

Alcuni paralleli del rito cocullese dei serpari

Estratto da *LA FIACCOLA SOTTO IL MOGGIO* Atti del IX Convegno Internazionale di studi dannunziani
7 -9 maggio 1987 .CENTRO NAZIONALE DI STUDI DANNUNZIANI IN PESCARA

1. Il rito cocullese, sotto il profilo tipologico-religioso, si configura come un impianto di rapporto dinamico fra una fase mitica e una fase rituale, nell'ambito dei non infrequenti modelli religiosi fondati sulla ripetizione rituale, ossia sulla riattuazione di un evento mitico o di più eventi mitici a livello cerimoniale¹. Anche per il modello cocullese - il cui momento mitico è significato nelle storie agiografiche di liberazione e immunità dai serpenti attribuite a San Domenico, e il cui momento rituale si cala nelle tradizioni della immunità locale e dell'esibizione dei serpenti immuni - si costituisce chiaramente quel rapporto fra «pensato», «rappresentato», «narrato», e «attuato», «ritualizzato», «operato», che corrispondono alla fondamentale coppia binaria individuata da E. Durkheim, quella di *legomenon* (mitico) e *dromenon* (rituale). E anche per il rito cocullese emerge il dibattuto problema della eventuale priorità della narrazione mitologica sul comportamento rituale o viceversa: problema che, nel caso specifico, è probabilmente da interpretare nell'accertata discendenza del rito cocullese dal contesto mitico-rituale dei Marsi antichi. Avremmo, così, due distinti piani di intersezione mitico-rituale:

Mito di Angizia e delle divinità anguiformi marse e italiche	B	Tecniche marse di dominazione delle serpi, e posteriori tecniche dei ciaralli
Passaggio del contesto marso antico sulla figura di San Domenico e cristianizzazione di esso.	B	trasferimento del contesto marso dei ciaralli nell'agiografia e liturgia cristianizzata.

Nel primo e nel secondo piano resta irrisolto il tema della priorità: ignoriamo, in altri termini, se il mondo marso e quello posteriore dei ciaralli abbiano inizialmente venerato una divinità dei serpenti

per poi operare ritualmente sugli ofidi velenosi e non velenosi; o se, viceversa, un patrimonio di tecniche di dominazione ofidica abbia trovato la sua legittimazione e la sua ipotesi di fondazione nei miti di Angizia e di San Domenico (nel quale ultimo, attraverso la tradizione dei ciaralli, si consolida il mito marso).

2. Sotto il profilo interpretativo della ripetizione rituale diviene interessante individuare in taluni campioni culturali la presenza di riti-miti che hanno analogie con quello cocullese, né tale individuazione diviene secondaria ai fini della comprensione migliore dei meccanismi antropologici che sono sottesi nell'esempio cocullese. Se ne accorgeva, per esempio, Eric R. Dodds il quale, nell'accennare alla ofiolatria nei culti greci di Asclepio e di Dioniso, non ometteva di segnalare, in nota, i parallelismi di essi con il culto di San Domenico, traendone l'informazione da fonti inglesi riguardanti il folklore italiano (E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley e Los Angeles, 1951, trad. italiana, Firenze, 1959, p. 330, nota 1).

In questo senso diviene subito interessante la lunga tradizione ofidica nella cultura greca antica, all'interno della quale non rari sono i riferimenti a cultualità e maneggiamenti di serpenti, quasi certamente non velenosi.

Presso i Greci circola insistente nelle evidenze testuali l'idea della sacralità delle serpi, anche perché alcuni dèi hanno avuto originariamente una epifania ofidica o comunque si presentano sotto forma ofidica. Le serpi appaiono come animali ctonici «figli della terra» (Erodoto, I, 78), associati alla fertilità, ed erano venerati come spiriti domestici o demoni terrestri che promuovono la fertilità ed in conseguenza alimentati con offerte. Alcuni eroi eponimi, fondatori di città, sono immaginati come serpenti o forniti di duplice natura, ed è il caso di Cecrope (Aristofane, *Calabroni*, 438), di Kycreo di Salamina (Pausania, I, 36 1), di Eretteo o Erittonio di Atene (Erodoto, VIII, 41).

Divengono particolarmente rilevanti le notizie dei classici sul rapporto culturale con serpenti, sempre con specifici riferimenti a mitologie di fondazione del culto. Nei templi consacrati ad Asclepio erano conservati serpenti sacri, alimentati da sacerdotesse vergini. Da essi si ricavano pronostici di abbondanza e salute (Eliano, *de nat. anim.*, XI, 2). Il serpente è, del resto, il simbolo di Asclepio, avvolto intorno al corpo o al bastone di lui, e nel mito egli medesimo, prima di divenire antropomorfo, è un serpente. Fu sotto specie di serpente, portato da Epidaurò a Sicione, e da Roma venne ad Epidaurò una missione che prelevò un serpente al quale fu attribuita la cessazione di una carestia (Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 5; Livio, X, 4). Dodds, nel testo citato, ricorda che la Cronaca di Epidaurò faceva menzione di un malato che si addormentò fuori del tempio, ed una delle serpi addomesticate del dio venne a leccargli l'alluce infiammato. Si svegliò guarito e dichiarò di aver sognato che un giovane di nobile aspetto gli avea medicato l'alluce. Aristofane, che mette

pesantemente in ridicolo il culto di Asclepio, nel *Pluto* attribuisce non al dio, ma proprio alle serpi il trattamento curativo (Dodds, *op. cit.*, pag. 141).

Serpenti sacri erano venerati nel tempio di Zeus Sosipolis (Pausania, VI, 20, 3, 5), mentre sacerdotesse vergini alimentavano con focacce preparate con miele le serpi sacre del tempio di Apollo ad Epiro, e se le serpi toccavano le focacce se ne ricavava un auspicio di abbondanza per l'anno veniente (Eliano, *de. nat. anim.*, XI, 2). Le Menadi, che formano il corteo di Dioniso e sono le sacerdotesse in cui il dio discende provocando la divina mania, maneggiano immunemente le serpi (Euripide, *Baccanti*, 101 ss., 698, 768), ed è probabile che anche nel bacchismo macedone fosse presente il trattamento della serpe viva quale veicolo della divinità (Dodds, *op. cit.*, pag. 329). Più evidente ancora è la relazione culturale con ofidi innocui nel tempio di Atena Poliuchos, che aveva per guardiano un serpente, simbolo sacro della dea e immagine di Eretteo, fondatore di Atene, che, da infante, fu posto in una cesta e in essa alimentato da due bisce. Il serpente o *drakaulos* conservato nell'Eretteo, sull'Acropoli, riceveva ogni mese l'offerta di due focacce impastate con miele. Si maneggiavano ofidi, poi sostituiti da modellini metallici, nel culto del dio frigio Sabazio, presente nel Vicino Oriente e a Roma. Il serpente metallico era introdotto dalla parte superiore delle vesti dell'iniziato ed estratto dalla parte inferiore, quasi certamente dalla zona sessuale (Arnobio, *adv. gentes*, V; 21; Clemente di Alessandria, *Protreptico*, II, 16; Firmico, *de errore prof. relig.*, 11).

3. È molto bene documentato nei classici il potere antiofidico degli Ofiogeni e dei Psilli, che, secondo una persistente tradizione antica, verranno associati ai Marsi proprio per tali loro attitudini e per l'immunità ereditaria dal morso velenoso ad essi attribuita. Gli Psilli sono collocati dai documenti classici in Libia, più precisamente nella Marmarica. Ne parla ampiamente un passo di Lucano (IX, 890-937): «Una sola popolazione / abita quelle contrade, resistendo al crudele morso / dei serpenti: gli Psilli della Marmarica. Conoscono formule pari / alla potenza delle erbe; hanno il sangue incontaminabile, capace / di opporsi al veleno, anche senza incantesimi. La natura / dei luoghi volle che, misti ai serpenti, ne fossero immuni... / Tanto confidano nel sangue: / appena un loro piccolo viene al mondo, / se temono che ci sia contaminazione d'amore adulterino, / sottopongono l'incerto figlio alla prova dell'aspide... / Così / gli Psilli si garantiscono della ragazza, se l'infante non inorridisce al contatto / dei serpenti, e gioca con loro quando gli sono donati... / lo Psillo assiste gli stranieri / contro i morsi micidiali... / Prima, segnavano la parte morsicata bagnandola di saliva, / che concentra il veleno e delimita l'infezione della ferita, / poi pronunciavano una serie di scongiuri con bocca schiumante... / se invece il veleno / tardava / a udirli, restio alle invocazioni e ai comandi di uscire, lo Psillo / si gettava sulle livide ferite, ne

succhiava il veleno, / spremeva coi denti le membra, sputava gli umori / mortali, estratti dal gelido corpo con il potere; / dal sapore del veleno sapeva riconoscere facilmente / di quale specie di serpente aveva debellato il morso» (trad. di Luca Canali, Milano, 1981; per la ricca tradizione testuale sui Psilli, si veda C. Letta, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano, 1972, pago 96 s., nota n. 45). Va pure segnalato che il nome etnico Psilli si consolidò, forse a livello dotto, nella tradizione ofidica siciliana, poiché con esso vengono designati i cirauli e ciaralli nelle decisioni del Protomedicato regio nel XIV secolo (G.F. Ingrassia, *Constitutiones et Capitula necnon Jurisdictiones regii Protomedicatus Officii*, Palermo, 1614, pagg. 6 ss.).

Per gli Ofiogeni (= generati dal serpente), il testo più valido, su quale si fondono elaborazioni posteriori, è quello di Strabone (VI, 14) che ne fa una popolazione clanica discendente dai serpenti ed abitante in Pario di Misia o in Frigia: «si dice che gli Ofiogeni curino le persone morsicate dai serpenti con continua strofinazione, come fanno gli incantatori, trasferendo prima il colore livido ai loro propri corpi e poi bloccando l'infiammazione e il dolore. Secondo il mito, il fondatore originario della tribù, un eroe, si mutò da serpente in uomo. Forse era uno dei Psilli libici».

4. Non è da escludere che questa lunga tradizione ofiolatrica abbia influenzato il culto dei serpenti di Cefalonia, che ha molte analogie con quello cocullese. Sulla base delle ricerche già da me condotte², a Marcopulo, nell'isola di Cefalonia, il 15 agosto, celebrazione della Dormizione della Vergine secondo il calendario liturgico della chiesa greco-ortodossa, è presente un rituale di venerazione e toccamento delle serpi. Nella descrizione che ne dà D.S. Loucatos, riferita ad un'escursione da lui fatta, in età giovanile, a Marcopulo, è reso un vivo quadro dell'ambiente e dei sentimenti provati dal visitatore: "Ci avvicinammo alla chiesa, e il cuore mi batteva in petto al solo pensiero di essere sul punto di vedere lo strano spettacolo dei serpenti... Vi saliranno sul petto e, per grazia della Santissima (Madre di Dio) non vi toccheranno. Li prenderete in mano e vi leccheranno come gattini. (Alla vigilia del 15 agosto) ecco i gruppi che, salendo dai villaggi, si piegano con ceri accesi e scavano lungo il sentiero per trovare i serpenti... Entrammo nella chiesa interamente illuminata e piena di gente... Sui bassorilievi di legno dorato dell'iconostasi, sulle colonne e agli ingressi, due, tre, cinque sette, un gran numero di serpi si agitavano e circolavano in ogni senso... Una tenue pelle vellutata, due occhi incandescenti e un piccolo segno a forma di croce sul capo... Molti reggevano uno o due serpenti e li mostravano ai nuovi arrivati. Per impressionarli ancora di più se li mettevano in petto e li facevano passare dall'estremità di una manica all'altra. Mentre cantavano la liturgia della vigilia, i serpenti continuavano a strisciare nella chiesa. Ricordo che, mentre intonavano il cantico «La Buona Parola» dinanzi al trono, i serpenti salivano e scendevano lungo la cornice dell'icona... L'indomani, alla messa, si trovavano lì gli stessi serpenti. Il pope

Vanguelis leggeva i vangeli... e i serpenti strisciavano sulle sue scarpe... Agisce correttamente chiunque, catturato un serpente, lo riporta, poi, al suo posto, alla boscaglia e gli lascia ritrovare la sua buca. Altrimenti la Santissima si incollerisce e vi punisce. I vetturini che intenzionalmente o per distrazione schiacciano con la loro vettura questi serpenti, vedono in sogno la Santissima che li reclama. E perciò molti hanno inviato alla sua icona riproduzioni di serpenti in argento o in legno dorato... Se si cerca una spiegazione naturale, è da dire forse che si tratta di una specie di serpenti senza veleno... Li si ritiene animali benedetti, rettili addomesticati dalla Santissima»³. La descrizione di Loucatos è integrata da alcune informazioni di R. eH. Kriss: «Un'immagine della Santissima era esposta su un tavolino nel mezzo della chiesa... osservammo quattro serpenti distesi sull'icona... Sono maculati di grigio e di nero e hanno una lunghezza fra 10 e 100 centimetri. All'estremità del capo portano un segno cruciforme, considerato un miracolo della Santissima... Dopo che la liturgia ha avuto termine, i fedeli e soprattutto le donne li prendono nelle mani con manifestazioni di gioia e di pacificazione, e molti li strofinano sugli occhi»⁴. Il parallelo fra i due ritualismi spiega il recente interesse di alcuni studiosi.

Liliana Bodson dell'Università di Liegi, in una ricerca sugli animali sacri nella Grecia antica, ha analizzato i rapporti fra i due ambiti religiosi⁵. La studiosa, con un richiamo alla zoolatria classica, rileva la presenza dei serpenti nel culto della Vergine Maria di Marcopulo come analoga a quella ricordata nel culto dei serpenti della vergine Athena sull'Acropoli di Atene⁶. Thomas Raff dell'Università di Monaco, secondo una notizia che non sono riuscito a verificare, preparò nel 1975 un Referat sui serpenti di Cocullo (Das Schlagenfest von Cocullo)⁷. La festa di Cocullo è anche ricordata da R. Wildhaber⁸. Infine molto brevemente e superficialmente rilevò la relazione tipologica fra Cocullo e Cefalonia Raffaele Corso, recensendo la citata opera di Loucatos⁹.

5. L'ampia documentazione in nostro possesso sui serpari siciliani, pugliesi e calabresi convince della stretta loro parentela con i serpari cocullesi e abruzzesi in genere, ma nell'alveo di una linea culturale diversa da quella ascritta ai Marsi antichi. Si tratta della famosa Casa di San Paolo, costituita in Sicilia e a Malta dai pretesi discendenti dell'apostolo che, secondo la fonte neotestamentaria (*Atti degli Apostoli*, 28:2 ss.), restò immune, a Malta, dalla morsicatura di un aspide. I ciaralli o ceraoli della linea sanpaolara ricorrevano, fino ad epoca recente, alle stesse tecniche antiofidiche tipiche dei ciaralli del gruppo di San Domenico abate. La informazione circa la loro presenza inizia probabilmente dalle già menzionate Costituzioni del Protomedicato di Palermo. Tuttavia la figura del guaritore ereditario sembra essersi deteriorata rapidamente, soprattutto per un pronunziato senso critico dei medici e farmacologi antichi. Già nei primi decenni del XVI secolo, F. Ponzetti (*De venenis libri tres*, Basilea, 1562, pag. 532 s.) svela i trucchi che i

discendenti della Casa di San Paolo praticano, aggiungendo alcune interessanti notizie: essi si ungono di olio ricavato dal seme macerato di rafano silvestre, o con succo di dragonilla, o con elixir di cardo selvatico, o con impasto di cervello di lepore, o con emulsione preparata con foglie di cipresso cotte nell'olio, per immunizzarsi contro i morsi di serpi; quando catturano le serpi, «le trattengono per l'estremità della coda e intanto sputano sulle loro teste»; ricorrono, come è detto degli Ofiogeni, ad una prova di paternità per i propri figli («dicono poi che, quando vogliono provare la paternità, pongono un aspide nella mano del bambino, che ritengono nato da loro se l'aspide non morde, diversamente lo considerano figlio adulterino»): si distinguono per un odore particolare («dicono che anche i discendenti di questa casa promanano un buon odore nel periodo primaverile; e tuttavia io ho riscontrato che essi odorano come sempre»). La figura sacrale siciliana è tanto deteriorata che la chiesa interviene con la condanna dei millantatori che dichiaravano la loro discendenza dalla stirpe paolina, pur mai negando che reali facoltà appartenessero a coloro che realmente poteva vantare tale genealogia. Un sinodo di Piacenza del 1598 sancisce: «Né siano tollerati coloro i quali si dichiarano discendenti della casata di San Paolo e che correntemente fanno uso venale della grazia di lui contro i veleni» (C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani italiani*, pag. 37). Questi ciaralli siciliani dovevano circolare largamente in tutto il Paese, se un'analogha condanna proviene dal Sinodo di Amelia, in Umbria (1792): «Taluni girovaghi circolano per i paesi e le città, radunano la gente sulle piazze e nei crocicchi, e non si trattengono dal proclamare di discendere dalla famiglia di San Paolo e che nella loro stirpe resta il potere e la facoltà di espellere i serpenti promettendo a quanti usano i rimedi da loro fomiti l'immunità contro i morsi e i soffi dei serpenti» (C. Corrain e P. Zampini, *op. cit.*, pag. 127). Di come, poi, operassero sulle piazze dà ampia notizia il Garzoni (*La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, 1589, pago 747 s.): un mastro Paolo da Arezzo «compare in campo con uno stendardo lungo e disteso ove tu vedi un San Paolo da un canto con la spada in mano, dall'altro una frotta di bisce, che sibilando mordono quasi così dipinte ognuno che le mira. Hor qui comincia a narrar la falsa origine della casa sua, la discendenza favolosa che trahe da san Paolo». Ma già il Mattioli (*Pedacii Dioscoridis de materia medica...interprete Petro Andrea Mattioli*, Venezia, 1544; edizione qui utilizzata Venezia, 1712, in trad. italiana): «L'istessa fraude è poscia rimasta a questi ciurmadori del nostro tempo, che si chiamano, quantunque se ne mentano per la gola, della Casa di San Paolo: percioché sono tutti da Lecce di Puglia, o di qualche altro luogo circonvicino: e però agevolmente discesi da Marsi loro propinqui vicini, i quali furono più, e più centinaia di anni avanti che nascesse Paolo».

D'altra parte va tenuto presente che fra le due fratrie di ciaralli, quella dei sanpaolari e quella dei sandomenicari, si sviluppò una notevole concorrenza. Nella *Breve notizia del miracolissimo dente*

di San Domenico (varie edizioni dopo la napoletana del 1770) risulta che da parte abruzzese si era scettici della facoltà degli Uomini di San Paolo: in Cocullo, nella sera antecedente il primo giovedì di maggio, un tale si vanta di appartenere alla Casa di San Paolo e di non temere veleni, e, mentre scherza con le vipere, che porta in una scatola, ne viene morsicato alla lingua, così che è risanato soltanto quando il curato lo porta nella chiesa cocullese e lo segna con il sacro dente.

6. I segni carismatici propri della condizione cristiana che, se il testo viene preso alla lettera, dovrebbero normalmente accompagnare la conversione e non costituire doni eccezionali, comprendono, nell'elenco di Marco (16: 17-18), il sollevare con le mani i serpenti, *ofeis arusin*. Questo carisma del maneggiamento indenne, spesso accompagnato da quello che, nel testo di Marco, segue (l'immunità nell'ingestione dei veleni), è al centro di taluni movimenti messianici, escatologici, protestatari, che, nella tensione in essi espressa, li praticano come unica testimonianza della fede cristiana e dell'entrata nel regno: è il caso delle chiese settarie dello *Snakehandling-cult*, che dal 1909, si diffondono, resistendo alle persecuzioni del governo americano, nel Tennessee, nella Georgia, nella Carolina, nella Florida, settentrionale. Nella scia delle influenze derivanti dai movimenti pentecostali e della *Holiness*, queste chiese esibiscono comunemente il maneggiamento culturale del serpente a sonagli, non trattato preventivamente per ottenerne l'innocuità, e, quindi, in casi precisamente registrati, esponendo gli adepti al morso letale, accettato come prova di fede debole o di condizione peccaminosa non redenta da una reale conversione¹⁰. I serpenti a sonagli sono in pieno possesso delle loro glandole velenifere, e a questo proposito è fondamentale la testimonianza di La Barre, per il quale: «È indubbio che i serpenti velenosi maneggiati nelle riunioni non hanno subito alcun trattamento, perché si sa che quindici persone sono morte a causa di morsicature nelle stesse riunioni. Una cosa è certa: che i serpenti esclusivamente velenosi usati nelle riunioni non sono mai trattati per renderli innocui... l'accusa di trattamento o il trattamento eventuale provocano l'indignazione dei veri credenti, poiché inficerebbero alla radice la loro teologia»¹¹.

7. Si osservano, perciò nell'area delle ricerche storico-etno-religiose numerosi esempi di rapporto mitico e culturale con i serpenti, e di essi è stata data una minima campionatura, relativa al trattamento culturale del serpente come animale o del serpente come portatore di veleno (è quest'ultimo il caso dello *Snake-handling* ora citato, nel quale emergono principalmente la velenosità del rettile e la prova di fede ad essa connessa). Si tratta di evidenti analogie con il rito cocullese, che tuttavia ripropongono un'antica tematica non risolvibile. Non abbiamo, di fatto, alcun elemento documentario che consenta di stabilire una interdipendenza storica fra i vari contesti

religiosi indicati. Parentele provate sussistono fra il contesto marso antico e il modello cocullese, ed anche si può ipotizzare che, alle origini lontane dei rituali marso, cocullese e greco, vi sia un non documentato prototipo di culturalità indoeuropee relativo ai serpenti e bene attestato anche in India e in Tibet nel culto dei Naga. Ma è ipotesi non certo verificabile attraverso prove concrete. Esclusa la soluzione monogenetica di questi segnalati e di altri numerosi cerimoniali ofidici, resta l'altra soluzione del problema, quella poligenetica. In presenza del rettile, velenoso e non, in varie culture e in epoche diverse, è venuto a formarsi un nucleo di credenze e di trattamenti rituali fondato principalmente sugli aspetti numinosi e rischiosi del rettile, che, nella sua fondamentale ambiguità, viene assunto ora come animale da esorcizzare e distruggere, ora come simbolo positivo di fecondità ed abbondanza.

Alfonso M. di Nola

NOTE

¹ A.M. di Nola, «La ripetizione rituale», in *Antropologia religiosa*, Roma, 1984, pagg. 95ss.

² A.M. di Nola, «Quattro note sul culto cocullese di San Domenico abate», in *Rivista Abruzzese*, anno XXXIV, 1981, 3-4, pagg. 193ss.

³ D.S. Loucatos, *Religion populaire à Céphalonie*, trad. francese di J. Malbert, Institut Français d'Athènes, 1950, pagg. 151-159. L'autore delle presenti note esprime la sua gratitudine al prof. Loucatos per i consigli fornitigli e al dottor D. Kokkinos, già direttore generale delle Belle Arti presso il Ministero della P.I. greco, per le informazioni prestategli. Il rito di Cefalonia si celebra tutt'ora annualmente.

⁴ R.e H. Kriss, *Peregrinatio Neohellenika*, Vienna, 1954, pagg. 102-106, con foto di serpenti riprese durante la festa.

⁵ L. Bodson, *Hierà Zoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Bruxelles, 1975.

⁶ Corrispondenza con l'autrice del 2 dicembre 1976.

⁷ Corrispondenza del 12 ottobre 1976 con il prof. D. Loucatos.

⁸ R. Wildhaber, *Beda Venerabilis and the Snake*, in *Folklore Today* (collectanea), Indiana University, 1976, pagg. 503-506.

⁹ R. Corso, in *Folklore. Rivista delle Tradizioni Popolari*, VII, 3-4, ottobre 1952-marzo 1953, pagg. 71s.

¹⁰ A.M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, 1976 pagg. 82, 126 s.; V. La Barre, *They Shall Take Up Serpents: Psychology of the Southern Snake-handling Cult*, Minneapolis, 1962; id., «The Snake-handling Cult of the American South East», in *Exploration in Cultural Anthropology*, New York, 1964, pagg. 309-333. Un ultimo aggiornamento è di S. Portelli («Harlan County, predicatori e serpenti») in *Il Manifesto* dell'11 agosto 1987.

¹¹ V. La Barre, *They Shall Take...* cit., pagg. 311, 330.