



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

Anthony Ascham: uno studio del suo pensiero politico.

Relatore:

Ch.mo Prof. Mario Piccinini

Laureando:

Francesco Nordio

Matricola: 2029298

ANNO ACCADEMICO 2023/24

INDICE

Introduzione	3
Capitolo 1: Confusione e Rivoluzione	25
Capitolo 2: le teorie della sovranità	
• 2.1: lo stato di natura e la nascita delle società, tra contratto sociale individuale e unioni di famiglie e la rinuncia alle proprie libertà incorsa dal suddito nell'acceptare lo stato	54
• 2.2: le forme del governo, i loro poteri e differenze	63
• 2.3: il sovrano e i magistrati con i loro doveri nei confronti dei sudditi e viceversa	68
• 2.4: il sovrano e i suoi rapporti con altri sovrani	71
Capitolo 3: le teorie della legge	
• 3.1: l'origine della legge, naturale e divina, lo scopo della legge e le basi della legalità	72
• 3.2: gli ambiti su cui è lecito legiferare	73
• 3.3: l'origine della proprietà, e le caratteristiche della parcellizzazione della Terra	82
• 3.4: il concetto di valuta, il commercio e l'uso sociale del denaro	86
• 3.5: i tipi di giustizia e i loro effetti sulla società, specialmente la giustizia politica	89
Capitolo 4: le teorie della guerra	
• 4.1: definizione del concetto di guerra, l'origine nello stato di natura e nello stato civile ...	94
• 4.2: la legalità della guerra secondo il Vangelo, la guerra giusta	98
• 4.3: a chi è dovuta l'obbedienza durante i conflitti	102
• 4.4: la legittimazione dei nuovi giuramenti dopo i conflitti	104
Conclusione	114
Bibliografia	119

INTRODUZIONE

Lo scopo di questa tesi è di fornire al lettore un'introduzione allo studio del pensiero di Anthony Ascham attraverso l'analisi del principale testo politico di cui è autore, per fornire un ulteriore strumento alla comprensione del pensiero politico inglese di primo Seicento e delle sue voci.

A questo fine, la tesi è strutturata in quattro capitoli, nel primo dei quali viene individuato il contesto politico e intellettuale in cui Ascham vive e scrive.

Nel secondo capitolo vengono esposte le fondamenta teoriche del suo pensiero e la sua collocazione all'interno del panorama intellettuale inglese.

Il terzo capitolo tratta dell'argomento principale della riflessione politica di Ascham: il contratto o giuramento che lega il suddito al sovrano, e le sue implicazioni in circostanze estreme che possono essere incontrate e furono personalmente incontrate da Ascham e i suoi contemporanei.

Il quarto capitolo tratta di un tema secondario ma comunque importante nell'opera di Ascham: lo *ius belli* e in particolare la compatibilità della guerra con la religione cristiana.

La stesura di questa tesi avviene all'interno di un contesto di studi relativamente povero: pochi autori trattano della figura e del pensiero di Anthony Ascham, e dunque lo strumento principale per la stesura della tesi sarà in particolare l'analisi dei suoi scritti, e il confronto con i principali autori a lui contemporanei.

Prima di iniziare a discutere del pensiero di Ascham ne delinea qui di seguito la biografia essenziale e descrivo il contesto storico in cui vive e scrive la sua opera.

Anthony Ascham nasce nel 1614 a Boston, una città nel nord-est inglese di sufficiente rilievo da aver ottenuto un *municipal charter* da Enrico VIII nel 1545, e grazie alla sua funzione di porto interno della contea del Lincolnshire il diritto di indire mercato. Della famiglia è noto il padre, Thomas Ascham, *alderman* di Boston, ma non la madre. Pochi dettagli sono disponibili della sua infanzia dalla nascita fino all'inizio della sua educazione.

Grazie agli archivi storici dell'università di Cambridge¹, è possibile ripercorrere il percorso di studi di Ascham: nel 1630 è ammesso all'Eton College, dove rimane a studiare fino al 1634.

Il 23 agosto 1634 si immatricola al King's College di Cambridge, dove si dedica a studi umanistici per qualche anno ottenendo il titolo di *Bachelor of Arts* nel 1638 e *Master of Arts* nel 1642.

¹ J. L. Dawson, "Ascham, Anthony", A Cambridge Alumni Database

Tra il 1637 e il 1650 è inquadrato tra i *fellow* dell'università, grazie alla reputazione di uomo di grande cultura e dai numerosi viaggi di studio intrapresi come parte del suo percorso accademico.²

Anthony Ascham inizia la sua carriera politica subito dopo il completamento del suo percorso educativo. Pur rimanendo in collaborazione intellettuale con l'università di Cambridge, l'autore decide di espandere le sue attività alla partecipazione attiva nella vita politica inglese degli anni '30. Siamo informati di questa sua decisione dall'*Athenae Oxonienses*, opera principale del biografo ed antiquario inglese Anthony à Wood (1632–1695). Nativo dell'Oxfordshire da una famiglia benestante, Wood trascorre la sua vita interamente all'interno dell'ambiente universitario di Oxford, su cui scrive voluminose opere descrittive dedicate alla storia della città e dell'università, con speciale attenzione per le opere d'arte e gli edifici di maggior valore architettonico preservati dai *colleges* dell'università e dalle istituzioni religiose della città.

L'*Athenae Oxonienses*, data alle stampe nel 1692, consiste in una raccolta di biografie degli alunni più famosi dell'università di Oxford, ed è una delle fonti più importanti di informazioni biografiche per il panorama intellettuale inglese del diciassettesimo secolo. A discapito dell'interesse moderno per essa, l'immane opera di catalogazione che Wood completa nel corso della sua vita riceve scarso apprezzamento al momento della pubblicazione, per cui non riceve alcun riconoscimento dall'università. Questa mancanza di riconoscenza è spesso attribuita al carattere sgradevole di Wood (che insieme alla parziale sordità lo porta ad isolarsi dalla vita sociale dell'università)³ che lo porta a descrivere molto negativamente individui di alto rilievo politico, ed al sospetto che fosse un cripto-cattolico causato dal trattamento più positivo riservato a cattolici e giacobiti nella sua opera biografica.

Può sembrare strano che informazioni su un *alumnus* di Cambridge possano essere rinvenute in questo testo dedicato all'università di Oxford, ma per quanto l'opera sia dedicata specificamente agli studenti di questa università, Wood comunque dà una breve biografia di Ascham come contesto alla produzione letteraria di James Howell, che scrive un libro sul processo in Spagna ai suoi assassini.

In questa raccolta Wood ci informa che Ascham:

*“closed with the Presbyterian in the beginning of the rebellion, took the covenant, sided with the Independents, became a great creature of the long parliament by whose authority he was made tutor to James, Duke of York), and an active person against his sovereign”*⁴

² Barducci, *Anthony Ascham ed il pensiero politico inglese (1648-1650)*, p. 11

³ Parry, "Wood, Anthony (1632–1695)", Oxford Dictionary of National Biography (online ed.)

⁴ Wood, *Athenae Oxonienses*, vol. 3, p. 750

Questo passaggio richiede di essere contestualizzato, dato l'uso di termini politici dell'epoca che hanno oggi altri significati.

Cominciando dalle prime parole, appare già necessario spiegare il significato di *Presbyterian* nel contesto sociale in cui Ascham vive: con questo termine oggi viene definita una tradizione della chiesa riformata calvinista che si distacca tanto dal cattolicesimo quanto dalle confessioni protestanti luterane, ma nel contesto in cui l'autore era attivo il termine riferiva ad uno schieramento politico di origine religiosa ma sviluppo prettamente politico. Questo movimento emerge all'inizio del diciassettesimo secolo (prima attestazione 1606 da parte di William Barlow, vescovo di Lincoln) e prende il nome dalla fede religiosa della maggior parte dei suoi aderenti, puritani e congregazionalisti secondo cui l'ordine ideale della chiesa si ha nell'assemblea dei rappresentanti di ogni congregazione (*elders* o *presbyters*, da cui il nome *presbyterians*) in sinodi e assemblee generali, sul modello del cristianesimo antico precedente all'affermazione del papato⁵. Questa ideologia religiosa li porta ad estendere il loro concetto di autorità assembleare alla politica temporale: laddove i puritani riuscirono a mantenere una relazione di lavoro positiva con la monarchia durante il regno di Re Giacomo, questo rapporto si incrina durante il regno del figlio. La causa di ciò si trova nelle tendenze filo-cattoliche di Re Carlo e nell'insofferenza alle politiche assolutiste e di riforma religiosa in senso episcopale della dinastia Stuart, che i puritani erano sempre meno disposti ad accettare con la crescita della loro influenza politica. Questa situazione porta alla creazione di un blocco politico a cui aderiscono non solo i membri delle congregazioni puritane ma anche gli oppositori della *royal prerogative* di ogni appartenenza religiosa, tra cui appunto Ascham.

L'uso del termine "presbiteriano" per definire questa appartenenza politica emerge all'inizio della guerra civile inglese, nel momento in cui iniziano ad apparire incrinature nell'unità della fazione che supporta il parlamento contro il sovrano: la guerra civile ha inizio ufficialmente il 22 agosto 1642, quando Re Carlo dichiara le sue intenzioni di guerra a Nottingham e prende il controllo dell'Inghilterra occidentale, mentre i sostenitori del parlamento creano un esercito che si impone sull'Inghilterra meridionale e orientale. Questo esercito viene finanziato da pesanti imposizioni fiscali, che creano una divisione interna in parlamento tra coloro che volevano finire la guerra velocemente e negoziare con Re Carlo, e coloro che volevano condurre una guerra ad ogni costo in modo da poter imporre le proprie condizioni ad un monarca sconfitto invece che accettare compromessi.

⁵ "*Presbyterian, n. & adj.*", Oxford English Dictionary

La prima fazione prende il nome di presbiteriani, e la seconda di indipendenti. L'origine di questi nomi sembra derivare da un'ulteriore divisione interna sull'organizzazione della chiesa inglese: da una parte i presbiteriani che -come intuibile dal nome- intendevano attribuire forti poteri di controllo dottrinale alle assemblee dei rappresentanti, e dall'altra gli indipendenti che volevano garantire ad ogni congregazione quanta più libertà religiosa possibile. Sembra plausibile che queste due correnti interne rispecchino rispettivamente la parte dei puritani più disposta a sottomettersi alla struttura episcopale della chiesa di Re Giacomo e la parte più insofferente all'assolutismo Stuart.

Questo ci riporta al resto del commento biografico di Wood, in cui siamo informati che l'autore, avendo abbandonata la causa presbiteriana, si unisce agli indipendenti. Questo aumenta grandemente la sua importanza politica durante il *Long Parliament*, a cui viene eletto nel 1640 e che durerà fino al 1660 (per quanto Ascham non ne veda la fine, morendo nel 1650), concorrentemente alla crescita dell'influenza indipendentista in parlamento con i successi del *New Model Army*, in cui gli indipendenti occupavano molte posizioni di alto profilo.

Interessante nel passaggio di Wood è la menzione del *covenant* a cui Ascham si unisce: questo dettaglio è un riferimento al *Solemn League and Covenant*, un accordo tra i *Covenanters* scozzesi e i capi dei parlamentari inglesi avvenuto il 17 agosto 1643, in cui le due fazioni si alleano contro le forze *cavalier* che supportano la monarchia Stuart durante il primo conflitto della guerra civile inglese. I *Covenanters* scozzesi furono così chiamati in quanto seguaci del *Covenant* (alleanza, patto), una specie di professione di fede religiosa nazionale a supporto della religione presbiteriana. Con questa alleanza ai parlamentari inglesi la fazione scozzese intendeva assicurare la propria libertà religiosa, evitando l'imposizione della fede anglicana in Scozia. Questa alleanza avviene a discapito del fatto che i *Covenanters* non fossero necessariamente contrari alla monarchia da un punto di vista di filosofia politica, al punto che lo stesso Re Carlo una volta sconfitto decise di arrendersi ad essi, aspettandosi un trattamento migliore di quello che temeva ricevere dai parlamentari. La scelta di Re Carlo fu chiaramente corretta, dato che fu trattato con ogni riguardo, ottenendo perfino la partecipazione dei *Covenanters* a suo favore durante la seconda guerra civile nel 1648.

La *Solemn League* fu considerata all'epoca un grande successo di parte indipendente, in quanto la sua formulazione fu fortemente osteggiata dai presbiteriani sulla base della forma legale presa, ma fu comunque imposta dagli indipendenti al parlamento. Ciò fu preso come prova del livello di influenza raggiunto dalla fazione nel corso del conflitto. I problemi che i presbiteriani avevano con

l'alleanza riguardavano specificamente l'ambiguità del linguaggio usato nel definire la riforma della chiesa inglese nel testo del *Covenant*, che lasciava spazio ad interpretazioni favorevoli le idee indipendentiste che il patto avrebbe forzato i presbiteriani ad accettare. Questo perché il *Covenant* prendeva la forma di vero e proprio *oath of allegiance* a cui era richiesto aderire individualmente per prendere parte alla vita politica e militare, cosa che portò importanti politici e militari come John Lilburne ad abbandonare i propri uffici piuttosto che giurare.

Ascham tuttavia non era tra questi, e fu ben disposto a dare giuramento e prendere parte alle attività politiche del *Long Parliament*, al punto di diventarne una *great creature*, un individuo di grande influenza.

Nel 1646, dopo la conquista della roccaforte monarchica di Oxford, l'esercito del parlamento cattura i duchi di York e Gloucester, secondo e terzogeniti figli del re. A causa della loro giovane età, il parlamento decide di assegnare loro come tutore legale Algernon Percy, importante politico parlamentare e uno dei principali ideatori del *New Model Army*; sarà quest'ultimo ad incaricare Ascham di svolgere il ruolo di precettore dei duchi, ruolo a cui Ascham ascende a discapito del matematico e astronomo Jonas Moore, membro della Royal Society e noto per i suoi trattati di matematica (*Moore's Arithmetick*, 1650), le sue opere di ingegneria civile e la costruzione dell'osservatorio reale di Greenwich. Questo nuovo ruolo di notevole importanza politica è prova del rilievo dell'autore nella scena politica inglese, specialmente alla luce della giovane età di Ascham, che all'epoca era appena trentaduenne.

Oltre all'elezione nel *Long Parliament* (1640-1660), ottiene anche la riconferma nel *Rump Parliament* (1648), grazie alla sua accertata lealtà alla causa parlamentare, e viene in causa di ciò incaricato di svolgere incarichi diplomatici alla corte di Spagna, commissione datata verso la fine del 1649.

Poco dopo il suo arrivo a Madrid, verso il mese di giugno del 1650, un gruppo di esuli inglesi rifugiatisi in Spagna prende nota del suo arrivo e della sua residenza, e si prepara ad assassinarlo prendendolo di sorpresa quando ritorna al suo alloggio.

Questo gruppo, composto da John Guillim, William Spark, Valentine Progers, John Halsal, William Arnet e Heneage Progers, riesce con facilità nel tentativo, pugnando Ascham e infliggendogli cinque ferite mortali. Dopo il gesto, cinque di loro tenteranno di chiedere asilo politico alla corona spagnola, che rifiuterà, imprigionandoli e condannandoli a morte, mentre Heneage Progers -avendo chiesto asilo invece all'ambasciatore di Venezia alla corte del re di Spagna- sfuggirà alla giustizia inglese e spagnola.

Anthony Ascham muore dunque nell'esercizio delle sue funzioni nel mese di giugno dell'anno 1650, a soli 36 anni d'età.

Nel corso della sua vita svolge una moderata attività pubblicistica, concentrata nel suo periodo di massimo rilievo politico tra il mese di luglio 1648 e il mese di gennaio 1650, cominciata con la pubblicazione della sua opera principale, il "*Discourse wherein is examined what is particularly lawfull during the confusions and revolutions of government*" e continuata con una serie di pamphlet e riedizioni del trattato, con aggiunte e note di entità anche considerevole.

La prima edizione del testo tratta della fondazione del pensiero di Ascham, cioè l'origine della società, della legge e della proprietà, e le implicazioni che questi concetti hanno sul comportamento degli individui e sui rapporti tra gli uomini.

Confusions è pubblicato nel luglio 1648, allo zenit dell'incertezza politica generata dalla seconda guerra civile inglese (febbraio-agosto 1648). La causa di questo conflitto è il fallimento di ogni tentativo di mediazione e riappacificazione tra il parlamento inglese e Re Carlo I. Alla fine del primo conflitto (1642-1646) infatti il sovrano non accetta di buon grado la sconfitta, arrivando ad arrendersi ai *Covenanters* scozzesi invece che al parlamento, sperando di acuire le divisioni tra le fazioni *presbyterian* sia inglese che scozzese, e gli *independents* inglesi. A questo punto della vicenda, tutti i partiti si aspettavano di mantenere Carlo I sul trono inglese, ma il problema era in che termini.

Carlo continuò a rifiutare di fare concessioni al parlamento e di diminuire il suo potere a favore di una monarchia più costituzionale e meno assolutistica, tentando nel contempo di sciogliere il *New Model Army* che si era costituito durante la prima guerra civile e dando luogo ad ammutinamenti in tutto il paese.

Le trame di Carlo I per liberarsi dei suoi nemici politici lo portarono a concordare con gli scozzesi un'invasione dell'Inghilterra, supportata informalmente dai realisti che sobillarono ribellioni e scontri anche nel Galles meridionale, nel Kent, nell'Essex e nel Lancashire, oltre che nella *Royal Navy*.

In questo mese di luglio 1648 la guerra continuava ad infuriare, con armate parlamentari attive nella soppressione di rivolte realiste in Galles, Kent, Cornovaglia, e Lincolnshire. Le rivolte sarebbero state sconfitte nel corso di pochi mesi, ma, data la rilevanza del conflitto nel mese di luglio, vanno evidenziati il ruolo e l'influenza dell'esercito parlamentare (e del potere militare in generale) nel dibattito politico del periodo: i vincitori nella seconda guerra civile infatti non furono generosi come erano stati coi loro nemici durante il primo scontro qualche anno prima. La sera della resa di

Colchester, i comandanti Charles Lucas e sir George Lisle vennero fucilati sul posto. Altrettanto, i comandanti della battaglia di St Fagans (Laugharne, Poyer e Powel) vennero condannati a morte. Dei cinque principali pari d'Inghilterra caduti nelle mani degli uomini del Parlamento, il duca di Hamilton, il conte di Holland e lord Capel, vennero decapitati a Westminster il 9 marzo. Il culmine dell'influenza militare sulla politica del parlamento si ebbe con l'evento chiamato *Pride's Purge*, quando il colonnello Thomas Pride, appartenente al *New Model Army* di Cromwell, fece arrestare a Londra 45 membri moderati della Camera dei Comuni ed impedì l'accesso al parlamento ad altri 186 deputati (prevalentemente di parte *presbyterian*), nella convinzione che non avrebbero sostenuto l'esecuzione del re. Dopo questo atto di forza militare ulteriori 86 parlamentari abbandonarono l'Aula in segno di protesta. A causa di ciò la Camera dei Comuni, l'unica elettiva, si ritrovò ad avere appena duecento deputati, passando alla storia come il *Rump Parliament*.

In seguito a ciò, il *Rump Parliament* riconobbe Carlo I colpevole di alto tradimento come tiranno, traditore, assassino e nemico pubblico. Il sovrano venne decapitato su un patibolo appositamente costruito davanti alla Banqueting House del palazzo di Whitehall il 30 gennaio 1649.

Nei mesi successivi all'esecuzione di Re Carlo I, il parlamento dichiara l'abolizione della monarchia, della Camera dei Lord, e l'istituzione del *Commonwealth of England*, di fatto una repubblica, guidata da una squadra di governo i cui membri erano principalmente di fazione *grandee*, ossia la fazione moderata dello stato maggiore del *New Model Army*, al cui interno spicca il futuro *Lord Protector* Oliver Cromwell.

Alla luce del grande cambiamento istituzionale avvenuto in Inghilterra, e della violenza che lo causa, si presenta per il nuovo regime il problema di legittimarsi agli occhi del popolo. Il nuovo governo ha la necessità di ottenerne la lealtà tanto nel senso effettuale del termine, cioè assicurarsene l'obbedienza; quanto nel senso legale, cioè obbligare i nuovi cittadini al regime tramite la loro volontaria dichiarazione di lealtà al *Commonwealth*.

Questo problema viene esaminato nel corso di tutto il 1649, arrivando nel 1650 all'imposizione di un atto del parlamento: l'*Act For Subscribing the Engagement*, approvato il 2 gennaio 1650, prevede infatti che ogni uomo al di sopra dei 18 anni risiedente nel Commonwealth dichiari la sua fedeltà al parlamento seguendo questa formula:

I do declare and promise, that I will be true and faithful to the Commonwealth of England, as it is now established, without a King or House of Lords⁶

⁶ "January 1650: An Act For Subscribing the Engagement.", Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660, 325-329

Questa formula ricalca chiaramente quella degli *Oath of Supremacy*⁷ che Re Enrico VIII e i suoi successori imposero ad ogni suddito che intendeva ricevere un ruolo di ufficiale civile o religioso dal sovrano. Il concetto di *Oath of Allegiance* di per sé è di origine feudale e ha riscontro sin dal regno di Edgardo il Pacifico (959-975). È la controparte del *Coronation Oath* che ogni monarca giura durante l'incoronazione, e viene usato in forme diverse durante tutta la storia inglese. Ancora oggi è amministrato ad ogni ufficiale di polizia inglese, ad ogni membro delle corti giudiziarie, al *Privy Council*, ed altre strutture dell'amministrazione civile del Regno Unito. La sua accettazione è ritenuta implicita da parte dei sudditi non impiegati dall'amministrazione, ma è richiesto esplicitamente ai soggetti che richiedono la naturalizzazione come cittadini britannici.

Il concetto dell'*Oath of Allegiance* richiesto dal *Commonwealth* costituisce la riconsacrazione di ogni giuramento precedente e l'accettazione del nuovo regime nella forma in cui era strutturato nel momento del giuramento: senza un monarca e senza una seconda camera.

L'idea era quindi legare i cittadini al regime tramite il rifiuto esplicito di ogni autorità concorrente, e conseguentemente la dichiarazione di opposizione nei confronti di chiunque intenda avversare il *Commonwealth*.

La differenza naturalmente nasce dal tipo di opposizione che i due Oaths intendevano combattere: laddove Enrico VIII aveva richiesto un giuramento per sopprimere le ingerenze esterne di matrice cattolica e le pretese dinastiche di principi stranieri (ancora plausibili dato che la dinastia Tudor era solo al suo secondo re), il *Commonwealth* intendeva sopprimere l'opposizione interna ed ogni espressione politica reazionaria.

Questo atto del parlamento è il momento culminante di un breve ma estremamente intenso periodo di dibattito politico, legale e morale sull'appartenenza a una comunità politica e sulla possibilità in rapporto ad essa di spostare la propria lealtà da un regime ad un altro. A questo dibattito verrà dato il nome di *Engagement Controversy* dalla storiografia. Il nome deriva dalla necessità di "engage", cioè ingaggiare, commettere il popolo al *Commonwealth*.

⁷ Act of Supremacy di Re Enrico VIII, 1534: *I, (name) do utterly testifie and declare in my Conscience, that the Kings Highnesse is the onely Supreame Governour of this Realme, and all other his Highnesse Dominions and Countries, as well in all Spirituall or Ecclesiasticall things or causes, as Temporall: And that no forraine Prince, Person, Prelate, State or Potentate, hath or ought to have any Jurisdiction, Power, Superiorities, Preeminence or Authority Ecclesiasticall or Spirituall within this Realme. And therefore, I do utterly renounce and forsake all Jurisdictions, Powers, Superiorities, or Authorities; and do promise that from henchforth I shall beare faith and true Allegiance to the Kings Highnesse, his Heires and lawfull Successors: and to my power shall assist and defend all Jurisdictions, Privileges, Preheminesces and Authorities granted or belonging to the Kings Highnesse, his Heires and Successors or united and annexed to the Imperial Crowne of the Realme: so helpe me God: and by the Contents of this Booke.*

Sachse, *English History in the Making*, Vol I, p. 187-188

Il dibattito prende la forma di una “guerra di pamphlets”, con la pubblicazione di innumerevoli pezzi di varia lunghezza da parte di numerosi politici ed intellettuali del periodo, che possono in linea di massima essere divisi sulla base delle loro prese di posizione in due fazioni principali.

Dalla parte di Carlo I, o quantomeno della monarchia in generale, troviamo i *royalists*: costoro negano assolutamente che l'*Oath of Allegiance* dato a Re Carlo I possa essere messo da parte e rimpiazzato da quello che si chiede di dare al Commonwealth. La fedeltà dei sudditi una volta data al re non può essere cambiata a meno che il sovrano stesso non dia il consenso. Quindi ciò spetta all'erede legittimo di Carlo I, il figlio Carlo II.

Dalla parte del parlamento invece troviamo i *de facto theorists*: questo schieramento ritiene che la lealtà dell'individuo sia dovuta ad ogni regime in grado di prendere il potere e mantenere la pace e l'ordine interno nel paese. Per molti inglesi dell'epoca, questo concetto era sconcertante, in quanto enfatizzante il potere a scapito dell'autorità, e subordinante la lealtà all'interesse personale. Alla luce della realtà della situazione era tuttavia difficile negare forza al ragionamento dei *theorists*: come già detto, il dibattito avviene nel momento di massimo peso politico dell'esercito parlamentare, subito a seguito dell'imposizione violenta dell'esercito sul parlamento, del parlamento sulla monarchia e dell'esecuzione del monarca. Anche per il più convinto *royalist* è difficile negare che il Commonwealth abbia *de facto* rimpiazzato la monarchia.

Vale la pena inoltre di sottolineare però come l'estraniamento tra *royalists* e Commonwealth non fosse solo basato su questa differenza intellettuale, ma anche (e forse soprattutto) sulle sue implicazioni storiche: nel momento in cui ha luogo questo scontro intellettuale e politico, le isole britanniche sono appena emerse da due pesanti conflitti civili a cui ogni voce in campo ha preso parte in qualche forma. La pretesa dei *de facto theorists* di ignorare la legittimità di un regime come elemento nel decidere se ad esso sia dovuta o meno l'obbedienza suonava alle orecchie dei moderati del partito parlamentarista come un insulto alle convinzioni sulla base delle quali questi avevano preso le parti del parlamento invece che del re: era infatti loro intenzione proteggere i tradizionali diritti e libertà civili e politiche del popolo inglese contro le pretese assolutistiche di Re Carlo I. Dopo lunghi anni di violenza, aver ottenuto come risultato un regime che sputa sul concetto stesso di diritti tradizionali a favore della legge di conquista è ai loro occhi un'offesa inaccettabile.

L'importanza dell'*Engagement Controversy* e il supporto alla tesi appesa esposta sono determinanti nella partecipazione alla *Pamphlets War* da parte di Ascham. Egli infatti vi interviene almeno tre volte con testi che si sono conservati e a lui sono ascritti, per quanto questa attribuzione sia stata più volte dibattuta per quantomeno uno di essi. Due di questi pamphlets sono risposte a critiche presentate da intellettuali *presbyterian* (e quindi parte dell'opposizione moderata allo schieramento

independent a cui Ascham apparteneva) al suo lavoro maggiore, e la scelta di replicare a loro invece che ad altri può essere interpretata come un tentativo di influenzare i critici o quantomeno gli indecisi concettualmente più vicini alle sue posizioni, laddove invece la risposta a critiche provenienti da scritture politicamente più ostili non avrebbero portato alcun frutto.

Il primo pamphlet scritto da Ascham viene dato alle stampe nel luglio del 1649, con il titolo di *A Combate between Two Seconds. One for Obeying the Present Government. The Other the second part of a Demurrer undeservedly called Religious.*

In questo testo, l'autore critica un pamphlet intitolato appunto *A second Part of the Religious DEMURRER*, pubblicato anonimamente nel 1649 ma notoriamente riferibile alla penna di Nathaniel Ward (1578-1652), ministro puritano di attiva partecipazione politica che lo aveva già portato in precedenza allo scontro con l'arcivescovo William Laud, che gli aveva procurato la scomunica dalla chiesa anglicana per non conformità, e poi addirittura l'aveva costretto all'esilio in Massachusetts, dove avrebbe partecipato alla stesura del *Body of Liberties*, primo codice legale della colonia. Ward è in grado di intervenire all'Engagement Controversy specificamente grazie alla vittoria del parlamento, che gli permette di ritornare in Inghilterra nel 1648, ma ciononostante si ritrova a criticare fortemente l'idea di giurare fedeltà al nuovo regime, in quanto non ne accetta la legalità. La posizione di Ward è peculiare. Infatti, proprio perché egli non considera il giuramento di lealtà dato al Re come frangibile, non è disposto ad accettare di rimpiazzarlo con uno a favore del parlamento. La base dell'argomento di Ward è Romani 13:1-8:

Let every soul be subject unto the higher powers. For there is no power but of God: the powers that be are ordained of God.

Whosoever therefore resisteth the power, resisteth the ordinance of God: and they that resist shall receive to themselves damnation.

For rulers are not a terror to good works, but to the evil. Wilt thou then not be afraid of the power? do that which is good, and thou shalt have praise of the same:

For he is the minister of God to thee for good. But if thou do that which is evil, be afraid; for he beareth not the sword in vain: for he is the minister of God, a revenger to execute wrath upon him that doeth evil.

Wherefore ye must needs be subject, not only for wrath, but also for conscience sake.

For for this cause pay ye tribute also: for they are God's ministers, attending continually upon this very thing.

Render therefore to all their dues: tribute to whom tribute is due; custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour.

*Owe no man any thing, but to love one another: for he that loveth another hath fulfilled the law.*⁸

Questo passaggio è interpretato da Ward come prova della necessità di obbedire all'autorità, ma non della legalità di fare ciò: questo perché a detta di Ward l'apostolo, distinguendo tra governo legittimo e governo tirannico, presume che non tutti i governi siano altrettanto validi agli occhi di Dio. Questa distinzione nasce dal quinto versetto, in cui Paolo ammonisce ad essere sudditi non solo per evitare la rabbia dei potenti, ma anche per la propria coscienza. Ma se allo stesso tempo l'apostolo ammonisce di non commettere atti malvagi (13:4), è chiaro che non tutti gli ordini possono essere legittimi. Allo stesso modo, se non tutti gli ordini possono essere legittimi, ma vi sia la necessità di obbedire al potere, è chiaro che certi poteri non possono essere legittimi. Nel caso del Commonwealth, l'atto immorale ordinato dal parlamento è forzare la fedeltà di un popolo già datosi ad un altro monarca.

In risposta a questo pamphlet, Ascham intraprende una critica passo per passo al testo, ma solo dopo aver speso varie pagine criticando Ward ad personam, senza neanche fingere di rivolgersi all'argomento del pamphlet. Al di là dell'astio personale di Ascham nei confronti di Ward, causato dalla diversa appartenenza politica, è plausibile leggere in questo attacco una risposta all'attitudine tentennante di Ward nei confronti del Commonwealth: da molti punti di vista infatti le due guerre civili inglesi di questo periodo possono essere interpretate come guerre contro la figura di Re Carlo I anziché guerre ideologiche contro pretese assolutistiche o contro il concetto di monarchia in sé.

Nel biennio di pace seguito alla prima guerra civile il parlamento guidato dalla fazione *presbyterian* tentò in ogni modo di raggiungere un compromesso con il re, che permettesse il mantenimento della monarchia con i suoi tradizionali privilegi nei confronti tanto della figura del re quanto in quella dei sudditi, ma Carlo I non accettò mai alcuna mediazione, tentando invece di dividere i suoi oppositori schierandoli l'uno contro l'altro approfittando di differenze nazionali e religiose.

In particolare, il re tentò di sfruttare le tensioni politiche tra regni inerenti ad ogni unione di monarchie: Scozia ed Inghilterra, pur unite sotto un solo monarca di dinastia Stuart, comunque soffrivano l'antico rancore dovuto al secolare conflitto tra i due regni, espresso tanto nella tensione da parte scozzese dovuta all'essere *junior partner* nell'unione (con tutte le sue implicazioni politiche e amministrative), quanto al permanente fenomeno dei *Border Reivers*, razziatori sia di parte inglese che scozzese attivi lungo il confine dei due regni per circa tre secoli, dal tardo tredicesimo secolo alla fine del sedicesimo. Tutto ciò non poteva essere dimenticato solo in forza di

8 *KJV*, Romani 13:1-8

disposizioni regie come l'*Union of England and Scotland Act* del 1606⁹. Fenomeni di questo tipo puntualmente riapparvero, ad esempio come *Moss Troopers* durante il periodo delle guerre civili, e rimasero attivi fino alla fine del diciassettesimo secolo, causando un forte indebolimento del potere governativo nelle aree coinvolte dal fenomeno, includenti ogni regione dal Lothian allo Yorkshire.

Allo stesso modo, Carlo I fece uso anche delle differenze religiose tra i suoi oppositori: dal punto di vista teologico, una larga sezione dei *presbyterians* era più vicina all'ortoprassi gerarchica anglicana dei *royalists* che al concetto di indipendenza religiosa di ogni comunità propugnata dal movimento religioso *presbyterian*, in contrasto al movimento politico che ne assume il nome.

Nonostante gli sforzi di Carlo I, queste divisioni non furono sufficienti ad impedire lo scoppio di una seconda guerra civile, né a salvarlo dall'esecuzione. Ma rimasero comunque un'importante causa di conflitto politico ed intellettuale all'interno del neonato Commonwealth, la cui creazione non fu ben vista da molti parlamentari di idee moderate, necessitando la già citata *Pride's Purge* per forzarne l'approvazione da parte del *Rump Parliament*.

L'importanza di questa divisione in relazione alla *Pamphlet War* si trova nell'attitudine che emerge dai pamphlet di parte *royalist* e da come questi vengono percepiti ed interpretati dai *de facto theorists*. Leggendo la critica di Ascham è chiaro come le tesi *royalist* siano per lui una resistenza reazionaria al Commonwealth, e in quanto tali una forma di eversione. Non a caso Ascham comincia la sua critica al testo attaccando la seguente affermazione di Ward: "*A people may perhaps, lawfully obey a Government, when there is no probability of recovering their lost Government*"¹⁰ in quanto ritiene la vittoria del parlamento come certa ed insormontabile, e l'uso di quel *perhaps* gli suona quasi come un tradimento alla causa parlamentare, dato che egli legge la mancata accettazione del nuovo regime da parte di Ward come una mancanza di fiducia nella sua permanenza.

È certamente plausibile interpretare nelle parole di Ward, se non necessariamente un tentativo di eversione del nuovo regime, quantomeno una certa diffidenza nel legarsi apertamente ad esso: a discapito del nome, la fazione *royalist* non sembra tanto desiderare un ritorno alla monarchia quanto voler evitare di legarsi ad una causa il cui successo è ritenuto ancora incerto. Se da un lato atti come le sommarie esecuzioni di ufficiali *cavalier* alla fine della seconda guerra civile e la *Pride's Purge* diedero prova della capacità del nuovo regime di sopprimere ogni opposizione, dall'altro agirono come ricordo costante delle conseguenze della sconfitta: un uomo legato strettamente alla causa del

9 *An act for the utter abolition of all memory of hostility, and the dependence thereof, between England and Scotland, and for repressing of occasions of disorders, and disorders in time to come.* Primo atto del quarto parlamento presieduto da Re Giacomo I

10 Ward, *A second part of the religious demurrer*, p. 2

Commonwealth potrebbe subire la stessa fine in caso di un'eventuale restaurazione della monarchia, e da questo punto di vista molti notabili moderati intendevano mantenersi quanto più neutrali possibile.

Questo desiderio di neutralità era tuttavia minato dalla forma assunta dall'*Oath of Allegiance* che il Commonwealth richiedeva: invece che essere diretto ai soli ufficiali e magistrati, era rivolto ad ogni cittadino esplicitamente e formalmente, con l'atto gestito e registrato dagli ufficiali del nuovo regime.

Ironicamente, i *royalists* non erano in grado di avvalersi della scusa più ovvia per giurare senza subire conseguenze in caso di sconfitta del Commonwealth: infatti laddove un lettore moderno può immediatamente pensare all'illegittimità di un giuramento imposto sotto minaccia di violenza, i *royalists* puntarono sin dall'inizio della controversia sull'infrangibilità dei giuramenti, e quindi sull'impossibilità di giurare fedeltà al nuovo regime essendo già impegnati a favore della monarchia, mentre invece il concetto di evadere un giuramento senza disonore quando impossibilitati ad obbedire senza violare il proprio diritto all'autoconservazione era propugnato proprio dai *de facto theorists* come appunto Ascham, che ne fa la principale modalità di adesione alla causa del Commonwealth, regime uscito vincitore dalla seconda guerra civile.

Oltre alla critica politica delle idee di Ward, Ascham dà una sua interpretazione di Romani 13:1-8, in cui Dio non parla "*against obeying a Tyrant that wants right, but of a Tyrant that does wrong*"¹¹. L'idea quindi della legittimazione dei governi sulla base dei loro atti non è valida: non sono i governi o i sudditi ad essere giudicati per le azioni malvagie, ma i soli governanti.

Ascham critica inoltre l'idea che obbedire ad un comando possa essere allo stesso tempo una necessità e un peccato: laddove Ward *findes himselfe in a straight when either he must obey, or else bring confusion to a Common Wealth*¹², Ascham risponde che non c'è alcun dubbio sulla giustizia del comando. Infatti secondo per lui l'alternativa all'obbedienza non è semplicemente il danno personale (già di per sé motivazione perfettamente accettabile per obbedire) ma un danno alla società intera nell'indebolire lo stato, unico garante della pace sociale.

Il secondo pamphlet scritto da Ascham è *THE Bounds & bonds OF Publique Obedience OR, A Vindication of our lawfull submission to the present Government, or to a government supposed unlawfull, but commanding lawfull things. Likewise how such an obedience is consistent with our solemne League and Covenant. In all which a Reply is made to the three Answers of the two*

11 Ascham, *A Combate between Two Seconds*, p. 7

12 Ward, *A second part of the religious demurrer*, p. 6

Demurrers, and to the Author of the grand Case of Conscience, who professe themselves impassionate Presbyterians.

Questo opuscolo, pubblicato nell'agosto del 1649, è come si è detto di attribuzione controversa, in quanto alcuni autori la attribuiscono ad Ascham, mentre altri a Francis Rous.

Francis Rous (1581-1659) fu un politico e intellettuale puritano di alto rilievo nell'Inghilterra di metà Seicento: membro del parlamento dal 1626 fino alla sua morte, fu *provost* dell'*Eton College* e *speaker* per la *House of Commons* nel 1653. Seguendo lo stesso percorso politico di Ascham, durante la sua carriera politica nel Commonwealth Rous passa dal sostenere la causa *presbyterian* a quella *independent*. Sarà lui a dare inizio alla *Pamphlets War*, cui partecipa Ascham. Le idee di Rous sono affini a quelle di Ascham, e la confusione nell'attribuzione del pamphlet è comprensibile. Tuttavia, data la quasi totale adesione del testo agli elementi che appaiono nella seconda edizione di *Confusions*, sembra difficile credere che l'autore di questo pamphlet possa non essere Ascham, e a causa di questa adesione le argomentazioni di Ascham sono trattate nel quarto capitolo di questa tesi, dove è esposta la trattazione che Ascham fa dell'obbedienza in *Confusions*.

Il motivo principale per cui l'attribuzione del pamphlet è messa in dubbio è data dalla natura della giustificazione dell'obbedienza che Ascham fornisce nel pamphlet. Infatti, la principale giustificazione al cambio di alleanze fornita da Ascham in *Confusions* è il primato del diritto all'autoconservazione su ogni altra pretesa: questo significa che un regime non può pretendere dal suddito l'obbedienza ad un ordine a cui necessariamente segua la morte. Un regime sconfitto, non più in grado di opporsi all'avversario non può pretendere alcuna lealtà dall'*ex-suddito*. Per Ascham è compito dello stato proteggere i suoi membri, non viceversa.

Nel pamphlet invece l'argomentazione principale utilizzata per difendere la tesi del nostro autore è ancora una volta il richiamo a Paolo *Romani* 13:1-8.

Se da una parte il richiamo a passi biblici è estremamente frequente da parte di Ascham, dall'altra va detto che il primo autore ad usare questo passaggio in difesa del Commonwealth non è Ascham ma Rous. Alla luce del rifiuto della legittimità come criterio per l'obbedienza da parte di molti *presbyterians*, Rous propose nel pamphlet *The Lawfulness of Obeying the Present Government*, pubblicato nell'aprile 1649 da "a true presbyterian", una tesi più conciliatoria argomentando che la vittoria legittimi il regime in quanto dovuta alla Provvidenza. Per quanto anche questo argomento in fondo neghi la legittimità come elemento primario per decidere a chi sia dovuta l'obbedienza, la nega su di una base teologica. È dunque molto più difficile per i *royalists* attaccarlo direttamente, e infatti autori come Ward dirigono la loro critica all'interpretazione del passo per negare la premessa teologica della tesi.

Questa differenza tra la prima edizione di *Confusions* e il pamphlet porta quindi a contestare l'attribuzione ad Ascham in favore di Rous. L'argomento però non convince, dato che il contenuto del pamphlet sarà assorbito completamente dalla seconda edizione di *Confusions*, al punto che l'attribuzione del pamphlet a Rous può essere letta come un'implicita accusa di plagio rivolta ad Ascham. Sembra tuttavia molto più plausibile che Ascham, in fondo più un politico pragmatico che un teorico, abbia semplicemente deciso di incorporare le argomentazioni di Rous alla sua tesi per darle più forza, soprattutto alla luce delle critiche ricevute da *Confusions* da parte di Ward, ed abbia scritto prima il pamphlet e poi la seconda edizione di *Confusions* per affrontare tali critiche. Data la comune appartenenza dei due autori, frutto del medesimo spostamento politico nel quadro delle varie fazioni inglesi di metà seicento, non è affatto impossibile che il pezzo sia stato scritto da Ascham con il consiglio e l'appoggio di Rous.

Il terzo pamphlet scritto da Ascham durante la *Engagement Controversy* è una risposta alla critica ricevuta dalla sua opera principale. Il pamphlet ha come titolo *A REPLY To a Paper of Dr Sandersons, CONTAINING A Censure of Mr. A. A. his Booke OF THE Confusions and Revolutions OF Government*, e viene pubblicato il 9 gennaio 1650.

Verso la fine del 1649, il teologo e casuista inglese Robert Sanderson (1587-1663), vescovo di Lincoln, scrive infatti una breve ma accesa critica al *Confusions*, in cui afferma di non essere affatto convinto della necessità di accettare né di conformarsi al volere di un'autorità vittoriosa in quanto tale, e di ritenere necessario che questa autorità sia in grado di fornire ai sudditi prova della legittimità e legalità del proprio potere. Secondo Sanderson infatti, l'autorità sconfitta mantiene la sua legalità e legittimità. Ritiene inoltre che l'autorità sconfitta sarebbe disposta a trasferire la sua legittimità a favore del nuovo regime piuttosto che lasciare i suoi sudditi in balia di ritorsioni, e critica dunque l'imposizione unilaterale dell'atto di fedeltà al Commonwealth senza riferimento agli eredi di Re Carlo I.

Specificamente in merito al contenuto di *Confusions* inoltre, Sanderson identifica la fondazione del testo su questi due principi:

1. *That Self-preservation is the first and chiefest Obligation in the World, to which all other Bonds and Relations (at least between Man and Man) must give place.*
2. *That no Oath, at least no imposed Oath, at what Terms soever exprest, binde's the Taker further then hee intended to binde himself thereby; and, it is presu|med, that no man intended to binde himself to the prejudice of his own safetie.¹³*

13 Sanderson, *A Resolution of Conscience*, p. 5

che ritiene essere “*dangerous and desperate*”¹⁴ in quanto negano completamente il principio cristiano di fermezza e sofferenza in favore di una causa giusta, negando di fatto il valore del martirio. Sanderson ritiene inoltre che le idee di Ascham possano incoraggiare spiriti ambiziosi e avventuristi: questi individui, galvanizzati dalle parole di Ascham, potrebbero arrivare a forzare atti ignobili e innovazioni inaccettabili grazie alla consapevolezza che una loro eventuale vittoria, con qualunque mezzi avvenga e indifferentemente dall’oppressione imposta agli sconfitti, giustificherebbe tanto le loro azioni quanto le loro idee.

Sanderson arriva perfino a dichiarare queste idee come un principio di ateismo: se l’uomo vede nel potere la giustizia, si sentirà giustificato a sostituirsi a Dio, in quanto se ha successo, chiaramente ha ragione nel porsi a suo stesso idolo.

A discapito di questi argomenti, Sanderson si dice tuttavia disposto ad obbedire al nuovo regime nella misura di rispettare le leggi giuste e pagare le tasse necessarie al corretto funzionamento dello stato, schierandosi quindi nella fazione *presbyterian* che invoca il concetto di obbedienza passiva: questo implica la sottomissione al Commonwealth solo nei limiti necessari a mantenere la pace, per non incorrere in ulteriori conflitti civili, ma nega l’adesione piena e leale al nuovo regime da parte di coloro che invocano questo principio. Inutile dire che accesi sostenitori del Commonwealth come Ascham non considerano questa come una mera obiezione di coscienza, ma qualcosa che, al limite della sovversione, darebbe una giustificazione agli indecisi per astenersi dalla piena adesione al nuovo. Plausibilmente è questo il motivo principale per cui Ascham decide di rispondere a questo pamphlet e non ad altre critiche del suo lavoro.

La risposta di Ascham alla necessità da parte di un’autorità di provare la legittimità delle proprie pretese è citare l’assenza di una linea diretta di monarchi da coloro chiaramente designati da Dio nell’antico testamento a coloro che sono oggi al potere. Non è necessario da parte delle nuove autorità presentare alcuna prova, in quanto le autorità che sostituiscono non sono in grado di presentare alcuna prova valida a loro volta, se non il diritto di conquista di cui anche le nuove autorità si avvalgono.

In merito alla legalità dei comandi, Ascham risponde che “*to be Lawfull is not so much Legall as Equitable; because it is de jure publico, of which there is no mortall Tribunall to Judge, or to receive the Pleas of such supreme dissenting Powers*”¹⁵. E quindi l’autorità legale è intesa come l’autorità che emette comandi grazie alla forza con cui non solo pretende di imporre il proprio

14 Sanderson, *A Resolution of Conscience*, p. 5

15 Ascham, *Reply to a paper of Dr Sandersons*, p. 4

volere, ma anche protegge gli individui a cui dà tali ordini. Laddove l'autorità svolge il suo ruolo, la richiesta di obbedienza è legale in quanto scambiata equamente per la protezione offerta.

Seguendo lo stesso ragionamento poi, i comandi legali sono quelli che portano beneficio alla società: le tasse sono pagate per finanziare l'esercito che protegge il popolo; allo stesso modo la chiamata alle armi ha la funzione di proteggere lo stato che garantisce la pace sociale; l'uso delle corti e l'obbedienza ai magistrati crea l'ordine che rende possibile la vita sociale pacifica.

Ascham in questo suo breve scritto polemizza anche con un altro testo, l'*Exercitation Concerning Usurped Powers* di Edward Gee (1613-1660), ministro presbiteriano nel senso religioso del termine e attivo oppositore del governo parlamentare durante la seconda guerra civile, attivismo che lo porta perfino al carcere nel 1651, sotto accusa di sedizione contro il governo.

Secondo Gee, la teoria dell'obbedienza sostenuta dai teorici del *government de facto* porta una conseguenza estremamente pericolosa per la società: nel riconoscere ai vincitori della guerra civile il diritto di governare nella misura in cui essi dimostrano di aver acquisito la *plenary possession* del territorio del regno, in pratica incoraggia uno stato di perpetua ribellione all'autorità costituita.

In risposta Ascham si rammarica che Gee non sia stato convinto dalle argomentazioni presenti in *Confusions*, e le ribadisce:

*By Civill Government our Author means a Publique and Ministeriall Power, ordained sometimes and in some Place extraordinarily by God, but ordinarily now by man in his publique Necessities, to the end that nations may be conserved from Confusions and Private injuries, in meo & tuo, and that they may in all formes act securely according to their Natures, Religion, and Necessities.*¹⁶

Questo passaggio può essere interpretato come un'ulteriore negazione del concetto di legittimità, a favore della ragion di stato. Il ruolo del governo è basilamente di preservare la pace sociale, e se non è in grado di farlo, allora è lecito che i cittadini ne sostituiscano un altro ad esso.

Ascham è della ferma opinione che non esistano giustificazioni sufficienti ad evitare i conflitti partendo dalla legittimità dei governi, in quanto non è possibile tracciare una linea di trasmissione del potere che congiunge i sovrani esplicitamente incoronati da Dio a coloro che sono posti a capo di uno stato nel presente. Non vi è quindi alcuna destabilizzazione nel sostenere la teoria *de facto* dell'obbedienza, in quanto questa non fa altro che mettere alla luce una situazione già presente e non modificabile.

¹⁶ Ascham, *Reply to a paper of Dr Sandersons*, p. 2

Nel 1689, dopo la deposizione di Giacomo II e la Gloriosa Rivoluzione, *Confusions* viene pubblicato una seconda volta insieme ai pamphlet e alle risposte ai critici in un'opera unica che aggiunge nove capitoli alla prima edizione e allunga gli originali con commenti in cui espone critiche ricevute e ne dà risposta. Questa seconda edizione avviene a ben 39 anni dalla morte dell'autore ad opera di ignoti, e non riscuote alcun interesse nell'ambiente intellettuale inglese di fine Seicento.

Oltre alle sue opere pubblicate scrive inoltre un trattato sul matrimonio, concisamente chiamato "*On Marriage*", mai pubblicato dall'autore, ma il cui testo rimane conservato nella Cambridge University Library.

Il motivo di un'opera come *Confusions* emerge chiaramente dal contesto storico in cui l'autore vive: la temperie politica dell'epoca, che si sviluppa in una serie di conflitti civili, rende necessario chiarire certi quesiti intellettuali e legali relativi all'obbedienza civile e politica durante le crisi di autorità dei governi. Ascham non è dell'opinione che i lavori già presenti al suo tempo diano una risposta sufficiente a queste questioni, e decide quindi di impegnarsi a scrivere un trattato politico e giuridico per darne risposta. Laddove infatti altri autori come Filmer e Hobbes avessero scritto trattati di altissimo livello sulle fondazioni teoriche dell'autorità e dei governi in generale, il punto di vista da cui Ascham intendeva trattare le problematiche emerse dai conflitti da lui vissuti era quello del privato cittadino, vittima dei conflitti e soggetto alle angherie dei governi.

Qual è dunque il contesto politico in cui vive l'autore? Quali sono i conflitti che motivano la stesura del trattato?

Il diciassettesimo secolo si apre in Inghilterra con il passaggio dalla dinastia Tudor - che regna per la totalità del XVI secolo (dal 1485 al 1603) - alla dinastia Stuart (sul trono inglese tra il 1603 e il 1714).

Questo passaggio di consegne segue la morte senza eredi diretti di Elisabetta I (regina dal 1558 al 1603), che lascia il trono a Giacomo I (1603-1625), suo figlioccio e figlio della sorella Margherita.

La situazione del regno nel corso di questi cambiamenti è alquanto precaria: nonostante la prosperità economica e culturale del regno della regina Elisabetta, il paese è sconvolto da conflitti di natura politica e religiosa, ai quali se ne aggiungono altri di matrice etnica con l'arrivo di Giacomo, che prima di diventare re d'Inghilterra era già re di Scozia dal 1567 con il nome di Giacomo VI.

I conflitti politici e religiosi sono fortemente interconnessi in Inghilterra: nel 1534, con la dichiarazione di rinuncia all'autorità papale e con la separazione della chiesa anglicana dalla chiesa cattolica proclamata da Enrico VIII, la monarchia inglese rivendica la propria supremazia spirituale oltre che politica sul paese, portando a numerosi problemi. Questa supremazia è contestata tanto dal punto di vista della legittimità della corona quanto da quello della lealtà ad essa dovuta da coloro che non accettano la separazione né la supremazia spirituale del monarca, e dal susseguirsi di sovrani cattolici e protestanti durante il sedicesimo secolo. Questo porta ad un continuo cambiamento di politiche e preferenze per i fedeli di una religione o l'altra in alternanza, fino al lungo regno di Elisabetta I che solidifica la religione anglicana.

La gravità di questi problemi è tale a causare persecuzioni a danno dei sudditi che mantengono la religione cattolica, percepiti come sleali in quanto la loro obbedienza è divisa tra il Re, loro monarca temporale, ed il Papa, loro capo spirituale. L'ingerenza del papa è fortemente risentita non solo in quanto viene vista come straniera, ma anche in quanto vista come influenzata dalla corona di Spagna, che tenta di avvicinarsi al trono inglese durante il regno di Elisabetta tramite il matrimonio tra la sorella Maria e Filippo II di Spagna prima, e la proposta di matrimonio ad Elisabetta dopo la morte di Maria nel 1558, al cui rifiuto fa seguito la guerra anglo-spagnola (1585-1604).

A questi problemi politici si aggiungono quelli più strettamente spirituali causati dal movimento protestante oltremarino, che influenza fortemente la formazione della neonata chiesa anglicana e fa nascere nel paese una moltitudine di sette e fazioni religiose spesso in conflitto fra loro. Questo conflitto si esprime principalmente nel tentativo di massimizzare la propria influenza teologica durante i tentativi di regolarizzazione dei riti e della teologia anglicana durante il regno di Elisabetta, che continueranno ben oltre la sua morte e le cui influenze si possono individuare ancora oggi nelle divisioni della chiesa anglicana d'Inghilterra.

Durante il regno di Elisabetta la chiesa anglicana fu in grado di stabilizzarsi molto tramite la promulgazione e il passaggio di numerosi atti del parlamento mirati a creare una teologia ufficiale e riti uniformemente praticati in tutto il regno, come l'*Act of Uniformity* del 1558 in cui veniva mandato l'uso obbligato del *Book of Common Prayers* del 1552 per le celebrazioni, e perfino l'obbligo di partecipazione settimanale alla messa, pena una multa per l'assenza.

Oltre a questa regolarizzazione Elisabetta passa inoltre leggi contro la ricsanza (ossia la non accettazione della chiesa anglicana), non solo al fine di creare unità religiosa ma anche per minimizzare l'influenza politica dei cattolici, che durante il regno di Elisabetta arrivarono perfino all'aperta ribellione e al tentativo di assassinarla.

Le isole britanniche risentono inoltre di problemi di natura “etnica”: questi non sono solo frutto dell’unione tra i regni di Scozia ed Inghilterra, ma anche delle continue ribellioni al dominio inglese in Irlanda, un problema già grave nel sedicesimo secolo che diventa ancora peggiore con l’aggiunta della divisione religiosa tra l’Inghilterra anglicana e l’Irlanda cattolica, che si ripropone nelle sue forme peggiori con la colonizzazione dell’Ulster da parte dei *planters* durante il regno di Giacomo I: impiantate tra XVI e XVII secolo, furono il frutto della confisca delle terre agricole irlandesi da parte della corona inglese e la successiva e conseguente colonizzazione di queste stesse terre da parte degli abitanti di Inghilterra e Scozia. Già dal XII secolo, l’Irlanda aveva conosciuto un’immigrazione, seppur su scala ridotta, che aveva portato ai cosiddetti hiberno-normanni, cioè una classe di signori normanni che si stabilirono in Irlanda, abbandonando o allentando la loro lealtà nei confronti dei colonizzatori anglo-normanni in Inghilterra e soppiantando il dominio dei nativi, principalmente nel sud dell’Irlanda. Piantagioni non ufficiali erano gestite privatamente da signori locali, in particolare nelle contee di Antrim e Down, ma la situazione viene notevolmente aggravata durante il regno di Enrico VIII e sotto Maria I ed Elisabetta I. Il fenomeno raggiunge l’apice sotto il regno di Giacomo I, quando la piantagione dell’Ulster ebbe luogo e vennero confiscate nuove terre ai capi gaelici che avevano contravvenuto ai concordati con l’Inghilterra, continuando con Carlo I e con Oliver Cromwell; in queste ultime tre fasi le terre vennero concesse anche a proprietari provenienti dalla Scozia.

Le piantagioni cambiarono la demografia dell’Irlanda creando vaste comunità con identità britannica e fede religiosa protestante. Le classi dominanti protestanti rimpiazzarono l’antica classe dominante cattolica, la quale condivideva con la popolazione irlandese una comune identità nazionale e medesime attitudini politiche. La nuova classe dominante rappresentava sia gli interessi inglesi che quelli scozzesi in Irlanda. La natura fisica ed economica della società irlandese venne mutata, introducendo ad esempio il concetto di proprietà privata, di commercio e di credito. Questi cambiamenti portarono alla creazione di una *Protestant Ascendancy* che durante il XVII secolo assicurò alla corona il governo dell’Irlanda da Dublino.

Alle questioni irlandese e scozzese si aggiunge inoltre la nascita del sentimento nazionale inglese, con l’emergenza del paese tra i protagonisti dello scenario politico europeo durante il regno della regina Elisabetta e la vittoria contro la Spagna “superpotenza” del sedicesimo secolo, che da un certo punto di vista era la diretta contrapposizione cattolica e di controriforma alla corona inglese “*defender of the faith*” della chiesa anglicana nella guerra anglo-spagnola (1585-1604).

Questo nuovo approccio di relativa ostilità al mondo d’oltremarica si unisce inoltre al momento di altissimo livello della letteratura inglese del periodo per sollevare un nuovo interesse per l’identità

inglese del paese, dopo un periodo di grande apertura alle lettere italiane e francesi del sedicesimo secolo, al punto di portare ad un relativo sconvolgimento del mercato letterario di età tardo elisabettiana e stuart, che da fortemente filo-italiana passa a chiedere solo opere inglesi o straniere ma tradotte in lingua inglese.¹⁷

Alla luce di tutti questi problemi, la risposta della dinastia Stuart, nella figura del re Giacomo I, è di rafforzare quanto più possibile il potere monarchico a danno del parlamento, tentando di portare la corona inglese ad assumere un potere assoluto; in linea con le teorie di governo di Giacomo, esposte nel suo trattato "*The Trew Lawe of free Monarchies: Or, The Reciproock and Mvtvall Dvtie Betwixt a free King, and his naturall Subiectes*" in cui il re esprime l'opinione che la monarchia sia un'estensione della successione apostolica, e quindi legittimata dal diritto divino e non soggetta a leggi terrene quali quelle emanate dal parlamento.

Questa mentalità del sovrano porterà a conflitti sempre più forti con il parlamento, la cui convocazione è sempre più rara nel corso del suo regno e i cui accordi il re non rispetta, specialmente le proibizioni di imporre tributi come *ship money* e monopoli reali per finanziare i suoi progetti e le sue operazioni militari, primi tra tutti il tentativo di imporre l'anglicanesimo sulla Scozia calvinista e di schiacciare la rivolta indipendentista in Irlanda.

Il risultato di questi scontri si vedrà nel regno del suo successore, il figlio Carlo I (1625-1649), durante il cui regno avranno inizio una serie di conflitti che prendono il nome di guerre dei tre regni.

Le guerre dei tre regni sono una serie di conflitti verificatisi in Scozia, Irlanda e Inghilterra tra il 1639 e il 1651, quale seguito del periodo del governo personale di Carlo I, il più famoso dei quali è la guerra civile inglese.

La denominazione di questi conflitti rappresenta una tendenza recente tra gli storici per unificare gli eventi aventi come causa di fondo la guerra civile inglese. Alcuni le hanno invece definite guerre civili britanniche, ma ciò porta confusione, in quanto il regno non divenne una singola entità politica sino all'*Act of Union* (1800).

Le guerre ebbero un parallelismo sul continente europeo, come la Fronda in Francia e la ribellione nei Paesi Bassi, Catalogna e Portogallo contro il dominio spagnolo. Alcuni storici descrivono

¹⁷ Wyatt, *The Italian Encounter with Tudor England*, p. 198 - [la traduzione dell'*Orlando Furioso* di Ariosto ad opera di Harrington e la prima edizione della *Faerie Queene* di Spenser] "*marked a distinctive turn toward an English culture for which direct knowledge of the Italian language was no longer necessary, the lessons of Italian Renaissance culture now available in thoroughly English dress. [The market's] disengagement from printing Italian books can be ascribed in large part to this shift in emphasis away from Italian itself and toward its appropriation in English through translation*".

questo come un periodo di crisi generale in Europa, caratterizzato dalla ribellione delle società conservatrici contro il potere assoluto delle monarchie.

Le guerre comprendono le guerre dei Vescovi del 1639 e del 1640, quella civile scozzese del 1644–1645, la ribellione irlandese del 1641, la confederazione irlandese (1642–1649) e la conquista cromwelliana dell'Irlanda nel 1649; la prima, seconda e terza guerra civile inglese del 1642–1646, 1648–1649 e 1650–1651.

Mentre le guerre dei tre regni prefiguravano molte delle occasioni che avrebbero dato forma alla moderna Gran Bretagna, nel breve termine esse risolsero ben poco. Il *Commonwealth of England* raggiunse un compromesso (per altro piuttosto instabile) fra la monarchia e la repubblica. In pratica Oliver Cromwell esercitò il potere politico principalmente tramite il controllo delle forze militari del parlamento inglese, ma la sua posizione politica rimase poco chiara, anche quando era divenuto Lord Protettore.

A causa di queste incertezze giuridiche e istituzionali, e dell'effettiva imposizione dell'autorità *ad terrorem* da parte del governo, diventa chiaro per Ascham che molte vecchie certezze sul comportamento ideale che il cittadino deve osservare per sopravvivere e prosperare non sono più adeguate, e decide quindi di scrivere un'opera (a cui seguiranno vari pamphlet di espansione agli argomenti e in risposta a critiche ricevute) per fornire una nuova strada per risolvere le nuove problematiche dell'obbedienza e dei conflitti di autorità dal punto di vista del cittadino.

CAPITOLO 1

Confusione e Rivoluzione

L'importanza delle guerre dei tre regni in questa tesi non è tanto nei suoi risultati militari e politici, quanto principalmente nelle idee che si scontrano non solo tra le due principali fazioni in guerra, ma anche all'interno delle fazioni stesse.

L'idea centrale è il conflitto tra repubblica e monarchia, non solo nel senso di distribuzione del potere tra un individuo (il sovrano) e un'assemblea di rappresentanti (il parlamento) ma anche come concetto stesso dello stato e società come una comunità di individui e dei loro beni ed interessi, o come un essere unico i cui membri sono solamente pezzi.

Nel corso del medioevo infatti la principale concezione della società e il suo principale modello di comparazione era il corpo umano, in cui ad ogni parte del corpo era contrapposta una parte della società, e sulla base di questi confronti venivano giustificate politiche di governo e imposizioni gerarchiche, una concezione ancora viva durante la vita di Ascham ma in fase di estinzione. Ai primi anni di vita di Ascham risalgono infatti alcune tra le ultime pubblicazioni di questo argomento, come *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique* di Edward Forsett, pubblicato per la prima volta nel 1606 ma ripubblicato nel 1624. In questa concezione il potere politico è una naturale estensione della vita naturale.

A questa concezione nel corso del diciassettesimo secolo si sostituisce il contrattualismo, cioè l'insieme di quelle teorie politiche che vedono l'origine della società in un contratto tra governati e governanti, che implica obblighi precisi per ambedue le parti. In questa concezione il potere politico si fonda su un contratto sociale che pone fine allo stato di natura, segnando l'inizio dello stato sociale e politico.

In realtà il contrattualismo non è un'idea nata nel periodo primo-moderno, ma un concetto di origini antiche che ha interessato pensatori per secoli, e il picco del suo sviluppo si ha tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo a seguito dei vari conflitti politici e religiosi del periodo che minano fortemente molte certezze intellettuali.

Il conflitto tra repubblica e monarchia può essere inoltre interpretato in senso socio-economico come conflitto tra il dispotismo della monarchia Stuart, difesa dalle forze reazionarie dei grandi possidenti terrieri conservatori in cerca di preservare i propri privilegi feudali, e il parlamento (in

particolare la camera dei comuni) in difesa dei propri poteri legislativi e dei diritti tradizionali del popolo inglese.

Questa interpretazione, dominante nella storiografia anglosassone di ideologia *whig*, è stata tuttavia messa in dubbio dallo studio delle fonti immediatamente precedenti al conflitto e delle cronache immediatamente successive, come la “*History of the Rebellion and Civil Wars in England*” di Lord Clarendon. Da queste fonti emerge come le lealtà delle varie fazioni non potessero essere analizzate su base cetuale né religiosa, dal momento che numerosi esponenti delle classi medie e dell’aristocrazia dichiararono la loro alleanza a favore di entrambi gli schieramenti, minando l’interpretazione del conflitto in senso di classi sociali, e perfino in senso religioso tramite l’appoggio individualmente fornito alle due parti dai membri di molte sette, come i puritani che non necessariamente si alleavano con i parlamentari o i *covenanters* che si schierarono sia a favore che contro Carlo I su base più politica che ideologica.

Un altro conflitto ideologico chiave durante la guerra civile inglese è rappresentato dalle diverse posizioni sulla tolleranza religiosa: laddove la monarchia inglese aveva per quasi un secolo cercato di imporre con modi sempre più tirannici e perfino sanguinari l’uniformità religiosa nel regno, la fazione parlamentare contrapponeva l’idea di tolleranza religiosa, anche se spesso per pragmatismo politico invece che per motivi ideologici.

La tolleranza religiosa per motivi ideologici è spinta da autori sostenenti l’impossibilità e quindi la futilità di imporre la fede tramite la forza, e la necessità che i governi riconoscano nella forza di persuasione del Vangelo l’unico modo di convertire il pubblico.¹⁸ Questa corrente di pensiero vedeva inoltre nella separazione tra chiesa e stato l’unico modo di ottenere un sufficiente livello di tolleranza religiosa, un obiettivo non condiviso da molte delle sette protestanti di fazione parlamentare che invece miravano ad instaurare un governo di chiara matrice religiosa.

Questo concetto di tolleranza comunque era ristretto ai protestanti e non ad ateisti, ebrei, musulmani o persino cattolici. Per quanto infatti ci fosse un dibattito sul valore della tolleranza in contrapposizione all’uniformità religiosa, nessuna parte era disposta ad accettare i compromessi politici che una tolleranza davvero inclusiva avrebbe richiesto.

In opposizione alla tolleranza si schieravano invece autori che ritenevano necessario che la chiesa fosse subordinata alla corona per garantire la pace sociale, attraverso non solo la soppressione di dottrine nocive ma anche forte promozione di dottrine sostenenti l’autorità assoluta del monarca.¹⁹

18 Hunter, *A Milton Encyclopedia*, vol. 8, pp. 71-72

19 Springborg, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, pp. 309-334

Tutti questi conflitti ideologici si scontrano intellettualmente tramite una lunga guerra di pamphlet e trattati nel corso del diciassettesimo secolo, ma anche in armi tramite i conflitti della guerra dei tre regni: la conseguenza di questi conflitti è un susseguirsi di violenze ed angherie a danno del popolo inglese, che minano la stessa pace sociale che sembra essere obiettivo di molti punti di vista che discutono il conflitto. Lo stesso Ascham ha molto a cuore il concetto, che pone come obiettivo centrale di ogni suo ragionamento su come il governo debba essere ordinato, alla pari della sopravvivenza, che intende come principio fondamentale su cui il comportamento del cittadino deve basarsi.

Sin dalla fine del diciassettesimo secolo, numerosi autori hanno discusso l'ideologia e le mentalità associate alle parti in conflitto durante la guerra civile inglese. Già gli stessi partecipanti, primo fra tutti Clarendon (con la sua opera *History of the Rebellion and Civil Wars in England*, scritta nel corso della seconda metà del diciassettesimo secolo) ritennero necessario analizzare le attitudini politiche, religiose e sociali delle parti chiamate ad offrire supporto alle fazioni in lotta durante il conflitto, per formare una chiara immagine del contesto da cui il conflitto scaturisce.

Nel contesto di questa tesi, vale la pena analizzare uno specifico tipo di mentalità, in quanto può essere vista come tipica del principale pubblico a cui Ascham si rivolge nella stesura di *Confusions*.

Gli individui che condividono la mentalità di cui parlo sono generalmente chiamati "*constitutional royalists*"²⁰, le cui idee cercano di mediare i conflitti politici e religiosi alla base della guerra civile trovando, se non una "terza via" intermedia tra le due parti, quantomeno motivi per accogliere certe idee espresse da entrambe le fazioni.

Il fondamento della mentalità di questo gruppo è che da una parte riconoscono che certe fazioni dei parlamentari, principalmente i puritani, hanno dei validi motivi per cui criticare e persino opporre il sovrano, ma allo stesso tempo condividono pienamente l'idea realista che la lealtà al sovrano sia dovuta e assoluta, e a causa di ciò non sono disposti a prendere le armi contro di esso, arrivando spesso invece a combattere con i *cavaliers* in sua difesa.

Nel suo libro *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, Irene Coltman descrive questi individui come uomini pieni di scrupoli, la cui innocenza politica viene ripetutamente abusata da Re Carlo e dalle sue creature, causandone spesso una morte senza significato e senza risultati, avendo combattuto per una causa per cui questi individui non erano pienamente in grado di credere, contro avversari che non erano in grado di odiare e a volte nemmeno essere in disaccordo. Nella descrizione data da Coltman, il percorso dei *constitutional*

20 Wallace, *The Cause Too Good*, p. 150

royalists può essere interpretato come una replica della biblica Caduta di Adamo, interpretando il re come il serpente nel giardino che inganna i suoi fedeli sudditi allontanandoli dal comportamento moralmente corretto a cui loro avrebbero per loro natura preferito tenere.

Certi autori (come ad esempio John Wallace nel suo articolo *The Cause Too Good*) sono in disaccordo con questa interpretazione, vista essenzialmente come una razionalizzazione che Coltman basa sull'accettazione acritica della difesa che i *constitutional royalists* fanno di se stessi, e in quanto tale non obiettiva, ma certamente la presenza di queste difese implica la percezione da parte di questi gruppi dell'esistenza di questa mentalità, in quanto altrimenti la pretesa indicherebbe un livello di capacità di "auto-difesa" politica implausibilmente basso da parte di individui della caratura di Lord Clarendon.

Il riferimento alla natura di questi individui è nella percezione dell'esistenza di una specifica categoria sociale nell'Inghilterra seicentesca accomunata dalla stessa mentalità e tendenze politiche: parlo della *gentry* rurale, il segmento di popolazione abbiente (alto borghese o al massimo di bassa nobiltà) ma più o meno disconnesso dai centri di attività culturale e politica della capitale e delle principali istituzioni, il cui ruolo sociale e ufficiale consisteva nello svolgere la funzione di giudici di pace non pagati e indipendenti, che amministravano vari settori: da quello giudiziario a quello della manutenzione delle strade, dalla sorveglianza delle corporazioni al controllo dei prezzi. Questa fascia di popolazione ha ricevuto nel corso dei secoli diverse interpretazioni relative alle idee che apparentemente sostenevano, dalla ribelliosità reazionaria di Guy Fawkes allo spirito di critica intellettuale indipendente del circolo di Tew. Il comportamento della *gentry* rurale durante il conflitto civile rispecchia entrambe le attitudini, in quanto la *gentry* si vede disposta a prendere le armi a favore del re, rimanendo comunque in grado di analizzare in maniera critica la problematicità delle politiche monarchiche.

Il circolo di Tew è di particolare interesse nell'analizzare questo segmento di popolazione in quanto la sua importante produzione culturale può essere usata come riferimento per l'atteggiamento della *gentry*, e vale la pena dunque introdurlo.

Il circolo di Tew è il nome dato ad un salotto intellettuale attivo negli anni trenta del seicento, i cui componenti si riunivano principalmente nel maniero signorile di Lucius Cary, Lord Falkland, nella parrocchia di Great Tew, nell'Oxfordshire. Cary personifica il percorso di vita del circolo di Tew, in quanto eredita il maniero molto giovane, poco dopo aver completato il suo percorso educativo e un breve periodo di servizio militare, e subito inizia ad assemblare un circolo di letterati e clerici attivi nel vicinato (che includeva l'università di Oxford) per intavolare discussioni di

filosofia e religione in un clima di apertura e tolleranza intellettuale distante dalle diatribe politiche. Il clima di questo circolo era molto apprezzato dai suoi membri, al punto che Lord Clarendon, il più famoso di essi, è noto per averlo definito “*a college situate in a purer air*”²¹: questo in riferimento al tranquillissimo e cordiale perseguimento della verità nelle discussioni del circolo, distante dalla passionalità carica di interessi personali del dibattito politico e intellettuale in altri centri culturali.

Questo clima di tranquillità tuttavia non dura a lungo, e con l’inizio del conflitto le discussioni tendono a perdere la loro imparzialità con lo scoppio del conflitto civile, a cui molti membri partecipano come *cavaliers* in varie funzioni, da attività politiche e amministrative come intraprese da Clarendon, alla diretta partecipazione militare al conflitto, come nel caso dello stesso Cary ed altri membri come Sidney Godolphin²², la cui morte in battaglia ha una forte influenza emotiva e intellettuale sui membri. Il decesso di Cary causa inoltre la dissoluzione del circolo nel 1643.

Le tematiche principali trattate dal circolo nel suo periodo di attività riguardavano principalmente temi religiosi e filosofici. Il circolo era composto principalmente da protestanti (con la notevole eccezione della madre e delle sorelle di Cary, cattoliche), ma la teologia propugnata durante i dibattiti era alquanto eterodossa, arrivando ad avere simpatie per il pensiero sociniano²³ e per l’arminianesimo²⁴. La tendenza generale era comunque di seguire linee di pensiero moderate, in contrasto con la rigidità calvinista e compatibili con l’approccio realista alla questione religiosa. La linea principale del pensiero religioso del circolo era comunque l’estensione della tolleranza religiosa a tutte le linee di pensiero disposte ad aprirsi al dialogo razionale. Gli sconvolgimenti politici e religiosi del periodo infatti avevano portato molti membri a crisi di scetticismo in relazione al valore della fede sola, e sostenevano invece l’appoggio di essa alla razionalità per raggiungere la verità.

21 Hyde, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, p. 178-190

22 Sydney Godolphin (1610-1643) fu un poeta e membro della corte di Re Carlo I. Fu un individuo di particolare importanza per l’ambiente realista durante il conflitto non tanto per il suo contributo intellettuale (scrive solamente poemi, pubblicati postumi), ma per il suo comportamento ritenuto ideale espressione delle virtù *cavalier*. Il suo carisma era tale che a discapito della sua mancanza di esperienza militare (sulla base della quale aveva peraltro rifiutato una commissione da ufficiale a favore del ruolo di soldato semplice nella cavalleria) aveva accesso e considerazione dalle personalità di spicco nell’esercito. La figura minuta e salute delicate di Godolphin, unite al suo zelo per la causa realista segnarono profondamente gli amici Clarendon e Hobbes, il primo dei quali gli dedica una sezione nella sua storia del conflitto, mentre il secondo gli dedica il *Leviatano*.

Duffin – Hunneyball, “*Sydney Godolphin*”, *The History of Parliament Online*

23 Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution*, p. 63

24 Bremer – Webster, *Puritans and Puritanism in Europe and America*, p. 312

Il desiderio di tolleranza pacifica del dibattito razionale in campo religioso si estende fino all'accettare l'irenismo propugnato da Jacopo Aconcio²⁵ ed Erasmo, cioè il tentativo di unificare la teologia delle varie correnti di pensiero cristiane tramite l'utilizzo della razionalità per mediarle.

Il pensiero di Aconcio era caro al circolo in quanto secondo lui le infinite controversie religiose del passato e quelle in corso nel presente, sia tra il volgo sia tra i teologi, testimoniano l'esposizione all'errore delle capacità interpretative dell'uomo. La constatazione che in ogni tempo si trovano diverse e opposte dottrine religiose suggeriva ad Aconcio il sospetto che nessun uomo sia immune dal pericolo di essere in errore né può vantare un'assoluta indipendenza. L'esperienza quotidiana conferma che qualsiasi affermazione umana contiene sempre una, seppur piccola, probabilità di errore.

*...poiché vediamo che su tutte le cose nella vita ci sono dissensi, e sulle cose divine e su quelle umane, sulle pubbliche e sulle private, in pace e in guerra e insomma in tutte, e che tuttavia una sola è, in tutte le cose, la verità, è fatale che molti sbagliano. E poiché sono molto in disaccordo tra loro anche coloro che sono stimati superiori per saggezza agli altri, è necessario che errino anche molti di quelli che sono ritenuti saggi. E poiché uno erra in una cosa e uno in un'altra, e sono moltissime le cose in cui ciascuno erra, nessuno è tanto saggio che non gli accada ogni giorno ciò che agli uomini accade, senza che se ne accorga.*²⁶

Questo scetticismo crea in Aconcio un sentimento di diffidenza nei confronti dei teologi che intendono imporre la loro "verità" sugli altri, forzando l'aderenza ad uno specifico credo religioso. La conseguenza pratica di questo pensiero è il ricorso al dialogo razionale per ovviare questi difetti tramite la reciproca analisi e critica del proprio pensiero. Può sembrare strano che Aconcio sia così convinto dell'utilità della razionalità a fronte della sua convinzione che tutti siano afflitti da una probabilità di cadere in errore, ma questa apparente contraddizione è spiegata come non tanto un

²⁵ Jacopo Aconcio (a volte reso anche come Giacomo Aconzio) fu un filosofo, giurista, teologo, riformatore religioso e ingegnere italiano nato a Trento nel 1492. Segue inizialmente il percorso notarile sulle orme del padre, e riesce ad entrare nell'entourage del futuro Imperatore Massimiliano II d'Asburgo (1527-1576) del Sacro Romano Impero, all'epoca ancora solo Arciduca d'Austria. Durante questo periodo di lavoro scrive il *Dialogo nel qual si scuoprano le astutie che usano lutherani per ingannar i semplici* e la *Somma brevissima della dottrina cristiana*, testi di forte critica tanto al cattolicesimo quanto al protestantesimo, ed esprime la sua idea che la riforma della cristianità debba avvenire dall'intima convinzione di ogni cristiano invece che dall'imposizione di uno specifico credo religioso "dall'alto", da parte di teologi ritenenti di aver scoperto la verità cristiana e la vera via verso la salvezza. A lungo andare queste convinzioni lo rendono sospetto agli occhi dell'inquisizione, rendendo necessaria la fuga in Svizzera, dove continua a scrivere testi di teologia e filosofia e partecipa inoltre alla progettazione di opere di bonifica e fortificazione in varie città protestanti svizzere, tedesche e olandesi. Il suo percorso intellettuale e professionale lo porta fino a Londra, dove infine muore nel 1567.

²⁶ Aconcio, *Opere*, vol 2, p. 145

fallimento della razionalità umana, ma l'influenza di sentimenti, pregiudizi e della disattenzione che possono, occasionalmente, disturbare l'esercizio della facoltà razionale.

Dal lato filosofico questa mentalità porta il circolo ad apprezzare soprattutto Erasmo e Grozio. Quest'ultimo in particolare è apprezzato per il suo uso del probabilismo, una concezione filosofica secondo cui, nei casi in cui non sia possibile ottenere la certezza sulla verità di un'affermazione, il miglior criterio di comportamento è considerarla certa se è plausibile che lo sia, per evitare la paralisi dell'impossibilità di arrivare ad una soluzione certa.

Dal versante del pensiero politico, come già detto il circolo è di tendenze chiaramente realiste. L'influenza principale sul circolo è Richard Hooker²⁷, la cui opera di mediazione tra linee di pensiero in forte contrasto è molto apprezzata a decenni dal suo decesso: la mediazione tra la dottrina del diritto divino dei re (e quindi l'ordine gerarchico verticale della società) e la *priesthood of all believers* (e quindi una società egualitaria e "orizzontale") avvolta dai puritani a lui contemporanei e da Lutero prima di loro nella sua opera *Laws of Ecclesiastical Polities* risuona fortemente con il desiderio del circolo di trovare una soluzione meno violenta ai dissidi dell'epoca.

È da questa influenza di Hooker che si può cominciare a vedere il collegamento tra Ascham e il circolo di Tew, o quantomeno con coloro che condividono questo tipo di mentalità: nel pensiero di Hooker appare l'idea che l'autorità di un governo sia basata sul consenso dei governati, un'idea che sembra opposta alle idee che ci si potrebbe aspettare da un gruppo di tendenze monarchiche, in quanto opposto al diritto divino e ad ogni pretesa di legittimità dinastica dell'autorità reale.

²⁷ Richard Hooker (1554-1600) fu un teologo e presbitero inglese principalmente conosciuto per aver scritto il Trattato sulle leggi di politica ecclesiastica (1594-1662), pubblicato per gran parte postumo. Sulla base di questo contributo viene considerato uno dei fondatori del pensiero teologico anglicano. Il problema che lo spinge a scrivere, affermando che per un teologo è meglio ritirarsi a pensare che sermoneggiare, è la contesa inglese con i Puritani: questi ultimi ritenevano che solo sui testi sacri potesse trovarsi la regola per il comportamento umano e ciò poneva in discussione la struttura gerarchica statutale e la stessa validità delle leggi dello Stato e, in ultimo, il potere del Re. L'importanza del Trattato supera la materia strettamente religiosa, investendo la questione del fondamento del potere dello Stato. Infatti, la domanda a cui Hooker si propone di rispondere con la sua opera è quali siano i fondamenti su cui riposa l'obbligatorietà delle leggi e la legittimazione del governo statutale stesso. La risposta data da Hooker è che l'accordo dei cittadini tra loro fonda il potere del sovrano o del governo. L'osservanza della legge deriva solo dal consenso delle parti vincolate che, accordatesi tra loro, conferiscono ad un terzo, persona od istituzione, il potere di governarle. Questo potere è sempre reversibile se i consociati raggiungono un nuovo diverso accordo, perché il potere originario riposa sui singoli che si sono accordati tra loro. La principale funzione della legge civile, secondo Hooker, è che permette a tutti di conoscere ciò che è bene e ciò che è male: ma è vincolante per tutti solo quando fondata sul consenso sociale. In particolare, la legge rende l'uomo libero perché gli consente di poter scegliere tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. La conoscenza diretta della norma da parte dell'individuo gli permette di attenuare l'arbitrio dell'interpretazione istituzionale: questo era un problema molto sentito anche in ambito religioso, dove i cattolici ritenevano che l'interpretazione della Bibbia, dovesse essere compito esclusivo della gerarchia ecclesiastica, mentre la rivoluzione protestante aveva ritenuto di dover eliminare questa intermediazione necessaria, favorendo il contatto diretto del fedele con le fonti sacre. La sua opera rimane fondamentale per il consolidamento della monarchia Inglese di Elisabetta I a causa dell'uso fatto da quest'ultima dell'imposizione dell'uniformità religiosa per creare un blocco identitario legato alla chiesa d'Inghilterra su cui basare il proprio sostegno politico e la propria legittimità.

L'apprezzamento di Hooker da parte del circolo può sembrare strano letto fuori contesto, ma va visto all'interno di una progressiva "perdita di terreno" da parte del pensiero politico monarchico sul tema della legittimità del potere reale in sé: nel corso del Seicento infatti diventa sempre più difficile distinguere tra autorità legittima e autorità illegittima o usurpata. I continui cambiamenti dinastici e i conflitti che li precedono rendono effettivamente impossibile differenziare tra conquista e usurpazione del trono, al punto che lo stesso Hooker si ritrova incapace di dare una definizione soddisfacente al concetto di usurpazione. La problematicità di questa distinzione si può vedere chiaramente nella ricezione della figura biblica di Nimrod nel primo Seicento: nel mondo antico infatti Nimrod era considerato come un tiranno che si ergeva contro l'ordine istituito da Dio forzando la sua autorità sui regni vicini, fondati dai suoi cugini, su cui non aveva alcuna legittima pretesa. È perfino identificato come il re che ordinò la costruzione della torre di Babele, massimo atto di ribellione contro Dio da parte dell'uomo. La sua breve descrizione biblica era affetta da un linguaggio oscuro, la cui traduzione può dare significati molto diversi:

And Cush begat Nimrod: he began to be a mighty one in the earth.

He was a mighty hunter before the Lord: wherefore it is said, Even as Nimrod the mighty hunter before the Lord.

And the beginning of his kingdom was Babel, and Erech, and Accad, and Calneh, in the land of Shinar.

Out of that land went forth Asshur, and builded Nineveh, and the city Rehoboth, and Calah,²⁸

Quel triplice uso di *mighty* nei primi due versetti, interpretato tramite l'originale termine ebraico può significare possente, ma anche tirannico e blasfemo²⁹. Gli interpreti antichi come Flavio Giuseppe³⁰ lo utilizzano per interpretare in maniera negativa il carattere di Nimrod, e anche per interpretare il quarto versetto citato (Genesi 10:11) non nel senso di "Assur figlio di Sem va nella terra di Shinar e lì fonda le città di Ninive, Rehoboth e Calah" ma nel senso di "Nimrod va nella terra di Asshur e lì fonda le città di Ninive, Rehoboth e Calah", con l'implicazione che Nimrod abbia usurpato il regno del cugino.

28 *KJV*, Genesi 10:8-11

29 "In rabbinical literature Nimrod is associated with the hebrew word meaning "to rebel" and he is represented as rebellious and ideolatrours. He is supposed to have ordered the building of the Tower of Babel as an act of defiance against God, and to have cast Abraham into a fiery furnace for his persistence in worshipping Jehovah." Wexler, "Nimrod", Collier's Encyclopedia, Vol 17, p. 556

30 Flavio Giuseppe, *Antiquitates Iudaicae*, libro 1, cap. 4

A discapito di questa interpretazione negativa del carattere e delle azioni di Nimrod, il suo regno era generalmente considerato come legittimo da parte del pubblico inglese seicentesco in quanto la teoria della conquista era un caposaldo della giustificazione del potere assoluto del monarca, assoluto nel senso di indipendente dal parlamento. Ma nell'accettare questo principio, era necessario accettare anche che un'ulteriore conquista potesse portare ad un legittimo cambiamento di autorità, e nel clima di apertura intellettuale che caratterizzava il circolo di Tew, questa interpretazione in un certo senso anti-monarchica è considerata accettabile, in quanto tendenzialmente utile alla causa realista contro le pretese della fazione parlamentare.

Il problema, prontamente sfruttato da Ascham e molti altri casuisti parlamentari, è che nell'accettare la validità della teoria della conquista, si accetta anche la possibilità di essere conquistati. Se il potere monarchico si basa sull'aver conquistato il regno, è lecito che il parlamento possa ribellarsi, deporre il re con la forza, e pretendere l'obbedienza dei sudditi sulle stesse basi usate dal monarca.

L'obiettivo di Ascham nello scrivere *Confusions* quindi è almeno in parte il ritorcere la dottrina realista contro sé stessa. Nell'interpretare il tono dell'opera inoltre, è abbastanza chiaro che questo tentativo non ha come scopo la "sconfitta" del pensiero realista, il dimostrare che la causa parlamentare sia corretta a discapito di quella monarchica.

Al contrario, dal tono invariabilmente premuroso di Ascham nel corso dell'opera, si può leggere il desiderio di convertire gli avversari politici più moderati e aperti al dialogo alla causa parlamentare, fornendo loro una dottrina alternativa a cui appoggiare il proprio pensiero per potersi convertire alla causa parlamentare senza tradire le proprie convinzioni. Nel testo compaiono numerosi riferimenti al desiderio di un suddito di trovare una via di uscita da una situazione in cui rischia la vita e i principi, e Ascham ha ogni intenzione di fornire al lettore una guida al comportamento più onorevole e irreprensibile che possa essere tenuto in tali circostanze.

Il riferimento più specifico alla *gentry* rurale è meno diretto, e forse meno volontario, ma comunque visibile: oltre alla sopravvivenza, la preoccupazione principale che Ascham attribuisce ai sudditi è la preservazione delle proprie terre, specialmente a fronte del problema della tassazione, del saccheggio, e dello stanziamento di truppe sulle proprietà a cui vengono sottoposti i sudditi sotto il controllo di parti a loro avverse, fino al sequestro stesso delle terre in questione. Questo è un problema molto sentito negli anni quaranta del seicento a causa della politica punitiva adottata dal parlamento durante il conflitto a danno di ogni suddito accusato di supportare il re (nonché ogni suddito inglese cattolico). Il sequestro danneggia soprattutto la *gentry* rurale³¹, che si vede derubata dei propri terreni tanto per sostenere lo sforzo bellico parlamentare quanto per danneggiare quello

31 Young, *The Gentry are sequestered all': A study of English Civil War sequestration*, pp. 112-117

realista. Il sequestro fu una delle politiche più importanti per lo sforzo bellico parlamentare, con conseguenze economiche considerevoli ma di cui è difficile parlare con precisione a causa della scarsità di documenti sopravvissuti. Le stime moderne indicano come i sequestri abbiano interessato all'incirca un quarto dei possidenti terrieri inglesi³². La politica del sequestro nasce come evoluzione della politica punitiva adottata nel 1642 dal parlamento per minare il potere istituzionale dei sostenitori del re, che decidono di unirsi alla corte di York invece che rispondere alla convocazione del parlamento. Questa punizione inizialmente consiste nell'espulsione dal parlamento e nella decadenza di ogni ufficio del punito, ma questa punizione non viene considerata sufficiente, in quanto molti *cavaliers* erano in grado di aiutare la causa monarchica non solo tramite i loro ruoli istituzionali, ma anche tramite le loro risorse economiche private. Per eliminare quindi questa fonte di supporto, il parlamento approva il sequestro come punizione generale applicata ad ogni *delinquent*, da intendersi in questo contesto nel senso etimologico del termine di "persona che ha abbandonato" in questo caso il proprio ruolo come cittadino membro della società inglese. L' "abbandonamento" dei propri doveri civici viene dunque punito con l'alienazione del patrimonio, che viene inizialmente assorbito dal parlamento per uso bellico durante le prime fasi del conflitto, e poi utilizzato come ricatto verso le fasi finali e durante l'interregno: il parlamento infatti offre ai *cavaliers* che depongono le armi la possibilità di riscattare le proprietà perdute in cambio del giuramento di non prendere mai più le armi contro il parlamento o a favore del sovrano, a cui si aggiunge inoltre una pesantissima multa.

Sembra implausibile che Ascham non avesse avuto intenzione di rivolgersi alla *gentry* facendo allusioni così specifiche alla loro situazione, a discapito di ogni menzione di problemi politici relativi al contesto specificamente urbano. La decisione di dedicare capitoli interi di *Confusions* alla storia della proprietà e ai diritti che l'uomo ha su di essa (tanto come proprietario quanto come invasore) sembra un indiretto riferimento a questa politica e alle sue conseguenze sulla preservazione dei mezzi di sostentamento del cittadino, argomento chiave di molti ragionamenti di Ascham.

Questo argomento è riecheggiato un anno dopo la prima pubblicazione di *Confusions* nella propaganda politica dei *de facto theorists* durante la *Engagement Controversy* (1649-1652) nel tentativo di legittimare il neonato Commonwealth agli occhi del popolo inglese, turbato dalla purga di Pride e dall'esecuzione di Re Carlo. Ascham stesso prende parte alla *pamphlet war* del periodo con vari opuscoli che incorporerà nella seconda edizione di *Confusions*.

32 Young, *The Gentry are sequestered all': A study of English Civil War sequestration*, p. 9

Oltre all'usurpazione della teoria di conquista, esiste inoltre un altro argomento tramite cui Ascham (e per estensione i *de facto theorists*) cerca di persuadere i moderati di mentalità simile a quella del circolo di Tew ad accettare il cambio di regime: il clima di tolleranza religiosa così apprezzato dal circolo trova espressione nel desiderio di ottenere una pacifica mediazione tra le varie correnti di pensiero religioso, e anche qui Ascham riesce a trovare un punto di attacco tramite cui giustificare la causa parlamentare tramite l'uso di argomentazioni tipicamente realiste: parlo della lettera di San Paolo ai romani (romani 13:1-7), un passaggio usato e abusato per sostenere e criticare governi per l'intera storia del cristianesimo fino al giorno d'oggi. Nell'ambiente intellettuale di primo Seicento, questo passaggio era utilizzato dai realisti ad intendere che i cristiani hanno il dovere di obbedire all'autorità legittima (cioè il re) in ogni circostanza. Questo passaggio era utilizzato per incoraggiare i dissidenti a ritirarsi nel quietismo politico invece che nell'agitazione quando insoddisfatti dall'opera del potere temporale, citando la credenza che il governo terreno operi secondo il volere della provvidenza in ogni caso. In risposta alla vittoria militare del parlamento, Ascham rovescia questo paradigma per utilizzarlo in favore del Commonwealth: il re è stato fonte di autorità in passato, e in quanto tale andava ascoltato. Ma ora la fonte di autorità è il Commonwealth, e lo stesso ragionamento richiede che ad esso ora sia dovuta l'obbedienza. Questo a causa della relativa ma comprensibile vaghezza del testo paolino, che si rivolgeva ad un pubblico il cui interesse principale era la salvezza dell'anima anziché sostenere o combattere qualsivoglia cambiamento sociale. A causa di ciò Paolo non ha bisogno di specificare quali tipi di governo siano accettabili o quali siano i limiti del potere di questi governi, in quanto non è rilevante al suo discorso. È rilevante invece nel dibattito politico avvenuto a 1600 anni di distanza, quando questa vaghezza porta il passo ad essere interpretato in ogni direzione, e nel caso di Ascham anche nella stessa direzione per giustificare argomenti opposti.

Lo stesso titolo dell'opera principale di Ascham focalizza l'attenzione del lettore sull'idea di rottura della pace sociale, delle sue conseguenze, e di come il cittadino debba reagire a questo cambiamento.

L'opera principale a cui questa tesi fa riferimento nell'interpretare il pensiero di Ascham è infatti intitolata *Of the Confusions and Revolutions of Goverments. Wherein is examined, How farre a man may lawfully conforme to the Powers and Commands of those who with various Successes hold Kingdomes divided by Civill or Forraigne Warrs.*

Quest'opera viene data alle stampe per la prima volta nel 1648. L'anno successivo viene ristampata con numerose aggiunte da parte dell'autore, e infine viene ristampata un'ultima volta ad opera di ignoti nel 1688 dopo l'esilio di Re Giacomo II, decenni dopo la morte dell'autore.

L'opera non presenta alcuna epistola dedicatoria, a differenza di molti altri trattati dell'epoca -come ad esempio il *Leviathan* di Thomas Hobbes, dedicato all'amico Francis Godolphin- e ha la forma tipica di un trattato politico di stile rinascimentale, ossia un'opera discorsiva il cui obiettivo è la descrizione o generazione di modelli politici applicabili alla situazione politica in cui vengono scritti. Lo scopo per cui questo genere di opere emerge è fornire ad un pubblico sempre più vasto (da cui la scelta sempre più comune di usare la lingua volgare locale invece che il latino per opere politiche) gli strumenti tramite cui interpretare i cambiamenti della società europea in una fase di grande confusione politica e religiosa che mina molte certezze intellettuali e morali medievali tramite la codifica di nuovi modelli di comportamento e pensiero.

In questo senso l'opera di Ascham è un tipico esempio di questo genere, in quanto *Confusions* mira a fornire al lettore un compasso morale e per quanto possibile anche legale per orientarsi nelle controversie politiche dell'Inghilterra di metà Seicento.

Nel momento in cui l'opera viene data alle stampe infatti la patria di Ascham stava per giungere alla fine di più di un decennio di conflitti armati in cui le fazioni contrapposte avevano tentato di ottenere non solo il controllo del paese, ma anche la legittimazione delle proprie pretese politiche da parte del popolo (o quanto meno della parte politicamente attiva) con ogni mezzo, dalle armi al sotterfugio politico. Per quanto la stampa avvenga grosso modo al termine di questo periodo, la stesura del testo a detta dell'autore risale alla fase più acuta del conflitto, *long before any change of government was undertaken*³³. Non è dato sapere per certo se questa osservazione sia vera o solo uno scudo per difendersi da accuse di voler razionalizzare e giustificare a posteriori comportamenti che lui od altri possono aver tenuto durante il conflitto. È ragionevole dare il beneficio del dubbio ad Ascham, dato che era estremamente comune far circolare le proprie opere negli ambienti accademici e nei salotti intellettuali a lungo prima di mandare alle stampe il proprio lavoro, e sembra plausibile che Ascham abbia preso parte a questo scambio. L'autore è certamente partecipe della circolazione di materiale non ancora stampato, dato che cita autori quali Hobbes e Filmer del cui pensiero non può essere arrivato tramite la lettura delle opere pubblicate, in quanto successive alla pubblicazione del suo trattato.

In una situazione di grande confusione, Ascham ritiene necessario fornire al lettore una guida per sopravvivere alle temperie politiche salvaguardando la propria persona, la propria famiglia e

33 Ascham, *Confusions*, p. VI

proprietà dalle pretese di sostegno e obbedienza delle fazioni in conflitto, senza per questo minare il proprio onore e la propria moralità.

L'opera infatti è diretta ad ogni suddito del regno, in quanto quando il monarca e l'aristocrazia si scontrano nei loro giochi di potere è la condizione di ogni suddito ad essere in gioco:

*Here therefore I shall be so bold, in the Peoples behalfe especially, as to examine both Caesar and the Senate; that is, I shall lay the facts of supremest powers to the rules of right, and not their facts only, but our owne also, as we are all moved, or rather hurried by their rapid motions.*³⁴

Il testo di *Confusions* è strutturato dall'autore in tre parti, ed ogni parte del testo è a sua volta divisa in capitoli: la prima parte in 8, la seconda in 16, e la terza in 3. La loro lunghezza è molto disomogenea, passando da meno di una pagina a più di venti, per una lunghezza totale del testo di 200 pagine.

La struttura dei capitoli ripropone in piccolo quella delle parti: ogni capitolo infatti comincia con un breve indice in cui l'autore compendia il contenuto del capitolo dividendolo in paragrafi numerati di cui scrive nell'indice solo il titolo. Lungi dall'essere mero strumento di divisione del testo, questo indice è fondamentale nell'interpretazione del contenuto, in quanto spesso i titoli prendono la forma di un quesito a cui Ascham risponde nel testo senza riproporre la domanda, rendendo la lettura difficoltosa e incompleta in mancanza dell'indice.

Nella prima parte l'autore descrive la situazione politica il cui il suo pensiero prende forma, e assume come centrale la necessità per il suddito di comprendere quale sia la vera estensione dell'autorità che può essergli imposta, al fine di essere in grado di valutare quali comportamenti e quali alternative siano a sua disposizione per garantire la propria sopravvivenza.

Ascham inizia il suo discorso mettendo al centro di ogni comportamento dell'uomo la necessità di sopravvivere, e da questo punto di partenza esamina come la legge possa prendere forma per creare una struttura sociale in grado di garantire questo desiderio primario, che per l'autore include non solo la propria persona ma anche la propria proprietà, in quanto fondamentale al proprio sostentamento. A ciò fa seguire un'analisi della storia del concetto di proprietà e della sua importanza nelle relazioni fra gli uomini.

Nello specifico, i capitoli si articolano seguendo questi argomenti:

34 Ascham, *Confusions*, p. II

1. Nel primo capitolo l'autore si interroga sulle cause accettabili per iniziare una guerra, e fino a che punto sia lecito obbedire agli ordini ricevuti durante un conflitto. Secondo Ascham, nel momento in cui un uomo è di fatto sotto il dominio di una certa autorità, è lecito attenersi esclusivamente ai suoi comandi. Nel momento in cui tale autorità è al potere (quantomeno nel territorio in cui vive l'individuo a cui danno ordini), essa può emettere ordini a cui è lecito obbedire. La motivazione data è che il desiderio di sopravvivere è giusto e naturale: nessun uomo è leale ad una causa al punto da difenderla anche quando consapevole che ne otterrà solo morte o quantomeno la perdita di ogni capacità di sussistenza (che Ascham considera essenzialmente la stessa cosa). L'argomento è giustificato dall'esistenza della resa. Secondo Ascham, una società che accetta la liceità di arrendersi quando resi inermi automaticamente giustifica l'obbedienza alla fazione vittoriosa.

Il capitolo si conclude con una considerazione sul tipo di obbedienza richiesto dalle autorità durante i conflitti: cosa causa l'applicazione della legge marziale e altri simili provvedimenti? La necessità di impedire al nemico di ottenere vittorie tali da giustificare agli occhi dei sudditi la collaborazione con esso, e indirettamente mostrarsi come più pericoloso per vita e sussistenza di ogni misura che possa essere presa dal nemico per forzare l'obbedienza.

2. Nel secondo capitolo sono discussi i requisiti che un ordine deve soddisfare per essere considerato legale. L'autore ritiene che le leggi dell'uomo (al contrario di quelle naturali e matematiche) siano imperfette, in quanto è impossibile applicarle in ogni circostanza. Di conseguenza, vanno poste al di sotto di quelle naturali e ignorate a loro vantaggio quando in conflitto. Nessuno ha il potere legislativo di cambiare o abrogare leggi naturali, nemmeno Dio. Le leggi dell'uomo sono dedicate alla preservazione della pace sociale: poco interessa alla ragion di stato punire o premiare peccati e virtù, se non nella misura in cui aiutano o danneggiano la società. Un cattivo uomo può essere un buon cittadino. Non c'è ragione per cui lo stato debba punire atti che non ledono alla comunità. Siano essi pure essere peccati o contrari alle leggi di natura, sta a Dio punirli. Ne consegue quindi che un comando è legale quando dà regola alla comunità negli aspetti della vita comune non regolati da Dio e le leggi di natura.
3. Nel terzo capitolo Ascham si interroga su quali argomenti sia lecito legiferare, e quali siano i diritti naturali che in pratica vengono lesi dai legislatori. Alla sua creazione l'uomo non

aveva nulla oltre a se stesso. Con lo sviluppo della società invece l'uomo crea infinite complicazioni, prima tra tutte il possesso: questo dunque è il primo argomento su cui è lecito legiferare.

4. Continuando il discorso del capitolo precedente, Ascham prosegue nel quarto capitolo con una discussione sul rapporto tra proprietà e diritto, chiedendosi a che livello le leggi sulla proprietà si pongano rispetto ai diritti che la legge di natura conferisce all'uomo. L'autore infatti ritiene che il diritto alla sopravvivenza implichi il diritto dell'uomo a non essere alienato dalla propria sussistenza, nei limiti in cui ciò non infici una creatura più "nobile". Nessuno inoltre ha diritto al lavoro altrui, ma è lecito appropriarsi delle proprietà dei deceduti, preferibilmente nel modo in cui dispongono quando ancora in vita. La prima divisione della Terra tra gli uomini e le sue successive contese sono state fatte dagli uomini, sono quindi imperfette e ineguali come ogni altra legge scritta. Ne consegue che in caso di estrema necessità sia lecito ignorarle e rivivere il diritto naturale all'uso comune delle cose. Secondo Ascham, la legge segue la necessità: sulla base di necessità la legge può essere ignorata.

Il capitolo si conclude con una discussione sulla carità cristiana: questa è ben al di sopra della legge naturale, tanto quanto Cristo è sopra alla natura, ma ciò non vuol dire che sia lecito sfruttare la generosità altrui.

5. Nel quinto capitolo l'autore descrive l'origine della proprietà, e le caratteristiche della parcellizzazione della Terra. Secondo Ascham, l'originale diritto alla proprietà della terra è stato concesso da Dio ad Adamo in quanto primo e inizialmente unico uomo senza disposizioni per i suoi discendenti. Da ciò deduce che nello stato di natura, il possesso della terra è della comunità. Va detto che lo stato di natura e il diritto naturale sono due cose completamente diverse: l'uomo infatti ha diritto alla propria sopravvivenza, ma non ha diritto a vivere in uno stato di natura. Ascham è dell'opinione che lo stato di natura renda impossibile l'applicazione del diritto naturale, e quindi questo sarà sempre eventualmente eliminato a favore dello stato civile. Ma all'interno della comunità vi sono divisioni e ineguaglianze, che inevitabilmente danno origine a dominazione e quindi proprietà. Per Ascham infatti è giusto e naturale che il debole deferisca al forte. Il primo possesso è dunque occupazione, a cui segue l'assegnazione della proprietà dall'occupante ai suoi seguaci. Il possesso della terra da parte di individui è giustificato dal precedente creato da Dio: Lui assegnò la terra di Canaan agli israeliti, determinando dunque la liceità del

possesso di un bene da parte di un segmento delle genti, un concetto equivalente ad accettare il possesso della terra da parte di un individuo in quanto a sua volta segmento di una gente. Ascham procede discutendo il peccato originale: questo è concepito da Ascham come un furto causato da ambizione, quindi un reato contro la proprietà.

6. Il sesto capitolo tratta della natura del denaro, del suo uso e valore. Ascham descrive il commercio come l'essenza della vita comunitaria, in quanto diretto successore della proprietà comune. Questa successione avviene tramite la comparsa del denaro, che agendo come ricevuta di valore permette che i beni possano passare da chi li produce a chi ne ha bisogno. L'autore parla inoltre della differenza tra valore naturale e civile delle merci: il primo è immutabile e riferisce all'utilità che ogni prodotto ha; il secondo è mutevole e incorpora i costi in cui il venditore incorre nel far ricevere la merce all'acquirente.
7. Il settimo capitolo discute se durante un conflitto sia necessario obbedire solo ed esclusivamente agli ordini delle autorità la cui causa è giusta. Ascham descrive l'impossibilità di determinare la giustizia di ogni causa, e le varie situazioni che possono essere presentate per legittimare un'autorità. Il capitolo tratta inoltre della differenza tra occupazione e possesso durante un conflitto.
8. L'ottavo capitolo ribadisce il diritto alla sopravvivenza di ogni uomo: secondo l'autore l'unica ragione necessaria per obbedire ad una qualsivoglia autorità è che questa sia in posizione di minacciare la vita o la proprietà del suddito. Ascham ritiene che questa giustificazione sia sufficiente a placare ogni coscienza.

Nella seconda parte viene trattata la natura dello stato, al fine di individuare come sia possibile stabilire quale autorità sia legittima e a cui sia lecito obbedire, individuando l'origine della legittimità degli stati moderni. Nel fare ciò Ascham traccia una storia dello sviluppo dello stato, di cui dà una motivazione altamente pragmatica: il mantenimento della pace sociale come migliore mezzo per rendere possibile la vita in comune. L'autore descrive inoltre le forme che lo stato può prendere nella sua forma moderna, e commenta la sua indifferenza a questi diversi tipi di regime politico, per lui poco importanti dal punto di vista pratico.

1. Il primo capitolo continua il discorso sulla liceità dell'obbedienza durante un conflitto, venendo a parlare delle tasse. Partendo da una discussione sulla famosa frase "*date a Cesare quel che è di Cesare*"³⁵, Ascham descrive la validità della tassazione in quanto ordine emanato da un'autorità, e ribadisce come non sia possibile per il comune cittadino potersi opporre al volere di qualunque fazione arrivi ad imporsi sul territorio in cui vive. Seguendo il principio di sopravvivenza, è dunque lecito pagare le tasse, in quanto queste non sono un dono il cui ruolo è supportare la causa della fazione in controllo del territorio, ma una transazione in cui il cittadino compra pace e sicurezza.
2. Il secondo capitolo procede dalla discussione del supporto materiale (le tasse) a quello personale: si discute cioè se sia lecito prendere parte in prima persona al combattimento a supporto di una fazione indegna. Ascham è nettamente opposto al concetto in linea generale, ma ammette che posso esserci eccezioni: l'esempio principale che porta è l'invasione da parte di una terza fazione ancora più indegna come i turchi, in quanto infedeli: in tale situazione sarebbe lecito prendere le armi al comando di un'autorità indegna, in quanto l'alternativa sarebbe ancora peggiore.
3. Il terzo capitolo tratta dei giuramenti: in esso Ascham descrive cosa essi siano e distingue tra giuramenti dichiarativi e promissori, elencando i requisiti affinché siano validi, seguendo la trattazione scolastica dell'argomento, ancora oggi presente nel catechismo cattolico. L'autore inoltre inserisce promesse e contratti nello stesso discorso, in quanto li considera equivalenti in ogni senso.
4. Il quarto capitolo tratta il concetto di intenzione nel giuramento: Ascham si chiede se un giuramento promissorio debba essere adempiuto secondo l'intenzione di chi offre il giuramento o di chi lo riceve, e conclude che necessariamente debba essere seguita l'intenzione di chi lo amministra, indipendentemente che sia offerente o ricevente. Secondo l'argomento che Ascham porta, una promessa altro non è che un trasferimento di qualcosa da una parte all'altra. Ne consegue che l'intento del giuramento sia deciso da chi ne dà inizio, indifferentemente che esso trasferisca un'obbligazione (il ricevente) od una prestazione (l'offerente).

35 *KJV, Marco:12-17: And Jesus answering said unto them, Render to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's. And they marvelled at him.*

5. Il quinto capitolo discute il linguaggio e il suo ruolo negli accordi tra gli uomini. Descrive il significato delle parole come frutto della tradizione, nel senso che esso deriva non dalla volontà specifica di chi parla, ma dall'uso comune che viene fatto di quei termini. Questo vuol dire che il loro significato può anche cambiare nel corso del tempo, ed è necessario che l'individuo e la società si adattino a questi cambiamenti, adeguando leggi e contratti laddove necessario in modo che l'intento originale venga mantenuto.
6. Nel sesto capitolo sono discussi gli accordi tra principi in base al tipo del loro potere. C'è il dubbio se i principi possano dissolvere i propri giuramenti; secondo Ascham, ogni principe è legato al proprio giuramento davanti a Dio, ma un principe il cui potere è al di sopra della legge non è castigabile se sceglie di infrangere il suo giuramento in quanto non c'è giurisdizione terrena che possa giudicarlo. Un principe il cui potere è limitato dalla legge è invece legato al suo giuramento, che comunque può giurare solo se in accordo con la legge e in nome dello stato che rappresenta. Gli accordi tra principi sono però invalidabili da certi eventi: ad esempio, se un principe decade gli accordi presi con lui perdono valore.
7. Nel settimo capitolo Ascham discute gli accordi tra il Principe e i sudditi e i giuramenti che il primo rende ai secondi. Ascham è dell'opinione che gli accordi tra principe e sudditi debbano essere mantenuti solo fintanto che aiutano la preservazione della comunità; un principe (e per estensione i suoi magistrati) che non vuole cambiare gli accordi non è in grado di reagire prontamente ai cambiamenti, mentre un principe che cambia gli accordi senza motivo toglie ogni valore da essi negli occhi dei sudditi. Il capitolo prosegue paragonando il *commonwealth* alla proprietà individuale: così come ogni uomo ha il diritto di disporre dei propri beni come preferisce tramite testamento, e così come è possibile cambiarlo ed avere l'ultima versione l'unica valida, allo stesso modo la società può cambiare le leggi del *commonwealth* per gestirlo nella maniera che ritiene più opportuna. Cambiare le leggi non significa cambiare la comunità: secondo Ascham la comunità rimane la stessa indipendentemente dalle leggi che adotta, in quanto sono semplicemente modi diversi per raggiungere lo stesso fine che rimane invariato, la preservazione di se stessa.
8. L'ottavo capitolo tratta degli accordi tra i sudditi e il Principe, e degli obblighi che i primi hanno verso il secondo. Secondo Ascham è essenziale che la società possa essere in grado di mantenersi unita e non disperdersi in una moltitudine dal comportamento anarchico; la società raggiunge questo obiettivo tramite il governo. Questo prende varie forme,

principalmente la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia: per Ascham la prima spesso pecca per gli errori commessi dal sovrano, che è umano e fallibile, la seconda è la più moderata ma può dare adito a sanguinose guerre civili, mentre la terza è inerentemente poco lungimirante in quanto le moltitudini che la controllano sono incostanti nei loro desideri. Secondo Ascham è essenziale per la preservazione della comunità che la società possa distribuire punizioni e ricompense: lo stato deve quindi avere potere assoluto per comminare le prime, e moderazione per le seconde; Ascham infatti crede che ogni ricompensa terrena sia transitoria e in quanto tale non in grado di soddisfare gli individui a lungo termine. Come per gli atti tra principi, il giuramento che i sudditi devono al sovrano decade se la posizione di questo cambia: nulla è dovuta ad un principe in esilio da parte dei suoi sudditi, e lo stesso vale per un principe che rinuncia alla sua posizione o rassegna la sua supremazia tramite sottomissione ad un'altra corona. Secondo Ascham inoltre il Principe può perdere la sua posizione se invade le prerogative dei sudditi, e se viene sconfitto in guerra e privato della sua corona. Nel caso in cui non fosse possibile essere certi dello stato del principe, Ascham propone di considerare il giuramento temporaneamente dissolto fino a che l'incertezza non sia risolta.

9. Nel nono capitolo è discussa la dissoluzione dei giuramenti. Ascham identifica le modalità in cui questi possono essere dissolti: dispensazione, quando una delle parti rinuncia di sua volontà alla sua parte dell'accordo; assoluzione, quando entrambe le parti rinunciano alla loro parte dell'accordo; violazione, quando una delle parti non sia in grado di completare la sua parte dell'accordo per frode o violenza; estinzione, quando per cause di forza maggiore l'oggetto dell'accordo viene meno, sia ciò per distruzione o altro, senza colpa da parte di entrambe le parti dell'accordo.

Ascham conclude il capitolo con un esempio storico: considera il giuramento tra i membri individuali del *Solemn League and Covenant* estinto in quanto non considera loro responsabili per le azioni intraprese dai governi inglese e scozzese, che hanno corrotto l'accordo.

10. Nel decimo capitolo è discussa la liceità di allearsi al vincitore di un conflitto anche quando esso sia in torto. Secondo Ascham non è possibile essere certi di chi Dio voglia veder governare i popoli, ma è lecito assumere che la sua provvidenza sia responsabile per la deposizione di principi inadeguati, perciò il problema del torto o ragione del vincitore di un conflitto non si pone: sarebbe tradimento contro Dio rifiutarsi di obbedire al vincitore.

Quando però può un contendente al trono essere considerato in pieno controllo dello stato? Secondo Ascham, quando non ci sono probabili speranze di una riconquista da parte del predecessore. Secondo Ascham però esiste un tipo di conquista a cui non è mai lecito sottomettersi: quella da parte di infedeli o comunque basata su comportamenti blasfemi.

11. Nell'undicesimo capitolo Ascham racconta l'origine di governi e magistrature nello stato di natura. Secondo Ascham il primo magistrato ad apparire nello stato di natura è il patriarca, avente potere sulla sua famiglia allargata progressivamente a tribù, città, nazione; lo stato discende dunque dalla famiglia. Ne consegue che le leggi di uno stato devono riflettere le leggi di famiglia, e i regnanti hanno il dovere di prendersi cura dello stato come un padre con i figli. Nonostante l'origine familiare dello stato, il suo sviluppo è comunque dovuto all'associazione di varie famiglie; Ascham indica la paura (e quindi il desiderio di sicurezza) come motivazione di queste associazioni, e quindi queste sono solo valide fintanto che sono in grado di difendere i propri associati. L'attributo fondamentale di ogni governo è dunque il potere, senza il quale esso non può assolvere alle sue funzioni.

La formazione degli stati si basa sulla rinuncia da parte dei suoi componenti a parte della propria libertà al fine di attribuire potere allo stato stesso; ma i moderni contraenti di questo contratto sociale non sono i suoi originatori, lo hanno semplicemente ereditato; è lecito dunque chiedersi fino a che punto la rassegna delle libertà individuali si sia spinta nel corso dei secoli, e se sia lecito e necessario per lo stato richiedere ai cittadini questi sacrifici.

12. Nel dodicesimo capitolo l'autore afferma che l'origine del governo civile si trovi nella mescolanza tra famiglie. Infatti la relazione tra popolo e sovrano è di tutela, non servitù; ne consegue che quando due famiglie si mischiano non è chiaro distinguerne un patriarca, ma ciò non di meno esso è necessario: le famiglie dunque devono acquisire un curatore che le tuteli. Secondo Ascham non esiste nessuna giurisdizione in grado di assegnare questa tutela ad un curatore; la migliore approssimazione è nell'auto-assegnazione dal parte del popolo stesso. Ci sono però due tipi di persona completamente inaccettabili come curatori: coloro esclusi per loro stessa natura dalla posizione di superiorità (quale l'essere curatore implica nei confronti del tutelato) e coloro che assumono il ruolo fraudolentemente; Ascham pone le donne come esempio di persone escluse per natura dalla posizione di superiorità.

13. Nel tredicesimo capitolo è trattata la legittimazione dei nuovi giuramenti dopo i conflitti. Il capitolo inizia descrivendo la differenza tra occupazione, conquista e vittoria: la prima è il

mero atto di invasione del territorio, a cui non seguono necessariamente cambi di proprietà o diritti; la seconda è la situazione in cui non è più possibile opporre resistenza all'occupazione e implica il passaggio di diritti e proprietà al conquistatore; la terza è la dominazione non del territorio, ma dei suoi abitanti, e l'accettazione del proprio dominio da parte di essi. Secondo Ascham, il susseguirsi di diversi regimi di governo non implica necessariamente un cambiamento nell'accordo tra il nuovo principe e i sudditi, in quanto il nuovo principe può essere visto come semplice successore di colui che ha sostituito all'interno dello stesso accordo. Questo in quanto il Principe è solo parte dello stato e non lo stato nella sua totalità; è quindi lecito per i sudditi accettare il suo dominio. Ogni cambiamento dell'accordo che ripristina libertà al popolo è valido, anche nel caso in cui il regime che lo ha istituito venga rimpiazzato da un altro.

Ogni magistrato alla fine ha la stessa funzione: interporre tra i sudditi e ciò che può recare loro danno; non sta dunque ai sudditi decidere se il magistrato sia legittimo fintanto che svolge la sua funzione in maniera appropriata.

14. Nel quattordicesimo capitolo l'autore discute la prescrizione: questo istituto giuridico è ritenuto da molti portare i tribunali a cambiare un torto in ragione, ma l'autore è dell'opinione che sia necessario per il corretto funzionamento dello stato che i tribunali non siano affossati da cause non risolvibili, e quindi la prescrizione può essere considerata un'abrogazione della legge per il benessere della comunità.

Vi è però un'eccezione: le persone vantano diritti sulla proprietà ma non viceversa; la proprietà è dunque sempre soggetta alle persone, mentre invece i diritti tra persona e persona sono reciproci. La conseguenza di ciò è che laddove la prescrizione può portare al passaggio di proprietà da una persona ad un'altra, non può invece portare all'asservimento di persone ad altre persone solo per passaggio del tempo; serve che siano le stesse persone asservite ad accettare il proprio asservimento.

15. Nel quindicesimo capitolo Ascham discute le forme di governo e l'obbedienza che possono pretendere. L'autore ha già menzionato come ogni magistrato abbia la stessa funzione: il cambio di forma di governo non implica un cambio di forma di giustizia, per quanto possano cambiare le persone che adempiono a questo ruolo e le leggi che questi fanno valere. La differenza tra monarchia, aristocrazia e democrazia non esiste: gli atti di governo sono gli stessi sotto ogni regime, in quanto i poteri sono sempre e solo la capacità di legistare e abrogare leggi, di dichiarare guerra e pace, di sentenziare vita e morte, di fornire un appello

di ultima istanza ai sudditi. Secondo Ascham dunque i tipi di governo differiscono in forma, ma non in sostanza e funzione, e coloro che vogliono forzare il cambio da un tipo agli altri sono essenzialmente comparabili ai falsi profeti descritti da Gesù come truffatori. I conflitti civili sono spronati dalla necessità di cambiare non il tipo di governo ma le persone al governo, perché in ogni tipo i principi di giustizia sono gli stessi, ma lo stesso non è necessariamente vero per ogni persona.

L'impossibilità di trovare un governo che vanti un lignaggio senza interruzioni dallo stato di natura al presente rende senza senso il rifiuto di obbedire ad un nuovo regime, in quanto ogni regime precedente è anch'esso un'imposizione. Non solo non ha senso rifiutare l'obbedienza, è anche perfettamente lecito accettare la sottomissione al conquistatore; esempio di ciò sono debitore e usuraio, in cui il secondo è peccatore ma il primo no.

16. Nel sedicesimo capitolo Ascham parla della giustizia politica: secondo l'autore la corretta applicazione della giustizia è estremamente difficile. La giustizia deriva dalla religione (non vi sono stati popoli allo stesso tempo giusti e irreligiosi): di conseguenza il modo più appropriato per arrivare alla sua corretta applicazione è di derivare il ragionamento dal principio. La prima legge è la legge divina, il cui principio è Dio: quindi il principio è sempre corretto, in quanto Dio è perfetto. Non a caso è tipico comportamento dei principi appoggiarsi ai testi sacri e alla teologia per giustificare le loro azioni. Ci sono vari tipi di giustizia: universale, cioè la giustizia che pertiene a Dio e all'umanità nella sua totalità, che si occupa del peccato e dell'obbedienza alle leggi di Dio; politica, cioè quella che si occupa della reciprocità dei diritti tra individui, che sta alla base degli stati; legale, che si occupa dei contratti tra individui; privata, la giustizia di cui ogni individuo è solo giudice e pertiene alla virtù e abitudini di ogni individuo.

L'infrazione della giustizia politica è di gran lunga quella con più impatto sul mondo: quando questa viene a mancare infatti salta ogni difesa delle altre, e la società decade in anarchia e conflitto. Ne consegue che la priorità di uno stato è la conservazione della giustizia politica e quindi della struttura necessaria a mantenerla. Principi, governatori, magistrati hanno maggiore priorità rispetto al comune cittadino. La funzionalità di uno stato è più importante della sua legittimità. Perfino la guerra (il conflitto tra stati) è molto meno dannosa dei conflitti civili: questo perché nella prima c'è ordine e danneggia principalmente i diritti privati, mentre invece i secondi danneggiano oltre a questi anche i diritti pubblici e l'ordine pubblico.

Nella terza parte Ascham esamina la natura della guerra, e la sua legalità di fronte al Vangelo. Data l'attenzione posta dall'autore sul concetto di diritto alla sopravvivenza e quindi all'autodifesa, diventa necessario capire se la guerra sia un comportamento accettabile per un cristiano, e come sia per esso possibile non tanto subirla (che alla fine è il soggetto delle altre due parti), ma condurla. Partendo da un suo tentativo di definire la guerra come concetto e la sua origine storica, il testo si sviluppa nella giustificazione del conflitto prima a livello delle leggi di natura, e poi confrontato con i dettati dei testi sacri.

1. Nel primo capitolo Ascham definisce e descrive la guerra dal punto di vista storico e filosofico: Ascham definisce la guerra come "atto pertinente alle belve": in principio gli uomini vivevano sparpagliati sulla Terra in numero sufficientemente basso a non dare adito ad ambizioni e conflitti per risorse; unica causa di allarme per l'uomo allora erano le bestie, e quindi a loro era rivolta la guerra; in seguito, l'obiettivo della guerra si sposta verso coloro che si comportano come bestie. La guerra è dunque vista da Ascham come la pubblica prosecuzione di giustizia tramite l'uso della forza, a costo dello spargimento di sangue: la guerra è ciò che segue il rifiuto da parte dello scellerato ad accettare il giudizio, per difendere gli innocenti dalle sue azioni: è uso della forza per opporsi all'abuso della forza.
2. La discussione della guerra prosegue con la trattazione della sua legalità secondo il diritto di natura: secondo Ascham la guerra può certamente essere giustificata secondo le leggi di natura, in quanto queste prevedono il diritto all'auto-preservazione, e alla preservazione di ciò di cui abbiamo bisogno per sopravvivere, anche a costo della vita altrui. Dunque, la guerra è giustificata fintanto che il suo scopo abbia valore equivalente alla vita umana; esempi di ciò sono la prosecuzione di atti a cui Dio attribuisce pena capitale. Ascham arriva a definire tre caratteristiche necessarie ad una guerra giusta: necessità, debito, scelleratezza.
3. Il trattato si conclude discutendo la legalità della guerra secondo il Vangelo. Ascham è dell'opinione che la legge di natura non sia così intrinsecamente buona da essere immutabile, perciò non è detto che la legalità della guerra secondo la legge di natura implichi la legalità secondo la legge del Vangelo, in quanto la prima parla di ciò che deve o non deve essere fatto, mentre la seconda parla di ciò che è permesso e lecito fare. Per quanto Dio proibisca lo spargimento di sangue, l'autore è dell'opinione che la Genesi mostri che ci

sia un'esenzione per comminare giustizia capitale, che secondo Ascham è uno dei principali motivi di guerra. Dio stesso necessita di imporre la pena capitale, e pone fuoco e spade all'entrata del paradiso terreno, quindi è lecito per i principi di proteggere la sua chiesa (nel senso lato di comunità) con gli stessi metodi.

Utilizzando riferimenti al Vangelo, l'autore giustifica il confronto tra il comportamento di Dio e la sua ripetibilità da parte dei monarchi.

La risposta di Gesù a Pilato³⁶ implica secondo Ascham che è lecito per i regni di questo mondo ricorrere alla guerra. L'invito che San Paolo rivolge a Nerone e Erode Agrippa in quanto sovrani implica il riconoscimento del loro ruolo, e quindi della necessità di ricorrere alla pena capitale quando appropriato. Secondo Ascham, se Gesù o gli apostoli avessero voluto introdurre un cambiamento di tale portata delle leggi di natura, certamente lo avrebbero detto apertamente e direttamente. San Paolo riconosce il ruolo del soldato; l'apostolo inoltre riconosce che ad alcuni atti possa essere corrisposta la pena capitale nel dire "se ho commesso atti degni di morte, mi rifiuto di non morire"³⁷. Secondo Ascham non può essere dimostrata alcuna abrogazione della legge d'Israele, che permetteva pena capitale e guerra.

Se è permesso ai principi (e per estensione ai magistrati) di portare la spada, chiaramente ne è concesso il suo uso; secondo Ascham inoltre il valore coercitivo e intimidatorio della spada è in sé causa di diminuzione della violenza e dunque può essere detto che ricorrere alla violenza evita ulteriore violenza.

Il trattato prende la forma del discorso, come anticipato dal titolo. Questa forma di testo prevede la trattazione ordinata di un dato argomento al fine di presentare una tesi o un programma da seguire. In questo caso il corretto comportamento del suddito durante un conflitto. Nel testo l'autore si rivolge direttamente al lettore, ed intavola un discorso in cui espone le proprie idee una ad una. L'ordine con cui gli argomenti sono discussi ricorda molto un discorso dato a voce, vista l'importanza data all'argomento centrale da cui l'autore comincia molte divagazioni che causano la trattazione delle tesi dell'autore in maniera molto sparsa all'interno del testo. Un esempio di questo fenomeno è dato dal tema dell'obbedienza, che permea il trattato nella sua interezza con continue ripetizioni degli stessi argomenti.

36 *KJV*, Giovanni 18:36 - *My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence.*

37 *KJV*, Atti 25:11 - *For if I be an offender, or have committed any thing worthy of death, I refuse not to die: but if there be none of these things whereof these accuse me, no man may deliver me unto them. I appeal unto Caesar.*

La forma del discorso comunque è parzialmente compromessa dalla presenza di numerosi passaggi in cui l'autore anticipa obiezioni da parte del lettore, che danno alle sezioni in cui appaiono l'apparenza di un semi-dialogo. Sembra plausibile che queste sezioni siano il risultato di obiezioni realmente avanzate dai suoi lettori durante la circolazione del testo manoscritto, in quanto alcuni (ma non tutti) di questi segmenti appaiono solo dalla seconda edizione del testo, a cui sono aggregate le risposte a critiche emerse nell'anno successivo alla pubblicazione della prima edizione.

Il titolo dell'opera principale di Ascham è reso, a seconda delle edizioni, come *A Discourse, wherein is examined what is particularly lawfull during the Confusions and Revolutions of Government* oppure *Of the Confusions and Revolutions of Goverment, wherein is examined how farre a man may lawfully conforme to the Powers and Commands of those who with various successes hold kingdomes divided by Civill or Forraigne warrs*.

L'importanza di questi titoli è nell'identificare quali siano i problemi principali individuati da Ascham nella sua analisi della società in cui vive e che lo ha spinto a scrivere l'opera.

Gli attori nell'opera sono i governi, e il privato cittadino. Il rapporto tra i due è normalmente semplice e gerarchico: il governo ordina, e il cittadino obbedisce. Ma quando scoppia una guerra, la situazione si complica in quanto l'ordine della società viene alterato, e non è chiaro che autorità rimanga al governo, e che doveri abbia il cittadino.

Le parole chiave dei titoli sono quindi *Confusions* e *Revolutions*: un'analisi di queste parole porta a questa mia interpretazione dei termini usati da Ascham, per capire quali fossero effettivamente le problematiche che l'autore individua nella guerra, sia essa *Civill* or *Forraigne*.

Confusions va interpretato naturalmente nel senso primo-moderno del termine: l'essere sbaragliato, o portato alla rovina. Ascham usa questo termine perché si chiede cosa succeda quando i governi perdono la loro autorità e sono forzati a perdere terreno di fronte al nemico, o direttamente cessano di esistere.

Ascham si chiede a cosa portino queste situazioni. Venendo a mancare la loro autorità, le leggi di questi governi "sbaragliati" perdono potere. Si vengono a creare dei veri buchi legali che il cittadino deve essere in grado di gestire se vuole sopravvivere tanto il periodo di conflitto quanto la pace che ne segue, senza venire incolpato di comportamenti ostili all'ordine sociale, qualunque sia stato in grado di imporsi.

Le *Confusions* in questo senso sono sì le sconfitte dei governi, ma possono essere interpretate anche come la sconfitta della legge: non serve operare una gran forzatura per leggere nel conflitto una

metafora del processo legale, in cui il cittadino tenta di combattere e respingere gli ordini e i doveri impostigli da governi in costante flusso, che spesso richiedono azioni opposte e contraddittorie per essere accontentati. Questo conflitto lo vede sbaragliato dal susseguirsi di ordini e governi, perché nel perdere autorità questi invalidano le leggi che non sono più in grado di imporre. Il cittadino è quindi “confuso”, e necessita di una guida per le sue azioni che Ascham cerca di fornire con il testo, tentando di individuare un comportamento universalmente valido.

Chiaramente non c'è universalità di regole quando gli arbitri sono in costante cambiamento, motivo per cui Ascham intende cercare un comportamento razionale senza appoggiarsi alle leggi dell'uomo, ma ricorrendo invece alle leggi naturali e divine.

Revolution, letto anch'esso nel senso primo-moderno del termine, può essere tradotto come restaurazione o revisione. Nel corso del quattordicesimo secolo il termine è utilizzato principalmente nel senso latino letterale del termine *revolvere*, “volgere di nuovo”, per descrivere il movimento dei corpi celesti. Nel corso del quindicesimo secolo tuttavia, il termine comincia ad essere usato anche in campo politico per descrivere i cambiamenti dell'ordine sociale, prendendo piede al punto che nel diciassettesimo secolo l'uso del termine *revolution* in questo senso sarà così comune da giustificare il suo uso nel dare nome alla *Glorious Revolution* del 1688.

Nel concepire il cambiamento sociale come una rivoluzione, si può arrivare ad un'interpretazione del cambiamento ciclica, dove o i tipi di governo o gli stessi governi come gruppi d'uomini si alternano al potere ciclicamente, senza creare un vero cambiamento se non nella pura apparenza. Questa lettura è molto affine alle idee di Ascham, in quanto autore molto cinico che vede in pratica ben poca differenza tra le varie forme di governo, ed è ostile a coloro che inneggiano alla violenza e al conflitto per operare cambiamenti sociali o cambiamenti di autorità.

Alternativamente però si può anche leggere il termine nel senso di restaurazione: oggi, noi moderni interpretiamo quasi universalmente rivoluzione come un cambiamento “positivo” nel senso di progresso sociale (quantomeno tentato), al punto di coniare il termine contro-rivoluzione per i cambiamenti reazionari che altrimenti da definizione del vocabolario comunque dovrebbero essere considerati semplicemente rivoluzioni.

Nel periodo primo-moderno tuttavia il senso di rivoluzione sembra essere ancora legato unicamente al concetto di cambiamento radicale nelle strutture sociali, qualunque sia la direzione del cambiamento. Questo può essere forse causato dall'assenza, all'epoca di Ascham, della metanarrativa del progresso unidirezionale della storia da un passato oscuro e terribile a un presente glorioso (spesso definita storiografia *whig* in riferimento all'opera di Herbert Butterfield *The Whig Interpretation of History*). Questa narrativa *whig* porta alla necessità di creare due termini

contrapposti, più tipico delle interpretazioni della storia e società inglese del diciottesimo e diciannovesimo secolo che del suo primo Seicento, e la sua assenza rende inutile per l'autore l'uso di termini diversi per segnalare la direzione del cambiamento sociale.

Nell'interpretare *Revolution* come ogni tipo di cambiamento radicale, è lecito che Ascham interpreti tanto la ciclicità quanto l'idea di restaurazione nel senso di alternanza: l'autore trae l'idea dalla sua esperienza nella guerra civile inglese, combattuta in tre fasi di conflitto in cui molte regioni dell'Inghilterra furono ripetutamente campo di battaglia per le fazioni del conflitto, cambiando spesso di mano e subendo l'influenza e le richieste di entrambe le parti. Non è solo la rotta dei governi che preoccupa l'autore, ma anche il loro ritorno quando alla rotta è forzata la fazione avversa, e peggio ancora la loro continua alternanza durante gli anni in cui il conflitto perdura.

Con "teoria del ciclo sociale" o anaciclosi si indica una teoria storiografica circa l'evoluzione ciclica dei regimi politici che, deteriorandosi man a mano, si susseguirebbero secondo un andamento circolare nel tempo e, quando giunti all'ultimo stadio, ritornerebbero alla forma iniziale di partenza riprendendone lo sviluppo. Questa idea ha origini antiche, apparendo già nelle Storie di Erodoto, ma è famosa soprattutto grazie alla trattazione che ne fa Polibio: nell'analisi della storia della repubblica romana sdoppia la tradizionale tripla divisione delle costituzione degli stati, identificando una versione positiva a cui segue una negativa, che ne è la degenerazione.

Alla monarchia segue la tirannia; all'aristocrazia segue l'oligarchia; alla democrazia segue l'oclocrazia. Dopo di che il ciclo ricomincia.

L'inevitabile corruzione di ogni forma di governo è paragonata all'invecchiamento nell'uomo, che causa la perdita di ogni capacità fino alla morte esattamente come la corruzione del governo vecchio e stanco porta alla sua incapacità di resistere al cambio di regime.

La teoria dell'anaciclosi ebbe un estremo successo nel mondo antico e in età umanistico-rinascimentale, con Machiavelli che conferma la visione circolare polibiana dei regimi politici ma vi introduce un elemento nuovo. Le variazioni infatti delle forme di governo avvengono "a caso intra gli uomini"³⁸: mentre il ciclo storico polibiano si svolgeva con la stessa necessità naturale di una legge biologica, nella concezione di Machiavelli il caso permette di concepire una storia non rigidamente predeterminata. Infatti nonostante la forza e l'astuzia del Principe nel mantenere saldo il suo Stato, Machiavelli ritiene che questo sia destinato a corrompersi sulla base dell'idea che la virtù partorisca quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina

38 Machiavelli - *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro 1, capitolo 2

nasca l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna³⁹. Il ciclo dei governi è quindi inevitabile, ma solo se lasciato a sé stesso: se dalla quiete nasce l'ozio, ne segue che in assenza di quiete lo stato possa rimanere in forza innanzi alle sfide che deve affrontare. E dunque per rallentare il declino istituzionale serve ad esempio l'ingerenza straniera, il conflitto esterno invece che interno (sempre che il conflitto non porti alla conquista, e quindi all'estinzione del ciclo insieme allo stato).

L'interpretazione che Ascham dà alla rivoluzione ed ai cambiamenti di regimi è allo stesso tempo simile e dissimile da quella di Polibio e Machiavelli: è simile a Polibio in quanto Ascham certamente riconosce l'inevitabilità della decadenza di ogni regime, ed è simile a Machiavelli in quanto riconosce nell'imperfezione dell'uomo l'inevitabilità di questa decadenza. La differenza fondamentale consiste invece nel considerare ogni forma di governo come essenzialmente equivalente alle altre: secondo Ascham infatti il ruolo, i compiti, le azioni di ogni governo rimangono le stesse indifferentemente dalla forma che il governo prende. Una legge è tale se emanata da un re tanto quanto se emanata da un parlamento. Un'oligarchia è altrettanto in grado di dichiarare guerra che una democrazia, e gli eserciti di entrambe combattano allo stesso modo. La difesa dei sudditi e le loro proprietà, diritti e privilegi avviene essenzialmente allo stesso modo della difesa dei cittadini e le loro proprietà, diritti e privilegi.

Perfino la struttura del governo rimane essenzialmente invariata tra società di complessità equiparabile: tanto il re quanto il parlamento emana leggi, applicate da ufficiali commissionati dal sovrano/assemblea in modo da svolgere la funzione esecutiva in vece di chi dà loro autorità su tutta l'estensione del territorio rivendicato dallo stato. Ogni altro sistema è indipendente dal governo in sé, con corti e corporazioni esistenti indipendentemente da chi controlla il vertice dello stato.

Perché vi è quindi rivoluzione se il tipo di governo è irrilevante? Cosa spinge l'uomo a combattere quando il risultato non porta cambiamenti nella società?

La cinica risposta di Ascham, è che l'unico motivo per le rivoluzioni è l'ambizione degli uomini: la rivalsa contro l'oppressione, il desiderio di un mondo migliore, ed ogni altro slogan utilizzato da uomini intenti ad incoraggiare il popolo alla rivolta non sono che maschere tramite cui il capopopolo desidera sostituirsi a chi in quel momento detiene il potere.

Può sembrare strano che Ascham, dopo aver preso le parti del parlamento nel conflitto contro la monarchia dominante, ammetta la futilità del cambiamento. Ma il punto di vista da cui scrive non è necessariamente quello di un repubblicano che combatte la tirannide in cui è decaduta la monarchia, ma invece quello di un suddito del *king-in-parliament* che non apprezza il tentativo di Re Carlo di

39 Machiavelli - *Istorie Fiorentine*, libro 5, capitolo 1

cambiare lo status quo in monarchia assoluta. L'interpretazione polibiana del conflitto civile può essere resa come un tentativo da parte del parlamento di fermare il ciclo, che da monarchia stava per divenire tirannide, solo per riuscire a continuarlo trasformando la tirannide in repubblica. Nell'interpretazione di Ascham del ciclo invece, il re è l'agente, il capopopolo che cerca di aumentare il proprio potere a discapito del parlamento, che si limita a difendere le proprie prerogative di fronte all'attacco. Il cambio di regime è dunque solo la conseguenza del fallito tentativo di usurpazione invece che uno specifico obiettivo a cui il parlamento mirava fin dallo scoppio del conflitto.

Inoltre, per quanto Ascham sia dell'opinione che fondamentalmente le forme di governo non siano granché diverse le une dalle altre, è a lui chiaro che anche un solo cambiamento di facciata può necessitare cambiamenti o riaffermazioni della legge da parte dei governi, e quindi una rivoluzione è inerentemente causa di *Confusions* legali che il cittadino deve saper gestire.

Presi assieme quindi i termini *Confusions* e *Revolutions* dei governi assumono il significato complessivo di tutto il processo di distruzione e creazione che avviene durante e dopo il conflitto, che il cittadino deve cercare di gestire quanto può.

Questa gestione in pratica non è da intendersi come avere un'influenza su questi processi, quanto ad essere in grado di difendere se stessi e le proprie proprietà dalle continue ingerenze delle fazioni in conflitto, tanto legalmente quanto moralmente.

Da qui si capisce il senso del sottotitolo dell'opera: *wherein is examined how farre a man may lawfully conforme to the Powers and Commands of those who with various successes hold kingdomes divided by Civill or Forraigne warrs*: il problema principale dell'autore è stabilire quale sia il comportamento opportuno per il cittadino che vuole salvaguardare se stesso e i propri beni, e in una situazione di frequente alternanza tra fazioni in controllo è necessario mantenere rapporti quantomeno neutrali con tutte le fazioni in gioco. Il sottotitolo esprime dunque l'opinione dell'autore che questa situazione di pace con i governi possa essere ottenuta tramite la comprensione dei limiti naturali dell'autorità dei governi, al di là delle leggi e degli ordini che vogliono imporre sui cittadini.

Ascham mira ad analizzare i tipi di ordini che possono essere dati al privato cittadino principalmente nelle categorie del pagamento delle tasse, della prestazione di manodopera e servizi, e nell'atto di giurare fedeltà..

CAPITOLO 2

Le teorie della sovranità

2.1 Lo stato di natura e la nascita delle società, tra contratto sociale individuale e unioni di famiglie e la rinuncia alle proprie libertà incorsa dal suddito nell'accettare lo stato

La sovranità in quanto concetto può essere generalmente definita come autorità suprema, nell'autonomia dello Stato nei confronti degli altri stati, e caratterizzata da un ordine gerarchico.

Ascham elabora una teoria dell'origine dello Stato, che si allinea per la maggior parte a quanto esposto da Filmer nel *Patriarcha*⁴⁰: citando la Genesi, Ascham inizia a descrivere la sua versione di stato di natura come uno stato pastorale, in cui Dio dà all'uomo sovranità su “*all beasts, and creeping things over the whole earth*”⁴¹. Ascham descrive il primo uomo non come re, ma come pastore.

Dato l'uso che Ascham fa del lavoro di Filmer, vale la pena introdurre il suo pensiero: Filmer interpreta la sovranità in chiave biblica, cioè basandosi sull'antico testamento per validare le sue teorie politiche: nel “*Patriarcha*” come in “*Of the Blasphemie against the Holy Ghost*” Filmer indica la famiglia governata dal padre (e dunque “patriarcale”) come origine e modello di ogni forma di governo.

Per giustificare questa idea si affida alle Sacre Scritture: il suo più importante riferimento è Adamo, il quale, come i patriarchi, possiede per diritto paterno, l'autorità regia sui propri figli. Essi non possono essere liberi dalla soggezione verso i loro genitori. Nemmeno con la maggiore età la subordinazione dei figli si azzera, ma i genitori, trasmettono una parte della propria autorità ai figli: «*this subjection of Children being the Fountain of all Regal Authority, by the Ordination of God himself*»⁴². Passando senza soluzione di continuità dalla descrizione dell'autorità dei genitori a

quella dei soli padri, Filmer deduce che i re sono gli eredi più prossimi dei primi progenitori del

⁴⁰ Sebbene l'opera principale di Robert Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* abbia il 1680 come data di pubblicazione, la sua scrittura è datata agli anni '20 del XVII secolo, e il libro è considerato completo per gli anni '40 (vedi Wallace, *The Date of Sir Robert Filmer's Patriarcha*, pp. 155-165). Le idee dell'autore, già pienamente formate, circolano negli ambienti accademici attraverso le sue opere minori durante tutto il periodo attivo di Ascham, che ne è certamente a conoscenza e familiare con i concetti.

⁴¹ Ascham, *Confusions*, p.106

⁴² Filmer, *Patriarcha*, p. 8

popolo. La connessione è presto stabilita: come gli attuali sovrani, «*not only Adam, but the succeeding Patriarchs had, by Right of Father-hood, Royal Authority over their Children*»⁴³.

Al fine di fornire una giustificazione dell'obbligazione politica, Filmer narra la storia dell'istituzione della monarchie, che ha luogo, dapprima, soltanto in base alla distinzione delle famiglie: «*By the Uniting of great Families or petty Kingdoms, we find the greater Monarchies were at the first erected*»⁴⁴

All'inizio dei tempi Dio diede autorità totale ad Adamo sopra ogni suo discendente, al punto di avere potere di vita e morte su di loro, un'autorità che viene ereditata dai suoi discendenti (e visibile quindi in episodi come il sacrificio di Isacco) e attraverso di loro tutti i re e governatori (Filmer estende il suo concetto non solo ai monarchi ma anche alle assemblee). La sovranità dei monarchi è dunque assoluta e fondata sul diritto divino, assoluta al punto di essere indipendente dalla volontà di Dio, quantomeno nel senso che Dio ha voluto dare ai sovrani il potere assoluto e quindi le loro scelte di governo sono inerentemente valide e approvate da Dio indipendentemente da quanto i sovrani siano influenzati dal desiderio di seguire la volontà di Dio nella loro opera di governo. Questo dettaglio è particolarmente caro a Filmer in quanto delegittima le pretese di certe fazioni religiose a lui contemporanee come i calvinisti di ribellarsi ai comandi del re sulla base del voler seguire il volere di Dio al di sopra di quello di un sovrano terreno.

Da dove deriva invece per Ascham l'autorità di un uomo sopra i suoi simili? Non deriva da un diretto comando divino, ma indirettamente dalla struttura della famiglia: la parte importante del discorso qui non è il patriarca (come nel *Patriarcha* di Filmer), ma l'idea stessa di struttura familiare. Il pensiero dell'autore in merito all'autorità non si basa sul fatto che ci sia un governatore naturale, quanto che ci sia una struttura di governo in sé. Per Ascham l'esistenza di una struttura giustifica le sue implicazioni, in questo caso specifico che la struttura abbia un ordine gerarchico verticale e quindi sia lecito che un uomo possa comandare altri.

Ascham cita come origine di questo suo concetto il quinto comandamento, in quanto è necessario dare prova che la famiglia sia in effetti la forma più naturale e fondamentale d'ordine, giustificata tramite l'uso della legge divina.

L'autore segue l'ordine dei comandamenti dell'Esodo. Esistono infatti due differenti ordini di comandamenti nell'Antico Testamento, uno è l'Esodo in cui questo comandamento è il quinto, uno è nel Deuteronomio in cui corrisponde al quarto.

43 Filmer, *Patriarcha*, p. 12

44 Filmer, *Patriarcha*, p. 21

“Honour thy father and thy mother: that thy days may be long upon the land which the LORD thy God giveth thee.”⁴⁵

In questo uso di un comandamento specifico, Ascham ribadisce come per lui l'elemento chiave non sia il patriarca in sé (al contrario di Filmer che richiama le vite di Adamo, Abramo e altri patriarchi per trovare un riscontro biblico del suo pensiero), ma la struttura della famiglia.

Sulla base del rispetto e reverenza dovuta ai genitori, l'autore introduce il concetto di “*debito gratitudinis*”, cioè l'idea che ogni uomo abbia ricevuto il massimo beneficio dai genitori in quanto causa della nuova generazione, e indirettamente da Dio che può essere visto come il primo genitore in quanto creatore. È quindi necessario che ripagare questo beneficio, onorando i genitori per ripagare loro e praticando la religione per ripagare Dio.

Ma come si onorano i genitori? Nella propagazione della struttura familiare: come l'uomo incorre nel debito di gratitudine quando è portato nel mondo dai genitori, così lo ripaga rimettendo lo stesso beneficio alla generazione successiva.

Tramite questo concetto l'obbedienza viene giustificata in quanto replicazione della struttura familiare, e il dovere di obbedienza al magistrato è giustificato in quanto inteso come prima figura di autorità soprafamiliare. Ascham traccia il passaggio graduale da famiglia a stato come progressiva associazione: un gruppo di famiglie costituiscono una città, un gruppo di città uno stato, e in uguale struttura così come la famiglia ha un patriarca a cui è dovuta obbedienza così devono averlo città e stati, figura che l'autore identifica nel magistrato per la città e il sovrano per lo stato.

L'argomento principale del discorso è che non vi sia differenza tra i diritti naturali di un padre e quelli di un re, se non l'estensione e l'ampiezza. In linea con Filmer (che ritiene che come il padre domina la famiglia, così il re domina sul regno, che altro non è se non una collezione di famiglie, e che intende smentire l'opinione comune secondo cui gli uomini nascono dotati della libertà da ogni soggezione e del diritto di scegliere la forma di governo che preferiscono, dimenticando che il desiderio di libertà fu la causa dell'esilio del biblico Adamo), Ascham ritiene che l'ordine gerarchico sia un elemento fondamentale del vivere umano, inscindibile dalla società in ogni sua forma.

Ma a differenza del patriarca di Filmer, il patriarca di Ascham non è assoluto, in quanto Dio dà numerosi comandi in merito a ciò che può e non può essere fatto tra membri della famiglia, che il magistrato non può contravvenire. Al contrario, l'assolutismo è paragonato a idolatria:

45 *KJV*, Esodo, 20:12

*“He that will make the Magistrate sacreder then this, may at least easily commit Idolatry, and downe and worship. But this is not the state which any people now under heaven are in: we are all shuffled and blended together, and they perhaps of the Originall and Capitall families, serve meanly now to those who stept into thrones but yesterday, and are sost in their first obscurity: which not being denyable, the consequence of it must be this.”*⁴⁶

Da questa citazione si evince però non solo l’ammonizione contro l’assolutismo del magistrato, ma anche la sua fallibilità.

Ascham infatti descrive la nascita dello stato come basata sul dovere, ma realizza che gli uomini del suo presente non obbediscono per “*naturall duty*”, ma per “*mutuall feare*”. Citando Petronio (“*Primus in orbe Deus fecit timor*”) viene creata una causazione tra la necessità di mutua difesa contro coloro che esigono l’obbedienza non in base alla gratitudine ma in base alla forza e l’unione delle famiglie in gruppi più consistenti. Ascham considera questa situazione come inevitabile, ma da certi punti di vista anche accettabile, in quanto secondo lui l’uomo deve la prima obbedienza a sé stesso, cioè deve mettere la conservazione della propria vita al primo posto. Questa situazione è comparabile al matrimonio: come il figlio sposandosi si affranca dall’autorità paterna per diventare protettore e patriarca della sua propria famiglia, così in caso di minaccia è lecito che un patriarca si sottometta alla forza maggiore al fine di riceverne la protezione invece che la violenza. Questo tema si ripresenterà in ogni argomento di Ascham.

*“Inequality of force, that is Potency and Impotency, are naturally now the ground of Dominion and Subjection, as well as naturall extraction was at first”*⁴⁷

Queste parole sono usate da Ascham come titolo del capitolo 2.9 del secondo libro di *Confusions*.

L’interpretazione di questa frase emerge dalla lettura del contesto in cui è piazzata: nel capitolo l’autore descrive l’origine della società, e le motivazioni che mettono l’uomo in posizione di crearla. Più specificamente l’autore si riferisce alla guerra, al conflitto tra uomini: in assenza di una struttura che assicuri il mantenimento della pace sociale (la funzione principale di uno stato secondo Ascham), la condizione dell’uomo è di guerra costante per imporre il proprio volere e difendersi dall’imposizione del volere altrui, in quanto non vi è modo di risolvere i conflitti se non la forza in assenza di leggi comuni ad entrambe le parti in conflitto e magistrati che le amministrino.

In questa situazione di violenza, vengono a crearsi due naturali condizioni per l’uomo, ben lontane da qualsivoglia pretesa di eguaglianza e parità di alcun tipo: la condizione di dominio, assunta da

46 Ascham, *Confusions*, p. 107

47 Ascham, *Confusions*, p. 108

chi ha forza maggiore, e la condizione di soggezione, subita da chi non ha la forza di opporsi ai dominatori. Da questa divisione seguono tutte le fasi che caratterizzano la creazione e il mantenimento degli stati, in quanto secondo Ascham la legge viene imposta dal dominatore al soggiogato, che non ha la capacità di opporvisi. Questa idea chiaramente si oppone ad ogni pretesa di porre alcun tipo di moralità, contratto equo, o qualsivoglia altra forma di fundamenta che non la forza alla base dello stato, indipendentemente dalla forma che prende.

Per quanto poco tipica dell'epoca, questa idea è in fondo la naturale conseguenza del fondamento del pensiero di Ascham, il diritto all'auto-preservazione. Sulla base di questo diritto Ascham giustifica (quasi) ogni obbedienza ed ogni disobbedienza alle autorità, arrivando perfino a dire che:

“Omnipotency or Supreme irresistability is the primary reason for the obedience which all things owe to God.”⁴⁸

A supporto di questa sua affermazione, che forse potrebbe essere letta in chiave blasfema nell'interpretazione quasi tirannica che Ascham dà di Dio, l'autore chiama in causa il più famoso e influente filosofo politico a lui contemporaneo, Thomas Hobbes.

Nel trentunesimo capitolo della sua opera *Leviathan* (pubblicata nel 1651 ma scritta e circolata nel corso dell'intero decennio precedente, e dunque accessibile e nota ad Ascham) infatti, Hobbes parla dello stato di natura e del regno di Dio.

Secondo Hobbes, la condizione di natura corrisponde ad *absolute liberty*⁴⁹, cioè la condizione per cui non esistono né sovrani né sudditi, ma solo anarchia e guerra. Le leggi di natura non sono quindi ingiunzioni a cui l'uomo è tenuto ad obbedire sulla base di volontà d'altri, ma precetti che l'uomo ha bisogno di seguire per “liberarsi” da questa insostenibile situazione di pericolo e conflitto causata dall'assenza di autorità. Secondo Hobbes dunque l'uomo desidera seguire queste leggi di natura, cosa che in verità lo pone in conflitto con Ascham in quanto secondo il nostro autore *Impotency is the ground of Subjection*⁵⁰, non certo la scelta. Chiaramente si può considerare l'idea di decidere tra obbedienza e morte come appunto una scelta, ma Ascham non ritiene lecito attendersi che l'uomo decida per la morte indipendentemente dalla situazione.

Secondo Hobbes, nel caso della creazione degli stati la legge di natura prevede *that subjects owe to sovereigns simple obedience in all things wherein their obedience is not repugnant to the laws of*

48 Ascham, *Confusions*, p. 108

49 Hobbes, *Leviathan*, p. 186

50 Ascham, *Confusions*, p. 108

God, e che al vertice di ogni *Commonwealth* ci sia un sovrano, in quanto *a Commonwealth without sovereign power is but a word without substance and cannot stand*⁵¹.

Ma perché le leggi di Dio sono al di sopra di quelle del sovrano? L'autore del *Leviathan* è dell'opinione che il fondamento dell'autorità di Dio sia *[the] promise of rewards to those that obey it, threatening them with punishment that obey it not*⁵². Dunque la risposta per Hobbes è la forza, lo stesso risultato a cui arriva Ascham. Certo Hobbes aggiunge anche la promessa di una ricompensa (il paradiso) all'autorità di Dio, ma in sé il fatto che l'uomo non possa accedere al regno dei cieli senza il consenso di Dio implica a sua volta una disparità di potere, e quindi la promessa di ricompensa può essere vista tanto un'espressione di forza quanto la minaccia di punizione.

Hobbes inoltre esplicita questa idea del fondamento violento dell'autorità divina nel paragrafo immediatamente successivo:

*The right of nature whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his laws, is to be derived, not from His creating them, as if He required obedience as of gratitude for His benefits, but from His irresistible power. [...] To those therefore whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure, belongeth naturally to God Almighty; not as Creator and gracious, but as omnipotent.*⁵³

Non è dato sapere se Ascham sia giunto autonomamente alla conclusione che l'origine del potere di Dio sia la sua potenza relativa all'uomo o se sia stata ispirata dalla lettura del *Leviathan*, ma è certo che i due autori erano in sintonia su questo argomento. Alla luce del precedente commento sul possibile valore blasfemo delle parole di Ascham, vale la pena evidenziare come Hobbes sia stato vittima di accuse di eresie a sua volta, ma per una tesi per certi versi opposta: laddove Dio è onnipotente, Hobbes descrive Gesù in quanto uomo e profeta, e non come sovrano, negandone l'onnipotenza. Sebbene quindi agli occhi di un lettore moderno possa sembrare alquanto strano giustificare l'obbedienza a Dio sulla base della sua potenza, agli occhi di un lettore del diciassettesimo secolo questa interpretazione del concetto potrebbe essere stata molto più appetibile.

Nella descrizione dell'associazione delle famiglie, Ascham condanna la libertà assoluta dello stato di natura "pastorale" come uno stato in cui la forza regna sulla legge, e citando Hobbes direttamente lo chiama "*state of warre*". In totale accordo con Hobbes, Ascham dichiara l'associazione delle

51 Hobbes, *Leviathan*, p. 186

52 Hobbes, *Leviathan*, p. 186

53 Hobbes, *Leviathan*, p. 187

famiglie come dovuta all'incapacità di resistere alla violenza da sole, necessitando dunque la sottomissione ad un potere in grado di difenderle, "*Impotency being the ground of Subjection, as well as Potency is of Dominion*"⁵⁴.

Ascham si spinge anche oltre all'obbedienza agli uomini, andando a chiamare in causa l'obbedienza a Dio sempre sulla stessa base: perché altro l'uomo dovrebbe obbedire a Dio se non a causa della sua onnipotenza, della sua "*Supreme irresistibility*".

Interpretando il potere del magistrato come non assoluto sulla base delle leggi emanate da Dio, esprime un concetto pratico: Ascham considera infatti la maggior parte degli stati come solo parzialmente sovrani, assegnando il potere assoluto a pochi Governi, di cui non fa però menzione o analisi alcuna; l'assolutezza del potere non è requisito necessario all'autorità del magistrato: il potere è un elemento quantificabile e in quanto tale presente in quantità diverse in ogni magistrato, e perfino nello stesso magistrato a seconda di numerosi fattori di cui dà qualche esempio nella situazione in cui il magistrato cerca di esercitare il proprio potere: a seconda del posto, tempo e persona interessati dal tentativo di esercizio il magistrato dispone di livelli di potere diversi.

In accordo con la sua interpretazione dell'autorità come basata (oltre che sulla forza) sul rispetto dovuto ai genitori, Ascham compara la situazione dei sudditi in uno stato non alla servitù, ma alla tutela parentale, e usa questa analogia per scoraggiare l'uso della forza nell'imporre la propria autorità. La sua teoria riprende alcuni concetti chiave della giurisprudenza romana, citata attraverso le *Institutiones* parte del *Corpus Juris Civilis* pubblicato su ordine dell'imperatore d'oriente Giustiniano nel VI secolo. Come con la scomparsa del padre i giovani romani venivano affrancati dalla sua autorità ed erano dunque liberi di esercitare la propria, così in una situazione dove manca una figura patriarcale non c'è alcuna legittimità nelle pretese di imporsi sugli altri. Ogni uomo ha quindi lo stesso diritto di imporre la sua volontà, cioè nessuno. Ma allo stesso tempo la mancanza di diritto non è certo abbastanza per fermare le pretese di chi ha la forza di imporsi, e quindi Ascham pone l'argomento che, seguendo la legge romana, sia necessario assegnare un tutore ai giovani lasciati senza un padre, e quindi gli stati senza un sovrano (parallelismo): "*Inviti adolescentes curatores non accipiunt praeterquam in litem; curator enim et ad certam causam dari potest.*"⁵⁵

In questo senso viene ribadita l'idea che l'autorità sia necessaria alla società civile: l'imposizione di una struttura è l'unico mezzo che l'autore concepisce per minimizzare il conflitto dello stato di natura, anche nel caso che non ci sia una giustificazione oggettiva per imporla. Alla luce della teoria

54 Ascham, *Confusions*, p. 108

55 Ascham, *Confusions*, p. 112

delle leggi di natura che Ascham dimostra in altre sezioni (si veda il capitolo 4), è possibile però affermare che la necessità di creare una struttura è in sé giustificazione per essa: se infatti è vero che la struttura è ciò che impedisce che l'uomo sia demone d'uomini⁵⁶, ed è vero che la sopravvivenza è il principio fondamentale su cui il comportamento del cittadino deve basarsi, ne segue che l'imposizione di una struttura indipendentemente dalla sua percepita legittimità sia inerentemente legittima in quanto procede dall'osservanza della legge di natura.

Ascham inoltre ritiene che sebbene imporre questa curatela non sia sempre la migliore soluzione, sia spesso necessario e benefico per i tutelati: citando il caso del duca di Rohan (1585-1642), il quale -dopo essere stato nominato generale dalla fazione ugonotta durante le guerre di religione in Francia nel XVII secolo- aveva notato come le sue truppe dimostrassero coraggio e disciplina estremamente diversi quando schierati in prossimità dei loro villaggi (e dunque in difesa delle proprie famiglie) rispetto a quando mandati più lontano, e come questi lo spingessero a chiedere termini di pace nonostante la situazione lo mettesse in svantaggio. Dopo averli convinti di dargli fiducia però, Rohan riesce a vincere alcune battaglie e ricevere termini di pace migliori.

Da questo esempio Ascham intende ricavare che *“he who will serve the people, must now and then doe them good against their own wills.”*⁵⁷

Dalla lettura di questa affermazione, è possibile arrivare alla seguente interpretazione del pensiero dell'autore: per quanto in assenza di un potere considerato legittimo dai cittadini sia accettabile che questi decidano di imporne uno autonomamente, senza ingerenze esterne, è altrettanto valido che questo potere sia imposto da altri stati. Laddove infatti la figura del cittadino che impone la propria autorità può essere interpretato come un fanciullo che diventa adulto, il tutore “assegnato” è necessariamente già un adulto, e deve quindi essere interpretato come una figura dall'autorità già realizzata, che estende la propria influenza ad altri soggetti. Da cui l'interpretazione del tutore come un monarca straniero (o quantomeno senza valide rivendicazioni sul trono del paese rimasto senza governo), che deve essere accettato per la salvaguardia della pace sociale.

Il valore di questa interpretazione è nel contesto storico in cui Ascham scrive, data la recente successione del trono inglese dalla dinastia Tudor (anglo-gallese) a quella Stuart (scozzese), e la recente proclamazione del regno d'Irlanda, con cui la corona inglese aveva inteso rivendicare pienamente l'Irlanda come legittimo soggetto della corona inglese, rivendicazione che continua durante il periodo del Commonwealth e il cui valore deve quindi necessariamente essere ribadito

56 Ascham, *Confusions*, p. 162

57 Ascham, *Confusions*, p. 113

anche dal nuovo governo, che può essere considerato come il popolo inglese che raggiunge l'età adulta (l'imposizione del Lord Protettore).

Dal suo paragone tra sovranità e curatela, Ascham ricava inoltre una serie di corollari.

Il primo corollario a questa definizione risulta complesso da dirimere, dal momento che stabilendo una concezione di sovranità come curatela, egli configura il sovrano nella qualità di amministratore e beneficiario di un patrimonio non suo. La conseguenza è che dal momento in cui la curatela è un beneficio personale e non perpetuo, il sovrano non avrebbe il potere di alienarlo, e dunque non è non ereditabile dai suoi successori.

Per ovviare alla contraddizione, Ascham postilla che, in caso di successione, per non creare dissidi e fare danno al popolo, è meglio accettare la trasmissibilità del titolo, dal momento che un ritorno allo *state of warre* non sarebbe utile né conveniente per la salvaguardia dello status quo.

Il secondo corollario è che nell'accettare il confronto tra sovranità e curatela si accetta necessariamente che sia dovere principale del tutore porre il benessere del tutelato al primo posto, "*Salus populi suprema lex.*"

Il terzo corollario è che ai tutelati viene riconosciuto il diritto di giudicare l'operato del loro tutore, e quindi al popolo il diritto di giudicare il sovrano. Questo principio è ritenuto da Ascham già accettato dai sovrani coevi, citando l'esempio dei re di Francia e Spagna, che nel corso del XVI e XVII secolo erano ricorsi a dichiarazioni di supporto ai popoli di Catalogna, Portogallo e Francia per il loro risentimento nei confronti delle politiche dei loro sovrani per supportare questa sua affermazione.

Certamente è possibile interpretare le azioni dei sovrani a cui l'autore fa riferimento come un tentativo di aizzare i popoli contro il loro monarca, ma Ascham sceglie comunque di interpretare le loro dichiarazioni come accettazione del principio di cui sopra.

La società civile basata sul contratto può essere definita patriarcale, nel senso della sua fondazione sul concetto della famiglia.

Tale ordine patriarcale è un concetto non solo sociale ma anche giuridico, perché si riferisce al diritto, inteso come un modo per risolvere e contemporaneamente esacerbare i conflitti politici ed economici.

Il nuovo ordine patriarcale è giuridico anche perché, accogliendo la definizione di diritto pubblico di Ascham come *an assemblage of rules, principles, canons, maxims, customs, usages, and manners that condition and sustain the activity of governing*, include inerentemente il problema del governo in relazione al ruolo del padre come governatore della famiglia.

Il diritto politico ha quindi origine nell'ordine patriarcale e si genera dal contratto originario pensato come istituzione tanto della libertà quanto del dominio, nel senso che serve a dare libertà all'uomo all'interno di una società pacifica in cui il conflitto violento è minimizzato.

Ad esempio, il contratto testamentario ambisce a rendere inoffensiva la conflittualità nelle generazioni future al fine che le rivendicazioni dei figli possano essere accettate tanto dalla comunità quanto dal resto della famiglia senza distruggere la pace sociale.

Similmente, il contratto matrimoniale può essere visto come una regolarizzazione dei rapporti tra famiglie, tanto nella creazione di alleanze quanto in ausilio alle leggi sull'eredità.

Tanto la proprietà privata quanto il matrimonio assicurano la pace sociale e consentono lo sviluppo dell'industria che Ascham ritiene così centrale per il passaggio da stato di natura a stato moderno.

La versione della storia che vede nella supremazia del Parlamento il prevalere della libertà e del contratto sul dominio paterno e sullo status, nasconde esattamente il problema della persistenza del dominio patriarcale e della gerarchia di ufficiali commissionati, indipendentemente dalla fonte da cui il loro potere ha origine. Il risultato finale della creazione del Commonwealth non è altro che uno stato in cui la proprietà privata, e della terra e della famiglia, prende il posto della proprietà comune immaginata come stato iniziale dell'umanità, tanto quanto lo era lo stato inglese monarchico.

Questo evidenzia la forte somiglianza d'intenti che Ascham vede in ogni forma di governo, di cui si parla nel prossimo capitolo.

2.2 Le forme del governo, i loro poteri e differenze

A detta di Ascham, è comune pensare che le differenti forme di governo che possono essere riscontrate negli stati possano risultare in forme di giustizia diverse, anche laddove le leggi sono le stesse, le ricchezze sono distribuite allo stesso modo e dagli stessi tribunali, e l'unica vera differenza è la mano che firma le sentenze e il nome della magistratura che le autorizza. Inutile dire che non è affatto d'accordo.

Secondo l'autore infatti, il fine di ogni stato è uguale ovunque si guardi, e questo fine consiste nella glorificazione del magistrato supremo (cioè il re, nella maggior parte dei casi), nel benessere dei cittadini, e nella preservazione dello stato stesso. Dal suo punto di vista, le varie forme che i governi possono assumere generano differenze minime negli obiettivi degli stati e perfino nei loro risultati, e l'assenza dei governi non è una situazione realmente verificabile: infatti è sempre presente

qualcuno che conclama la giurisdizione sopra ogni territorio, e naturalmente Dio è sempre il magistrato supremo del creato responsabile della creazione delle leggi di pietà e giustizia nei cuori di ogni uomo.

Detto ciò, per quanto Dio sia onnipresente lo stesso non si può dire dei magistrati umani, che possono essere non solo semplicemente assenti per una varietà di motivi, ma anche forzosamente rimossi da parti terze. Di conseguenza laddove l'obbedienza a Dio è necessariamente continua e senza interruzioni, il dovere di obbedire ai magistrati è dipendente dalla loro capacità di assolvere le proprie funzioni: il dovere del comune cittadino è quindi di obbedire a chiunque sia immediatamente in grado di garantirne la sicurezza, al di sopra di ogni giuramento dato, e non esistono dunque momenti di non-governo nel corso dei cambi di regime politico.

Il perfetto cristiano secondo l'autore è in grado di vivere in ogni tipo di governo, in quanto la sua perfezione non deriva dalla forma di governo di cui è partecipe ma dalla morale cristiana da cui è ispirato. Questa morale indica direttamente la necessità di sottomettersi alla legittima autorità temporale, e quindi la sua forma non è di particolare interesse al cristiano in quanto base della sua legittimità, ma solo della sua efficienza di governo. A prova delle sue affermazioni, l'autore presenta le parole dell'apostolo Paolo nell'epistola ai romani, e il racconto della sua prigionia negli Atti, entrambe spiegate più in dettaglio nel capitolo 4.

Ascham descrive la monarchia come la rappresentazione dei domini di Dio, e in quanto tale la più eccellente forma di governo, ma questa eccellenza ha poco valore: poiché il Principe non è Dio, e necessariamente finirà per commettere gravi errori, e i sudditi eventualmente finiranno per lamentare la perdita di libertà nei suoi confronti.

L'aristocrazia invece sta nel mezzo tra gli eccessi del re e quelli del popolo, ma allo stesso tempo questa mediazione spesso produce mostri, in quanto i nobili sono per loro stazione i più probabili membri del gruppo di insoddisfatti pronti a ricorrere ad ogni mezzo per migliorare la propria condizione, in quanto in possesso dei cosiddetti mezzi in primo luogo.

Il problema della democrazia infine consiste nel mettere la libertà di tutti al primo piano: ma secondo Ascham è mero idealismo che non può corrispondere alla realtà, contrapponendo alla democrazia l'immagine di una nave in cui ognuno vuole essere timoniere, ma solo uno può, e la nave necessita della collaborazione tra questo e il resto dell'equipaggio nella gestione delle vele ed altri compiti specializzati invece che la pretesa che ognuno possa svolgere ogni compito in piena eguaglianza.

La differenza tra monarchia, democrazia ed aristocrazia secondo Ascham «*is no more then is betwixt one Jacobus piece of Gold, twenty two shillings, and forty foure six-pence, which put together are equivalent one to another, and of the same instrinsick valew*»⁵⁸. Gli atti di ogni governo sono gli stessi in ogni caso, e i poteri sono sempre limitati a quattro specifici ambiti: il primo, emanare ed abrogare leggi; il secondo, dichiarare guerra e pace; il terzo, comminare e sospendere sentenze capitali; il quarto, ricevere ogni appello.

Ascham usa la statua come metafora delle forme di governo: fondere un busto di bronzo per crearne molti più piccoli non cambia le caratteristiche innate del metallo. E l'ossidazione che la grande statua subisce è uguale a quella che subiscono le piccole. Nella metafora, l'ossidazione rappresenta le inconvenienze sofferte dai cittadini a causa dei governi, ritenute essere pressoché identiche indipendentemente dalla forma che lo stato prende.

Perché dunque i cambi di governo sono così comuni? La risposta è essenzialmente riassumibile dal proverbio "l'erba del vicino è sempre più verde". Gli uomini sono sempre portati a credere che un cambio di governo possa migliorare le loro circostanze, e un buon governo può sembrare oppressivo se rimasto invariato per lungo tempo.

Ascham usa come analogia la dieta:

*«though one sort of meale may be more healthy and nourishing then another, yet we must feele some gnawing of appetition, and pain of repletion, for the sweet of that which we turne into nutriment afterwards.»*⁵⁹

Secondo Ascham nemmeno forme intermedie di governo portano a risultati diversi, a discapito del fatto che ogni tipo di mediazione tra le forme porti a diverse limitazioni del potere dei magistrati.

Per supportare la sua tesi fornisce al lettore degli esempi concreti tratte da altre forme di governo: in Polonia ogni gentiluomo può accusare il Principe di malgoverno. Nel regno d'Aragona il *Justicia de Aragón* ha poteri tribunizi. A Venezia il Doge è obbligato a non lasciare la città senza il benessere del senato. Lo stesso vale per le modalità di selezione dei governi e le maggioranze necessarie in ogni assemblea: a Venezia in molti casi è necessaria una maggioranza di tre quarti. Nel conclave vaticano è necessaria una maggioranza di due terzi, ma nel concistoro il Papa è

58 Ascham, *Confusions*, p. 131

59 Ascham, *Confusions*, p. 132

supremo. Nel *sejm* polacco ogni nobile ha il diritto di *liberum veto*, cioè l'assemblea richiede l'unanimità.

Una volta fatti questi esempi Ascham si concentra soprattutto sul caso di Inghilterra e Paesi Bassi: in questi ultimi gli stati generali hanno un solo voto per provincia, ma le assemblee che decidono come ogni provincia voti non hanno limiti di rappresentanza, si veda ad esempio l'assemblea di 800 rappresentanti che dichiara la tregua dei dodici anni (1609-1621) durante la lunga guerra degli ottant'anni combattuta tra i Paesi Bassi e la Spagna (1568-1648). Ascham definisce questi voti come locali anziché personali.

Nel caso inglese, al contrario di quello olandese, i voti sono personali anziché locali: per quanto in teoria i membri della camera dei comuni rappresentino specifici *boroughs*, in pratica questi non sono in alcun senso paragonabili alle sette province in quanto entità amministrative. I *boroughs* inglesi infatti sono mere circoscrizioni elettorali ai quali il rappresentante risponde solo alle elezioni, ed è libero di decidere come votare in ogni divisione del parlamento come preferisce.

La conclusione a cui Ascham giunge dalla sua disamina è che le persone che compongono i governi cambiano in forma del loro ufficio ma non nella funzione che svolgono, in quanto indipendentemente dalla portata che ogni ufficio ha, il suo ruolo è sempre uguale: l'amministrazione della giustizia e la sicurezza del pubblico.

Cosa dunque cambia in pratica tra un governo e l'altro? Solamente le circostanze materiali dello status sociale dei cittadini. Lo scopo delle leggi è sempre lo stesso, le gerarchie esistono comunque, e un vertice esiste sempre.

In conseguenza di questa mancanza di vere differenze, Ascham ricorda le parole di Gesù contro i falsi profeti:

And Jesus answered and said unto them, Take heed that no man deceive you.

For many shall come in my name, saying, I am Christ; and shall deceive many.

And ye shall hear of wars and rumours of wars: see that ye be not troubled: for all these things must come to pass, but the end is not yet.

For nation shall rise against nation, and kingdom against kingdom: and there shall be famines, and pestilences, and earthquakes, in divers places.

All these are the beginning of sorrows.

Then shall they deliver you up to be afflicted, and shall kill you: and ye shall be hated of all nations for my name's sake.

*And then shall many be offended, and shall betray one another, and shall hate one another.
And many false prophets shall rise, and shall deceive many.
And because iniquity shall abound, the love of many shall wax cold.
But he that shall endure unto the end, the same shall be saved.
And this gospel of the kingdom shall be preached in all the world for a witness unto all nations;
and then shall the end come.⁶⁰*

Questo passaggio è citato per dissuadere i lettori dal dare ascolto a sedicenti rivoluzionari e chiunque prometta grandi cambiamenti dai cambi di regime. Questi rivoluzionari sono dichiarati veri e propri ladri, il cui obiettivo è appropriarsi delle ricchezze del pubblico per finanziare le proprie manovre politiche, senza nessuna vera intenzione di portare alcun cambiamento. In un cambio di regime infatti solo i pubblici uffici possono cambiare; al contrario i cambiamenti nelle proprietà di privati cittadini rappresentano un sopruso.

Ogni discorso relativo all'illegalità delle magistrature e alla legittimità di disobbedire loro è dunque futile, una miseria non necessaria che l'uomo infligge a se stesso. Ogni pretesa di giustificare atti atroci con la scusa di portare un bene superiore tramite il cambiamento di regime è altrettanto futile. Il concetto su cui si basa il ragionamento di Ascham è di natura cristiana: egli cita alcuni argomenti usati durante le controversie religiose del XVI secolo, in cui il clero cattolico nega a quello protestante il diritto di considerarsi parte della successione apostolica, sulla base del loro scisma dal corpo della chiesa. La risposta –riportata da Ascham– dei *divines* anglicani è individuare una separazione tra successione personale e dottrinale: la prima consiste nell'accettare solo gli eredi selezionati dal clero, la seconda nell'accettare chiunque si impegni a seguire la “vera” dottrina cristiana.

Lo stesso ragionamento è usato per distinguere tra successione personale negli stati e successione dottrinale, nel senso che fintanto che i governi continuano a svolgere la propria funzione nel rispetto della stessa legge e morale sulla quale la società è stata fondata, questi possono essere considerati legittimi tanto quanto quelli di diretta successione personale.

Ascham è comunque attento a precisare che si riferisce specificamente alle forme di governo, non al governo in sé: agire per cambiare le persone ritenute inadeguate nei propri uffici è per lui infatti perfettamente lecito.

Viene ribadito quindi il suo concetto di obbedienza al magistrato, ritenuto atto allo svolgimento della propria funzione: non c'è nessun motivo per obbedire al magistrato del regime appena

60 KJV Matteo 24 4-14

sostituito, se quello scelto dal nuovo regime svolge adeguatamente le sue funzioni, cioè in riferimento alla morale di origine divina da cui le leggi devono sempre derivare.

2.3 Il sovrano e i magistrati con i loro doveri nei confronti dei sudditi e viceversa

Durante le cerimonie d'incoronazione -quantomeno nel mondo occidentale- ogni re presta un giuramento. In genere, questo giuramento consiste nella promessa di mantenere e proteggere le leggi e tradizioni che eredita dai suoi predecessori, e spesso anche di non innovare e cambiare alcunché.

Per quanto questo possa sembrare molto semplice e diretto, in pratica secondo Ascham tanto l'infrazione quanto la troppo rigida adesione a questo giuramento spesso portano alla rovina dello Stato: da un lato la mancanza di innovazione porta alla stagnazione e alla perdita di ogni opportunità di riforma e miglioramento; dall'altro l'abrogazione indiscriminata di leggi e privilegi può portare all'abolizione di procedure di grande utilità allo Stato. Entrambe le derive sono definite "tirannie", dal momento che l'abrogazione e l'emanazione di leggi sono funzioni essenziali per il buongoverno.

Come si può dunque raggiungere un giusto mezzo tra le due posizioni?

Secondo Ascham, la soluzione sta nel considerare la preservazione della comunità, prima legge e tradizione da mantenere. In questo senso, sia l'abrogazione di leggi dannose sia l'emissione di nuove leggi sono procedure politiche in armonia con il giuramento d'incoronazione. Inoltre - a ragione delle innumerevoli circostanze in costante cambiamento che caratterizzano la vita di comunità - è impossibile arrivare ad un punto in cui il corpo delle leggi che governano uno Stato possa raggiungere un livello di perfezione tale da impedire a futuri sovrani di modificarlo.

Le leggi che guidano ogni Stato sono quindi da essere intese come temporanee: in quanto scritte "*cum sensu humane imbecillitatis*", è lecito abrogarle quando cessano di essere benefiche, il che avviene quando viene meno la circostanza che le ha rese necessarie.

Ascham pone come possibile obiezione alla sua argomentazione la questione che ciò che non è lecito al privato cittadino, non dovrebbe esserlo neppure al magistrato.

La risposta fornita è che un contratto di questo genere avviene tra parti separate. Nel caso del corpo politico, il patto è fatto internamente, e dal corpo intero anziché dallo specifico magistrato, che del corpo è solo il rappresentante. E il corpo è sempre lo stesso dalla sua creazione alla sua distruzione, per quanto i singoli cittadini nascano e muoiano nel corso della sua lunga esistenza.

Nella stessa concezione della legge come disposizione di se stesso da parte del corpo politico, Ascham esprime inoltre l'idea che la legge possa essere paragonabile al testamento:

«Every particular man hath liberty to change his will in the disposing of what is his own, so long as hee lives, and the last will invalids all the former: and hath not a body Politique as large a privilege, which is the fountaine of all privileges? And indeed how is it imaginable that a man hath power to bind or shackle himselfe, or that a Community can force an obligation upon itselfe? Seeing it is neither superiour nor inferiour to itselfe. Surely there is a better way for remedying an inconvenience, then for a man to obblige himselfe to continue in it.»⁶¹

Una seconda analogia è data dal pilota che guida la nave in porto:

«The generall end of a Pilote is to save, not to cast away the ship committed to him; his obligation is to bring it safely into such or such a port: If the sands change the channell, then he is oblig'd to preserve the goods for the benefit of those who committed the ship to him, yet in a tempest, to save the ship, he may not throw over his men, but the said goods, notwithstanding his obligation to save them.»⁶²

*Aurum non valet templum*⁶³, perché lo serve. Nello stesso senso, le leggi non vanno messe prima della comunità, poiché esistono per servirla, e i magistrati hanno il dovere di sacrificare le leggi per essa.

Come i Principi giurano innanzi alla comunità, così i sudditi fanno lo stesso con il loro giuramento di fedeltà al sovrano.

La gerarchia e l'ordine sociale sono elementi di fondamentale importanza per il benessere della comunità, e senza di essi questa si disintegrerebbe a causa di particolari individui che ritengono di potersi arrogare diritti e poteri, il cui possesso potrebbe essere negativo per la comunità indipendentemente dal fatto che questi diritti possano essere loro dovuti o meno.

Questi individui spesso considerano la loro condizione dura da sopportare, e cercano invano di agire per un miglioramento o un cambiamento: *“for like men in feavors we may change the sides of bed but not our temper*⁶⁴, così questi individui possono solo causare chiasso e danni, senza ottenere nessun vero cambiamento per la comunità.

61 Ascham, *Confusions*, p. 71

62 Ascham, *Confusions*, p. 71

63 Ascham, *Confusions*, p. 71 – Ascham attribuisce questo aforisma a Gesù, ma è di origine latina.

64 Ascham, *Confusions*, p. 73

Questi individui inoltre devono essere punibili dalla comunità, così come ogni altro criminale. A questo fine, il Principe (o il magistrato o qualunque altra forma il governo prenda) deve avere potere sopra ogni altro potere, che Ascham definisce assoluto e senza possibilità di risarcimento o appello.

Allo stesso modo il Principe deve essere in grado di ricompensare coloro che portano benefici alla società.

Il Principe è in grado di assumere un potere assoluto solo tramite la rinuncia da parte dei sudditi di gran parte dei loro diritti e libertà. In quali condizioni il suddito può liberarsi dai suoi obblighi? Ascham considera la sola trattazione dell'argomento molto pericolosa per la stabilità sociale, ma non per questo meno valida, e descrive una serie di eventualità in cui l'atto è lecito.

Nel primo caso, il suddito può abbandonare il suo giuramento se il Principe abbandona il suo regno: il giuramento è infatti reciproco e l'abbandono da una parte giustifica l'abbandono dell'altra. Ascham include in questo scenario non solo il volontario abbandono da parte del Principe, ma anche l'invasione e qualsivoglia altro violento cambio di regime: se infatti il ruolo del sovrano è garantire l'incolumità dello stato, è chiaro che il fallimento di mantenere la sicurezza dei sudditi che si vengono a trovare sotto il controllo di un altro potere deve essere considerato come un abbandono del proprio ruolo da parte del sovrano, nei confronti specifici di quei sudditi se non della comunità intera.

Nel secondo caso, il suddito può abbandonare il giuramento se il Principe decide di trasmettere il suo titolo ad un altro monarca, o di assoggettare il suo regno ad un altro, in quanto l'alienazione o soggiogazione di un regno è incompatibile con il suo benessere e di conseguenza una rottura del giuramento.

Nel terzo caso, il suddito può abbandonare il giuramento se il Principe si rivela in antagonismo al suo ruolo apertamente in cerca della distruzione del regno a causa di follia o qualsiasi stato d'animo ostile alla comunità. Ascham usa Nerone come esempio, dichiarando che il grande incendio di Roma (64dC) che l'autore ritiene essere stato causato da Nerone, è equivalente ad una dichiarazione di abdicazione.

Nel quarto caso, relativo ad una condizione di potere non assoluto da parte del principe, il suddito può abbandonare il giuramento qualora il Principe cercasse di invadere e appropriarsi delle prerogative di cui non ha diritto.

È chiaro dunque che il suddito è libero dal giuramento solo nel caso in cui il Principe lo abbandoni per primo.

2.4 Il sovrano e i suoi rapporti con altri sovrani

Possono i principi assolversi dall'adempiere ai propri giuramenti? Questa domanda secondo Ascham è importante perché il Principe è al di sopra di ogni legge, se non al di sopra della morale sulla base della quale deve legiferare, e ne consegue che è al di sopra di ogni giurisdizione. Se infatti il giuramento è relativo ad atti domestici, dove il rapporto è tra il Principe e i suoi sudditi, chiaramente il Principe è superiore. Se il giuramento è relativo ad atti diplomatici tramite ambasciatori, questi ultimi chiaramente non sono allo stesso livello, ma sono comunque investiti dall'autorità del principe, e in quanto tali il Principe ha lo stesso dovere di adempiere al giuramento che ne avrebbe nel suo dominio.

Ne consegue che il Principe può assolversi, quanto meno dal punto di vista propriamente legale, o nei termini di Ascham, *in foro externo*. Ma siccome un giuramento è comunque una promessa fatta innanzi a Dio, il Principe è comunque obbligato all'adempimento in coscienza, *in foro interno*.

Se il giuramento è tra due principi al di sopra della legge, l'obbligo di adempimento esiste in teoria, ma non in pratica a causa della mancanza di giurisdizione comune.

Se uno dei principi in questione perde la sua posizione, l'intero giuramento viene meno.

CAPITOLO 3

Le teorie della legge

3.1: l'origine della legge naturale e divina, le basi e lo scopo della legge dell'uomo

Ascham pone alla base del suo concetto di giurisprudenza le leggi di natura: queste sono le leggi scientifiche e matematiche che governano il mondo in senso fisico, create da Dio. L'uomo è ad esse soggetto e non è in alcun modo in grado di alterarle od evaderle.

Laddove la natura è sempre prevedibile ed uniforme nel suo essere, l'operato dell'uomo deriva da un principio mutevole, che lui definisce volontà. Questo principio non può essere uniforme e prevedibile come la natura, ed è inoltre esposto ad innumerevoli circostanze ed incontri con altre volontà che ne influenzano l'operato.

Da questa differenza è deducibile che sebbene sia possibile (in teoria) ricavare una serie completa di leggi naturali, non è possibile compilare un codice legale che possa rispondere ad ogni situazione e caso umano.

Citando due aforismi della giurisprudenza romana, Ascham dichiara che "*omnis definitio in jure est periculosa*" e che l'applicazione del *Summum jus* può a volte causare *Summa injuria*⁶⁵.

L'autore usa questi aforismi per descrivere come le circostanze possano rendere le leggi inadeguate a regolare i comportamenti per cui sono state create, straviando la legge verso risultati negativi quando applicati in situazioni estreme. L'esempio che dà rende questo concetto molto chiaro: un uomo può avere diritto a portare la spada, ma se è evidente che è matto e che esiste un rischio concreto che possa farne uso senza ragione, bisogna togliergliela per la sicurezza sua e del pubblico. Partendo da questo concetto, Ascham descrive lo sviluppo delle leggi non tanto dagli estremi, che come già detto sono innumerevoli e per questo impossibili da codificare in maniera completa, ma dalle situazioni comuni, "*ex medius licitus*". Questo è dovuto non solo dall'impossibilità di legiferare ogni situazione, ma anche dalla differenza fondamentale tra l'obiettivo della legge naturale, e quello della legge dell'uomo: le leggi di natura infatti possono essere considerate come espressioni dirette della volontà di Dio, e in quanto tali caratterizzate dalla sua santità, saggezza e

65 Ascham, *Confusions*, p. 6

giustizia. Le leggi dell'uomo invece non sono in grado di basarsi su un principio "morale" di giustizia, e di conseguenza devono basarsi sulla ragion di stato in quanto il loro scopo è mantenere l'ordine e la quiete sociale.

Questo è evidente dalla mancanza di leggi contro comportamenti immorali come lo sperpero, indipendentemente dalla sua gravità, mentre invece viene punito anche il più innocuo dei furti.

Secondo Ascham infatti "*malus homo potest esse bonus civis*"⁶⁶, in quanto danneggiare se stessi non è necessariamente un atto censurabile dalla società fintanto che non crea danno agli altri cittadini. Per quanto infatti il contesto sociale in cui l'autore è vissuto fosse ostile a comportamenti "autolesionistici", non sembra esserci ancora alcun concetto che il governo debba salvare l'uomo da se stesso. Sebbene secondo l'autore il concetto di autorità derivi dalla famiglia stessa, egli non fa alcuna menzione dell'idea che il governo abbia il dovere o nemmeno il diritto di guidare l'uomo verso i comportamenti più in grado di condurlo al massimo godimento della vita.

Vale la pena notare che per quanto Ascham non si curi di questo discorso, l'idea in sé era certamente oggetto di dibattito tra i suoi contemporanei.

Il pensiero di Ascham si può dunque riassumere dicendo che lo scopo della legge è regolamentare una comunità in modo che questa sia eguale e mutualmente utile nelle circostanze che Dio e la natura lasciano al giudizio dell'uomo.

3.2: l'origine della legge dell'uomo e gli ambiti su cui è lecito legiferare

Partendo dalla Bibbia, Ascham descrive il paradiso abitato da Dio e le schiere di angeli e santi a lui inferiori, per contrapporlo alla terra: questa a sua volta è abitata dall'uomo e da schiere di creature a lui inferiori.

Questo confronto è utilizzato per indicare come Dio abbia assegnato all'uomo la terra come "*common stocke and patrimony to live on*"⁶⁷ usando la Genesi e le seguenti parole dell'apostolo Paolo come prova:

«Then Paul stood in the midst of Mars' hill, and said, Ye men of Athens, I perceive that in all things ye are too superstitious.

66 Ascham, *Confusions*, p. 7

67 Ascham, *Confusions*, p. 8

For as I passed by, and beheld your devotions, I found an altar with this inscription, TO THE UNKNOWN GOD. Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you.
God that made the world and all things therein, seeing that he is Lord of heaven and earth, dwelleth not in temples made with hands;
Neither is worshipped with men's hands, as though he needed any thing, seeing he giveth to all life, and breath, and all things;
And hath made of one blood all nations of men for to dwell on all the face of the earth, and hath determined the times before appointed, and the bounds of their habitation;
That they should seek the Lord, if haply they might feel after him, and find him, though he be not far from every one of us:
For in him we live, and move, and have our being; as certain also of your own poets have said, For we are also his offspring.»⁶⁸

Con queste parole Paolo spiega che Dio, avendo creato il mondo e ogni cosa esso contenga, ne è il signore e padrone. Ma avendo creato questo patrimonio, ha anche deciso di lasciarne l'uso alle *nations of men*, create specificamente per popolare il mondo.

Più specifico è questo passaggio dalla Genesi, in cui Dio dice direttamente ad Abramo che la terra è donata da Dio ad Abramo e ad ogni suo discendente, che Ascham intende secondo le convenzioni dell'epoca comprendere ogni uomo sulla terra:

And the Lord said unto Abram, after that Lot was separated from him, Lift up now thine eyes, and look from the place where thou art northward, and southward, and eastward, and westward:
For all the land which thou seest, to thee will I give it, and to thy seed for ever.
And I will make thy seed as the dust of the earth: so that if a man can number the dust of the earth, then shall thy seed also be numbered.
Arise, walk through the land in the length of it and in the breadth of it; for I will give it unto thee.
Then Abram removed his tent, and came and dwelt in the plain of Mamre, which is in Hebron, and built there an altar unto the Lord.⁶⁹

Secondo Ascham, in principio l'uomo viveva in comunità: mangiava a sufficienza, raccogliendo erbe selvatiche senza necessità di coltivarle, ed era disposto a dividerle col suo prossimo. Ma con lo sviluppo della società umana vengono a crearsi lussi ed eccessi sempre maggiori, che

68 *KJV*, Atti 17:22-28

69 *KJV*, Genesi 13:14-18

causano il collasso della comunità primordiale a causa della mancanza delle virtù di carità e semplicità. Questo concetto di semplicità era talmente forte da spingere ad ignorare perfino “lussi” come l’abbigliamento, portando l’uomo a vivere nudo quando le condizioni ambientali lo permettono ed a coprirsi con semplici pelli di bestie in caso contrario, senza preoccuparsi di pudicizia o vanità o altri concetti nati in opposizione alla decadenza morale delle società successive. I nativi americani, in particolare delle *American Isles* (i Caraibi), sono ritenuti dall’autore un esempio di questo tipo di società.

Non contenti di vivere del frutto della terra o di vivere in grotte, gli uomini cercano una vita più raffinata, ma la ricerca di questi lussi porta l’uomo ad espandere la propria comunità per crearne sempre di più. Questo desiderio però porta alla necessità di lavorare duramente, per essere in grado sia di crearle che di continuare a raccogliere abbastanza cibo per nutrirsi. Il risultato è una divisione del lavoro, dove la raccolta di cibo diventa così intensiva da divenire lavoro anch’essa, e diviene il mestiere di due quinti della società, verso i tre quinti dedicati alla produzione di lussi.

Vale la pena specificare che l’interpretazione di “lusso” in questo contesto non è l’accezione comune del termine come ostentazione e sfarzo, ma viene utilizzato nel senso più lato di “eccesso”, che per Ascham include praticamente ogni cosa oltre al cibo. L’esempio della nudità nelle tribù “primitive” in Nord America indica come situazioni che una volta erano normali sono diventate inaccettabili nella società più avanzata, al punto di richiedere il consumo di lussi – i vestiti per coprire la nudità anche quando non necessario – non solo per soddisfare desideri superflui, ma anche per svolgere funzioni ritenute essenziali come la produzione di cibo, se non si vuole incorrere nell’oltraggio del resto della società.

Questa divisione del lavoro porta inoltre ineguaglianze: i produttori di cibo e di merci necessarie alla sua produzione non arriveranno mai ad eguagliare lo stile di vita di coloro che si occupano della produzione di lussi, tanto a livello materiale quanto di rispetto sociale. L’autore non giustifica questa affermazione, ma non è difficile immaginare il suo ragionamento: il cibo, specificamente in quanto necessità, può essere consumato solo in quantitativi equivalenti alla fame. I lussi (che possono certamente includere il cibo divorato non per fame, in quanto non necessario) possono essere consumati senza limite. La società industriale moderna, che Ascham non ha potuto vedere, sembra provare la correttezza del pensiero di Ascham in questo riguardo.

Con lo sviluppo della società, questi desideri di lusso si espandono per comprendere non solo i beni materiali, ma anche la terra: nel corso delle generazioni l’uomo comincia a parcellizzare la terra e

dichiarare proprio ogni territorio che consideri utile allo svolgimento delle proprie attività produttive, in barba al concetto di comunità iniziale.

Da questa situazione nasce il concetto di possesso: nel momento in cui un uomo dichiara un territorio proprio, non è più possibile alienarglielo senza che l'atto venga percepito come un attacco immorale.

Il possesso definito sulla base etimologica della parola *positio pedis*, l'atto di "accamparsi" su un territorio, è dunque secondo Ascham il primo e il più importante titolo di proprietà, in quanto l'atto di lasciare impronte sul terreno è l'unico vero segno di possesso a cui gli antichi avevano accesso.

Il possesso è una dichiarazione che una certa area è vacante e può essere occupata, e che quindi l'uomo ha deciso di occuparla, come nel caso dell'episodio biblico della separazione di Abramo e Lot:

And Abram was very rich in cattle, in silver, and in gold.

And he went on his journeys from the south even to Bethel, unto the place where his tent had been at the beginning, between Bethel and Hai;

Unto the place of the altar, which he had make there at the first: and there Abram called on the name of the Lord.

And Lot also, which went with Abram, had flocks, and herds, and tents.

And the land was not able to bear them, that they might dwell together: for their substance was great, so that they could not dwell together.

And there was a strife between the herdmen of Abram's cattle and the herdmen of Lot's cattle: and the Canaanite and the Perizzite dwelled then in the land.

And Abram said unto Lot, Let there be no strife, I pray thee, between me and thee, and between my herdmen and thy herdmen; for we be brethren.

Is not the whole land before thee? separate thyself, I pray thee, from me: if thou wilt take the left hand, then I will go to the right; or if thou depart to the right hand, then I will go to the left.

And Lot lifted up his eyes, and beheld all the plain of Jordan, that it was well watered every where, before the Lord destroyed Sodom and Gomorrah, even as the garden of the Lord, like the land of Egypt, as thou comest unto Zoar.

Then Lot chose him all the plain of Jordan; and Lot journeyed east: and they separated themselves the one from the other.

Abram dwelled in the land of Canaan, and Lot dwelled in the cities of the plain, and pitched his tent toward Sodom.⁷⁰

70 KJV, Genesi 13:2-12

Questa vacanza è da intendersi in due sensi: la vacanza naturale significa che il territorio in questione è *nullius in bonis*, di proprietà di nessuno ma acquisibile; la vacanza civile significa che *ubi nec possessio est plene in homine, nec homo plene in possessione*⁷¹, cioè che laddove un'area non sia abitata costantemente da chi la possiede, come nel caso di nomadi, questi comunque possono segnalare l'area come propria tramite il loro costante ritorno ad essa.

Il primo tipo di vacanza è pienamente acquisibile. Il secondo è in perenne dubbio e causa di continui litigi e lotte tra gli uomini che non sono sempre disposti ad accettare questa forma di possesso se non tramite la forza.

Ascham dal canto suo considera il secondo tipo di vacanza come pienamente acquisita da parte dei nomadi che prendono possesso: pone infatti l'argomento che il costante abbandono del territorio da parte dei nomadi non è sufficiente a dichiarare il territorio "non in uso", poiché la dichiarazione sarebbe equivalente a dichiarare ogni territorio il cui utilizzo non sia considerato sufficiente da chiunque lo osservi come liberamente occupabile. La chiara soggettività di un giudizio di questo tipo sarebbe disastrosa per la pace sociale tanto cara (molto comprensibilmente) all'autore, in quanto porterebbe i conflitti tipici delle società nomadi nelle società sedentarie. Si può facilmente dedurre come questi conflitti abbiano conseguenze molto più gravi per popolazioni non usate ad abbandonare la propria terra che non tra i nomadi, che possono semplicemente rilocarsi.

Ribadendo il principio per cui lo scopo della legge umana è preservare la pace sociale, è necessario quindi approvare questo tipo di possesso per evitare lotte continue tra concittadini in pieno possesso del proprio territorio: *recte facta est concessio, quae est sine damno alterius*.⁷²

La validità della dichiarazione di possesso è peraltro data dal passo degli Atti citato precedentemente: è Dio stesso a dichiarare la validità del possesso nello stabilire nazioni con confini specifici.

In quanto la legge dell'uomo inizia dove quella di Dio finisce, al fine di regolare società civile per favorire la pace sociale, si può dire che l'origine della legge dell'uomo è quindi la dichiarazione di possesso: da essa origina la necessità di regolare il rapporto tra gli uomini che hanno cessato di vivere in comunità egualitarie dove l'unico bene (il cibo) era condiviso e non c'era motivo di attriti.

Ma se l'origine della legge è la proprietà, è lecito chiedersi se questa sia al di sopra di ogni diritto o se ci siano altri ambiti che permettano di infrangerla. Ascham pone cinque interrogativi per cercare di arrivare a situazioni che cambiano la legge.

71 Ascham, *Confusions*, p. 10

72 Ascham, *Confusions*, p. 11

Il primo interrogativo è se un uomo abbia diritto alla propria sussistenza, indipendentemente dalla capacità o mancanza di capacità di ottenerla tramite ciò che possiede.

La risposta a questo quesito è sì, e la giustificazione si trova con l'esempio del testamento: se un padre, morendo, lascia un testamento in cui disereda il figlio, quest'ultimo ha comunque diritto a parte dell'eredità secondo la legge civile, in quanto ogni uomo deriva il proprio possesso da altri uomini, essendo la terra già occupata. In virtù di ciò, è necessario che ogni uomo lasci i suoi possessi al suo prossimo così come lui stesso ha ricevuto l'eredità dei suoi predecessori.

Sulla base di questo ragionamento, si può dire che un uomo ha diritto di ottenere il minimo necessario alla propria sussistenza, anche a discapito della proprietà altrui. Ascham sembra comunque essere dell'opinione che la proprietà in questione debba provenire dal padre, che come già spiegato nel secondo capitolo ha doveri verso il figlio, quindi questo esempio non è sufficiente a rispondere al quesito: non è chiaro se sia lecito avvalersi della proprietà altrui per il proprio sostentamento, anche se il caso successivo indichi che lui pensi di sì.

Il secondo interrogativo è se la disuguaglianza di proprietà tra gli uomini sia lecita.

La risposta a questo quesito è essenzialmente no:

«no man in reason can pretend to share in the sweat of another man's browes, or that the paines and wafting of anothers mans life, should be for the maintenance of any but his owne»⁷³

Da questo passaggio si può dedurre che la disuguaglianza è lecita se creata da differenza di sforzo. Ciononostante, Ascham ritiene che *if another by extreme necessity be perishing*, sia lecito prendere quanto necessario da coloro che hanno più del bisogno. Questo perché seppure l'uomo ne abbia preso possesso, la terra è comunque di Dio, suo è il sole e sua la pioggia che fanno germinare le messi. Quindi se Dio ha messo l'uomo sulla terra e disposto che la governi, è compito dell'uomo trarne beneficio come suo amministratore. Se un altro amministratore lo impedisce tramite la sua dichiarazione di possesso, sta andando contro al suo ruolo e la sua azione è illegittima.

Il terzo interrogativo, sempre connesso al primo, è se il diritto alla propria sussistenza sia parte tacita del contratto sociale tramite cui la comunità accetta le leggi e il diritto alla proprietà.

Nel rispondere, bisogna partire dal presupposto che nel momento in cui per la prima volta gli uomini dichiararono il loro possesso di territori, la divisione di questi ultimi non avesse portato ad

73 Ascham, *Confusions*, p. 13

una grande diseguaglianza, che si sarebbe solo sviluppata nel corso del tempo. La società comunitaria di quei tempi non era sufficientemente diversa da quella precedente il possesso, e perciò le attitudini degli uomini erano ancora sufficientemente simili a quelle precedenti da applicare lo stato di legge naturale precedente il possesso.

Il diritto alla propria sussistenza quindi deve essere considerato inerentemente parte del contratto sociale, in quanto può essere considerato una diretta conseguenza della virtù di carità ancora accettata dagli uomini durante la transizione tra società di natura e società moderna.

Come già detto, dato che la legge dell'uomo sia nata dalla necessità di regolare i rapporti tra gli uomini, se emergono necessità diverse è necessario cambiare le leggi per il beneficio della comunità.

È possibile interpretare questa idea come una prospettiva di cambiamento e forse anche abrogazione della virtù di carità in futuro, con il continuo sviluppo della società. Ma allo stesso tempo questa idea può essere usata per giustificare la sua permanenza a dispetto dell'evolversi delle norme di proprietà.

La seguente metafora può spiegare meglio il pensiero dell'autore: se una nave si trova in condizione di terminare le scorte di cibo e acqua ben distante da ogni porto in cui possa trovare rifornimenti, è necessario che ogni uomo metta in comune le proprie provvigioni personali, affinché siano suddivise equamente tra tutto l'equipaggio indipendentemente dall'ammontare che ogni individuo ha versato nel fondo comune. Questo perché al fine di pilotare la nave è necessario tutto l'equipaggio, e quindi è nell'interesse di tutti assicurarsi che nessuno sia indebolito dalla fame, o posto in una situazione di conflitto per assicurarsi il necessario sostentamento.

La mia interpretazione di questa metafora essenzialmente è che l'onnipresente possibilità di un ritorno a situazioni di scarsità impedisce la completa scomparsa della virtù di carità. Per quanto la società possa evolvere, e con essa le leggi, la possibilità che le condizioni che hanno reso possibile l'evoluzione scompaiano è sempre presente. Sia la causa la guerra, il fallimento delle messi, o come nella metafora finire dispersi in alto mare, la società moderna è sempre a rischio di collassare, in quanto non è e non può essere perfetta. Nel non essere perfetta inoltre è necessario che sia disposta a cambiare i suoi principi e le sue leggi sulla base della situazione, e se la situazione è equivalente allo stato di natura, allora chiaramente le norme da applicare tornano ad essere quelle appropriate a quel periodo.

Il quarto interrogativo è l'origine del senso di carità tipico della comunità naturale.

Questa qualità non è propriamente naturale, ma al di sopra della natura: rifacendosi alla teologia infatti l'autore descrive questa carità come una dote divinamente ispirata.

È la qualità che ispira gli apostoli ad andare casa per casa a spezzare il pane con i discepoli, condividendo il pane e le case, la proprietà delle quali Ascham considera approvata dalla religione sulla base del comandamento “*non desiderare la casa del tuo prossimo*”, che implica il prossimo abbia diritto a possedere la sua casa.

Si badi che per quanto Ascham usi il termine *Christian-charity* per riferirsi alla qualità in questione, non la considera tipica dei cristiani in quanto membri della chiesa, ma divinamente ispirata da Dio in ogni uomo, facendo esempio agli abitanti dell’antica Babilonia e agli antichi greci.

Ascham descrive questa qualità come “*a homogeneous sense and palpitation*”⁷⁴, in un inglese moderno diremmo *fellow-feeling*: un sentimento solidale di comprensione e simpatia condiviso con un’altra persona sulla base di esperienze comuni.

Nonostante le parole dell’autore, la metafora della nave da lui usata sembra contraddire l’idea che la carità sia una virtù divinamente ispirata: semmai, dall’idea che la nave abbia bisogno dell’intero equipaggio per essere manovrata e che ciò motivi la comunione dei beni durante le emergenze, si può intuire che la carità sia una virtù ispirata dal desiderio di sopravvivere. Il pragmatismo di Ascham, a volte espresso così apertamente, non sembra essere espresso affatto quando all’autore è richiesto di contrapporlo alla teologia: la *Christian-charity* non sarebbe infatti molto *Christian* se Dio non avesse niente a che fare con essa.

Per quanto l’autore si ostini a definire la virtù di carità come di origine divina, ribadisce comunque che va applicata solo ai casi di vera necessità: se un uomo cerca di forzare il ritorno a questo stato di *Primitive communion*, secondo l’autore non è altro che un ladro. L’atto di mettere i propri pochi beni in comunione con i molto più consistenti beni di qualcun altro specificamente per guadagnarne è chiaramente fraudolento ed egoistico.

Citando Tacito, l’autore scrive:

*«Intendetur inquit socordia langescet industria, si nulles ex se metus aut spes, et securi omnes aliena subsidia expectabunt, sibi ignavi et nobis graves»*⁷⁵

L’intenzione di citare questo passaggio può essere il voler mettere in chiaro che una tale forzatura di questa comunione dei beni porterebbe solo al declino dell’industria degli uomini e all’indolenza di tutti, motivo per cui è scomparsa del corso delle generazioni in seguito alla divisione della proprietà tra gli uomini.

74 Ascham, *Confusions*, p. 14

75 Ascham, *Confusions*, p. 15

Il quinto quesito è se ciò che è proprietà di Dio sia sottoposto alle stesse regole di quello che è di proprietà dell'uomo. Questo è riferito specificamente al diritto di sussistenza: cioè se sia permesso infrangere anche il diritto di proprietà di Dio in caso di *extreme necessity*.

Ascham qui si riferisce principalmente ai sacrifici, in quanto in realtà tutta la terra è di proprietà di Dio, e l'uomo ne è solo amministratore, commesso al suo uso per prosperare.

La risposta data al quesito è negativa, su basi bibliche:

«At that time Jesus went on the sabbath day through the corn; and his disciples were an hungred, and began to pluck the ears of corn, and to eat.

But when the Pharisees saw it, they said unto him, Behold, thy disciples do that which is not lawful to do upon the sabbath day.

But he said unto them, Have ye not read what David did, when he was an hungred, and they that were with him;

How he entered into the house of God, and did eat the shewbread, which was not lawful for him to eat, neither for them which were with him, but only for the priests?

Or have ye not read in the law, how that on the sabbath days the priests in the temple profane the sabbath, and are blameless?

But I say unto you, That in this place is one greater than the temple.

But if ye had known what this meaneth, I will have mercy, and not sacrifice, ye would not have condemned the guiltless.

For the Son of man is Lord even of the sabbath day.»⁷⁶

Da questo passaggio del Nuovo Testamento emerge chiaramente il senso della risposta al quesito: il sacrificio è appropriabile in caso di necessità estrema in quanto il senso della legge che lo richiede implica direttamente che il sacrificio non avvenga a discapito della misericordia, e quindi il sacrificio non può essere offerto se causa danno all'uomo (come chiaramente sarebbe morire di fame).

Una spiegazione più specifica del passaggio può essere che la legge del sacrificio non è da intendersi nel senso più letterale dei termini con cui è scritta. Citando l'esempio dei sacerdoti, che possono lavorare nel tempio senza commettere sacrilegio anche durante il sabato poiché ordinato da Dio, Gesù indica come allo stesso modo l'uomo abbia ricevuto ordine da Dio di ignorare il sacrificio laddove questo avvenga a discapito della misericordia⁷⁷, e quindi i suoi discepoli non infrangono la legge divina nel cogliere il grano per sfamarsi benché sia sabato, ma bensì la rispettano più perfettamente dei farisei che esigono che i discepoli soffrano la fame per onorare il

⁷⁶ KJV Matteo 12 1-8

⁷⁷ KJV Hosea 6 6 "For I desired mercy, and not sacrifice; and the knowledge of God more than burnt offerings."

sabato. Nel mettere a confronto il lavoro durante il sabato con l'immagine di re Davide e dei suoi soldati che mangiano il pane santo, i due atti sono considerati equivalenti, e di conseguenza emerge come risposta al quesito sia negativa in quanto la legge divina non è infranta ma rispettata se l'uomo non pone il suo rispetto letterale sopra le necessità della propria sopravvivenza.

3.3: l'origine della proprietà, e le caratteristiche della parcellizzazione della Terra

Ascham si chiede se la terra e i suoi frutti siano stati usurpati dai loro possessori.

Sebbene la terra sia di Dio e concessa all'uomo solo in amministrazione e non in vera proprietà, gli uomini non sembrano certo essere disposti a considerarla altra proprietà che di loro stessi, e sono sempre pronti a ricorrere alla violenza e ogni atto di aggressione per strapparla ad altri.

L'autore fa riferimento in primo luogo ai rivoluzionari di ogni periodo, che a suo dire non vedono altro modo di riformare la società che la redistribuzione della proprietà, al fine di esautorare i "colossi" politici loro oppositori e – implicito – arricchire i propri sostenitori. Ma allo stesso tempo fa riferimento anche ad un altro tipo di rivoluzionario, che oppone il concetto di monarchia e proprietà al punto di non tollerare la faccia dei sovrani sul conio e considerare il concetto stesso di compravendita del terreno come un furto a danno di terzi, che si vedono derubati del frutto della terra rivendicata da alcuni e venduta ad altri.

Questo secondo tipo di rivoluzionari crede che come la proprietà costituisca furto, così la legge costituisce schiavitù, in quanto la divisione in classi della società porta al riconoscimento legale di diritti e doveri differenti sulla base di caratteristiche che questi rivoluzionari non riconoscono come valide, e al riconoscimento pratico di stili di vita intollerabilmente diseguali.

Per quanto non direttamente nominati, l'autore si riferisce quasi certamente ai *Levellers*, un movimento politico guidato da John Lilburne, che si sviluppò durante la Rivoluzione Inglese, alla fine della prima guerra civile (nell'estate del 1646). Il movimento, che prevedeva tra i suoi punti fondamentali la tolleranza religiosa, l'uguaglianza di fronte alla legge e l'ampliamento del suffragio, influenzò attraverso i suoi principi e le sue battaglie numerose correnti politiche che si affermarono successivamente nel resto d'Europa.

Il concetto di proprietà è perfettamente valido e principale fondazione sia della società che della legge, ma innanzi ad un'accusa di usurpazione è necessario chiarificare le basi su cui l'uomo rivendica il possesso di ogni suo avere.

In precedenza, Ascham aveva brevemente citato la rivendicazione stessa, unita alla presenza sul luogo rivendicato, come base sufficiente a possedere un territorio, ma questa è la proprietà nata dallo stato di natura. Ma da quel periodo sono trascorse molte generazioni, e molti cambi di mano. È la proprietà moderna ancora valida?

Ascham ritiene di sì. Dal suo punto di vista, la società moderna non è in opposizione allo stato di natura, ma bensì un suo perfezionamento e un aggiustamento alle condizioni dell'uomo, non più ridotto a vivere di estreme necessità ma in grado di concepire una vita di lussi. Per quanto le virtù di carità e semplicità siano state assegnate al solo stato di natura in precedenza, a causa del già citato concetto di *Christian-charity* e della pragmatica concezione della carità come derivante dal desiderio di sopravvivenza è invece chiaro che quantomeno la virtù di carità sopravvive all'arrivo della società moderna, in casi di bisogno estremo. Si può quindi giustificare la proprietà moderna sulla base del fatto che in pratica lo stato di natura non è scomparso ma si è evoluto, e dunque la società che ne deriva eredita ogni norma che non decide di emendare.

Su questa base, la società moderna ha lo stesso valore morale di quella primitiva, e le sue leggi e decisioni in merito alla proprietà sono altrettanto valide alle rivendicazioni iniziali.

Citando la secessione dell'Aventino, Ascham fa esempio di un segmento di società che vuole far ritorno allo stato di natura in protesta all'ineguaglianza della divisione delle ricchezze nell'antica Roma, e di come questo segmento sia stato pacificato nel corso dei secoli da varie leggi agrarie di redistribuzione dell'*ager* (o quantomeno molti tentativi di redistribuzione con vario successo) che secondo l'autore vanno considerate come certificazione della validità della trasmissione della proprietà nel corso delle generazioni, in quanto esempio di trasmissione accettato da tutta la comunità.

Ma chi furono i primi a dividere la terra? San Paolo dice chiaramente che “[*God*] hath made of one blood all nations of men for to dwell on all the face of the earth, and hath determined the times before appointed, and the bounds of their habitation”⁷⁸, e il Deuteronomio⁷⁹ come citato dall'autore dice:

78 *KJV*, Atti 17:26

79 *KJV*, Deuteronomio 32:8

«When the most high God divided to the nations their inheritance, when he separated the Sonnes of Adam, he appointed the borders of the people according to the number of the children of Israel»⁸⁰

Ma si può dire che questo provi solo la distribuzione della terra da Dio all'uomo collettivamente, non individualmente da disporre per ogni uomo.

Ascham è però dell'opinione che l'assegnazione della terra agli israeliti da parte di Dio sia in proporzione lo stesso concetto che l'assegnazione della terra da parte della comunità israelita ai singoli individui suoi membri.

Su quale base è avvenuta però questa distribuzione?

Questa base può essere trovata nell'ineguaglianza tra gli uomini: l'autore infatti è dell'opinione che

“inequality perfectly bred dominion, and that Property; it being but naturall, and no injury, that in a state where there is no mutuall obligation, the inferiour in force should give way to him that is so much superiour.”⁸¹

Che si può interpretare così: la proprietà nasce dalla forza, o quantomeno dal timore che essa induce. Ma questa forza porta con sé incertezza, in quanto il timore da esso generato è in se causa di dissidi, e la forza va provata in conflitto.

Ascham inoltre identifica nella Bibbia la giustificazione per la compravendita di proprietà, citando l'acquisto da parte di Abramo della tomba di Sara nella Genesi:

«And Sarah was an hundred and seven and twenty years old: these were the years of the life of Sarah.

And Sarah died in Kirjatharba; the same is Hebron in the land of Canaan: and Abraham came to mourn for Sarah, and to weep for her.

And Abraham stood up from before his dead, and spake unto the sons of Heth, saying,

I am a stranger and a sojourner with you: give me a possession of a buryingplace with you, that I may bury my dead out of my sight.

And the children of Heth answered Abraham, saying unto him,

Hear us, my lord: thou art a mighty prince among us: in the choice of our sepulchres bury thy dead; none of us shall withhold from thee his sepulchre, but that thou mayest bury thy dead.

80 Ascham, *Confusions*, p. 20

81 Ascham, *Confusions*, p. 21

And Abraham stood up, and bowed himself to the people of the land, even to the children of Heth.

And he communed with them, saying, If it be your mind that I should bury my dead out of my sight; hear me, and intreat for me to Ephron the son of Zohar,

That he may give me the cave of Machpelah, which he hath, which is in the end of his field; for as much money as it is worth he shall give it me for a possession of a buryingplace amongst you.

And Ephron dwelt among the children of Heth: and Ephron the Hittite answered Abraham in the audience of the children of Heth, even of all that went in at the gate of his city, saying,

Nay, my lord, hear me: the field give I thee, and the cave that is therein, I give it thee; in the presence of the sons of my people give I it thee: bury thy dead.

And Abraham bowed down himself before the people of the land.

And he spake unto Ephron in the audience of the people of the land, saying, But if thou wilt give it, I pray thee, hear me: I will give thee money for the field; take it of me, and I will bury my dead there.

And Ephron answered Abraham, saying unto him,

My lord, hearken unto me: the land is worth four hundred shekels of silver; what is that betwixt me and thee? bury therefore thy dead.

And Abraham hearkened unto Ephron; and Abraham weighed to Ephron the silver, which he had named in the audience of the sons of Heth, four hundred shekels of silver, current money with the merchant.

And the field of Ephron, which was in Machpelah, which was before Mamre, the field, and the cave which was therein, and all the trees that were in the field, that were in all the borders round about, were made sure

Unto Abraham for a possession in the presence of the children of Heth, before all that went in at the gate of his city.

And after this, Abraham buried Sarah his wife in the cave of the field of Machpelah before Mamre: the same is Hebron in the land of Canaan.

And the field, and the cave that is therein, were made sure unto Abraham for a possession of a buryingplace by the sons of Heth.»⁸²

Si viene dunque a porre un'obiezione al ragionamento dell'autore: se la società moderna è conforme alle leggi di natura, perché non tornare allo stato di natura? Perché non tornare alla comunità primitiva, eguale e caritatevole?

La risposta è che le leggi di natura non sono lo stesso concetto che lo stato di natura. Sulla base delle prime, l'uomo ha certi diritti, come la sussistenza, ma non c'è alcun diritto di vivere nello stato

82 KJV, Genesi 23:1-20

di natura, in quanto questo richiederebbe il consenso di ogni uomo. Per tornare allo stato di natura infatti ognuno dovrebbe abbandonare i diritti acquisiti tramite le leggi civili, e nessun uomo ha il diritto (naturale o meno) di forzare questa rinuncia.

L'autore considera inoltre il concetto di tornare allo stato di natura di per sé stupido, in quanto come la comunità è venuta a mancare una prima volta, così accadrà di nuovo se verrà reintrodotta. Eventualmente le virtù necessarie verranno meno a causa dell'avidità dell'uomo per i lussi, e senza la legge civile la comunità cadrà in uno stato di guerra perpetua fino al suo ritorno.

Durante il XVII secolo la società inglese ha il duro compito di affrontare alcuni non trascurabili effetti collaterali della modernità a cui l'autore fa riferimento: un'economia sempre meno sociale e tradizionale; un sistema di pensiero patriarcale sempre meno maggioritario; e classi sociali sempre meno disposte alla mite accettazione della propria condizione.

Infatti, pur non mancando colpi di scena e rappresaglie, per tutto il XVII secolo la politica inglese ha il difficile compito di venire a patti con i disequilibri sociali che la *gentry* rurale e la borghesia della *city* veicolano nel cuore dello Stato, della sfera pubblica e della dimensione privata.

Durante l'Interregno, le tradizionali strutture di autorità nella famiglia sono estremamente esposte alla contestazione, e questo sottopone il diritto a una vibrante tensione tra l'adeguamento al nuovo e l'adesione al vecchio. I giudici che applicano il diritto patriarcale si trovano a dover rivalutare lo status delle consuetudini alla luce di un groviglio di vecchia tradizione patriarcale, nuovo individualismo liberale e di una prima emergente burocrazia.

3.4: il concetto di valuta, il commercio e l'uso sociale del denaro

Ascham ritiene che il denaro sia desiderato in vece di altri più onesti (ma forse meno apertamente dichiarabili) desideri: chi dice di volere il denaro spesso in realtà vuole risultati che non possono davvero essere comprati, se non in maniere che il desiderante non è disposto a pagare. Il denaro, o meglio la sua assenza, è perlopiù la giustificazione per il mancato ottenimento di questi desideri.

La spiegazione di questa sua idea sta nel fatto che i poveri spesso sopravvalutano di gran lunga il valore del poco che effettivamente possiedono, al punto che “[they] Lodge as much pride in a tub as Alexander could in a palace”⁸³. Questo in quanto per loro ogni possesso è una necessità di vita, e sacrificarlo per ottenere denaro porta ad un peggioramento immediato della loro condizione.

83 Ascham, *Confusions*, p. 27

Secondo Ascham tutti gli uomini comprendono innatamente il valore naturale ed intrinseco di ogni cosa, ma questo non vuol dire che il valore sia sempre uguale in ogni situazione, in quanto invece dipende da svariati fattori circostanziali. Quello che vuole effettivamente dire è che gli uomini sono intrinsecamente capaci di determinare questo valore, e di comprendere quantomeno a livello subconscio come valutare l'impatto dei fattori circostanziali, in quanto sono gli uomini stessi a deciderlo sulla base delle loro preferenze e della loro situazione.

Ma a causa di questa circostanzialità, gli uomini non sono capaci di esprimere questo giudizio senza un intermediario dedicato specificamente alla trasmissione di questa informazione: questo è il denaro, un intermediario la cui specifica funzione è di facilitare gli scambi tra gli uomini secondo le regole della società in cui l'atto commerciale avviene.

Ascham descrive due tipi di valore: naturale e strumentale.

Il valore naturale varia principalmente sulla base dello stato di prosperità dell'uomo: se ogni necessità è soddisfatta, un uomo darà più valore a un diamante che ad una pagnotta, ma in caso di carestia un diamante non è che un sasso.

Il valore civile invece è relativo al denaro: cambia a seconda del valore assegnato alla valuta, ed è il valore sulla base del quale la risorsa è scambiata per denaro.

Lo stesso concetto di "commercio" secondo Ascham deriva dall'idea di *communio mercium*⁸⁴, che l'autore definisce come comunità dei beni. Questa è una continuazione del discorso sull'evoluzione della società, che passa dallo stato naturale in cui le risorse sono messe in comune per carità e compassione, alla società moderna in cui la comunione delle risorse è un processo di scambio in cui ognuno tenta di acquisire quanto meno un'uguale compensazione alle risorse versate. Nel precedente capitolo è descritto come nel pensiero dell'autore una delle cause principali del passaggio dallo stato di natura allo stato moderno sia il desiderio che l'uomo ha per i lussi, e come questi lussi richiedano un'organizzazione sempre più complessa per essere prodotti. Ancora più importante per lo sviluppo della società moderna, è che la compensazione avvenga al momento in cui la risorsa è fornita: il ruolo del denaro è quindi di essere questa compensazione nella forma di pegno di versamento della risorsa, riscattabile in altre risorse a necessità del portatore.

Alcuni sostengono che il denaro sia la causa del vizio, e che senza di esso l'uomo abbandonerebbe i lussi per limitarsi a sopperire alle necessità. Ascham è dell'opinione opposta: non è il denaro a

84 Secondo i vocabolari etimologici invece la parola inglese *commerce* a cui Ascham fa riferimento deriva da *com-* (variante arcaica del prefisso latino *cum-* dal significato di "con, insieme") + *merx* (mercanzia) "*commerce*", Online Etymology Dictionary

causare il vizio, ma bensì il vizio che ha portato alla creazione del denaro. È la crescente complessità degli scambi che porta la società ad aver bisogno di liquidità, il cui stesso concetto in ambito economico implica la rapida trasformabilità delle risorse, e il denaro nulla è se non la risorsa più liquida.

Al contrario Ascham crede che nello stato di natura, assente il denaro, l'uomo sia ancora più predisposto al vizio: questo in quanto la deperibilità di molte delle risorse necessarie prodotte dall'uomo nello stato di natura (principalmente il cibo) ne porta al consumo eccessivo e ingordo per evitarne lo spreco.

Secondo l'autore comunque il denaro può essere considerato causa di comportamenti negativi, ma in senso contrario: è la cupidigia ad essere incoraggiata dalla presenza del denaro. Laddove infatti la deperibilità porta al consumo sfrenato, la stabilità del denaro porta all'accumulo sfrenato, senza utilizzo.

In considerazione del fatto che il denaro svolge funzione di lubrificante della comunione dei beni nella società moderna, è chiaro che questo accumulo non può che portare a conseguenze negative per l'andamento e l'efficienza della società che lo crea.

Inoltre, secondo l'autore il denaro porta dipendenza: laddove prima di esso regnava il baratto, nella società moderna il denaro è così onnipresente che l'uomo non è più in grado di commerciare attraverso lo scambio diretto di risorse, ma solo usando il denaro come intermediario.

Questo non vuol dire però che il denaro sia un elemento dannoso alla società, ma solo che certi comportamenti vanno scoraggiati. Il denaro è lungi dall'essere l'unico elemento benefico causante in certi casi effetti negativi: ogni farmacopea può fornire infiniti esempi di elementi simili.

Un esempio del valore positivo del denaro è dato dalla carità: così come il denaro semplifica il commercio, allo stesso modo semplifica la carità, facendo sì che attraverso il pratico versamento di un obolo in chiesa il fedele possa giovare ai più deboli nella sua comunità con efficienza molto maggiore che andando a cercare i poveri per conto suo e offrire loro un dono di cibo od altre necessità.

Addirittura, Ascham arriva a chiamare il denaro una semplificazione del sacrificio a Dio: come l'uomo si è allontanato dallo stato di natura, così si è allontanato dall'offrire bestie al signore. Offrire il denaro è ben più comodo.

Se il denaro deriva dall'evoluzione della società, è il suo valore assolutamente legato ad essa? Può perderlo in caso di cambiamenti significativi, quali la deposizione di un re e seguente cambio di regime?

La risposta è che il denaro può essere paragonato alla legge, o ai governi: viene creato per estrema necessità dall'uomo nello stato di natura. Ne consegue che per quanto il valore e la forma del denaro possano cambiare a seconda dei governi, la sua distruzione è un'offesa non al regime, ma alla società stessa: è un atto di tradimento.

3.5: i tipi di giustizia e i loro effetti sulla società, specialmente la giustizia politica

Ascham considera sia la società che lo stato nel senso legale e amministrativo del termine *voluntary compact*, cioè il risultato di un contratto sociale iniziale a cui tutto il popolo concettualmente acconsente dalla prima generazione in poi.

Ma allo stesso tempo, è palese che le diseguaglianze tra gli uomini e le famiglie abbiano portato nel corso del tempo a forzature di questo contratto. Queste forzature hanno portato a diritti e doveri ineguali tra le famiglie che compongono la società, che si manifestano in abusi di proprietà, violenza e perfino asservimento. Questi abusi sono spesso attribuiti pienamente dal popolo alla giustizia statale, che viene vista come unicamente penale e non salvaguardia dei deboli contro le prepotenze dei forti.

Nonostante questa mancanza di equità, Ascham è comunque dell'opinione che il popolo sia in una situazione di privilegio, con lo stato garante di sicurezza e patrocinio comparabile ai doveri e affetti che il patriarca deve alla sua famiglia.

È necessario dunque spiegare quali siano i tipi di giustizia e salvaguardia che il popolo dovrebbe aspettarsi dai loro magistrati, al fine di comprendere il ruolo dei magistrati e del popolo e il loro rapporto.

«If that be only just, which must be every day just, then Little Justice would be either given or taken.»⁸⁵

Nel dire questo, Ascham intende che è difficile dare giustizia al popolo, in quanto l'infinito numero di circostanze rende la creazione di codici completi del tutto impossibile, e l'applicazione della giustizia finisce per essere basata sull'interpretazione del magistrato –che è umano e dunque fallibile– e viene denigrata a causa della percepita incostanza nell'applicazione a causa della differenza di circostanze.

85 Ascham, *Confusions*, p. 142

Secondo Ascham, *Id verum quod primum*, nel senso teologico che la vera giustizia deriva dal primo movente, Dio. Originariamente, i Principi rivendicarono la pretesa di dare giustizia sulla base del loro vero o presunto mandato divino, ma come il tempo corrompe le anime degli uomini, così corrompe anche la religione. La conseguenza di questa corruzione si vede nelle pretese dei Principi, che aumentarono così come le loro alleanze: passarono dal voler far credere di avere un mandato divino, ad avere piena discendenza divina e di essere quantomeno semi-divini loro stessi. Questo al fine di magnificare il loro potere sul popolo, e di espanderlo da giurisdizione a tirannia.

Ma secondo Ascham questi comportamenti sono retaggi di un passato remoto caratterizzato da faraoni e re mesopotamici il cui egotismo li porta a darsi nomi come Nebochadnazar⁸⁶, che invocano il nome delle loro divinità per aumentare la loro gloria personale.

Esistono quattro tipi di giustizia, sulla base dell'ambito di cui si occupano, descritti in dettaglio nelle *Confusions*. Questi quattro tipi non sono gli unici, ma semplicemente i quattro principali.

Il primo tipo descritto è la giustizia universale, che viene definito come la giustizia relativa a Dio (il solo magistrato con giurisdizione universale) e al suo rapporto con il popolo. Questa giustizia è prevalentemente morale, e il suo ambito è il peccato e l'obbedienza alle leggi divine sotto la diretta giurisdizione di Dio.

Il secondo tipo è la giustizia politica, che consiste nei mutui diritti e doveri tra padre e figlio, intesi non solo nel senso di famiglia ma per estensione a tutta la struttura patriarcale che Ascham considera essere la fondazione dello stato, e quindi i rapporti tra i magistrati e il popolo.

Questo tipo di giustizia comprende gli ordini dati dal magistrato al popolo e i diritti del popolo nei confronti del magistrato, e la giurisdizione è di entrambe le parti.

Il terzo tipo è la giustizia legale, che si occupa dei contratti e rapporti tra cittadino e cittadino, affinché i patti volontari siano rispettati e il comportamento tra le parti sia quanto possibile equo anziché abusivo. La giurisdizione in questo tipo è unicamente del magistrato.

⁸⁶ Ascham si riferisce molto probabilmente a Nebuchadnezzar II (agosto 605 AC – 7 ottobre 562 AC), secondo re dell'impero neo-babilonese, che appare nel libro di Geremia. Ironicamente l'esempio è poco appropriato in quanto il nome significa "Nabu, proteggi il mio erede", un'invocazione simile a nomi come Goffredo e Giacomo certamente comuni tra i suoi contemporanei, come ad esempio Re Giacomo VI. Tutankhamon/Tutankhaton è un esempio molto più adeguato di ciò che Ascham intende, in quanto il nome significa "immagine vivente di Amon Ra/Aton".

Il quarto tipo è la giustizia privata, definita come l'applicazione della virtù nelle abitudini private e nella sfera personale, ed è amministrata individualmente e non a livello di società in quanto di interesse solo al singolo.

Per quanto tutti i tipi di giustizia vengano infranti continuamente causando costante lavoro a tutti i magistrati, il tipo la cui infrazione ha conseguenze più gravi è la giustizia politica, di cui quindi si parla più nel dettaglio.

L'infrazione della giustizia politica infatti porta nel minore dei casi al turbamento della pace sociale, che come l'autore ribadisce costantemente nella sua opera, è la base fondamentale della società, e nel peggiore alla piena guerra civile con tutta la desolazione che ad essa segue, dalla distruzione dei templi, alle stragi di innocenti, fino alla completa cessazione dell'applicazione della giustizia legale e privata in assenza di magistrati per prima, e nell'indurimento del cuore degli uomini per la seconda.

L'infrazione della giustizia politica è generalmente causata dalla cupidigia di uomini ambiziosi e assetati di potere, e anche quando non lo è dà loro opportunità di avanzare i propri interessi a discapito della società. Necessariamente alla guerra segue la pace, ma alla guerra causata dall'infrazione della giustizia politica segue una pace guastata dal cambio di governo. Questo cambio è reso problematico dalla presenza di questi ambiziosi, arrampicatisi fino ai più alti vertici e pronti ad abusare del loro nuovo potere per causare nuove infrazioni e ricominciare il ciclo.

Va detto tuttavia che Ascham non è pienamente contrario ai cambi di governo. La giurisdizione della giustizia politica dopotutto è tanto nelle mani dei magistrati quanto in quella del popolo, e se sono i magistrati ad infrangerla al popolo è certamente consentito (se non perfino fortemente incoraggiato) a scacciarli.

Questo perché la base fondante della società è come già detto il mantenimento della pace sociale, per evitare un ritorno alla guerra perenne che caratterizza lo stato di natura. Essendo Ascham dell'opinione che le leggi debbano adattarsi alle situazioni, è chiaro che in una situazione in cui il magistrato non compie il proprio dovere diventa lecita ogni azione mirata a ripristinare lo stato in condizioni tali da svolgere il suo ruolo.

«It hath been so much argued, That [the people's] safety is a Law superiour to those Laws which are made for the Persons governing; it being really true, that Populus non miritur, the people cannot dye; and but a fiction of Law, That Kings cannot dye, or rather of those Courts, where after they are really dead, they are (for some dayes) serv'd with the same Meats and

Ceremonies, as when they were alive. There's no Morall obligation which lies upon any People to receive Political Justice only in such a forme, or from such a Mortall hand; For when both ought to be perpetual, and we ought to have a perpetuall power to possesse both to our selves plenarily.»⁸⁷

Nonostante le sue tendenze “ribelli”, Ascham è convinto che il popolo abbia certamente un debito di gratitudine nei confronti del magistrato, in quanto il suo ruolo li protegge dalla guerra civile. Questo debito è scaricato tramite il rispetto dei doveri dei sudditi nei confronti dell'autorità a cui è dovuta l'obbedienza, fintanto che il magistrato adempie alle sue mansioni.

Questo mutuo rapporto va paragonato a quello tra un minore e il suo tutore legale: il tutore ha il pieno controllo sugli averi del minore, ma solo al fine di gestirli a vantaggio del suo assistito. Se il tutore non svolge il proprio ruolo o si approfitta della situazione, il minore è pienamente in diritto nel ribellarsi. Inoltre, proprio come il minore non sceglie il tutore ma gli è assegnato da altri, così il magistrato nei confronti del popolo.

Ma si può obiettare che laddove c'è un'autorità legittima ad assegnare il tutore al minore, non è lo stesso per il magistrato, se non il mandato divino.

La risposta a questa obiezione è che il ruolo di tutore/magistrato è mandato da Dio, ma l'individuo no. Come il re non muore mai, così il magistrato rimane come ruolo anche se l'individuo assegnato al ruolo viene spodestato.

«The legality of [the Princes'] Authority was not affected in the Peoples obedience to them. From all which the Conclusion Naturally falls, That all Justice and Government cannot be Vitiated with injustice in the People, when they so obey Princes in their Usurpations.»⁸⁸

Allo stesso modo, Ascham indica come gli errori dei teologi non eliminino la verità delle rivelazioni della Chiesa, opinando che nessuna denominazione può dirsi senza errore indipendentemente da quanto ispirati dallo Spirito Santo i suoi teologi possano crederci; e come i fedeli non cessino di essere veri credenti solo per aver accettato le proposte di questi teologi, nella loro giustificabile ignoranza.

Bisogna poi parlare del rapporto tra giustizia e religione. Queste due nozioni derivano dal concetto di autorità: senza l'autorità, impersonata dal magistrato per la giustizia e dal vescovo⁸⁹ per la

⁸⁷ Ascham, *Confusions*, p. 145

⁸⁸ Ascham, *Confusions*, p. 148

⁸⁹ Non nel senso dello specifico rango ecclesiastico, ma nel senso originale del termine “supervisore, sorvegliante” da intendersi come guida spirituale e successore del mandato apostolico così come il

religione, non è possibile assicurare l'ordine sociale, nel senso di rispetto della legge per la giustizia, e nel senso di rispetto per la dottrina cristiana per la religione.

«King Charles disputed to His death, That if he took away the Authority of Bishops, he left the Kingdom destitute of any right to heare the Word, and to receive the Sacraments.»⁹⁰

Le due nozioni sono dunque equivalenti, l'una specchio dell'altra ma una di ambito umano e l'altra di ambito divino. Ascham inoltre fa riferimento alla dottrina di salvezza, e identifica la giustizia nelle opere, e la religione nella fede.

Secondo l'autore, è assai raro che le due nozioni appaiano indipendentemente l'una dall'altra, una persona giusta sarà pressoché sempre religiosa e viceversa.

magistrato ha il mandato divino

90 Ascham, *Confusions*, p. 152

CAPITOLO 4

Le teorie della guerra

4.1: definizione del concetto di guerra, la sua origine nello stato di natura e nello stato civile

Cos'è la guerra? Secondo Ascham, "*Bellum dicitur a belluis*"⁹¹.

L'autore considera la guerra come attinente al comportamento delle bestie piuttosto che dell'uomo. Questo non nel senso che l'uomo non sia incline alla guerra, ma nel senso che quando l'uomo è in guerra, non esiste vera società, il suo stato sociale è affine a quello delle bestie che società non hanno.

All'origine del mondo, la terra era troppo scarsamente abitata perché gli uomini trovassero motivo di conflitto con tutte le risorse a loro disposizione, ma erano comunque messi in pericolo dalle belve. La prima guerra dunque fu combattuta dall'uomo contro le bestie per la salvaguardia delle proprie comunità primitive sotto costante minaccia all'incolumità delle famiglie, ma anche sotto la costante pressione delle fiere sugli animali domestici e sui campi in cerca di cibo.

Nel corso delle generazioni però cominciarono ad apparire uomini desiderosi di predare i loro simili come animali, e dunque il conflitto si estese dalla lotta tra uomo e bestia alla lotta tra uomo e uomo. Al contrario delle bestie però l'uomo si comporta in guerra con malizia ben maggiore di meri animali, al punto che Ascham si sente forzato a correggere l'antico proverbio "*homo homini lupus*" in "*Homo homini (non Lupus sed) Daemon*"⁹².

La guerra viene considerata dunque come un processo di autodifesa nei confronti di predatori, fossero anche questi uomini invece che belve: "*a publique prosecution of Justice by force, even to the effusion of humane blood*"⁹³.

Anticipando e parafrasando Carl von Clausewitz, l'autore arriva a dire che la guerra è la prosecuzione della giustizia per altri mezzi. Se infatti una corte di giustizia non è in grado di imporre le sue sentenze tramite l'autorità, deve fare ricorso alla forza militare dello stato, il che risulta in guerra.

91 Ascham, *Confusions*, p. 161

92 Ascham, *Confusions*, p. 162

93 Ascham, *Confusions*, p. 162

Certamente von Clausewitz con le sue parole intendeva descrivere la guerra come una continuazione dell'opera politica in senso generale. Qualunque intento questa volesse imporre, la guerra è comunque intesa solo come la prosecuzione della politica con altri mezzi, un atto di violenza per imporre all'avversario la propria volontà in un gioco di interazioni tra incertezza, frizioni, casualità. È un atto di intelligenza politica, calcolo di probabilità e disponibilità al rischio. Ascham al contrario non intende interpretare la guerra come concetto in senso pragmatico, in quanto il suo scopo nel trattato è giustificarla alla luce della morale cristiana. Per questo motivo si rifà allo scopo "sociale" della guerra, interpretandola come una continuazione del processo giudiziario.

La guerra è dunque vista come la pubblica prosecuzione di giustizia tramite l'uso della forza, a costo dello spargimento di sangue: la guerra è ciò che segue il rifiuto da parte dello scellerato ad accettare il giudizio, per difendere gli innocenti dalle sue azioni: è uso della forza per opporsi all'abuso della forza.

O quantomeno, questa è la sua interpretazione della guerra "giusta", di cui si parlerà in seguito.

Ascham intende porre tre considerazioni sullo stato di guerra.

La prima considerazione, relativa all'inizio del conflitto, è capire quali motivazioni siano accettabili per prendere parte ad essa. Prendere parte non nel senso di scatenarla, ma nel senso di aggregarsi alle fazioni in conflitto e prestare servizio in battaglia spargendo sangue.

A questa considerazione non viene data una vera risposta. Innumerevoli intelletti si sono posti la stessa domanda senza riuscire ad accordarsi su una soluzione, e Ascham non crede di essere in grado di risolvere il problema laddove ogni altro pensatore ha fallito. Il problema principale individuato dall'autore in questo senso, è l'estrema difficoltà di arrivare a comprendere le vere cause scatenanti di un conflitto e le intenzioni in gioco al suo inizio, specialmente per i singoli individui che vi partecipano senza avere accesso agli schemi dei loro comandanti. Molti atti che possono sembrare iniqui a prima vista sono in grado di rivelarsi necessari (e quindi giustificabili) a posteriori, interpretati nella strategia complessiva del conflitto. Ma è vero anche il contrario, e la ragione non avrà mai la capacità di risolvere il problema tempestivamente.

L'unica soluzione, per quanto insufficiente, è ascoltare la coscienza invece che la ragione.

La seconda considerazione, relativa alla continuazione del conflitto, è capire quali siano le limitazioni che posso essere imposte all'uomo nell'accettare ordini durante un conflitto, e chi ha l'autorità legale di darli.

La terza considerazione, relativa alla conclusione del conflitto, è capire quando sia accettabile arrendersi al nemico senza essere accusati di aver abbandonato le proprie alleanze.

In entrambi i casi, basandosi sul diritto all'autoconservazione, l'autore consiglia di accettare gli ordini di chiunque sia in posizione di minacciare la propria vita o sussistenza, dato che nelle parole dell'autore:

«the naked sword permit[s] no niceness of obedience [...] Every present power, whether establisht or struggling to be establisht, having this interest, that they who de facto are under their power, should not during that time presume to question their Right: It being some kinde of victory already gained, to have gain'd the repute of the better cause. [...] And let men argue at as much ease as they please, yet it is certaine, that no man is of such a captivated Allegiance as by reason of it to engage himselfe to a party, beleeving upon the engagement that he shall bee certainly destroyed in it.»⁹⁴

Queste due considerazioni saranno comunque trattate più in dettaglio in seguito.

È la guerra accettabile secondo le leggi di natura? Secondo Ascham, lo è.

Per quanto le leggi di natura raccomandino all'uomo di comportarsi in maniera onesta ed equa, esse sono comunque chiare nell'accettare il diritto dell'uomo all'autoconservazione e alla sussistenza. Se altri uomini intendono recare danno a vite o a mezzi necessari alla sussistenza, non può che essere legittimo difendersi tramite la forza, fosse anche necessario spingere la violenza fino alla morte dell'assalitore.

L'autore infatti considera l'omicidio come atto equivalente ma opposto alla vita: se qualcuno lo pratica, non si può aver alcun concetto di eccesso di autodifesa: anche la morte dell'assalitore sarà necessariamente giusta. Questo ragionamento è esteso ai mezzi di sussistenza in quanto venire privati di essi ha lo stesso risultato che essere uccisi, e quindi l'atto è omicidio allo stesso livello dell'uso della violenza per togliere una vita direttamente.

Se l'uso della forza è lecito in risposta ad atti che minacciano la vita, si può dire che sia lecito in risposta ad ogni cosa di valore ad essa equivalente.

È facile argomentare che ci siano molti elementi che possono vantare un valore tale, specialmente basandosi sulle leggi bibliche. L'autore, riferendosi a quelle leggi che portano come pena l'esecuzione, elenca: l'invasione di proprietà, l'adulterio, fare proselitismo di false religioni, la

⁹⁴ Ascham, *Confusions*, p. 3-4

sodomia e ogni altro atto sessuale innaturale. È chiaro quindi che il numero di ragioni che giustificano il ricorso alla violenza è molto largo, al punto che Ascham si premura perfino di specificare che questi sono solo esempi e la lista non è assolutamente completa.

Qual è la validità delle leggi durante un conflitto? Come è lecito comportarsi quando la situazione non corrisponde più a quelle che le leggi furono scritte per regolare?

In caso di guerra, Ascham ritiene che le leggi civili siano sospese. In mancanza tanto della situazione a cui devono essere applicate, quanto dei magistrati che devono applicarle (ben più occupati dalle attività militari che da quelle giuridiche), il valore della legge decade non in concetto, ma certamente in pratica.

Questo non significa che ogni comportamento diventi permissibile: per quanto le leggi civili decadano, le leggi di natura non smettono di essere applicabili né di essere applicate. Questo perché il concetto stesso di legge di natura precede lo stato sociale che la guerra mette in discussione. Inoltre la successione stessa dello stato civile allo stato di natura può essere ritenuta come una giustificazione dell'applicazione delle leggi di natura quando lo stato civile collassa.

Questa interpretazione è giustificabile se si ritiene lo stato civile come una "situazione" a cui specifiche leggi sono applicate, che segue "la" situazione (lo stato di natura), a cui si applicano le leggi più generali. In questo senso si può dire quindi che non è il concetto di legge ad essere minato dalla guerra, ma la situazione che giustifica l'applicazione delle leggi civili.

Un esempio di azione non tollerabile è l'invasione della proprietà altrui: anche durante un conflitto questa azione è comunque inaccettabile, dato che la proprietà è fondamentale alla sussistenza del suo possessore e lederla ne lede la vita.

Questa situazione però accade costantemente durante un conflitto: dal semplice atto di saccheggio ingiustificato, che chiaramente è un'infrazione delle leggi di natura, ad atti più difficilmente giudicabili, come il bivacco delle truppe, che per quanto dubbio è necessario per condurre un'operazione militare.

A queste si aggiungono un gran numero di casi altrettanto grigi ma frequentemente applicabili, che richiedono l'individuazione di criteri tramite i quali giudicarli.

Come risolvere la questione? Come già detto, ogni azione che cerca di alienare un uomo dalla sua sussistenza è un'aggressione ingiusta secondo le leggi di natura, e quindi è necessario trovare una valida giustificazione all'invasione di proprietà altrui perché questa possa essere effettuata moralmente.

Ascham identifica solo tre ragioni valide:

La prima è la propria sussistenza: chiaramente ogni uomo ne ha il diritto e se questa è in gioco pressoché ogni azione è accettabile.

La seconda è il debito: in mancanza di magistrati pronti ad assicurare il ritorno della proprietà prestata secondo contratto, è consentito utilizzare la forza per riappropriarsene.

La terza è la malvagità dell'invaso: secondo Ascham infatti è lecito invadere la proprietà di un uomo che ha commesso gravi reati.

L'autore è un fervente sostenitore della legge del taglione, che considera essere sia legge divina che legge naturale. Ad ogni atto di aggressione deve corrispondere una pena equivalente, e ciò è certamente reso evidente dal suo esplicito supporto all'infrazione delle leggi di natura qualora le vittime fossero "fuorilegge".

Questo concetto però ha certe implicazioni quando applicato alla guerra. È chiaro che nella confusione e nell'assenza di autorità che lo stato di guerra crea non è facile o per niente possibile assicurarsi che ogni uomo agisca con equità.

È lecito dunque chiedersi se la guerra possa mai essere una risposta equa ad un'aggressione di qualunque tipo, in quanto è difficile concepire atti violenti di entità tale da rendersi equivalenti alla confusione e violenza generati dalla guerra.

Secondo l'autore, questa domanda è irrilevante. Se anche innocenti venissero danneggiati dalla guerra, la loro sofferenza non è mai il fine per cui questa è scatenata. Qualora innocenti venissero aggrediti durante la guerra, è perfettamente lecito da parte loro ricorrere ad ogni mezzo per respingere l'aggressore e assicurare la propria sopravvivenza. Certamente questo porta ad un ciclo crescente di violenza, ma non cambia la natura essenziale dell'atto di guerra, che comunque Ascham riconosce essere di valore fortemente negativo e da evitare quanto più possibile tramite gli strumenti forniti dalla società.

4.2: la legalità della guerra secondo il Vangelo, la guerra giusta

Il quinto comandamento del libro dell'Esodo è *thou shalt not kill*⁹⁵, e questo ordine divino viene interpretato da molti teologi come una naturale negazione della guerra e della pena capitale.

Ascham tuttavia non è di questa opinione, e indica esempi di violenza ordinata da Dio per difendere questa sua idea:

95 *KJV*, Esodo 20:13

And surely your blood of your lives will I require; at the hand of every beast will I require it, and at the hand of man; at the hand of every man's brother will I require the life of man. Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed: for in the image of God made he man.⁹⁶

Questo passaggio viene interpretato come giustificazione per la pena capitale.

Se è permesso all'uomo di spargere sangue umano in certe circostanze, è chiaro che non è l'atto in sé ad essere vietato, ed è quindi lecito ricercare le circostanze che lo rendono accettabile.

Secondo l'autore la guerra è una di queste circostanze, in quanto dal suo punto di vista una guerra "legale" non è altro che una pena capitale comminata ad un gruppo invece che ad un individuo:

Therefore some warre is still lawfull, which is nothing else but Capitall Justice; and is not the lesse unlawfull, because others forcibly oppose it, and make it calamitous thereby, But on the contrary. [...] And if any Analogicall collection be of force, we may coherently inferre, That if God placed fire and sword at the entry of the earthly Paradise, to repulse their entry who would prophane it by adoring a false Deity, why then may not his Church be defended by the same meanes?⁹⁷

La giustizia divina quindi è necessariamente contrapposta agli empi che non la rispettano, e come questa giustizia viene imposta da Dio in cielo, così Dio incarica i principi e magistrati di fare lo stesso in terra.

Anche senza chiamare in causa l'Antico Testamento, Ascham indica alcuni passaggi del Nuovo Testamento che convalidano l'autorità dei principi di usare la forza per imporre la legge.

Il primo è un brano del Vangelo di Giovanni, in cui Gesù indica che il suo regno non è "di questo mondo", e questo è il motivo per cui non si ribella al giudizio di Pilato. L'implicazione che Ascham legge in queste parole è che attraverso l'accettazione di Gesù, ci sia un riconoscimento del diritto dei principi di imporre tanto le leggi quanto le penalità ad esse associate.

Then Pilate entered into the judgment hall again, and called Jesus, and said unto him, Art thou the King of the Jews?

Jesus answered him, Sayest thou this thing of thyself, or did others tell it thee of me?

96 KJV, Genesi 9:5-6

97 Ascham, *Confusions*, p. 171

Pilate answered, Am I a Jew? Thine own nation and the chief priests have delivered thee unto me: what hast thou done?

Jesus answered, My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence.⁹⁸

L'intento di Ascham nel citare il secondo passaggio è palese, in quanto l'apostolo Paolo istruisce chiaramente la comunità cristiana di Roma, a cui l'epistola è indirizzata, a seguire gli ordini dei loro governanti. L'apostolo è esplicito nel dichiarare le autorità terrene come strumento divino per l'esecuzione della giustizia sulla terra.

Let every soul be subject unto the higher powers. For there is no power but of God: the powers that be are ordained of God.

Whosoever therefore resisteth the power, resisteth the ordinance of God: and they that resist shall receive to themselves damnation.

For rulers are not a terror to good works, but to the evil. Wilt thou then not be afraid of the power? do that which is good, and thou shalt have praise of the same:

For he is the minister of God to thee for good. But if thou do that which is evil, be afraid; for he beareth not the sword in vain: for he is the minister of God, a revenger to execute wrath upon him that doeth evil.

Wherefore ye must needs be subject, not only for wrath, but also for conscience sake.⁹⁹

Nel terzo passaggio invece vediamo Paolo che subisce l'autorità che ha dato indicazione di accettare: tenuto agli arresti domiciliari per due anni sotto richiesta del sinedrio dall'autorità del governatore Porcio Festo, l'apostolo riceve finalmente un processo, nel quale prova di non aver commesso reato. Viene dunque liberato, a prova che la fiducia nelle autorità terrene porta all'adempimento della giustizia anche quando fazioni all'interno dei governi vogliano pervertirla.

And when he had tarried among them more than ten days, he went down unto Caesarea; and the next day sitting on the judgment seat commanded Paul to be brought.

And when he was come, the Jews which came down from Jerusalem stood round about, and laid many and grievous complaints against Paul, which they could not prove.

While he answered for himself, Neither against the law of the Jews, neither against the temple, nor yet against Caesar, have I offended any thing at all.

98 KJV, Giovanni 18:33-36

99 KJV, Romani 13:1-5

But Festus, willing to do the Jews a pleasure, answered Paul, and said, Wilt thou go up to Jerusalem, and there be judged of these things before me?

Then said Paul, I stand at Caesar's judgment seat, where I ought to be judged: to the Jews have I done no wrong, as thou very well knowest.

For if I be an offender, or have committed any thing worthy of death, I refuse not to die: but if there be none of these things whereof these accuse me, no man may deliver me unto them. I appeal unto Caesar.

Then Festus, when he had conferred with the council, answered, Hast thou appealed unto Caesar? unto Caesar shalt thou go.¹⁰⁰

Sulla base di questi passaggi Ascham intende provare che i principi terreni hanno certamente l'autorità di spargere il sangue, perfino quello di Gesù che è disposto a riconoscere la loro autorità in terra.

Al di là della legittimità della pena capitale tuttavia, l'autore intende inoltre affrontare una critica spesso posta al concetto stesso di pena capitale: che questa dia al magistrato la capacità di agire *in terrorem*, garantendogli un'autorità illecita.

Secondo Ascham, questo argomento è inaccettabile: se infatti il magistrato non fosse in grado di usare il suo potere penale per dissuadere chi vuole commettere crimini, cosa fermerebbe questa gente dall'attaccare il magistrato preventivamente per impedirgli di svolgere la sua funzione dopo la commissione del crimine?

Il concetto stesso di difendere qualcosa implica l'utilizzo della forza a fini dissuasivi, non solamente reattivi. Questo concetto è implicito nelle relazioni tra uomini, e così basilare che non avrebbe alcun senso che Dio lo opponesse senza esprimersi in alcun senso contro di esso:

If Christ of his Apostles by him, would have introduced such a strange state of living, as was never heard of before, undoubtedly hee or they would have told us in expresse manner, That it was now no longer lawfull for any governours to judge of other mens lives, and that upon paine of damnation armes were not to be born.¹⁰¹

Questa divina ammonizione non è mai arrivata, e quindi il mandato divino espresso nella Genesi è valido non solo per l'Antica Alleanza, ma anche per la Nuova.

Seppure alcuni studiosi ritengano che le antiche leggi degli ebrei siano state abrogate da Gesù in favore di quelle da lui emesse, Ascham è dell'opinione che nessuna di queste si contrapponga al ¹⁰⁰KJV, Atti 25:6-12

¹⁰¹Ascham, *Confusions*, p. 173

diritto dei principi di usare la spada, e quindi sia ancora valida. Il fatto stesso che Paolo accetti l'autorità di Cesare ne è la prova.

4.3: a chi è dovuta l'obbedienza durante i conflitti

Nel corso dei conflitti, specialmente nel caso di guerre civili, è comune che vengano poste ai sudditi richieste opposte da parte dei gruppi in conflitto. Queste richieste spesso mettono a repentaglio la salvezza degli averi e della stessa persona fisica del suddito, che inoltre è posto in una situazione di rischio legale nel caso obbedisse al gruppo che verrà sconfitto.

È importante dunque capire come sia lecito comportarsi in queste situazioni, tanto dal punto di vista morale quanto quello legale, stante che la legalità delle azioni prese durante un conflitto sarà sempre interpretata sulla base della situazione politica successiva, ed è quindi implausibile sperare di risolvere la legalità degli ordini a priori.

Il problema principale su cui Ascham si concentra per capire a chi sia dovuta l'obbedienza durante i conflitti è quindi come giudicare il valore morale delle fazioni che si contendono l'obbedienza del soggetto. Secondo l'autore questo problema è particolarmente importante in quanto in mancanza della capacità di arrivare alla salvezza legale, e spesso anche fisica, l'uomo desidera quantomeno essere in grado di salvaguardare la propria coscienza e sapere di aver agito in maniera corretta.

Ma anche il giudizio morale è difficile da raggiungere, e inoltre la sua ricerca può essere interpretata molto negativamente dalle fazioni su cui il suddito intende sentenziare.

Se infatti fosse data la possibilità ad ogni suddito di porre in dubbio la validità delle rivendicazioni politiche dei suoi governanti, dalla validità dei titoli di possesso alla validità dei diritti che si arrogano, ogni ordine da essi ricevuto porterebbe ad un'analisi della sua validità, che immobilizzerebbe completamente l'intera gerarchia della società. Questo perché Ascham è convinto che nessuna rivendicazione possa essere perfetta e dunque impossibile da mettere in dubbio. Una situazione del genere però porterebbe chiaramente lo stato a devolvere nell'anarchia immediata.

L'autore inoltre ritiene sia necessario giudicare il valore morale con *Limpidum titulum*¹⁰², con chiara certezza della sua validità per poter salvaguardare la propria coscienza. Ma questo valore è pressoché impossibile da ottenere, in quanto l'imperfezione delle rivendicazioni porta solo ad una

¹⁰²Ascham, *Confusions*, p. 32

superiorità dell'una sull'altra relativa ai principi su cui sono fondate, portando a giudizi diversi se diverse sono le basi da cui le si giudica.

Con un certo cinismo Ascham inoltre ricorda che spesso e volentieri gli strumenti e le fonti necessarie per giudicare le rivendicazioni sono occultati di proposito dai governanti. Questo viene fatto specificamente per evitare lo scrutinio tanto di coloro che intendono mettere in dubbio l'autorità dei governanti per i propri fini quanto di coloro che intendono studiarle in buona fede.

Citando Tacito, l'autore ricorda come nell'antichità i regnanti imposero la falsificazione di atti e cronache per arrogarsi diritti e poteri su cui non avevano valide rivendicazioni se non la forza maggiore.

*“Sed veteris populi Romani prospera vel adversa claris scriptoribus memorata sunt; temporibusque Augusti dicendis non defuere decora ingenia, donec gliscente adulatione detererentur. Tiberii Gaiique et Claudii ac Neronis res florentibus ipsis ob metum falsae, postquam occiderant, recentibus odiis compositae sunt.”*¹⁰³

La conclusione dell'autore è dunque che non si può giungere alla certezza nel giudizio morale, e bisogna accontentarsi del giudicare la rivendicazione migliore per quanto minima la distanza, e nel caso non fosse possibile distinguere alcuna differenza di valore tra le rivendicazioni, non c'è altra soluzione che accedere alle richieste della fazione in controllo del territorio in cui il suddito risiede, che Ascham con ulteriore cinismo ricorda essere *“generally the strongest title that Princes have.”*¹⁰⁴ In relazione all'idea che i governanti possano rivendicare tramite la forza diritti e possessi che non hanno, l'autore parla inoltre del concetto di prescrizione. Il senso dato al termine in questo contesto è il trascorrere del tempo da quando un diritto viene rivendicato -indipendentemente dalla sua validità- a quando questo venga contestato. Secondo Ascham, quanto più tempo passa tra i due atti, tanto più valore la rivendicazione acquisisce.

*“the Canonists maintain it against the civilians That prescription upon an unjust beginning & ex titulo inhabili, doth by its continuance of time, increase and not diminish the injustice and faultinesse of the Act [...] but this we know, that it conduces much to publique quiet”*¹⁰⁵

103 Ascham, *Confusions*, p. 32

104 Ascham, *Confusions*, p. 32

105 Ascham, *Confusions*, p. 33

L'autore distingue poi tra il *point of right* e il *point of fact*, descrivendo il primo come la imprescrittibile verità, e il secondo come la pragmatica realtà della situazione, a cui spesso bisogna arrendersi per la propria salvaguardia.

A questo punto è dunque chiaro che per capire a chi un uomo debba obbedire durante i conflitti bisogna arrivare a capire se la fazione che emette gli ordini sia in grado di svolgere il proprio ruolo:

“To assure our consciences of a Iustifiable obedience during the confusions or revolutions of Warre, it is best and enough for us to consider, Whether the invading party (just or unjust) have us or the meanes of our subsistence in their possession or no.”¹⁰⁶

Da questo passaggio emerge ancora il pragmatismo di Ascham nel cercare il diritto di dare ordini nella capacità di imporli: tanto nel senso che la fazione sia in grado di usare la persona o le proprietà in ricatto, quanto nel senso che la fazione sia in grado di difendere la persona e le proprietà di cui cerca l'obbedienza, perché in caso contrario non c'è motivo di obbedire quando in cambio non si ottiene -di fatto- nulla, data la possibilità che l'avversario venga a cercare di demolire le fondamenta della capacità di comando della fazione.

4.4: la legittimazione dei nuovi giuramenti dopo i conflitti

Secondo Ascham esiste una grande differenza tra occupare uno stato e conquistarlo.

L'autore utilizza una metafora sulla base della quale desidera spiegare le differenze tra questi concetti e le loro implicazioni per la società:

«there is a great deale of difference betwixt the property of Land which is overl-flow'd onely by inundation or torrent, and that which a River enters into, as into a new bed or channell; the property is lost in the one, but not in the other: Neque inundatio fundi speciem commutat, saith the law: and if Tituis plant a vine or a Tree belonging to Sempronius in ground of his owne, neither of them are his, till they take roote, at which time the Law saith, they are partes fundi, parts of the Field, Adeo autem ex eo tempore quo radices egerit planta, proprietas ejus commutatur.»¹⁰⁷

106 Ascham, *Confusions*, p. 35

107 Ascham, *Confusions*, p. 119

Ascham paragona l'occupazione al torrente¹⁰⁸, in quanto questa non cambia alcun diritto o proprietà; è semplicemente un'invasione da parte di un elemento estraneo, e per quanti danni possa creare non ha di per sé la capacità di portare a cambiamenti permanenti.

In contrapposizione, la conquista è lo spostamento del letto del fiume: nel caso in cui il conquistatore abbia sconfitto ogni opposizione, o questa abbia abbandonato la lotta, l'intero sistema legale viene sostituito. Questa sostituzione non implica necessariamente cambi di diritti o proprietà (che sono comunque possibili), ma comporta la sostituzione dei magistrati e soprattutto il cambio della fonte della loro autorità, che passa ad essere il conquistatore invece che il Principe che lo aveva preceduto.

Altrettanto grande secondo Ascham è la differenza tra conquista e vittoria.

Nell'opinione dell'autore, la vittoria è la sconfitta dell'avversario, sia esso un regno con un territorio specifico da conquistare o un semplice avversario politico da umiliare durante una controversia.

La conquista invece è un termine riferito esclusivamente agli effetti della guerra, un atto intrapreso per volontà di dominio e possesso su di un territorio già rivendicato da altri.

In altre parole, un colpo di stato può risultare in vittoria, come l'usurpazione di Riccardo III a danno del nipote Edoardo V, mentre per la conquista serve il cambio di possesso di un territorio, come nel caso di Guglielmo I.

Per quanto vittoria e conquista sembrano simili dal punto di vista del popolo, la differenza tra loro può essere la stessa che tra occupazione e conquista.

Ascham descrive la differenza tra questi concetti al fine di arrivare a capire le conseguenze dei conflitti su i giuramenti di alleanza e fedeltà.

Secondo l'autore, "*what weight of reason soever [oaths] may have at the beginning of a warre, they signifie nothing at the end of it*"¹⁰⁹. Questo perché i giuramenti prestati ai principi partono dal presupposto che il Principe sia in grado di svolgere la sua funzione, e quindi il giuramento va rispettato solo se il Principe è rimasto in controllo del suo territorio durante tutto il conflitto.

Facendo un confronto con la legge romana, Ascham arriva persino a dire che il giuramento è rotto qualora il Principe perda il controllo del territorio ma lo riprenda in seguito: cita l'esempio della

¹⁰⁸"*torrent*", termine da intendersi nel senso arcaico del termine "diluvio", che ancora persiste nell'italiano moderno in termini come pioggia torrenziale.

Ascham, *Confusions*, p. 119

¹⁰⁹Ascham, *Confusions*, p. 121

manumissione degli schiavi, che una volta autorizzata dal padrone non può più essere annullata, indipendentemente dalle circostanze che potessero avergli forzato la mano e come queste siano cambiate.

Ne consegue che dopo i conflitti, i giuramenti devono essere rinnovati in ogni caso.

L'autore entra molto nel dettaglio nel descrivere le maniere e i contesti in cui i giuramenti possono essere dissolti. Secondo Ascham, un giuramento giunge alla sua naturale conclusione quando chi lo giura ha compiuto ogni azione moralmente possibile per rispettarlo. Ascham è specifico nel distinguere tra "*moral*" e "*natural*" in riferimento alle azioni da compiere, in quanto non ritiene che sia necessario arrivare a sacrificare tutto per rispettare il giuramento, ma solo ciò che non porta l'uomo ad infrangere i propri diritti. Il fine di questa distinzione è non portare l'uomo a sentirsi forzato a ignorare la propria autoconservazione per osservare i giuramenti presi.

Secondo l'autore ogni giuramento è inerentemente collegato a Dio, che ne è testimone e partecipante, e anche colui che punisce chi infrange i giuramenti. Questo influenza la capacità di dissolverli.

Ascham individua quattro modi in cui i giuramenti possono ritenersi dissolti.

Il primo modo è tramite dispensazione: questo avviene quando una parte in causa nel giuramento decide di rinunciare volontariamente alla prestazione che l'altra parte aveva promesso.

L'autore indica come esempio di questo modo i giuramenti religiosi come i voti, che possono essere cancellati da Dio in quanto unica altra parte in causa. Questo avviene in pratica tramite il papa, che agisce come bocca di Dio nell'emanare dispensazioni.

Il secondo modo è tramite assoluzione: questo avviene quando nessuna delle due parti in causa rinuncia a ciò che è ad essa dovuto, ma un terzo elemento indipendente dal giuramento ha l'autorità di cancellarlo e decide di farlo. Solo Dio è veramente in grado di assolvere i giuramenti, in quanto la sua autorità soppianta ogni altra. Molti principi si arrogano questo diritto in caso di contratti espressi secondo le leggi civili in quanto la loro autorità è la stessa che la legge, ma secondo l'autore il giuramento richiede l'intercessione di Dio e quindi non può mai essere legittimamente assolto da loro.

Il terzo modo è tramite violazione: questo avviene quando una delle due parti in causa trasgredisce al patto o in ogni modo rifiuta di onorare gli accordi. È importante notare che un giuramento non è violato se manca la capacità per cause naturali di onorare gli accordi, ma solo se manca la volontà.

L'autore paragona questo tipo di dissoluzione all'omicidio, in quanto avviene una calpestaione di diritti: come l'omicidio colposo richiede il rifiuto di riconoscere il diritto alla vita della vittima, così la violazione del giuramento implica il mancato riconoscimento del diritto a ricevere la compensazione pattuita dall'accordo.

Il quarto modo è tramite estinzione: questo avviene quando non è possibile onorare i termini dell'accordo a causa di circostanze eccezionali fuori dal controllo delle parti in causa. Se c'è la volontà di onorare il giuramento ma questo diviene fisicamente impossibile, se ne ha l'estinzione.

In considerazione del contesto storico in cui *Confusions* è stato scritto, Ascham è interessato a discutere quando sia lecito rinnovare i giuramenti di alleanza dopo i conflitti, specialmente nel caso non si consideri il vincitore come moralmente superiore all'avversario che ha sconfitto.

L'autore pone il caso di un usurpatore che si impone sul legittimo sovrano, in stato di trionfo e pienamente potente e volente di sopprimere con violenza chiunque voglia opporsi a lui, considerandoli - in conseguenza della sua vittoria - alla stregua di ribelli e traditori del regno. In questa situazione di inferiorità, l'unica soluzione possibile è accettare il nuovo sovrano.

Questo perché l'usurpatore è sia nel momento di suo massimo potere che nel momento di massima violenza: non ha alcuna vera forza che possa opporlo, ma è comunque motivato a sopprimere ogni opposizione subito per evitare che il conflitto possa riaccendersi in seguito. L'usurpatore non potrà mantenere lo stato di prepotenza a lungo senza perdere il favore dei suoi stessi alleati, quindi dovrà agire prontamente con azioni di breve durata. Un concetto simile viene espresso da Machiavelli nel *Principe*, in quel caso in forma di consiglio di azione per il nuovo principe invece che di avvertimento per i sudditi.

Ascham è dell'opinione che non sia possibile per i sudditi sapere con certezza chi Dio voglia essere al comando di uno stato, ma allo stesso tempo crede anche che i cambi di governo non siano casuali: secondo l'autore, il cambiamento è causato dal cambio di circostanze. Come un Principe è più capace di svolgere il suo compito in certe circostanze (ad esempio, difendere il suo stato da un aggressore) così un altro può essere migliore in altre (ad esempio, amministrare lo stato in tempo di pace), e il cambiamento di circostanze porta la necessità di cambiare Principi. Questa necessità divina è espressa nel susseguirsi dei regimi, anche quando il cambio è violento. È altrettanto possibile che il cambiamento di circostanze pertenga al cambiamento di carattere del Principe, corrotto dal potere fino a diventare inadeguato al suo ruolo.

Ascham cita l'antico testamento per giustificare il suo pensiero, usando passi dove Dio rende chiara la sua volontà di rimpiazzare i principi nel libro di Daniele:

This is the interpretation, O king, and this is the decree of the most High, which is come upon my lord the king:

That they shall drive thee from men, and thy dwelling shall be with the beasts of the field, and they shall make thee to eat grass as oxen, and they shall wet thee with the dew of heaven, and seven times shall pass over thee, till thou know that the most High ruleth in the kingdom of men, and giveth it to whomsoever he will.

And whereas they commanded to leave the stump of the tree roots; thy kingdom shall be sure unto thee, after that thou shalt have known that the heavens do rule.

Wherefore, O king, let my counsel be acceptable unto thee, and break off thy sins by righteousness, and thine iniquities by shewing mercy to the poor; if it may be a lengthening of thy tranquillity.

All this came upon the king Nebuchadnezzar.

At the end of twelve months he walked in the palace of the kingdom of Babylon.

The king spake, and said, Is not this great Babylon, that I have built for the house of the kingdom by the might of my power, and for the honour of my majesty?

While the word was in the king's mouth, there fell a voice from heaven, saying, O king Nebuchadnezzar, to thee it is spoken; The kingdom is departed from thee.

And they shall drive thee from men, and thy dwelling shall be with the beasts of the field: they shall make thee to eat grass as oxen, and seven times shall pass over thee, until thou know that the most High ruleth in the kingdom of men, and giveth it to whomsoever he will.

The same hour was the thing fulfilled upon Nebuchadnezzar: and he was driven from men, and did eat grass as oxen, and his body was wet with the dew of heaven, till his hairs were grown like eagles' feathers, and his nails like birds' claws.

And at the end of the days I Nebuchadnezzar lifted up mine eyes unto heaven, and mine understanding returned unto me, and I blessed the most High, and I praised and honoured him that liveth for ever, whose dominion is an everlasting dominion, and his kingdom is from generation to generation:

And all the inhabitants of the earth are reputed as nothing: and he doeth according to his will in the army of heaven, and among the inhabitants of the earth: and none can stay his hand, or say unto him, What doest thou?

At the same time my reason returned unto me; and for the glory of my kingdom, mine honour and brightness returned unto me; and my counsellors and my lords sought unto me; and I was established in my kingdom, and excellent majesty was added unto me.¹¹⁰

110KJV, Daniele 4:26-34

e nei Salmi:

*But God is the judge: he putteth down one, and setteth up another.
For in the hand of the LORD there is a cup, and the wine is red; it is full of mixture;
and he poureth out of the same: but the dregs thereof, all the wicked of the earth shall wring
them out, and drink them.
But I will declare for ever; I will sing praises to the God of Jacob.¹¹¹*

La conseguenza di questo pensiero è che la liceità di dare giuramento al vincitore è inerente: il fatto stesso che questi sia riuscito a imporsi sul suo predecessore lo qualifica a ricevere il giuramento.

Ma questo non risolve necessariamente la questione, in quanto bisogna chiarire quando si può dire che un principe si sia imposto sul predecessore, e quindi sia lecito cambiare alleanze.

Ascham elenca una serie di elementi che qualificano il cambio di regime come completo:

Il primo è che il controllo del principe sia tale che nessuno possa metterlo in dubbio senza mettere la propria incolumità in pericolo. In questo senso, il Principe ha bisogno di una completa occupazione del territorio e una forza militare sufficiente a respingere ogni avversario.

Il secondo è che non ci sia speranza da parte del precedente regime di rioccupare lo stato. Lo stato è paragonato ad una nave catturata da corsari: dopo 24 ore l'ammiragliato riconosce il cambio di possesso come cambio di proprietà a causa dell'improbabilità del recupero. Allo stesso modo un Principe incontrastato per un periodo di tempo non specificato dall'autore non può che essere considerato il vero proprietario del territorio che ha conquistato.

Il terzo è che ci sia un riconoscimento del cambio di regime da parte del principe precedente. È riconosciuta la possibilità che un principe possa abbandonare la propria posizione o cederla al suo successore, volontariamente o forzatamente che sia. L'autore fa l'esempio di Cesare, la cui dittatura viene riconosciuta dal Senato, come un caso in cui un'autorità suprema (il Senato) decide di cedere i propri poteri. Secondo Ascham questo peraltro rende l'assassinio di Cesare ingiustificabile, in quanto il Senato stesso si era arreso al cambio di regime.

Il quarto è nel caso che il Principe perda la sua sovranità: laddove il Principe smetta di essere indipendente, e giuri a sua volta sottomissione ad un altro, il suddito è autorizzato a reindirizzare

¹¹¹KJV, Salmi 75:7-9

altrove la sua fedeltà, in quanto il Principe non è più in posizione di svolgere le sue funzioni se non attraverso l'autorità di chi sia diventato a lui superiore, il che implica che il suddito debba giurare fedeltà al nuovo sovrano invece che al Principe "declassato" a magistrato inferiore.

Il quinto caso è che il Principe non sia più in grado di svolgere la sua funzione, sia per potere che volontà: nel caso che ad esempio il Principe non si dimostri capace di assicurare la pace sociale e proteggere i sudditi, questi sono autorizzati a cercare un nuovo sovrano, indipendentemente dal fatto che questo sia venuto a conquistare il territorio in cui i sudditi risiedono o meno.

Ascham fa l'esempio di Ferdinando I Trastámara (Re di Napoli tra il 1458 e il 1494) durante la calata di Carlo VIII Valois (Re di Francia tra il 1483 e il 1498, Re di Napoli tra febbraio e luglio 1495):

Charles the eighth of France invaded Italy upon a pretence to the Crowne of Naples: Ferdinand was newly come to the Crowne, but unhappily succeeded two who by excesse of tyranny utterly disoblged the people, so that though he was a Prince very debonair of himselfe, yet the remembrance the people had of the former mis-governments, together with the cowardise of his Captaines, afforded him no other newes, the the daily losse of Armies, Townes, and of whole Provinces, even to the gates of Naples it selfe; whither Charles was now advanc't without having so much as discharg'd a Pistoll. And because Ferdinand found Naples, and the Countrey behinde it, halfe dead already with feare, and ready to revolt, he resolved therefore not to expose them to ruine, standing out perhaps only a little while for him: Wherefore he summon'd all the Nobility, Gentry, and prime Citizens to wait on him at his Pallace; to whom when he had bewail'd first his owne undeserved calamities, and pitying those of his subjects, who let themselves be defeated so easily by their fears; he then advis'd them to send to the French King for the best conditions they might get for their owne preservations. And that they might doe it without any stain of honour, he absolv'd them freely of all oath and homage: And for his owne part told them, that he was resolv'd not to wrastle with, but to yeeld to his fate, rather then by trying to stand out after so many losses and misfortunes, to be an occasion of the ruine and pillage of his Kingdome, which was an effect contrary to that end for which he desired to be their King. But if the misgovernment of the French should make them desire his return, that he would endeavor to preserve himselfe in Sicily, whence he would willingly return to expose his life for their better condition.¹¹²

112Ascham, *Confusions*, p. 101-102

Questo episodio secondo l'autore mette in evidenza ogni circostanza da lui citata: Carlo VIII ha il controllo del regno, non è plausibile che Ferdinando possa porre alcuna resistenza al punto da sentirsi obbligato ad abdicare, riconoscendo la sua perdita di autorità e il la presa di possesso del regno da parte di Carlo VIII.

Ascham ritiene invece che Hobbes sia dell'opinione che un uomo non possa essere protetto da ogni danno personale o alle proprietà se non nel caso in cui esso rinunci totalmente e irrevocabilmente ogni diritto in favore del sovrano, e che quindi *the people are irrevocably and perpetually the Governour's*¹¹³.

Questa lettura sembra effettivamente consistente con le idee di Hobbes, che descrive così il suo concetto di *ius naturale*:

*The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto.*¹¹⁴

Ogni individuo è quindi inizialmente libero di agire o meno nel modo più appropriato alla propria auto-conservazione, ma allo stesso tempo asserisce che questa libertà è in verità nociva all'uomo, in quanto

*“as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be) of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live.”*¹¹⁵

È chiaro quindi come Hobbes veda nella libertà e nel diritto naturale l'anarchia, e ad essa preferisca la pace sociale tanto cara anche ad Ascham. Ma a differenza del nostro autore, Hobbes vede la soluzione non tanto nell'imposizione di questa pace ma nell'accoglienza di *“convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement”*¹¹⁶. Il particolare articolo a cui Ascham fa riferimento nella sua spiegazione del pensiero di Hobbes è il secondo di questi articoli di pace, in cui Hobbes esplicita come

113Ascham, *Confusions*, p. 121

114Hobbes, *Leviathan*, p. 64

115Hobbes, *Leviathan*, p. 64

116Hobbes, *Leviathan*, p. 63

*a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe. For as long as every man holdeth this Right, of doing anything he liketh; so long are all men in the condition of War.*¹¹⁷

A differenza di come Ascham interpreta il testo però, questo diritto non è propriamente trasferito dal suddito al sovrano, ma bensì il suddito, nel rinunciare al suo diritto semplicemente cessa di essere in grado di opporsi al sovrano quando questi decide di fare uso del proprio diritto ancora attivo:

*And when a man hath in either manner abandoned, or granted away his Right; then is he said to be OBLIGED, or BOUND, not to hinder those, to whom such Right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he Ought, and it is his DUTY, not to make voyd that voluntary act of his own: and that such hindrance is INJUSTICE, and INJURY*¹¹⁸

Chiaramente, se un uomo cessa di essere in grado di impedire l'uso che il sovrano fa dei propri diritti, cessa anche di essere in grado di riottenere il proprio diritto, in quanto l'atto in sé costituirebbe un'infrazione illecita dei diritti del sovrano. La rinuncia alla libertà è dunque perpetua e irrevocabile, concetto assolutamente ostile alle idee di Ascham.

Per quanto l'autore intenda confutare questa idea di Hobbes in *Confusions*, in realtà si rifiuta completamente di intrattenerla: Ascham infatti nega assolutamente l'importanza dei diritti e della ragione originali di sudditi e sovrani. Ciò che importa è invece quali diritti possano essere imposti nel momento in cui l'uomo è chiamato a decidere a chi dare l'obbedienza.

Ascham inoltre considera l'idea stessa di rinuncia totale di ogni diritto come una “*morall impossibility*”¹¹⁹, in completa opposizione alla dottrina dell'Antico Testamento. Il riferimento qui è allo *ius zelotarum*¹²⁰, secondo cui è lecito giudicare e punire ogni atto chiaramente contrario alle

¹¹⁷Hobbes, *Leviathan*, pp. 64-65

¹¹⁸Hobbes, *Leviathan*, p. 65

¹¹⁹Ascham, *Confusions*, p. 121

¹²⁰Lo *ius zelotarum* generalmente riferisce all'episodio del libro dei Numeri in cui il sacerdote e condottiero Fineas assiste ad un atto sacrilego, e d'impeto trafugge i perpetratori con una lancia: “*And he went after the man of Israel into the tent, and thrust both of them through, the man of Israel, and the woman through her belly. So the plague was stayed from the children of Israel.*” *KJV*, Numeri 25:8
Questo atto placa a sua insaputa l'ira di Dio, scandalizzato dal sacrilegio in corso al punto di infliggere una pestilenza sul popolo d'Israele causando più di ventiquattromila morti.

leggi divine e naturali senza necessariamente attenersi alla forma richiesta da queste nell'applicazione delle punizioni.

Ne consegue quindi che *They who are notoriously impious, and belong not to any Common-wealth, may be punished by any man whatsoever, according to the Lawes of nature*¹²¹. Un uomo non è dunque in grado di rinunciare ad ogni diritto, in quanto contrario alle leggi divine.

Per quanto secondo Ascham Dio sia ultimamente responsabile per ogni cambio di regime, l'autore comunque contende che ci sia un'eventualità in cui assolutamente nessun cristiano è moralmente autorizzato ad accettare il nuovo regime: nel caso in cui questo sia fondato su base blasfema o irreligiosa.

Ascham giustifica questa opinione sulla base che ogni diritto e autorità discende ultimamente da Dio, e quindi chiunque rinneghi Dio rinnega la sua stessa rivendicazione.

¹²¹Ascham, *Confusions*, p. 122

CONCLUSIONE

Lo scopo di questa tesi è di produrre un'introduzione al pensiero di Anthony Ascham, per fornire al lettore un ulteriore strumento alla comprensione del pensiero politico inglese di primo Seicento e delle sue voci. Questo compito è stato svolto offrendo al lettore prima di tutto una breve biografia di Ascham e una sintetica descrizione del contesto storico in cui vive, al fine di contestualizzarne la vita e il pensiero. Dopo questo inquadramento storico, viene posta una disamina degli scritti di Ascham, per comprendere il suo pensiero tramite le sue stesse parole.

Cosa è stato dunque possibile capire dall'analisi dei testi e del contesto storico? Questa conclusione mira a riassumere la comprensione ottenuta dall'analisi svolta.

Dall'analisi del contesto culturale e politico dell'Inghilterra seicentesca, emerge la figura di Ascham come uomo politico molto attivo ed efficace nonostante la giovane età.

Nel corso della decade di attività a lui concessa prima di essere ucciso, vive attraverso un periodo di intensi conflitti civili e scontri politici che lo portano a diventare una figura considerevole del panorama politico inglese. A causa di questa esperienza Ascham arriva ad assumere un atteggiamento per certi versi molto disincantato nei confronti di concetti come l'obbedienza e le priorità che ogni uomo ha nei confronti della società. Il suo atteggiamento può inoltre essere visto come funzionale, o addirittura opportunistico, nel dare supporto ad uno stato solo fintanto che questo agisca in accordo con l'interesse del singolo uomo che sceglie se obbedire o meno.

L'esperienza politica inoltre forma le sue modalità di espressione, portando i suoi scritti ad assumere una struttura ibrida tra il dialogo e il discorso pubblico, con un linguaggio il cui registro linguistico e toni ricordano molto il dibattito politico tra avversari di fronte ad un pubblico che deve essere convinto per ottenerne l'appoggio.

L'opera principale analizzata in questa tesi, *Confusions*, è un perfetto esempio di questo stile di comunicazione adottato da Ascham: in questo testo Ascham insiste nel dire che lo scopo dell'opera è fornire una guida al lettore per attraversare le "sabbie mobili" create dalla tempesta politica dell'epoca, ma da una lettura conscia del contesto politico dell'epoca in cui è scritta, è chiaro che lo scopo di questa guida è portare il lettore ad apprezzare specifiche mentalità favorite da Ascham, e ad accettare ragionamenti che culminano con l'accettazione del nuovo regime parlamentare.

Qual è dunque il pensiero a cui Ascham desidera farci arrivare? Ultimamente, l'accettazione del nuovo regime politico di cui è esponente, certo, ma lo fa attraverso l'esposizione logica e progressiva (se non necessariamente ben ordinata all'interno del testo) della sua interpretazione della società umana, e del modello di sviluppo alla base dei suoi cambiamenti.

Ascham parte quindi descrivendo l'inizio della società umana nello stato di natura, in cui l'uomo vive in comunità anomiche, moderate unicamente dalla virtù di carità che porta ogni membro a condividere i pochi beni necessari al sostentamento. L'ambizione umana però non è soddisfatta dal mero sostentamento: nella ricerca di migliorare continuamente le condizioni in cui vive, l'uomo inizia a lavorare sempre più duramente, ma anche più efficientemente. Crea cioè un principio di divisione del lavoro, sulla base della quale nascono le prime disuguaglianze. La necessità di produrre sempre più beni inoltre porta l'uomo a rivendicare il possesso perpetuo di territori di cui necessita per sostenere tanto se stesso quanto la produzione di beni a cui è interessato. Questa secondo Ascham, è l'origine della proprietà.

Le disuguaglianze e la proprietà sono secondo Ascham la causa per cui l'uomo arriva a creare la legge: Ascham definisce la legge come uno strumento per mantenere la pace all'interno della società. Infatti, laddove all'inizio della società umana la virtù di carità era sufficiente a mantenere la pace, con la creazione di disuguaglianze e proprietà diventa necessaria la determinazione del comportamento dell'uomo a fronte di molteplici eventualità che non minano necessariamente la capacità degli individui a sopravvivere e sostenersi, ma che possono ledere le capacità di ottenere ogni prodotto non necessario (che Ascham chiama "lussi") che desideri. Questi conflitti tra membri della comunità non sono resi in alcun modo meno dannosi alla società dalla frivolezza dei loro motivi, e devono quindi essere regolati dalla legge per evitare che la comunità sia lesa dalla lotta.

La legge deve però essere fatta rispettare, ed è quindi necessaria la presenza di una struttura organizzativa che applichi le regole accettate dalla società, e questo è il compito dello stato.

Ascham vede all'origine dello stato la famiglia: l'autorità paterna sugli altri membri, per il loro stesso bene, è vista come equivalente a e ispirazione per l'attività giudiziale dei governi, e l'autore ultimamente interpreta l'idea di stato come progressiva aggregazione di famiglie, e quindi di una gerarchia di obbedienza verticale, che parte dall'alto con chi svolge la funzione del padre, e scende fino alla prole, che necessita di essere gestita e accudita.

Questi concetti di legge e stato sono la base fondamentale dell'interpretazione che Ascham dà della società in cui vive, e che usa come chiave interpretativa della struttura di ogni altra società di cui è a conoscenza.

Secondo Ascham infatti ogni stato e ogni legge nella storia dell'uomo hanno avuto la stessa funzione, cioè il già menzionato mantenimento della pace sociale; la forma che stato e leggi prendono nel garantire la tranquillità alla società è essenzialmente irrilevante per Ascham, secondo cui non esistono importanti differenze tra le varie forme di governo adottati dall'uomo nel corso della sua storia. Al contrario della maggior parte dei suoi contemporanei infatti è dell'opinione che la differenza tra monarchia, oligarchia e democrazia sia ultimamente effimera: per quanto queste abbiano certamente differenze tra di loro, in pratica tanto il loro ruolo quanto gli strumenti a loro disposizione per svolgerlo sono pressoché identici, e l'unica differenza è data quindi dal tipo di individui che giungono al potere in tali regimi, e alle mentalità tramite cui raggiungono ultimamente gli stessi risultati, siano essi positivi o negativi.

Su queste fondamenta, Ascham costruisce una serie di ragionamenti sulla base dei quali intende proporre un modello di comportamento universale a cui è lecito per ogni uomo attenersi in situazioni in cui non ci siano altre linee guida, tanto meno vere e proprie leggi, su cui basare il proprio comportamento. Il pensiero di Ascham è naturalmente rivolto principalmente alle guerre civili ed ai cambi di regime, ma sono egualmente applicabili ad ogni tipo di cambiamento sociale indifferentemente dalla causa.

Il primo concetto che Ascham espone, è che l'auto-preservazione è diritto fondamentale dell'uomo: fin dalla forma più arcaica di comunità la virtù di carità assicurava che ogni uomo fosse in grado di sopravvivere con le proprie necessità soddisfatte, e questa virtù sebbene meno evidente tanto più complessa è la società, non è mai stata rimossa. L'uomo secondo Ascham non ha mai perso il diritto di arrivare al proprio sostentamento indipendentemente dalle limitazioni che altri uomini intendano porre su di lui. Ascham arriva perfino a citare l'episodio biblico di Re Davide che si appropria del cibo offerto in sacrificio a Dio per sfamarsi al fine di giustificare il proprio pensiero.

Il secondo concetto, derivato direttamente dal primo, è che l'obbedienza è dovuta dall'uomo allo stato solo nella misura in cui lo stato stia agendo in conformità alla propria funzione: se cioè lo stato non sta agendo al fine di mantenere la pace sociale, esso sta direttamente minando la capacità dell'individuo di auto-preservarsi, e a causa di ciò, è lecito disobbedire. L'interpretazione che Ascham dà del non agire dello stato è intesa tanto nel tipo di azione compiuta (ad esempio atti di ostilità o l'emissione di leggi che minano la pace sociale), quanto nell'incapacità stessa di agire. Questo secondo caso è particolarmente rilevante, in quanto fornisce al lettore la base su cui scegliere a chi obbedire durante un conflitto: laddove due autorità si contendano l'obbedienza di un individuo, è lecito che questi scelga di obbedire esclusivamente all'autorità in effettivo controllo

della regione in cui vive, in quanto solo questa è in grado di svolgere il proprio compito di autorità statale.

Il terzo concetto è che i cambi di regime sono perfettamente leciti laddove vadano a sostituire governi inadeguati. Per quanto infatti Ascham ritenga che le forme che il governo prende siano irrilevanti al suo operato, lo stesso non vale per gli uomini che agiscono nel nome dello stato: è perfettamente possibile che questi siano corrotti o incompetenti o semplicemente sopraffatti e non in grado di svolgere la propria mansione, e in questo caso il popolo ha il diritto ed ogni interesse a cacciarli affinché ad essi possano sostituirsi individui in grado di svolgere il compito di mantenere la pace sociale.

Un altro tema trattato da Ascham nei suoi scritti è la guerra: in funzione della liceità tanto della ribellione quanto dell'accedere al potere dell'autorità conquistatrice, è necessario per Ascham stabilire se e quando sia lecito far ricorso alla violenza, e per estensione alla guerra, per far valere i propri diritti.

La risposta a cui Ascham arriva è semplice: la guerra secondo lui altro non è che la continuazione della giustizia tramite la forza. Non della politica, come affermerà secoli dopo von Clausewitz, ma della giustizia: la guerra (o quantomeno la guerra giusta) è un'espressione del potere giudiziario dello stato.

L'uso della violenza in risposta ad un'offesa è reso lecito tanto dalla religione (a cui riferisce in merito alla liceità della pena capitale nell'Antico Testamento) quanto dal diritto di auto-preservazione: non è infatti possibile salvaguardarsi dalla violenza altrui senza fare uso della violenza contro l'aggressore.

Dall'analisi complessiva degli scritti di Ascham a questo punto è abbastanza chiaro come il suo pensiero -quantomeno nella forma in cui è espresso- sia essenzialmente una giustificazione della rivoluzione politica avvenuta in Inghilterra durante la vita dell'autore: come i parlamentari vedono in Carlo I un monarca inadeguato e ostile agli interessi del pubblico, e decidono di deporlo per sostituire il Commonwealth alla monarchia tramite la violenza, così Ascham giustifica nelle sue opere tanto l'idea che il popolo abbia il diritto di deporre un monarca e cambiare forma di governo, quanto l'idea che sia lecito -o addirittura doveroso- che gli "indecisi" e gli sconfitti debbano accettare l'arrivo del nuovo regime.

Nel dire che gli scritti di Ascham costituiscano una giustificazione e difesa del regime politico di cui è parte, non intendo affermare che il suo scopo nella stesura del testo sia di manipolare i lettori affinché giungano ad una conclusione a lui utile. Al contrario, la mia interpretazione del testo è che

Ascham stia cercando di spiegare il punto di vista che ha portato lui e tanti altri uomini ad un atto di opposizione alla monarchia Stuart così estremo da forzare un conflitto civile. Il testo non è quindi una razionalizzazione post-facto della guerra civile inglese, né uno scritto propagandistico con fini puramente politici: Ascham era certamente convinto della validità di questa sua interpretazione della società, e data l'assenza di veri legami personali o di interesse ad alcuna fazione prima di iniziare la sua carriera politica, è ragionevole pensare che debba aver scelto la fazione a cui prestare supporto sulla base delle sue tendenze di pensiero.

Inoltre intendo anche dire che dagli scritti di Ascham emergono opinioni che sembrano derivare dall'esperienza di vita dell'autore, e che la struttura logica a loro supporto sia essenzialmente funzionale a sostenerle, creata *ad hoc* per validare l'interpretazione della società a cui Ascham è giunto empiricamente, e con molta probabilità (dato il lungo e sanguinario conflitto) anche dolorosamente.

Questo certamente non invalida le idee espresse, che anzi prendono ancora più valore storico nell'essere espressione dell'impatto degli eventi circondanti le guerre civili inglesi e l'avvento del Commonwealth sulla mentalità del popolo inglese del diciassettesimo secolo.

È infatti da questo peculiare percorso da cui il suo pensiero si sviluppa che emerge il valore delle tesi di Ascham, la caratteristica che distingue *Confusions* dalle opere contemporanee: laddove molti altri pensatori prima e dopo di lui abbiano sostenuto che la legittimità dei governi e della legge sia basata sul potere che sono in grado di proiettare sul territorio che rivendicano, questo concetto è sempre analizzato dal punto di vista dei regimi; il fine dei ragionamenti in merito è stabilire diritti e doveri dei regimi nei confronti del popolo affinché possano essere ritenuti legittimi. Al contrario, l'interesse di Ascham è invece stabilire i diritti e i doveri del popolo nei confronti dei regimi, affinché si possa continuare a vivere in pace senza subire molestie durante i periodi di conflitto e -in seguito ad essi- durante le ritorsioni che i vincitori impongono agli sconfitti.

L'unicità del pensiero di Ascham emerge da questo rovesciamento di prospettive, in cui il realismo politico viene messo al servizio dell'individuo invece che dei regimi.

BIBLIOGRAFIA

In ordine alfabetico, per autore:

FONTI PRIMARIE

ACONCIO Jacopo, *Opere*, Firenze, Vallecchi, 1946.

ASCHAM Anthony, *Discourse wherein is examined what is particularly lawfull during the confusions and revolutions of government*, London, W. Wilson, 1650.

ASCHAM Anthony, *A Combate between Two Seconds. One for Obeying the Present Government. The Other the second part of a Demurrer undeservedly called Religious*, London: John Wright, 1649; Ann Arbor: Text Creation Partnership, 2011.

ASCHAM Anthony – ROUS Francis, *The Bounds and Bonds of Publique Obedience*, London: John Wright, 1649; Ann Arbor: Text Creation Partnership, 2011.

ASCHAM Anthony, *Reply to a paper of Dr Sandersons, containing a censure of Mr A. A. his book of the Confusions and revolution of Government*, London: John Wright, 1649; Ann Arbor: Text Creation Partnership, 2011.

Bibbia, King James Version, 1611.

BODIN Jean, *The six bookes of a Commonweale*, traduzione inglese Richard Knolles, London, Impensis G. Bishop, 1606 (edizione originale *Les Six livres de la République*, Paris, 1576).

FILMER Robert, LASLETT Peter (a cura di) – *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford, Basil Blackwell, 1949.

FIRTH Charles Harding – RAIT Robert Sangster (a cura di), *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660*, London, His Majesty's Stationery Office, 1911.

FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Iudaicae*, Basilea, Officina Frobeniana, 1534 (prima edizione 33).

HYDE Edward, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, London, Legare Street Press, 2023 (prima edizione 1702).

HOBBS Thomas - *Leviathan*, London, Andrew Crooke, prima edizione 1651.

MACHIAVELLI Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Firenze, Sansoni editore, 1971 (prima edizione 1531).

MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe*, Firenze, Sansoni editore, 1971 (prima edizione 1532).

MACHIAVELLI Niccolò, *Istorie Fiorentine*, Firenze, Sansoni editore, 1971 (prima edizione 1532).

ROUS Francis, *The Lawfulness of Obeying the Present Government*, London, John Wright, 1649.

SANDERSON Robert, *A Resolution of Conscience (by a Learned Divine) in Answer to a Letter sent with Mr. Ascham's Book*, London, A.J., 1650.

STUART James Charles, *Union of England and Scotland. An Act for the utter Abolition of all Memory of Hostility, and the Dependence thereof between England and Scotland, and for the repressing of Occasions of Disorders, and Disorders in Time to come*, London, John Baskett and E. and R. Nutt, and R. Gosling - Printers to the King, 1735.

WARD Nathaniel, *A second part of the religious demurrer: by another hand. Or, an answer to a tract called The lawfullnesse of obeying the present government. By a lover of truth and peace*, London, Thomas Underhill, 1649.

WOOD, Anthony à, *Athenae Oxonienses: an exact history of all the writers and bishops who have had their education in the University of Oxford : to which are added the Fasti, or Annals of the said University*, Oxford, 1632-1695.

FONTI SECONDARIE

ARIENZO Alessandro, La tradizione politica della ragion di stato tra umanesimo e modernità, “Revista ideacao” N. 43 Janerio/Junho 2021, Cascavel, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, p. 67-89.

ARIENZO Alessandro – BORRELLI Gianfranco, *Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (XVI–XIX)*, Monza, Edizioni Polimetrica, 2009.

ARIENZO Alessandro – PETRINA Alessandra, *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England: Literary and Political Influences from Elizabeth I to the Restoration*, Farnham, Routledge, 2013.

BARDUCCI Marco, *Anthony Ascham ed il pensiero politico inglese (1648-1650)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2008.

BARDUCCI Marco, *Grozio e la difesa della repubblica inglese. Gli scritti di Anthony Ascham, 1648-1650*, “Il Pensiero Politico” Vol. 42, 2009, Firenze, Casa editrice Leo S. Olschki, p. 3-22.

BARDUCCI Marco, *Oliver Cromwell tra “dispotismo” e “dittatura” negli scritti italiani del Seicento*, “*Politeia: Scienza e Pensiero*”, Firenze, Centro Editoriale Toscano, p. 183-191.

BARDUCCI Marco, *Political and Ecclesiological Contexts for the Seventeenth-century English Translations of Grotius’ De veritate, 1632-1686*, “Grotiana”, Vol. 33, 2012, Assen, Van Gorcum, p. 71-87.

BREMER Francis John – WEBSTER Tom, *Puritans and Puritanism in Europe and America*, New York, Bloomsbury Publishing USA, 2005.

BUTTERFIELD Herbert, *The Whig Interpretation of History*, New York, W.W. Norton, 1965 (prima edizione 1932).

COLTMAN Irene, *Private men and public causes: philosophy and politics in the english civil war*, Londra, Faber and Faber, 1962.

COWARD Barry – GAUNT Peter, *The Stuart Age: England, 1603-1714*, 5. ed., London, Routledge, 2017.

DALY James, *Sir Robert Filmer and English political thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1979.

FINCHAM Kenneth (a cura di), *The early Stuart church 1603-1642*, London, The MacMillan Press LTD, 1993.

FOISNEAU Luc – SORELL Tom (a cura di), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

GIACOMELLI Renato, *Eresia e tolleranza: Jacopo Aconcio e gli stratagemmi di Satana*, Trento, tesi approvata da Università degli studi di Trento, 2013.

GRIEWANK Karl, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, traduzione italiana Gian Antonio de Toni, Venezia, La Nuova Italia, 1979 (edizione originale *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969).

HABERMAS Jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, traduzione inglese Thomas Burger, Cambridge, The MIT Press, 1991 (edizione originale *Strukturwandel der Offenlichkeit*, Darmstadt and Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962).

HARRISON Brian – MATTHEW Harry Colin Gray (a cura di), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (prima edizione 1885).

HILL Christopher, *A Nation of Change and Novelty: Politics, Religion and Literature in Seventeenth Century England*, Abingdon, Routledge, 1990.

HUNTER William Bridges, *A Milton Encyclopedia*, East Brunswick, Associated University Presses, 1980.

KAYE Harvey J, *The British Marxist historians: an introductory analysis*, Cambridge, Polity Press, 1984.

KOLA Vladimir, *Il pensiero politico di Thomas Hobbes fra il contesto politico e ideologico inglese e la nascita dello stato moderno*, Roma, tesi approvata da Università Sapienza, 2014.

KOSELLECK Reinhart, *Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution*, "Futures past; on the semantics of historical time" No. 1, 2004, New York, Columbia University Press, p. 43-57.

LANGFORD Micheal John, *The Great Tew Circle 1630-1639*, "Athens Journal of History" Volume 5 Issue 4 October 2019, Athens, Athens Institute for Education and Research, p. 247-258.

MARRAMAIO Giacomo, *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

MERRITT Julia – MERRITT Bill, *The Social World of Early Modern Westminster: Abbey, Court and Community, 1525-1640*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

MORTIMER Sarah, *Reason and Religion in the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

PARRY Graham, *Wood Anthony a*, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

PHILPOTT Daniel, *Sovereignty: An Introduction and Brief History*, "Journal of International Affairs", Vol. 48, No. 2, 1995.

PRAZ Mario, *Machiavelli e gl'Inglesi dell'epoca Elisabettiana*, Firenze, Vallecchi, 1928.

RICCIARDI Maurizio, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001.

RUSSELL Conrad, *The Origins of the English Civil War*, Londra, Red Globe Press, 1973.

SACHSE William Lewis, *English History in the Making*, Hoboken, John Wiley & Sons, 1967.

SKINNER Quentin, *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

SOMMERVILLE Johann Peter, *Filmer: 'Patriarcha' and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SOMMERVILLE Johann Peter, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, London, MacMillan, 1992.

SPRINGBORG Patricia (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

STANCO Michele, *Rinascimento inglese: lessico della cultura e tecnologie della comunicazione*, Napoli, Liguori Editore, 2013.

SUIN Davide, *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, Genova, Genova University Press, 2021.

TOFFANIN Giuseppe, *Machiavelli e il tacitismo. La politica storica al tempo della Controriforma*, Padova, Angelo Draghi, 1921.

TOMLINSON Howard (a cura di), *Before the English Civil War: essays on early Stuart politics and government*, London, The Macmillan Press, 1983.

TUCK Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

TUCK Richard, *Philosophy at the Country House: The Ideas of the Tew Circle*, Studies in the History of Art, Vol. 25, Symposium Papers X: The Fashioning and Functioning of the British Country House, 1989, London, National Gallery of Art, pp. 299-303.

WALLACE John Micheal, *The Cause Too Good*, "Journal of the History of Ideas", Vol. 24, No. 1 Jan. - Mar., 1963, p. 150-154.

WALLACE John Micheal, *The Date of Sir Robert Filmer's Patriarcha*, "The Historical Journal", Vol. 23, No. 1, 1980, p. 155–165.

WEXLER Gertrude, *Nimrod*, "Collier's Encyclopedia (Vol 17)", New York, Macmillan Educational, 1981, p. 556.

WYATT Michael, *The Italian Encounter with Tudor England. A Cultural Politics of Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

YOUNG Charlotte Louise, *'The Gentry are sequestred all' A study of English Civil War sequestration*, London, tesi approvata da Royal Holloway University of London, 2018.

ZAGORIN Perez, *A history of political thought in the english revolution*, Dulles, Thoemmes Press, 1997.

SITOGRAFIA

(tutti i siti internet sono stati visitati per l'ultima volta in data 8/5/2024)

J. L. Dawson, ACAD - A Cambridge Alumni Database,
<https://venn.lib.cam.ac.uk/Documents/acad/2018/search-2018.html>

King James Bible Online, <https://www.kingjamesbibleonline.org/1611-Bible/>

Oxford English Dictionary Online, <https://www.oed.com>

Online Etymology Dictionary - <https://www.etymonline.com>

The History of Parliament Online, <https://www.historyofparliamentonline.org/>