

*ANTOLOGÍA DEL LATÍN CRISTIANO Y MEDIEVAL. Introducción y textos*, coordinatores José Martínez Gásquez - Rubén Florio, Bahía Blanca (Argentina), Universidad Nacional del Sur - Universidad Autònoma de Barcelona, 2006, 252 pp., ill., ISBN 987-1171-38-2.

Negli ultimi decenni, in concomitanza col generale risveglio di interesse per la letteratura mediolatina ed il relativo proliferare di studi, edizioni critiche ed indagini complessive e/o particolari sul vastissimo *corpus* di testi dal VI al XIV secolo, si è andata vieppiù intensificando anche la pubblicazione di antologie di poesia (o di letteratura in genere) latina medievale: opere destinate, in prevalenza, ad un nobile fine di divulgazione (o finalizzate ad una precipua utilizzazione didattica), ma non per questo meritevoli di quel distacco intellettuale che certa mai sopita *pruderie* accademica continua, ancor oggi, ad affettare nei loro confronti. Si è trattato talvolta di pubblicazioni riferentisi ad una sola, ben delimitata area geografica (come, per es., *Le Origini. Testi latini, italiani, provenzali e franco-italiani*, a cura di A. Viscardi, B. Nardi, G. Vidossi, F. Arese, Milano-Napoli 1956, vol. dedicato esclusivamente alla letteratura in terra d'Italia dal VI al XIII secolo), talvolta di antologie limitate ad un preciso ambito cronologico (P. Godman, *Poetry of Carolingian Renaissance*, London 1985; e *La poesia carolingia*, a cura di F. Stella, Firenze 1995, su cui si v. la recens. di G. Germano, in «Orpheus», n.s., 17,2 [1996], pp. 443-450), oppure, ancora, di sillogi volte a presentare adeguatamente un determinato genere letterario (per es., *Poésie latine chrétienne du Moyen Age, III<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, ed. H. Spitzmuller, Paris 1971). Altre pubblicazioni, invece, si sono proposte uno scopo più ambizioso, nella presentazione di antologie dedicate a tutto l'arco cronologico, geografico e tipologico della poesia e della prosa del Medioevo latino: fra queste ultime basti qui ricordare, oltre alla vetusta, e più volte ristampata, raccolta curata da K. P. Harrington (*Medieval Latin*, la cui prima ediz. risale al 1925: cfr. comunque *Medieval Latin*, ed. by K.P. Harrington, revised by J. Pucci and with a grammatical introduction by A. Goddard Elliott, Chicago & London 1997<sup>2</sup>, da me brevemente segnalata in «Schede medievali» 36-37 [1999], pp. 137-139), i voll. curati da G. Vecchi (*Poesia latina medievale*, Parma 1958), da F. J. E. Raby (*The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford 1959) e quelli, assai più recenti, approntati da P. Klopsch (*Lateinische Lyrik des Mittelalters*, Stuttgart 1985), da P. Bourgain (*Poésie lyrique latine du Moyen Age*, Paris 1989), da G. Gardenal (*Poesia latina medievale*, Milano 1993, su cui cfr. la mia recens., in «Orpheus», n.s. 16/2 [1995], pp. 482-487) e da J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero (*Lírica latina medieval*, 2 voll., Madrid 1995-1997).

Ad un fine di nobile divulgazione scientifica e, soprattutto, ad un intento precipuamente didattico obbedisce la recente antologia di testi cristiani e mediolatini (in poesia e in prosa) allestita da José Martínez Gázquez della Universitat Autònoma de Barcelona e da Rubén Florio della Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca, con la collaborazione di Cándida Ferrero Hernández, Marta Garelli, Nelly Iglesias ed Emilio Zaina. Si tratta di una pubblicazione dedicata, prevalentemente se non esclusivamente, agli studenti universitari (e, in genere, anche alle persone colte a vario titolo interessate alla letteratura mediolatina) dell'area linguistica ispanica e, come tale, è caratterizzata da una notevole presenza di autori e testi della Spagna medievale. Ma due sono, in particolare, le peculiarità che contraddistinguono l'antologia coordinata da Martínez Gázquez e da Florio e che, in parte, la differenziano da tutte le precedenti, e cioè, da un lato, l'apertura verso il latino cristiano (pur in misura circoscritta), dall'altro, soprattutto, il fatto che sono qui accolti (e in quantità non irrilevante) testi afferenti ad aree della letteratura mediolatina spesso considerate "liminali", quali opere di tipo filosofico-scientifico (enciclopedie, erbari, lapidari, testi computistici e calendariali, astronomici), traduzioni (dal greco e dall'arabo), testi mozarabi ed iscrizioni funerarie.

Ciò premesso, procediamo brevemente alla presentazione dell'antologia propriamente detta. Essa, aperta da una succinta *Introducción* (pp. 5-6) nella quale i due coordinatori chiariscono gli scopi, le finalità e la consistenza del loro lavoro, si articola in undici sezioni (spesso ulteriormente suddivise in un numero variabile di sottosezioni), organizzate per temi e generi letterari. All'interno di ogni sezione (o sottosezione) i testi antologizzati sono presentati in ordine cronologico. Le sezioni sono le seguenti: 1) testi biblici e liturgici (brani dalla *Bibbia*, dai *Vangeli*, dalle *Lettere* di san Paolo, nonché l'*Ordo missae* con il testo completo della liturgia della Messa); 2) poesia lirica (ripartita in poesia religiosa – Ambrogio, Prudenzio, Columba, Gilda, Venanzio Fortunato, Paolo Diacono, Alcuino, Giuseppe Scoto, Rabano Mauro, Walahfrido Strabone, Sedulio Scoto, Bernardo di Cluny, Abelardo e le *sequentiae* di Notker Balbulus, Rabano Mauro, Wipone, Ermanno Contratto, Tommaso da Celano, Adamo di san Vittore, Iacopone da Todi e Tommaso d'Aquino; e poesia profana – Teodolfo d'Orléans, Ildeberto di Lavardin, brani dai *Carmina Rivipullensia* e dai *Carmina Burana*); 3) Poesia epica (suddivisa in poesia religiosa e allegorica – Prudenzio, Sedulio, Alano di Lilla; ed epopea eroica – il *Waltharius*, Abbone di Saint-Germain, Letaldo di Micy, Gualtiero di Châtillon, il *Carmen Campidoctoris* e la *Praefatio de Almaria*); 4) letteratura drammatica (anch'essa articolata in due sottosezioni, il dramma religioso – *Dulcitius* di Rosvita e *Ludus de Emmaus*; e il dramma profano – e in particolare la "commedia elegiaca", col *De clericis et rustico*, il *Pamphilus* e il *Geta* di Vitale di Blois); 5) atti notarili (vengono presentati tre testamenti di area ispanica); 6) cronache (Adelfonso III, la *Guida del pellegrino di Compostela* e il *Chronicon Mundi* di Lucas Tudensis); 7) agiografia (quattro testi agiografici, due di area ispanica – *Vita sancti Olegarii*, *Vita sancti Dominici de Silos*; due dalla *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze – *De sancta Maria Aegyptiaca*, *De sanctis Cosma et Damiano*); 8) cultura filosofico-scientifica (come si è detto, si tratta di una sezione particolarmente corposa, suddivisa in testi morali – *Physiologus*, *Moralia in Job* di

Gregorio Magno e *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*; enciclopedie – Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Bartolomeo Anglico, Vincenzo di Beauvais, Alberto Magno, Guglielmo di Biterris, Juan Gil de Zamora; erbari – l'*Hortulus* di Walahfrido Strabone; lapidari – il *Liber lapidum* di Marbodo di Rennes; testi computistici e calendariali – Beda e il monaco Oliba; testi astronomici – Campano da Novara, Pietro Gallego; testi scientifici – Domenico Gundisalvo); 9) traduzioni (dal greco in latino – Burgundio da Pisa, *Baarlam et Josafath, De mulieribus affectis*; e dall'arabo in latino – versioni dal Corano, del *Calendario* di Cordova, dei *Pantegni* di Galeno, di Avicenna, di Abusalt); 10) testi mozarabi (la *Albari Vita Eulogii* e l'*Ymnus de nubentibus*); 11) iscrizioni funerarie (epitaffi di sant'Eulogio, di Odone abate di san Cugat, di Guglielmo conte di Ausona, di Berengario abate di Santa Maria de l'Estany, dei Conti catalani).

Ogni testo, presentato in latino con un parco commento (senza traduzione), secondo le più accreditate edizioni (che vengono indicate di volta in volta), è introdotto da una premessa (in genere chiara, puntuale e ben informata), corredata anche da una selettiva bibliografia specifica. Una bibliografia generale (*Selección bibliográfica*, pp. 247-251) chiude il volume, che si configura senza alcun dubbio come uno strumento di alta divulgazione e di eccellente utilità didattica.

ARMANDO BISANTI

*AVERROES et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, edités par J.-B. Brenet, Turnhout, Brepols, 2007, 368 pp. (Textes et études du Moyen Âge, 40), ISBN 978-2-503-52742-0.

Il volume riunisce gli atti del congresso internazionale tenutosi a Parigi dal 16 al 18 giugno del 2007 ed organizzato con la collaborazione dell'Institut du monde arabe. L'obiettivo del congresso era quello di analizzare i molteplici aspetti della filosofia di Averroé che, pur presentandosi come un tutto coerente, riunisce in sé molti elementi variegati e dinamici, che si prestano a differenti prese di posizione sulla sua opera. È per questa ragione che dichiarato intento del congresso è anche quello di analizzare gli *averroïsmi*, soprattutto per il fatto che la ricezione dell'opera del filosofo di Cordova fu enorme e creò, in un certo senso, molteplici strutture di pensiero in vari ambiti culturali, quello cristiano e quello ebraico in particolare (oltre, naturalmente, che in ambito islamico). Se ne è sentita l'esigenza soprattutto a causa dell'evoluzione della ricerca e degli studi sulla figura e l'opera di Averroé, a partire (e ciò viene preso ad esempio come una sorta di data ideale da cui si svilupparono gli studi "moderni" sul filosofo andaluso) soprattutto dal 1978, anno in cui il grande studioso Jean Jolivet pubblicò gli atti di un altro congresso sul filosofo arabo, tenutosi anch'esso a Parigi.

Si inizia dal contributo di David Twetten, che analizza in Averroé il suo argomento sul primo mobile, e si passa poi a Marc Geoffroy, che con la sua consueta

chiarezza d'indagine analizza il tema dell'unione dell'intelletto agente, fonte della "beatitudine filosofica", che difende la possibilità di apprendere con l'intelletto le cause separate, probabilmente perché, ad avviso dello studioso, questa possibilità era messa in dubbio nel dibattito filosofico andaluso dell'epoca. Interessante risulta poi, tra gli altri, il contributo di Ali Bemakhlouf, che analizza come, sia in al-Fārābī, che in Averroé, vi fosse l'integrazione, nei commentari all'*Organon* di Aristotele, legati alla potenza del conoscere, delle opere che si rapportano all'importanza della persuasione. La dimostrazione, dunque, non andava considerata soltanto *logos* interiore, ma pratica discorsiva, tanto da procurare l'esigenza di inventare delle dimostrazioni adatte ad essere trattate nella conversazione.

Si prosegue con altri interessanti interventi, come quello di Massimo Campanini che analizza in Averroé l'ermeneutica del Corano, e quello di Federica Caldera, che analizza la figura di Averroé nel commentario sulle *Sentenze* di Guillaume de La Mare. Infine è interessante, per la sua originalità, il contributo di Zdzislaw Kuksewicz, che propone la scoperta di quella che egli chiama una "scuola averroista sconosciuta", quella di Erfurt.

Si ricorda infine il contributo di Dag Hasse, che analizza l'importante influenza del pensiero averroista nel quattordicesimo secolo, ed in particolare a Bologna durante il Rinascimento italiano.

Il volume, riunendo interessanti contributi dalla portata innovativa ed originale sull'analisi del complesso pensiero di Averroé, ha il grande merito di offrire un'ampia panoramica sui più recenti studi che hanno per oggetto il filosofo andaluso e per questa ragione risulta un'interessante e consigliabile lettura.

PAOLA D'AIELLO

BALDERICO DI BOURGUEIL, MARBODO DI RENNES, ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Lettere amorose e galanti*, a cura di Manuela Sanson, Introduzione di Claudia Cremonini, con una Premessa di Francesco Zambon, Roma, Carocci, 2005, 144 pp. (Biblioteca medievale, 100), ISBN 88-430-3371-9.

Fra il 105 ed il 1200 circa si assiste, come è noto, a quella che, un po' impropriamente, è stata definita la "rinascita" del XII secolo. Il XII secolo è certamente (insieme al IX) il più importante e significativo per la storia della letteratura mediolatina, per il fervore culturale che lo contraddistingue, per l'emergenza di figure di scrittori, poeti, filosofi, teologi ed intellettuali di grande valore, per la novità dei temi e degli argomenti trattati che, in alcuni casi, riflettono le medesime istanze culturali e le stesse problematiche sviluppate, più o meno nello stesso torno di tempo, nelle letterature romanze. Questo periodo è caratterizzato, in primo luogo, appunto dall'emergere di alcune "scuole", in cui fiorirono importanti maestri e pensatori, che riguardano forse più la storia della filosofia e della teologia (la Scolastica medievale) che la storia della letteratura, ma che testimoniano, ad ogni modo, la vivezza ed il

fervore culturale di quest'epoca: la scuola di Chartres, con le figure di Bernardo di Chartres, Guglielmo di Conches, Gilberto Porretano, Teodorico di Chartres e Bernardo Silvestre; la scuola di San Vittore, con le figure di Ugo di San Vittore, Riccardo di San Vittore, Andrea di San Vittore e Adamo di San Vittore; la scuola di Parigi, coi suoi primi maestri, Pietro Comestore e Pietro Lombardo; e, importante soprattutto per lo sviluppo della poesia latina, la cosiddetta "scuola di Angers", nella Valle della Loira, che testimonia appunto il livello culturale e la grande raffinatezza stilistica e compositiva raggiunta dai poeti dell'XI-XII secolo. In particolare, ciò si riscontra nelle tre grandi figure di Marbodo di Rennes (1035-1123), Ildeberto di Lavardin (1055-1133) e Balderico di Bourgueil (1045/46-1130), uomini dalla vita lunghissima e dalla notevole influenza culturale e religiosa (soprattutto i primi due).

Più volte è stata studiata la temperie culturale di quest'ambiente, di questa cerchia, entro la quale gli scambi epistolari, l'invio di componimenti poetici (in genere brevi, ma non sempre), le rielaborazioni e le "riscritture" classicheggianti erano frequentissimi, con una varietà di forme, con una circolarità di movimenti e di espansione e con un atteggiamento sia mentale sia stilistico nei confronti degli *auctores* (soprattutto Ovidio, che costituisce il modello preminente, anche se non esclusivo) che, come è stato giustamente affermato e validamente corroborato da uno specialista dell'argomento quale Wolfram von den Steinen, sembrano quasi preludere all'Umanesimo propriamente detto (insomma, quello tardo-trecentesco e quattrocentesco) o, per meglio dire, si configurano come un tipo particolare (sicuramente quello letterariamente più coinvolgente e più denso di stimoli) di "Umanesimo medievale" (espressione che, oggi, non può più essere considerata una sorta di "ossimoro", come sarebbe stata giudicata fino a pochi decenni or sono: cfr. W. von den Steinen, *Humanismus um 1100*, in ID., *Menschen im Mittelalter*, Bern 1967, pp. 196-214), in una «saldatura tra il vecchio e il nuovo» in cui – come è stato giustamente osservato dal compianto Giovanni Orlandi – «coesistono [...] versificazioni agiografiche e mitologiche, innografia liturgica ed epigrafia metrica, esametri e distici leonini o *caudati* o altrimenti rimati come pure del tipo classico senza rime» (G. Orlandi, *Doppia redazione nei "carmina minora" di Ildeberto?*, in «Studi medievali», n.s. 15 [1974], pp. 1019-1049, a p. 1019).

Fra l'altro, occorre aggiungere che i letterati facenti parte della cerchia culturale di cui si è detto, ricevuto un componimento poetico da un loro amico o collega, nell'atto di ricopiarlo (o, che è più o meno la stessa cosa, di farlo ricopiare sotto la loro diretta supervisione), potevano benissimo inserire in esso delle varianti sia di tipo lessicale sia di tipo stilistico, delle amplificazioni, delle vere e proprie "riscritture" che in parte modificavano lo spirito ed il dettato originario della composizione, ma che, una volta accolte nelle copie successive, risultavano (ed in parte risultano ancora oggi) assolutamente o, per lo meno, difficilmente distinguibili da quella che poteva essere stata la lezione genuina ed originaria (sono noti a tutti gli studiosi i vari e complessi problemi suscitati dai *carmina varia* di Marbodo di Rennes e, soprattutto, dai *carmina minora* di Ildeberto di Lavardin: cfr. ancora G. Orlandi, *Pluralità di redazioni e testo critico*, ne *La critica del testo mediolatino. Atti del Convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990)*, a cura di C. Leonardi, Spoleto 1994, pp. 79-115). Le figure e

le opere dei tre grandi poeti ed intellettuali della Valle della Loira fra l'XI ed il XII secolo state lungamente ed ampiamente studiate ed indagate (per Marbodo si pensi alle recenti indagini di Rosario Leotta e di Antonella Degl'Innocenti; per Ildeberto alla fondamentale monografia di Peter von Moos e alle ricorrenti analisi di Giovanni Orlandi; per Balderico di Bourgueil, agli importanti interventi di Jean-Yves Tilliette). All'interno della produzione poetica dei tre grandi letterati della "Scuola di Angers", un interesse particolare rivestono (per motivi di cui si dirà fra breve) le numerose composizioni in versi (epistole poetiche, lettere galanti, semplici epigrammi, lunghe elegie) che essi indirizzano a regine, principesse, monache, badesse (appartenenti in genere all'aristocrazia e alle classi egemoniche), secondo una linea compositiva che risale, in prima istanza, alla poesia di Venanzio Fortunato (basti pensare alle decine di componimenti dedicati dal poeta veneto a Radegonda di Poitiers e a sua figlia Agnese, ma anche a regine quali Brunehilde) e che, per certi versi, riflette pienamente la temperie culturale dell'epoca e si collega con la coeva fioritura della poesia d'amore nelle lingue romanze. Quest'ultimo aspetto, che è innegabile (e che testimonia vieppiù, se ancor ve ne fosse bisogno, che la vecchia teoria dei "mondi separati" era assolutamente fallace), ha goduto, in particolare, di una notevole e non ingiustificata fortuna critica, soprattutto a partire da quanto il filologo svizzero Reto R. Bezzola, in un suo libro ancor oggi fondamentale (*Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris 1960), ha ipotizzato che uno dei modelli principali, se non proprio il principale, della *fin'amor* cantata dai trovatori occitani è costituito proprio dalle epistole amorose e galanti dei letterati della Valle della Loira fra l'XI ed il XII secolo, da quel sentimento di *dilectio* che Marbodo, Balderico ed Ildeberto manifestano nelle loro composizioni poetiche indirizzate a regine, principesse, monache e badesse. Una teoria, questa del filologo svizzero, forse un po' "estrema" (e come tale è stata ampiamente discussa da studiosi successivi quali Brinkmann, Von Moos e Marrou) ma che, a ben guardare, mantiene indubbi elementi di veridicità.

Orbene, l'intero *corpus* poetico costituito dalle lettere amorose e galanti di Marbodo, Ildeberto e Balderico (poco più di 1000 versi in complesso) viene ora presentato, con trad. ital., testo latino a fronte e commento, a cura di Manuela Sanson, per la collana «Biblioteca medievale» della casa editrice Carocci di Roma, con una premessa di Francesco Zambon ed una introduzione di Claudia Cremonini. Viene così data al lettore non specialista (ma colto ed interessato alla letteratura e alla poesia mediolatina) la possibilità di leggere e di gustare appieno un segmento di poesia medievale "d'amore" di assoluta eccellenza per la sua raffinatezza compositiva e la sua ricercatezza stilistica ed espressiva. Nel complesso, la Sanson accoglie nella sua antologia dodici componimenti di Balderico di Bourgueil (i cui testi latini seguono l'ediz. critica di J.-Y. Tilliette, Paris 1998-2002, la cui numerazione dei brani, comunque, è identica alla precedente ediz. di K. Hilbert, Hildesheim 1979), che, coi 756 versi qui presentati, fa qui, come si suol dire, "la parte del leone" (1. *Adelae comitissae* [carm. 134 Tilliette], vv. 1-90; 2. *Ad eandem pro cappa quam sibi promiserat* [carm. 135]; 3. *Caeciliae regis Anglorum filiae* [carm. 136]; 4. *Murieli* [carm. 137]; 5. *Agne, ut virginitatem suam conservet* [carm. 138]; 6. *Dominae Emmae*

[*carm.* 139]; 7. *Beatricem reprehendit* [*carm.* 140]; 8. *De eadem* [*carm.* 141]; 9. *Constantiae* [*carm.* 142]; 10. *Emme ut opus suum perlegat* [*carm.* 153]; 11. *Ad dominam Constantiam* [*carm.* 200]; e, 12, la risposta [*carm.* 201] della monaca Costanza al carne precedente, risposta che, comunque, è stata verosimilmente scritta dallo stesso Balderico, secondo il modello delle *Heroides* ovidiane); undici dei *carmina varia* di Marbodo di Rennes (per le quali, in genere, si è seguita l'ediz. procurata da W. Bulst, *Liebesbriefgedichte Marbods*, in *Liber Floridus. Mélanges Paul Lehmann*, hrsg. von B. Bischoff, St. Ottilien 1950, pp. 287-301, tranne che per il primo componimento, pubblicato nella *PL*, t. 171, coll. 1659-1660 e ancora da W. Bulst, *Studien zu Marbods «Carmina varia» und «Liber decem capitulorum»*, in «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», n.s. 2 [1939], pp. 173-241, in partic., pp. 196-197; e per il secondo, accolto esclusivamente nella *PL*, t. 171, col. 1660), per complessivi 226 versi (1. *Marbodus episcopus Ermengardae comitissae*; 2. *Ad reginam Anglorum*; 3. *Ad amicam repatriare parantem* [*carm.* 24 Bulst]; 4. *Puella ad amicum munera promittentem* [*carm.* 27]; 5. *Rescriptum ad amicam* [*carm.* 36]; 6. *Rescriptum rescripto eiusdem* [*carm.* 37]; 7. *Ad puellam adamatam rescriptum* [*carm.* 38]; 8. *Ad puellam iniuste accusantem* [*carm.* 39]; 9. *Ad eandem resipiscentem* [*carm.* 40]; 10. *Ad amicam zelantem* [*carm.* 41]; 11. *Ad amicam gementem* [*carm.* 42]); e, infine, cinque dei *carmina minora* di Ildeberto di Lavardin (sulla base dell'ediz. di A. Brian Scott, Leipzig 1969, poi Leipzig 2001<sup>2</sup>), per complessivi 90 versi (1. *Ad A<delam> comitissam* [*carm.* 10 Scott]; 2. *Ad A<delam> comitissam* [*carm.* 15]; 3. *Ad M<urielem> litteratam* [*carm.* 26]; 4. *Ad M<athildem> reginam* [*carm.* 35]; 5. *Versus ad Ceciliam abbatissam Cathomi* [*carm.* 46]).

Le traduzioni italiane apprestate dalla Sanson sono, in linea di massima, ben condotte e consentono al lettore non molto esperto di latino di poter fruire liberamente dei testi poetici di Balderico, Marbodo e Ildeberto. Brevi e sintetiche, ma ricche di notizie storiche sui vari personaggi femminili, le *Note alle poesie* (pp. 126-140). In apertura del volume, una breve *Premessa* (pp. 7-9) di Francesco Zambon (condirettore, insieme a Mario Mancini e a Luigi Milone, della «Biblioteca medievale» della Carocci) e, soprattutto, un'ampia e chiara *Introduzione* (pp. 11-30) di Claudia Cremonini consentono di accostarsi nella maniera più corretta e con giusta consapevolezza critica alla lettura delle epistole amorose e galanti dei tre poeti mediolatini. Una nota non pienamente positiva, però, sono costretto a riservare alla *Bibliografia essenziale* (pp. 141-143) che, coi suoi soli 34 titoli (fra edizioni, studi generali e particolari), risulta francamente insufficiente. Sì, è vero che si tratta di una bibliografia “essenziale” e, fra l'altro, compare in una pubblicazione che, pur se di buon livello scientifico, è stata sostanzialmente mossa da un nobile intento “divulgativo” (obiettivo, questo, pienamente raggiunto), ma qualcosa di più poteva esser fatto, soprattutto per quanto concerne Marbodo ed Ildeberto, per ciascuno dei quali vengono indicati soltanto due titoli (mentre più soddisfacente è la sezione dedicata a Balderico, per cui sono allegati 16 titoli). Sarebbe troppo facile (ed anche ingeneroso), da parte mia, integrare questa bibliografia. Mi limito, in questa sede, a segnalare che non poteva e non doveva essere ignorato (come invece è stato fatto) un contributo assai importante per la tematica qui affrontata, cioè quello di Th. Latzke, *Der Fürstinnenpreis*, in

«Mittellateinisches Jahrbuch» 14 (1979), pp. 22-65: un contributo, questo, in cui la Latzke ha studiato l'origine, la fioritura e quindi la progressiva decadenza di un genere letterario (una "literarische Gattung") o, forse meglio, di un tema, di un motivo, quello riguardante la celebrazione poetica della donna di alta condizione sociale, con un allargamento del concetto di "Fürstin" del titolo verso quello di "hochgestellte Frau", fino a comprendere, naturalmente, anche la figura della badessa.

ARMANDO BISANTI

Riccardo BATTOCCHIO, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Prefazione di Gregorio Piaia, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005, 258 pp.

Davanti al *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, il lettore accorto deve subito anteporsi un preciso registro di lettura, seguendo un itinerario esegetico che impone rigore, dedizione ermeneutica, quasi una deontologia di fondo. Questo per diversi motivi.

L'opera in questione è un *monumentum* del pensiero politico medievale: lo specchio severo di un'epoca in cui i poteri forti si confrontano tra di loro con radicalità e tensione dialettica. Tutto all'insegna della giustificazione di una concezione teologico-politica della *potestas* rivolta alla trascendenza, in cui Dio è giudice supremo, guida razionale, principio e fine di ogni pensiero.

In un puntuale e rigoroso studio di poco più di duecentocinquanta pagine, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, pubblicato dall'Istituto per la Storia Ecclesiastica di Padova (2005), Riccardo Battocchio – uno studioso veneto che, dopo essersi addottorato alla Pontificia Università Gregoriana, attualmente ricopre la carica di segretario della prestigiosa Associazione Teologica Italiana, oltre che di docente di teologia presso la padovana Facoltà Teologica del Triveneto – delinea un'analisi rigorosa dell'ecclesiologia di Marsilio da Padova, contestualizzandone prospettive ed esiti in una ben più ampia visione della realtà sociale che ha, almeno per Marsilio, la politica come suo precipuo fondamento.

Un inciso. Il testo si apre con una pensata presentazione di Gregorio Piaia, uno storico della filosofia dell'Università di Padova, che, sulla scia del suo maestro, Giovanni Santinello, può essere ben annoverato tra i più autorevoli rappresentanti in Europa degli studi cusaniani e del pensiero politico tra tardo medioevo e prima modernità.

Il *Defensor pacis* si presenta, in primo luogo, come un vasto trattato politico, diviso in tre parti, in cui si ricercano le cause delle discordie civili presenti nella società del tempo. Lo scopo manifesto dell'opera è di proporre l'ideale di una pacifica convivenza, fondata su una rigorosa distinzione tra l'ambito del potere civile e la sfera religiosa. Per giungere ad una chiara divisione tra queste due forme di potere, Marsilio intende determinare in modo conseguente la natura del potere civile, che

trova la sua propria espressione nello Stato, concepito come *comunitas perfecta*, una comunità naturale autosufficiente che si erge sulla ragione e sull'esperienza degli uomini. Alla comunità umana esso serve per "vivere e vivere bene".

Lo Stato di cui parla Marsilio non è, però, l'Impero universale che tanto ha fatto dibattere i pensatori politici di quel tempo, ma lo Stato nazionale, o il Comune, o la Signoria: in altre parole lo Stato dei suoi tempi. Questo Stato è, per lui, una costruzione umana che assolve finalità umane, senza alcun vincolo o dipendenza di natura teologica. Fede e ragione sono distinte, come la Chiesa e lo Stato. Quest'ultimo non deve assolutamente essere sottoposto alla prima, anzi, per quel che concerne la vita terrena, è la Chiesa che deve essere sottoposta allo Stato.

Per realizzare la propria funzione eminentemente mondana, lo Stato rivendica a sé l'esercizio di ogni potere coattivo. Fondandosi sulla convinzione che Cristo, pur essendo "re dei re", non volle esercitare alcun potere né dominio, Marsilio attribuisce alla Chiesa il solo compito dell'annuncio del Regno celeste, negandole ogni potere giuridico di tipo coercitivo.

In linea con le concezioni del gruppo dei francescani che avversarono papa Giovanni XXII (1316-1334), anch'essi rifugiati alla corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro (Guglielmo di Ockham, Michele da Cesena, Buonagrazia da Bergamo), Marsilio vede nella povertà un elemento distintivo della Chiesa: il perfetto cristiano deve vivere alla stregua di Cristo e degli apostoli, accontentandosi di poter disporre dello stretto necessario per vivere. In contrapposizione alle concezioni dei teologi curialisti che attribuivano al papa la *plenitudo potestatis*, Marsilio afferma che il pontefice non ha alcun primato di origine divina rispetto agli altri vescovi, e rivendica al concilio il compito di verifica di governo della Chiesa.

Il Padovano, facendo confluire in modo originale elementi dottrinali aristotelici – in particolare la *Politica* – e agostiniani, intende andare in direzione di una istituzione statale autonoma, in contrapposizione alle istituzioni teocratiche medioevali. Tale Stato o comunità civile trova il suo fondamento nella legge, che a sua volta deriva dal popolo. Egli attribuisce inoltre la facoltà legislativa alla totalità dei cittadini – *universitas civium* –, la quale può delegare i poteri esecutivi a una o più persone – *la pars principians* o *pars valentior* –, che li esercitano in nome della volontà comune. Le leggi dello Stato non devono ispirarsi ad alcuna dottrina di ordine teologico, che intenda fissare l'assetto del mondo, ma devono invece mirare con saggezza terrena a evitare ogni possibile discordia o contesa.

Può interessare, a tal proposito, volendo utilizzare direttamente le parole di Marsilio, quel famoso passo del *Defensor pacis* in cui si sostiene che all'interno della comunità civile autonoma il popolo è l'unico legislatore: «Diciamo dunque, d'accordo con la verità e l'opinione di Aristotele, nella *Politica*, libro III, capitolo VI, che il legislatore, o la causa prima ed efficiente della legge, è il popolo o l'intero corpo dei cittadini o la sua "parte prevalente", mediante la sua elezione o volontà, espressa con le parole nell'assemblea generale di cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. Con il termine "parte prevalente", intendo prendere in considerazione non solo la quantità ma anche la qualità delle persone in quella comunità

per la quale viene istituita la legge; e il suddetto corpo dei cittadini o la sua parte prevalente è appunto il legislatore, sia che faccia la legge da sé stesso o invece ne attribuisca la funzione a qualche persona o persone le quali però non sono né possono essere il legislatore in senso assoluto, ma lo sono invece solo in senso relativo e per un periodo di tempo particolare e secondo l'autorità del primo legislatore. E dico poi, in conseguenza di questo, che le leggi e qualsiasi altra cosa stabilita per mezzo di elezione debbano ricevere la loro necessaria approvazione da parte della stessa autorità prima e non di qualche altra, checché ne sia di certe cerimonie o solennità che non sono necessarie per l'“essere” (*esse*) delle cose elette, ma soltanto per il loro “essere bene” (*bene esse*), poiché l'elezione non sarebbe certo meno valida anche se non venissero compiute queste cerimonie. Inoltre, alle leggi ed alle altre cose stabilite per mezzo di elezioni debbono essere apportate aggiunte, sottrazioni, mutamenti totali, interpretazioni e sospensioni, solo da parte di questa stessa autorità, e solo in quanto le esigenze di tempo e di luogo o di altre circostanze rendano opportuna qualcuna di queste azioni per il vantaggio comune. E le leggi debbono essere promulgate e proclamate dopo la loro istituzione, sempre da parte di questa autorità, in modo che nessun cittadino o straniero che manchi di osservarle, possa essere scusato per la sua ignoranza. Chiamo “cittadino”, secondo quanto dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitoli I, III, e VII, colui che partecipa secondo il suo proprio rango alla comunità civile al governo o alla funzione deliberativa o giudiziaria» (*Il difensore della pace*, I, XII, 3, tr. it. di C. Vasoli, UTET, Torino 1975<sup>2</sup>).

Le coordinate speculative che il grande pensatore padovano ha tracciato nella storia del pensiero politico occidentale, a partire dall'epoca in cui è vissuto, sono sempre state contraddistinte da una cifra drammatica. Marsilio ha profondamente riflettuto sulla sua epoca: un'epoca (siamo nel XIV secolo) fortemente segnata da alcuni conflitti che hanno avuto, come ho già accennato sopra, in Ludovico il Bavaro e papa Giovanni XXII i loro indiscussi protagonisti. Riccardo Battocchio – a p. 209 – ci rammenta che Marsilio da Padova, oltre che averlo vissuto in prima persona, quel travaglio, ha indefettibilmente contribuito ad accrescerlo e provocarlo attraverso il suo trattato “in difesa della pace”. Un trattato – aggiunge Battocchio – che nei secoli ha influito in maniera non marginale sul modo di pensare l'essenza e l'immagine della Chiesa.

L'Autore, nella sua meticolosa ricerca, non propone un vera e propria esposizione della ecclesiologia marsiliana, bensì una trattazione che riguardi alcuni temi ecclesiologici, nell'ottica dell'analisi di una specifica parola, *ecclesia*, alla quale Marsilio, nella sua serrata argomentazione, attribuisce un ruolo “strategico”.

L'opera di Marsilio, nei secoli, è stata oggetto di innumerevoli riletture, più o meno appropriate, dai toni polemicisti o apertamente apologetici, entusiaste ed appassionate, o sprezzanti: tutte, in ogni modo, a conferma della complessa e pronta capacità del Padovano di discernere lo spirito del suo tempo, interpretando con lucidità le principali connessioni politico-culturali che, su più fronti, ne hanno segnato il corso. Scrive, per l'appunto, Battocchio, proprio in merito ad una possibile rassegna degli interpreti che si sono confrontati col pensiero di Marsilio: «[...] non è corretto isolare questa o quella frase del *Defensor pacis* o del *Defensor minor* e farla diventare una

chiave di lettura esclusiva o anche solo privilegiata. Nemmeno l'insistenza di Marsilio su un'idea, il tornare ripetutamente sugli stessi testi (aristotelici, biblici o patristici) sono di per sé indizi sicuri di un interesse orientato in una direzione piuttosto che in un'altra. Il pensiero di Marsilio va compreso alla luce dello scopo che egli si prefigge, e non si può dire che tale scopo sia tanto nascosto. Si trattava di togliere la "base teorica" sulla quale il papa fondava il suo diritto ad intervenire nelle questioni della *civitas sive regnum*» (p. 211).

Precisiamo una cosa. Le opere di pensiero non sono mai state scritte dai loro autori alla stregua di monadi completamente autoreferenziali. Ogni prospettiva filosofica sorge dal preciso contesto storico-culturale in cui viene definita, ne diviene simbolo, *monumentum* vivo cui fare riferimento per intendere le dinamiche peculiari che lo caratterizzano. Questo dà adito, di conseguenza, ad ermeneutiche ed analisi storiche più o meno condivisibili.

Per questo motivo, considero utile evidenziare l'inopportunità del breve parallelo posto da alcuni storici del pensiero politico medievale tra Marsilio ed un grande pensatore a lui posteriore di un secolo, il cardinale filosofo Nicola Cusano, almeno in relazione alla loro simile visione ecclesiologica che, su certi fronti, ha indotto la critica ad accostarli, in particolare, prestando attenzione al capolavoro giovanile di Cusano, il *De concordantia catholica*, un'opera (divisa in tre parti) scritta durante il Concilio di Basilea: un concilio in cui si vide apertamente contrapposto il partito conciliarista a quello papale. La terza parte di questo monumentale trattato – quella che al momento ci interessa – si occupa proprio dei complicati rapporti tra Chiesa e Impero. In essa Cusano cerca di fissare bene anche quali sono le prerogative imperiali riguardo ai concili ecumenici. Questo grande quadro istituzionale, politico e giuridico, stabilito dal cardinale di Cusa rappresenta senz'altro una delle più alte riflessioni sulla natura, la funzione e l'ordine intrinseco alla comunità umana dell'intero secolo XV. Non è possibile tuttavia essere d'accordo con le interpretazioni di alcuni storici del pensiero politico che intendono sottolineare fino alla forzatura la "modernità" di tante tesi contenute nel *De concordantia catholica*.

In particolare, notiamo che l'accostamento con Marsilio da Padova non è ben fondato. Tra l'altro, c'è un passo nel *De concordantia* che sembra escludere un influsso di questo tipo: «Un certo Marsilio da Padova, che ho letto dopo aver terminato di comporre questo volume, sembra affermare, in un passo della seconda parte della sua opera, che non si può dimostrare, in base alla Bibbia, che Pietro sia stato vescovo di Roma. A noi basti dire che ciò è falso» (*De concordantia catholica*, II, XXIV, 256, a cura di Pio Gaia, in *Opere religiose*, UTET, Torino 1971).

Non soltanto, dunque, Marsilio viene escluso come eventuale fonte con una irrefutabile ragione *de facto*, ma addirittura non traspare nei suoi confronti alcuna simpatia: Cusano lo cita solo per dimostrare la falsità di una sua particolare affermazione. Sebbene tra i due possa esservi qualche accidentale vicinanza, in realtà il quadro teorico e dottrinale risulta assai diverso. Non ci si deve meravigliare, perciò, se Cusano abbia sfumato e alleggerito queste posizioni polemiche contingenti, per andare invece in direzione di ben altre forme di audacia mentale, prettamente speculativa e filosofico-teologica.

Ma ora torniamo specificatamente a Marsilio e vediamo di analizzare (anche se per sommi capi) la sua ecclesiologia. Nel secondo capitolo del secondo discorso, il Padovano affronta la definizione del termine *ecclesia* ed individua cinque significati “ecclesiologicamente rilevanti” di cui tre particolarmente significativi. La rassegna riguarda per cominciare il significato che il termine assume nella lingua greca, dalla quale esso si origina. *Ecclesia*, con un esplicito riferimento al secondo libro della *Politica* di Aristotele, può essere definita l’«assemblea di un popolo contenuto sotto un unico regime»; questo, con esattezza, è il senso “politico” che Marsilio dà al termine in questione.

Il secondo significato attribuibile al termine *ecclesia* riguarda il passaggio dalla lingua greca – e del relativo significato che ne deriva – a quella latina, che, inizialmente, assume una valenza “spaziale”: «il tempio e la casa in cui i fedeli adorano insieme e invocano più frequentemente Dio» (*Il difensore della pace*, II, II, 2); successivamente, facendo riferimento ai due padri fondatori della teologia cristiana, Paolo di Tarso con la sua Prima lettera ai Corinzi (11,22) e Agostino con il commento alla suddetta lettera, Marsilio sottolinea che è proprio questo il senso che nel linguaggio comune (*secundum vulgarem et famosam appellationem*) il termine *ecclesia* ha assunto.

Per presentare il terzo significato del termine, quello con una valenza tipicamente “clericale”, Marsilio mette in rapporto il luogo con «tutti i preti o vescovi, diaconi o altri ministri del tempio», ossia con coloro che in esso vi svolgono una particolare attività. Questi sono i *viri ecclesiastici* o *persone ecclesiastiche*, ovvero l’insieme di «quei ministri, preti o vescovi, e diaconi che amministrano e sono a capo (*caput*) di una Chiesa metropolitana, o che sia la principale tra tutte le altre; come ha appunto ottenuto di essere considerata la Chiesa romana i cui ministri e presuli sono il papa romano e i suoi cardinali» (*Il difensore della pace*, II, II, 2).

Da questo terzo significato del termine in questione, Marsilio ne fa direttamente derivare un quarto, il cosiddetto significato “romano”, in relazione al quale si fa riferimento alla pretesa *plenitudo potestatis* attribuita direttamente da Cristo al vescovo di Roma. Marsilio, com’è prevedibile, critica questa prospettiva ecclesiologica, sottolineandone le incongruenze interne che ne determinano l’illegittimità. Per lui la chiesa di Roma è *una* tra le tante chiese presenti nei diversi territori. A suo parere, l’autentico rapporto tra Pietro e gli altri apostoli va compreso invece alla luce del duplice principio dell’uguaglianza degli apostoli nell’*auctoritas essentialis* e dell’origine umana della *institutio secundaria*. Rispetto agli altri apostoli, quello di Pietro è un primato (*prioritas*), sì, ma solo in riferimento alla sua anzianità. Nell’economia dell’analisi che ne fa Marsilio, le Scritture – lo ribadisce Battocchio a p. 182 – escludono che Pietro abbia ricevuto immediatamente da Dio un potere, e meno ancora una giurisdizione coattiva, sopra gli altri apostoli. Tutti gli apostoli – Marsilio qui è chiaro – hanno ricevuto da Cristo la medesima *iudiciaria potestas*: pertanto, l’unico “capo” della Chiesa è Cristo, il quale si è rivolto a Pietro soprattutto per simboleggiare l’unità della Chiesa nella fede.

La demolizione del concetto teologico-giuridico di *plenitudo potestatis* – che nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, mediante cui il pontefice pone il pro-

prio potere “sopra ogni umana creatura”, raggiunge un’acme ineguagliata di autoritarismo sia in ambito temporale che spirituale – è per Marsilio un’operazione prioritaria ed essenziale contro la “marcia trionfale e micidiale” delle pretese di potere del papa in epoca medievale.

Siamo arrivati al quinto significato – il “più vero” e il “più proprio di tutti” –, quello in cui si definisce l’*ecclesia* come «tutto il corpo dei fedeli che credono e invocano il nome di Cristo, e tutte le parti di questo corpo in ogni comunità, anche in quella della famiglia» (*Il difensore della pace*, II, II, 3). A tale significato – ci ricorda Battocchio nel suo puntuale e ben documentato studio (p. 127), ricorrendo a due espressioni presenti nel testo marsiliano –, si giunge attraverso un duplice movimento: il ritorno all’origine e l’allargamento d’orizzonte.

La Chiesa, pertanto, è l’*universitas fidelium*, ovvero l’insieme dei credenti in Cristo che vivono in un luogo particolare, ma è anche l’*ecclesia universalis* che si esprime attraverso il concilio generale. Questo è l’ambito in cui (prospettivamente) si può localizzare “l’accidentale vicinanza” tra Marsilio e Nicola Cusano (il primo Cusano, comunque, quello del *De concordantia catholica*), di cui ho detto sopra, almeno nell’accezione di una ecclesiologia che individua nel concilio – polemizzando palesemente con il partito papale – il presupposto necessario per l’unità della Chiesa.

Bisogna ricordare che quella di Marsilio da Padova è un’ecclesiologia “alternativa” alle diverse ecclesiologie che provocano il conflitto dei poteri ed impediscono di risolverlo e Riccardo Battocchio rimarca il fatto che Marsilio non vuole riformare la Chiesa, ma risolvere un conflitto di poteri: «se c’è qualcosa da riformare, questa è la *pars sacerdotalis* e, in concreto, il ruolo del vescovo di Roma» (p. 213).

Può essere, quella che abbiamo spiegato sopra, definita quindi una “anti-ecclesiologia”? Battocchio, accostando il proprio discorso a quello di Marcel Gauthier, parla per l’appunto di una *libertas ecclesiae*, ossia della possibilità per la Chiesa di operare in modo pubblico e visibile, almeno in ordine alla testimonianza a cui è tenuta. Se Marsilio, di conseguenza, indica la necessità di un controllo politico dell’istituzione ecclesiale, limitandone la sua libertà, allora la definizione di un’anti-ecclesiologia, in questo specifico caso, può essere ritenuta corretta.

Possiamo affermare, in conclusione, che il pensatore padovano situa al centro della sua ecclesiologia la salda convinzione che «l’*universitas fidelium* è chiamata ad agire pubblicamente, visibilmente (anche con efficacia), come soggetto che ha una propria identità all’interno dell’*universitas civium* e di fronte ad essa» (p. 215). Questo è il cardine – e la conclusione critica – del discorso ecclesiologico del geniale pensatore di Padova: un pensatore che per l’intero corso della sua vita ha indagato senza remore la natura del “potere” e dell’esercizio che ne consegue nelle sue implicazioni con ogni “autorità”. E la Chiesa di oggi, da parte sua, non può che essergliene grata.

VINCENZO M. CORSERI

Bernardo BAYONA AZNAR, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid - Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2007, 380 pp.

El autor (= BB) de este volumen es ya conocido por sus traducciones – junto con Pedro Roche (P&M, XXVIII, p. 125 s.) – de textos de Marsilio de Padua (= MP) por sus artículos sobre ideas políticas medievales, pensamiento marsiliano y, en general, pensamiento político. Ahora, en casi 400 pp., ensaya una tesis de largo alcance que no sólo incluye sus propias exégesis de tópicos teórico-conceptuales concernientes al pensamiento de MP como *sistema*, sino que también reconstruye sus *investigaciones históricas* sobre el periplo, la fortuna de la teoría política del paduano y su recepción en Europa hasta mediados del siglo XVII. Las tres coordenadas temáticas en torno de las que gira el libro son, como su título – *Religión y poder* – lo indica:

- 1) el poder;
- 2) la nueva relación que MP establece entre poder y religión;
- 3) las consecuencias de esa nueva relación, que BB llama «la primera teoría laica del Estado». La extensión del volumen me obliga a limitar mi comentario sólo a algunos de sus temas.

BB organiza su libro en tres partes. La primera (*El objetivo político de MP*) es de carácter sobre todo propedéutico, reconstruye la biografía de MP, su itinerario intelectual, su entorno cultural y su formación filosófica y científica. Luego sintetiza el programa marsiliano de destrucción del poder papal, enuncia las dificultades de esa tarea ante la consolidación de las doctrinas teocrático-papales culminantes en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano y en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, y resume la crítica de MP a la *plenitudo potestatis* tanto en términos teórico-doctrinales como históricos (la *donatio Constantini*). De allí pasa a la coherencia de toda la obra marsiliana. Primero muestra la continuidad entre el *Defensor pacis* y el *Defensor minor*. Al respecto afirma, como lo había hecho en su edición del *Defensor minor*, que en este tratado MP traslada «los principios generales sobre la comunidad y sobre el carácter no jurisdiccional del sacerdocio, expuestos en el *Defensor pacis*, a los términos concretos del gobierno imperial» (p. 70). Luego muestra la continuidad entre ambos *defensores* y el *Tractatus de translatione Imperii*, surgido de la polémica de MP con Landolfo Colonna, quien en un tratado homónimo había argumentado históricamente que la legitimidad de la *translatio imperii* no reside en la *auctoritas* del Imperio, sino en la del Papado. En este caso MP también recurre a pruebas históricas para mostrar que «al Papa no le incumbe ninguna función decisiva en la transferencia del poder» (p. 76), sino que el protagonismo de esa transferencia correspondió a la elección del pueblo romano (p. 77). El último capítulo alude al impacto de la obra de MP tanto en cuanto a sus destinatarios (el Emperador y el Papa) como en lo que toca a las condenas provenientes del papado y a las críticas originadas en teóricos del poder papal, en especial Alvaro Pelayo.

La segunda parte (*La unidad del poder y el gobierno de la Iglesia*) es la más extensa y, teóricamente, la más sólida. En ella BB interpreta los temas nucleares de la teoría política marsiliana. Hace primero una suerte de toponimia de la comunidad

política (*politeia, civilitas, civitas, regnum, respublica*, etc.) y justifica el uso que, en cada caso, MP hace de esos términos. Luego pasa a un punto crucial del pensamiento marsiliano, que llama *la creación y el funcionamiento del Estado* y que trata lo que MP llama origen y causa de la comunidad civil. En mi opinión, este tema, junto con la primacía de la totalidad de los ciudadanos sobre alguna de sus partes – que MP trata cuando se ocupa del problema de la sanción de la ley – constituyen los dos temas más relevantes del tratado. Respecto del origen del Estado, BB insiste en la distancia del *Defensor Pacis* respecto del naturalismo aristotélico, la función que MP atribuye a la razón humana en la constitución del Estado y la relación entre la estructura de división de partes – propia de la comunidad civil – y el fin para el que ella ha nacido. Asimismo destaca la función del pueblo o *universitas civium* y se detiene en el status ontológico de esa *universitas*, para lo que recurre a un erudito despliegue de información que muestra las diferencias entre esa *universitas* y la *persona ficta* de los juristas. Ello lo introduce en una consideración final acerca de un presunto nominalismo marsiliano en la definición de la *universitas*: aunque MP privilegia la unidad del todo sobre sus partes, sin embargo no habría logrado – ni se habría propuesto – definir teóricamente el status ontológico de esa *universitas*. De allí transita al capítulo mejor logrado de todo el volumen en el que analiza la teoría de la ley y temas vinculados con ella. Como señala BB, la ley es la “piedra angular” de la teoría política de MP. Frente a la alternativa entre el aspecto formal o material (contenido) de la ley y sobre la base de un exhaustivo análisis de la bibliografía sobre el tema, BB sostiene que MP privilegia el primero: «El criterio de justicia [...] no radicaría tanto en la conformidad de su contenido [de la ley] con la recta razón o ley natural [...], sino más bien en la legitimidad de origen, en el hecho de expresar la voluntad del legislador humano» (p. 127); de allí que «la mejor ley es la hecha entre todos» (p. 126), pues «MP se interesa más en determinar a quién le corresponde gobernar [...] que en saber cuál es el contenido de la ley» (p. 134). BB es exhaustivo también en su reconstrucción de los argumentos en favor de la soberanía popular. El análisis del legislador – *universitas civium aut eius valentior pars* – le permite transitar hacia los argumentos en favor de la soberanía popular y hacia el análisis y refutación de las críticas contra ella, refutación ciertamente necesaria en el contexto medieval en el que la soberanía popular era aún un concepto *in nuce* que aún esperaba una fundamentación como la que ofrece MP. Cuando se ocupa de la integridad del Estado, BB afirma que «el verdadero poder o *iurisdictio* es la autoridad para juzgar, y el propósito de MP es apuntalar la unidad de jurisdicción para impedir que haya jurisdicción sacerdotal propia» (p. 168); por ello MP «diseña un gobierno fuerte y atribuye un ingente peso al príncipe» (p. 169). Luego de analizar la indivisibilidad del poder – creo que BB alude aquí a la indivisibilidad de la soberanía – pasa al principio de representación política. Todos los estudiosos del pensamiento de MP han encontrado dificultades al momento de despejar las relaciones entre el pueblo y su representación en la *valentior pars*. El mismo BB llama “enigma” al paso de la multitud a la *valentior pars*. Ese enigma vuelve a aparecer cuando BB se ocupa de la representación en el Emperador, pues si por una parte había anunciado que Marsilio se aleja de la *lex regia de translatione imperii* (p. 133), sin embargo parece apoyarse en ella para interpretar una suerte de

transferencia desde todos los ciudadanos al pueblo romano y desde éste al Emperador (p. 185). Los dos últimos capítulos, más cercanos a la *Dictio II*, conciernen a la eclesiología, el anteúltimo a la Iglesia y el clero y el último al gobierno de la Iglesia.

La brevedad de mi análisis de la tercera parte (*La difusión de las ideas de MP*) no significa que ella asuma una importancia menor que las dos anteriores. De hecho se percibe aquí un particular esfuerzo para rastrear la presencia del pensamiento de MP incluso en regiones europeas que hasta ahora no habían merecido atención suficiente. En efecto, además de reconstruir la presencia de MP en Oresme, Wiclef y los conciliaristas, resulta de particular interés la relación que establece BB entre MP, el Galicanismo y la Reforma en el centro de Europa e Inglaterra, hasta Hobbes.

Resulta, sin duda, difícil resumir en un juicio conclusivo los méritos de este trabajo que sintetiza no sólo erudición, sino también capacidad de resolución y presentación clara de problemas teóricos. En primer lugar téngase en cuenta que, con excepción de la gran cantidad de artículos escritos en español sobre el tema, nos encontramos aquí ante la primer monografía de envergadura sobre el pensamiento político de MP. En segundo lugar, el trabajo de BB constituye una interpretación del pensamiento político de MP en su totalidad, no sólo limitado al *Defensor de la Paz*. Y por último, se trata de una lectura del pensamiento de MP que acentúa permanentemente el significado político de su obra más que su relevancia filosófica. Como lo expresé en mi comentario de la versión española del *Defensor Menor* y del *Tratado sobre la transferencia del Imperio*, ahora volvemos a tener una obra esperada en nuestra lengua.

FRANCISCO BERTELLONI

Mario BERNABÒ SILORATA, *Federico II e Gregorio IX, incontri e scontri tra sacerdozio e impero*, Nerbini, Firenze, 2007, 179 pp., ISBN 978-88-886-2548-5.

Mario Bernabò Silorata ricostruisce la storia dell'imperatore Federico II, dall'ascesa al trono all'incontro con papa Gregorio IX, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo.

La crociata, le scomuniche, la continua attrazione verso il mondo islamico e, di contro, la riconquista del suo grande impero e la *Constitutio pacis*, tutto questo ci viene narrato attraverso l'occhio attento non solo di un saggista che raccoglie e cita le fonti storiche in modo accorto, ma anche dello spettatore curioso che guarda all'aspetto umano dell'imperatore e del papa come fossero personaggi comuni, segnalandone le sfumature degli stati d'animo e quasi le espressioni: «Secondo quanto scrive il cronista Matteo Paris la scomunica contro Federico fu pronunciata con voce talmente minacciosa da far rabbrivire tutti i presenti» (p. 131).

Si tratta di un testo non troppo prolisso che sembra quasi un romanzo ambientato nel Medioevo in cui i protagonisti, entrambi molto potenti, lottano per prevalere l'uno sull'altro.

Inoltre risulta piacevole da leggere e scorrevole per il suo linguaggio semplice ma preciso.

Il volume è corredato da un ricco apparato di note, dalla bibliografia, da un indice dei nomi e dall'albero genealogico delle famiglie Hohenstaufen e Babenberg.

GIORGIA CASESI

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome V (*Sermons 69-86*), texte latin des *Sancti Bernardi Opera* par Jean Leclercq, Henri Rochais et Charles H. Talbot, préface de Michel Zink, introduction et notes par Paul Verdeyen, traduction par Raffaele Fassetta, index par Abbaye Sainte-Marie de Boulaur, Paris, Cerf, 2007, 532 pp. (Sources Chrétiennes, 511; Bernard de Clairvaux, *Œuvres complètes*, XIV), ISBN 978-2-204-08406-2; ISSN 0750-1978.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers*, tome II (*Sermons 23-69*), texte latin des *Sancti Bernardi Opera* par Jean Leclercq, Henri Rochais et Charles H. Talbot, introduction et notes par Françoise Callerot, traduction par Pierre-Yves Émery, révisée par Françoise Callerot, Paris, Cerf, 2007, 476 pp. (Sources Chrétiennes, 518; Bernard de Clairvaux, *Œuvres complètes*, XXIII), ISBN 978-2-204-08584-7; ISSN 0750-1978.

È noto come il *Cantico dei Cantici* abbia goduto di un'attenzione lunga ed ininterrotta durante tutto il Medioevo (e ben oltre), sia per quanto attiene ai commenti e alle interpretazioni che del celebre libro vetero-testamentario sono state fornite dai Padri della Chiesa e dagli scrittori cristiani dal IV al XII sec., sia per quanto concerne le suggestioni che le immagini delicate e liriche del *Cantico* hanno ispirato alla poesia mediolatina, sia sacra sia profana (cfr., in generale, *Realtà e allegoria nell'interpretazione del «Cantico dei Cantici»*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Genova 1989; e, soprattutto, R. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta dei commenti latini al «Cantico dei Cantici» (origini - XII sec.). Repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi nella «Patrologia Latina»*, Firenze 2006).

Riguardo al primo aspetto, le direttrici interpretative furono svariate e molteplici, da quella in chiave eminentemente spirituale proposta da Origene e seguita da Gregorio Magno a quella in direzione squisitamente ecclesiologica avanzata dal Venerabile Beda, da quella che privilegiava l'interpretazione mariana, percorsa, fra l'XI e il XII sec., da Ruperto di Deutz e da Onorio di Autun, a quella mistica di Bernardo di Chiaravalle e dei suoi seguaci e discepoli (cfr., in generale, C. Moreschini, *I Padri, ne Lo Spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, dir. da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, *La produzione del testo*, vol. I, t. 1, Roma 1992, pp. 563-604, in partic., pp. 588-595). Particolarmente fecondo risulta, però, anche il secondo aspetto di cui si diceva in apertura di questa segnalazione, quello, cioè, concernente gli echi e le suggestioni che il *Cantico* ha saputo esercitare, durante i lunghi secoli del Medioevo, sulla poesia sacra ed anche su quella profana, da Venanzio Fortunato

(si pensi, per es., al *De virginitate*) a molti dei *Carmina Burana*, e passando attraverso i *Carmina Cantabrigiensia*, i *Carmina Rivipullensia*, le composizioni dotte e raffinate di Marbodo di Rennes e di Balderico di Bourgueil, alcune “commedie elegiache” del XII sec. (per es. il *Milo* di Matteo di Vendôme: cfr. P. Dronke, *The «Song of Songs» and Mediaeval Love-Lyric*, in *The Bible and Mediaeval Culture*, cur. W. Lourdaux - D. Verhelst, Louvain 1979, pp. 236-262, poi in Id., *The Mediaeval Poet and his World*, Roma 1984, pp. 209-236; S. Pittaluga, *Il «Cantico dei Cantici» fra amor sacro e amor profano nella poesia latina medievale*, in *Realtà e allegoria nell'interpretazione del «Cantico dei Cantici»*, cit., pp. 63-83; e F. Stella, *Il «Cantico dei Cantici» negli epistolari d'amore del XII secolo*, in corso di stampa negli *Atti del Convegno «Il Cantico dei Cantici» nel Medioevo [Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006]*, a cura di R. Guglielmetti).

Come si è accennato poc'anzi, notevolmente importante fu l'opera esegetica svolta, sul *Cantico*, da parte di Bernardo di Chiaravalle, che accentuò la dimensione “mistica” dell'interpretazione del libro vetero-testamentario. Bernardo dedicò 18 anni della sua vita, dal 1135 al 1153, al commento del *Cantico dei Cantici*, componendo ben 86 sermoni ma, con la sua esegesi puntuale e dilagante, riuscì a giungere soltanto alla chiosa a *Cant.* III 1. La sua opera verrà continuata dal discepolo ed amico Gilberto di Hoyland († 1172), che redasse altri 48 sermoni, anch'egli, però, senza riuscire a terminare il fluviale commento (la sua esegesi inizia infatti là dove si era arrestato Bernardo, *Cant.* III 1, e prosegue fino a *Cant.* V 10). Dopo la morte di Gilberto, Goffredo d'Auxerre, fedelissimo discepolo di Bernardo e, in seguito, anch'egli abate di Chiaravalle, si assunse l'onere di raccogliere i 134 sermoni in un unico *corpus*. L'impresa iniziata da Bernardo di Chiaravalle e proseguita da Gilberto di Hoyland venne quindi completata da Giovanni di Ford, nato fra il 1140 ed il 1150, monaco dell'abbazia cistercense di Ford, di cui fu priore e, dal 1192, abate, autore di ben 120 sermoni sul *Cantico dei Cantici*, relativi a tutta la parte terminale del libro biblico, da *Cant.* V 10 (dove appunto era arrivato Gilberto) fino alla fine (per un totale complessivo, quindi, di ben 254 sermoni).

Nell'ambito della collana delle «Sources Chrésiennes», pubblicata a Parigi dalle Éditions du Cerf, è da oltre un quindicennio in corso di allestimento l'edizione completa, con introduzione, testi, traduzione, commento e indici, di tutta l'opera di Bernardo di Chiaravalle (per una recente messa a punto bibliografica sull'importante scrittore mediolatino, cfr. F. Vermigli, *Bernardus Claraevallensis abbas, sub voc.*, in *C.A.L.M.A. Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, II.3, Firenze 2006, pp. 304-310). Il progetto, che dovrebbe completarsi verso il 2015, prevede la pubblicazione di complessivi 32 volumi (a loro volta raggruppabili in 13 sezioni), 16 dei quali (e quindi la metà esatta) sono già apparsi. Gli 86 *Sermones super Cantica Canticorum* occupano la terza sezione della serie, e constano di 5 volumi (i nn. X-XIV della collana completa). La silloge bernardiana di sermoni sul *Cantico dei Cantici* giunge quindi, col tomo 5 che qui si presenta brevemente (e che comprende i sermoni nn. 69-86), al suo compimento: un'impresa, questa, che merita di essere salutata con ogni plauso, come afferma Michel Zink nella sua *Préface* (pp. 21-24).

Il testo latino qui presentato riproduce, come sempre nella collana relativa agli *opera omnia* di Bernardo, quello della ediz. critica dei *Sancti Bernardi Opera* (SBO), curato da Jean Leclercq con la collaborazione di Henri Rochais e Charles H. Talbot, e pubblicato a Roma, in otto tomi, fra il 1957 ed il 1977 dalle Éditions Cisterciennes. A partire dal vol. n. 393 della collezione delle «Sources Chrésiennes» (corrispondente al vol. XXIX della serie completa, contenente il *Liber de diligendo Deo* e il *Liber de gratia et libero arbitrio*, Paris 1993), il testo latino in questione viene stampato sulla base dell'elaborazione informatica realizzata dal Centre de Traitement Électronique des Documents (CETEDOC) di Louvain-la-Neuve, ormai confluito nel Centre «Traditio Litterarum Occidentalium» (CTLO) di Turnhout, diretto da Paul Tombeur (cfr. *Note sur l'édition des oeuvres complètes de Bernard de Clairvaux*, pp. 9-10), con l'inserimento, però, di alcune correzioni che si sono rese necessarie in seguito al progresso degli studi e alla comparsa di nuove edizioni (cfr. *Corrections du texte latin des SBO pour les SCt 69-86*, pp. 34-36). Il testo dei sermoni nn. 69-86 qui presentato (pp. 37-411) è accompagnato, a piè di pagina, da una doppia fascia di apparato (la prima fascia elenca i riferimenti biblici e scritturali, la seconda contiene sintetiche note di commento) ed è corredato, come sempre, da una efficiente trad. francese a fronte (curata da Raffaele Fassetta). Alla *Préface* di Michel Zink (cui si è cursoriamente accennato) segue una breve *Introduction* (pp. 25-33) di Paul Verdeyen (che ha curato anche l'apparato di note di commento di cui si è detto), il quale si sofferma, soprattutto, sulle questioni cronologiche (i sermoni 69-80 risalgono agli anni 1145-1148, i sermoni 81-86 agli anni 1149-1153) e sull'analisi dei sermoni nn. 71, 74 e 83. Completa il volume (e la collana dei *Sermones super Cantica Cantorum* nel suo complesso) una ricca serie di indici, comprendenti l'*Index scripturaire* (pp. 415-429), l'*Index des noms propres* (pp. 433-439), l'*Index des "realia"* (pp. 440-461) e l'*Index thématique* (pp. 462-526).

Pressoché contemporaneamente al volume conclusivo della serie dei *Sermones super Cantica Cantorum* bernardiani è apparso, nella medesima collana, il tomo 2 (corrispondente al vol. XXIII della serie complessiva) dei *Sermones de diversis*, ben 125 sermoni su vari argomenti pronunciati da Bernardo di Chiaravalle nel corso della sua vita (nell'ambito della raccolta degli *opera omnia*, i *Sermones de diversis* occuperanno i voll. XXII-XXIV). Il volume in questione, nel quale vengono presentati i sermoni 23-69, ha le medesime caratteristiche di quello che si è precedentemente illustrato (per cui rinuncio a soffermarmi su di esso con puntualità) e, come quello, si configura in modo assai positivo per l'attenzione e l'acribia che, nel realizzarlo, hanno posto i curatori (in questo caso, si tratta di Françoise Callerot e di Pierre-Yves Émery).

ARMANDO BISANTI

Edina BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Préface de Jean-Claude Schmitt, Paris, Beauchesne, 2006, 316 pp., ISBN 978-2-7010-1491-3.

Questo volume è dedicato a quella che potrebbe definirsi la “politica delle reliquie”. Le reliquie dei santi, della Vergine Maria e spesso dello stesso Gesù Cristo, non erano infatti da considerarsi, nell’immaginario medievale, soltanto degli oggetti religiosi, ma avevano un significato molto più ampio e complesso diventando un fatto culturale, soprattutto nel segmento temporale che dall’imperatore Costantino (inizio del IV secolo) arrivò fino al re di Francia Luigi IX, che nel 1238 acquisisce la più famosa di queste reliquie, la Corona di spine di Gesù, e dopo varie vicissitudini la fa conservare prima nella Cattedrale di Notre Dame e poi nella sua cappella di Palazzo, la Sainte Chapelle, che da quel momento sarà consacrata proprio ad ospitare il sacro oggetto.

In realtà, ed è quello che il volume intende analizzare, nel Medioevo è soprattutto l’intreccio tra potere temporale e devozione religiosa che il possesso della reliquia intende testimoniare, costituendo essa sia un simbolo di potere per il suo possessore, sia, in un certo senso, il fatto che detenendola egli acquisisse un certo favore da parte dei santi o di Cristo e della Vergine.

Per dieci secoli (quelli presi in esame nel volume) le reliquie hanno assolto dunque a importantissime funzioni, incarnando (proprio come nel caso della Incarnazione di Cristo, Dio in un corpo materiale) le tre funzioni di sovranità religiosa e giuridica, di difesa militare e di fecondità agraria che i teorici della società medievale attribuivano rispettivamente agli *oratores*, ai *bellatores* ai *laboratores*. Inoltre le reliquie avevano un ruolo fondamentale nel momento del trapasso del principe, che talvolta faceva costruire la propria tomba in prossimità di esse, nominando spesso un intero ordine monastico come guardiano della reliquia stessa e, di conseguenza, di tutti i defunti della dinastia.

Sono dunque tutti questi complessi ed intrecciati aspetti che lo studio intende descrivere, offrendo a proposito uno sguardo globale abbracciante l’intera cultura medievale a partire proprio dalla prima “conservatrice” di reliquie, la madre dell’imperatore Costantino, sant’Elena, che riuscì a possedere un pezzetto della Vera Croce.

Altro aspetto interessante della questione, rilevato dall’autore, è che i Padri della Chiesa analizzano pochissimo o per nulla quest’aspetto dal punto di vista teologico, e di contro i miracoli, i prodigi e le guarigioni inspiegabili attribuiti alla devozione alle sacre reliquie sono numerosissimi, il culto popolare nei loro riguardi è davvero enorme, ed è descritto di solito in modo molto dettagliato; l’attribuzione del miracolo era un vanto per la città in cui era avvenuto, che si considerava come particolare detentrica della benevolenza divina, come dimostrano, ad esempio, i sermoni di sant’Ambrogio da Milano. Per questa ragione, soprattutto, i detentori del potere politico, responsabili, secondo la visione medievale, di realizzare una città quanto più vicina all’immagine della città celeste, avevano tutto l’interesse a reperire, cercare e

trovare un numero quanto più grande possibile di reliquie, nonché a sorvegliare da vicino la loro traslazione.

Il volume rivendica una sorta di diritto di primogenitura per essere la prima monografia, malgrado la sua importanza, ad essere dedicata a questo tema, per cui l'ambizione, dichiarata dall'autore nell'introduzione, è proprio quella di analizzare ed interpretare degli avvenimenti riportati o riscritti in diversi racconti, a volte redatti con uno scarto cronologico notevole, e mostrare per quale ragione ed in che maniera i sovrani e i grandi laici si siano interessati all'acquisizione delle reliquie.

Relativamente ai sacri oggetti la letteratura storica e agiografica ha trasformato spesso i fatti in leggenda dando loro una dimensione ideologico-politica. In questo senso, punto di vista interessante, probabilmente da condividere con l'autore, la "politica delle reliquie" deve andare compresa non come una realtà, ma come una rappresentazione del mondo, dei valori e della cultura medievale.

PAOLA D'AIELLO

*LE CARTE ANTICHE di San Pietro in Castello di Verona (809/10-1196)*, a cura di Antonio Ciaralli, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2007, 180 pp. (Fonti per la storia dell'Italia medievale), ISBN 978-88-89190-36-4.

Antonio Ciaralli pubblica in questo volume 42 pergamene veronesi oggi conservate nell'Archivio Segreto del Vaticano. Si tratta della redazione scritta di quarantacinque azioni giuridiche che costituiscono il nucleo più antico del lascito documentario della chiesa di San Pietro in Castello di Verona.

Per lunghi decenni l'edizione di documenti veronesi è risultata episodica e frammentaria, talvolta relegata a svolgere un ruolo funzionale, se non subordinato, alla ricostruzione storica. All'editore si riconosce il merito di inserirsi in quella nuova corrente di rinnovato interesse per lo studio e la pubblicazione della documentazione medievale, un rinnovato sforzo critico che qui si applica alle fonti documentarie del veronese, crocevia di genti e di interessi, terra di transito e sosta di imperatori e papi. L'editore impreziosisce il suo lavoro con una corposa *Introduzione* nella quale traccia la storia delle pergamene e della chiesa di San Pietro in Castello, offrendo, inoltre, importanti chiarimenti filologici relativi alle proprie scelte editoriali.

Completano il volume diversi *Indici* ed un'*Appendice* contenente una permuta compiuta dal vescovo Raterio a nome della chiesa di San Pietro e oggi conservata nella Biblioteca Capitolare di Verona, già edita dal Weigle nel XIX secolo.

MARIANGELA DIPRIMA

Lucio CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma, Tiellemmedia, 2002, 386 pp., ill., ISBN 88-87604-11-8.

Il volume si occupa di ripercorrere, attraverso i testi delle epistole e dei sermoni di Leone Magno, le controversie dottrinali che accompagnarono uno dei pontificati più importanti della storia della chiesa.

Lo studio di Casula prende le mosse dalle opere dedicate all'incessante lotta che il pontefice sostenne nel tentativo di contrastare l'avanzare delle eresie e ricostruisce in modo vivo e chiaro la ribollente situazione religiosa del V secolo.

Vediamo brevemente l'articolazione interna del volume.

Il primo capitolo è dedicato alle scarse notizie biografiche su Leone I e si occupa brevemente di alcuni punti nodali delle riflessioni teologiche del pontefice. Di grande utilità sono inoltre i diversi paragrafi ivi dedicati a concise ma efficaci prospettazioni dei più importanti movimenti ereticali del IV-V secolo, paragrafi che nel loro complesso costituiscono una sorta di piccola "enciclopedia" dei personaggi più significativi. Il secondo capitolo è incentrato sull'analisi di alcuni passi tratti dai sermoni in cui Leone Magno si occupa direttamente della questione dell'eresia: dal modo in cui si manifesta, al modo in cui il cristiano può e deve vivere in comunione con l'ortodossia. Il successivo capitolo è dedicato specificamente alle eresie cristologiche che in quei secoli imperversavano in Oriente. Casula, in particolare, si sofferma sulle confutazioni che il pontefice scrisse contro gli Ariani, i Modalisti e gli Apollinaristi. Il quarto capitolo è dedicato all'eresia di Nestorio, il quale riteneva che la Vergine Maria non potesse essere considerata come Madre di Dio (*Theotokos*), e alle dottrine di Eutiche, il quale era sostenitore di una particolare forma di monofisismo. Grande spazio fu dato dal pontefice, nelle *Epistole* e nei *Sermoni*, al problema dell'espandersi del manicheismo. Ne è testimonianza la grande quantità di brani riportata dal quinto capitolo, che a questa religione è dedicato. Il sesto capitolo, intitolato *La cecità degli Ariani e dei Macedoniani*, raccoglie invece passi, tratti dai *Sermoni*, in cui sono contenute varie riflessioni sul Simbolo Niceno. Il settimo capitolo raccoglie le epistole in cui Leone si scaglia contro il Pelagianesimo, che minacciava la concezione ortodossa della Grazia divina. Infine, l'ultima parte del libro contiene la missiva che papa Leone scrisse a Turibio, vescovo di Astorga, sull'eresia priscillianista.

La lettura di tali scritti di Leone Magno costituisce un'importante occasione non soltanto per ricostruire il modo in cui il papa affrontò le idee eterodosse, ma anche per ricostruire il rapporto stesso tra "ortodossia" ed "eresia" nei secoli presi in esame. Nelle missive e nei sermoni affiora infatti, oltre alla rigida posizione di Leone Magno verso gli eresiarchi, anche una certa ansia soteriologica per le anime che, secondo il pontefice, andavano perdute per la loro adesione a movimenti religiosi sconsiderati (si veda, al riguardo, il *Sermone LXXVI, Mani ingannatore di disgraziati*). Dai testi presi in esame emerge così una certa volontà di redimere più che di punire, che sarà meno evidente nella storia delle eresie del basso Medioevo.

Tutti i testi presentati da Casula sono tratti dalle più recenti edizioni critiche e presentano traduzioni originali. Divisi per tematiche, sono accompagnati da un'utile

sezione introduttiva e da un ampio apparato di note. Il volume contiene inoltre un'appendice dedicata al sermonario, consistente in una classificazione schematica dei sermoni in ordine cronologico, ed una dedicata all'epistolario, con analogo apparato. L'autore prospetta, infine, anche un'utile *Bibliografia leoniana* e quattro tavole che riproducono alcuni particolari del *De Passione Domini*, manoscritto dell'XI secolo, conservato presso la Biblioteca della Facoltà Teologica di Cagliari.

ANTONIO SPECIALE

Francesco CONIGLIARO, Anselmo LIPARI, Mario TORCIVIA, *Il carisma monastico benedettino tra passato e futuro*, Palermo, Abadir "Officina della Memoria", 2007, 80 pp., ISBN 9788887727333.

Tre interventi – F. Conigliaro, A. Lipari, M. Torcivia – per riflettere sul carisma monastico e sulla teologia ad esso collegata; tre interventi per mettere a fuoco il carisma benedettino nella sua valenza teorica e pratica, per evidenziare alcuni elementi emergenti della teologia e della spiritualità che da sempre hanno accompagnato i cenobi sparsi per il mondo. La riflessione proposta dagli autori in questo volume vuole semplicemente indicare un approccio al "mistero" del monachesimo: il carisma è tradizionalmente la chiave ermeneutica dell'esistenza monastica e sotto questo profilo le abbazie sono monumenti immersi nel silenzio, ma sempre luoghi molto eloquenti per il popolo cristiano e per l'intera umanità.

I tre autori indagano diversi aspetti del monachesimo, presentando tre studi: una riflessione ad ampio raggio sulla teologia monastica, un intervento sul carisma benedettino e sul suo costante legame con la tradizione, un contributo su alcune nuove comunità monastiche italiane.

La teologia monastica sgorga dall'esistenza e dalla riflessione dei monaci: essa, per un verso, ne rispecchia le esigenze, per un altro verso, se ne prende cura. Il monaco è chiamato a focalizzare il proprio essere sull'Assoluto. Di conseguenza, i ritmi della sua vita sono scanditi da una purissima tensione di trascendenza, una tensione tale da mettere in luce l'orientamento escatologico come linea fondamentale e portante dell'esistenza. Il monaco-teologo vive come illuminato dalla gloria divina, ed il suo atteggiamento personale finisce con l'essere una sintesi di stupore e di ammirazione per il "mistero". Proprio da questo aspetto risulta chiaro che la caratteristica fondamentale della teologia monastica non va ricercata nell'impegno conoscitivo e nello strumento principale di esso che è la razionalità; a scanso di equivoci è bene precisare, però, che la teologia monastica non implica affatto la scelta dell'irrazionale, ma predilige un tipo di razionalità diverso rispetto a quello discorsivo e logico-dialettico.

La locuzione "teologia monastica", benché la realtà a cui si riferisce sia molto antica, è recente e deve il suo ingresso ufficiale nella terminologia teologica a J. Leclercq, il quale la usò per la prima volta in un suo scritto del 1946 (J. Leclercq, *Pier-*

re le *Vénérable*, Saint-Wandrille 1946): questa espressione consente di individuare immediatamente sia il proprio ambito che i soggetti presso i quali le tradizioni biblica e patristica venivano custodite e proposte quali contenuti fondamentali da coltivare. Peculiarità della teologia monastica è ben più che una questione di sigla, in quanto implica una speciale visione del mondo e dell'uomo, e soprattutto una precisa concezione dell'*itinerarium* dell'uomo verso Dio: per esprimere in modo efficace tale peculiarità può essere utile riproporre una figura di teologia attribuita a san Bernardo: *credo ut experiar*.

Il monachesimo, nel corso della sua storia, ha formato generazioni e generazioni di monaci-teologi che, con la loro opera, hanno preparato il secolo dell'apogeo e, nel corso della loro esistenza, hanno vissuto le grandi tensioni tra benedettini e cistercensi e tra teologia monastica e teologia delle città. Figure particolarmente significative e rappresentative di monaci teologi sono Anselmo d'Aosta (1033-1109), Rupert di Deutz (1076-1129) e Bernardo di Clairvaux (1091-1153).

FABIO CUSIMANO

Magali COUMERT, *Origines des peuples. Les récits du Haut Moyen Âge occidental (550-850)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007, 660 pp. (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 42), ISBN 978-2-85121-215-3; ISSN 1159-4888.

La storiografia che si sviluppa fra la seconda metà del VI e la prima metà del IX sec. è una storiografia "nazionale", che mira alla celebrazione dei nuovi popoli (di origine barbarica) che si sono, già da gran tempo, affacciati sulla scena politica europea e che hanno ormai stabilmente e fortemente ottenuto e detenuto il potere in vaste zone dello scomparso Impero Romano d'Occidente. Giordane per i Goti d'Italia (*De origine actibusque Getarum*), Isidoro di Siviglia (*Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum*) e Giuliano da Toledo (*Liber Historiae Wambae regis*) per i Visigoti di Spagna, Gregorio di Tours (*Historia Francorum*) per i Franchi, Paolo Diacono (*Historia Langobardorum*) per i Longobardi, anche gli stessi Gilda (*De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges, principes et sacerdotes*) e il Venerabile Beda (*Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*) per gli Angli (a tacer d'altri), optano tutti, senza alcuna distinzione, per una prosa spesso raffinata e coinvolgente, talvolta nutrita alla scuola dei classici e ispirata all'*imitatio* degli *auctores*, in linea con la più classica storiografia latina, da Giulio Cesare ad Ammiano Marcellino.

All'interno delle opere storiografiche che si sono or ora menzionate (e di altre, che verranno ricordate fra breve), un posto ed una funzione non irrilevanti ricoprono i racconti (spesso mitici e leggendari) relativi alle origini dei vari popoli e alle vicende anteriori al loro arrivo nel centro e nel sud dell'Europa. Magali Coumert presenta una poderosa e ponderosa monografia su questi racconti, un volume di notevole mole che, certamente, è stato allestito con grande passione e con lunga lena, anche se, for-

se, una maggiore sinteticità non avrebbe nuociuto all'esito complessivo. Ad ogni modo, la Coumert, articolando il proprio lavoro in una *Introduction* (pp. 9-29), alla quale seguono cinque ampie sezioni, ciascuna di esse, a sua volta, suddivisa in un numero variabile – ma sempre assai elevato – di capitoli, paragrafi e sottoparagrafi (1. *Les récits d'origine des Goths*, pp. 31-142; 2. *Les récits d'origine des Lombards*, pp. 143-264; 3. *Les récits d'origine des Francs*, pp. 265-380; 4. *Les récits d'origine des peuples de Grande-Bretagne*, pp. 381-499; 5. *Réévaluer les récits d'origine des peuples*, pp. 501-535), e completato da una *Conclusion* (*Écrire et récrire les récits d'origine*, pp. 537-552), fonda la propria trattazione sui racconti circa l'origine dei Goti contenuti nel *De origine actibusque Getarum* di Giordane (composto verso il 551-552) e nell'*Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* e nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (VII sec.); sui racconti concernenti l'origine dei Longobardi riportati nell'*Origo gentis Langobardorum* e nella *Chronica* di Fredegario (seconda metà del sec. VII), nell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono (ultimo quarto del sec. VIII) e nell'*Historia Langobardorum codicis Gothani* (cronologicamente assegnabile agli anni 806-810); sui racconti riguardanti l'origine dei Franchi contenuti nella già ricordata *Chronica* di Fredegario e nei suoi continuatori durante il sec. VIII, nel *Liber historiae Francorum* (redatto intorno al 727), nella *Cosmographia* di Etico (seconda metà del sec. VIII), nel *De gestis Hludowici imperatoris* di Ermoldo Nigello (composto fra l'826 e l'828) e nelle *Historiae* redatte da Freculfo di Lisieux verso l'830; sui racconti circa l'origine dei Burgundi contenuti nelle anonime *Chronica universalis ad annum 741* (composta verso l'800) e *Passio Sigismundi* (stesa pochi anni dopo); e, infine, sui racconti relativi all'origine dei popoli britannici presenti nella *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* del Venerabile Beda (redatta verso il 730) e nell'*Historia Brittonum* (composta verso l'830).

Il volume presenta poi, in appendice (*Annexes*, pp. 553-590), i più significativi stralci delle opere di cui si discute nel corso della trattazione, in latino e con traduzione francese a fronte. Completano l'opera l'*Index des noms de personne et de personnage* (pp. 591-592), l'*Index des noms de peule et de lieu* (pp. 593-595), l'*Index des noms d'auteur et des œuvres anonymes* (pp. 596-599) e una dilagante bibliografia (*Sources et Bibliographie*, pp. 601-652).

ARMANDO BISANTI

Andrea CZORTEK, *Eremo, Convento, Città. Un frammento di storia francescana: Sansepolcro, secoli XIII-XV*, Assisi, Porziuncola, 2007, 294 pp., ill. (Viator, 2), ISBN 978-88-270-0597-2.

Il volume raccoglie otto saggi scritti dall'autore tra il 1997 ed il 2006, dedicati alla ricostruzione della storia dei francescani nella città di Sansepolcro, già Borgo Sansepolcro, piccolo insediamento dell'alta Val Tiberina.

Il primo capitolo contiene una breve storia degli Ordini Mendicanti in Umbria nel periodo più turbolento della guerra tra Papato e Impero, ed un capitolo dedicato alle relazioni tra frati Minori ed entità comunali. Un rapporto reciprocamente fecondo a giudicare dallo studio dello Czortek, che sottolinea gli stretti rapporti di collaborazione che questi ordini strinsero velocemente con le istituzioni politiche: dalla conservazione dei documenti alla soprintendenza delle opere pubbliche, dalla diplomazia all'affidamento di cariche politiche. La terza sezione è dedicata al "cuore dell'Ordine", al rapporto, vale a dire, tra frati minori e comune di assisi, che ebbe spesso a capo della diocesi esponenti del francescanesimo.

Il secondo capitolo è dedicato alla storia degli Ordini Minori a Sansepolcro tra il 1255, data dell'insediamento dei Frati Servi di Santa Maria, ed il 1350. Questo capitolo comprende una sezione dedicata agli attriti tra l'abate camaldolese del piccolo centro toscano e il vescovo di Città di Castello, che vede in Sansepolcro lo sfondo di questi scontri giurisdizionali. Vi si trova inoltre una sezione dedicata al monachesimo femminile ed un'interessante ricerca sulle componenti laiche del movimento.

Nel terzo capitolo ritroviamo, di particolare interesse, la ricostruzione della situazione dei Frati Minori attraverso l'analisi del testamento di tal Guarnerotto di Guarnero, morto nel 1292. Czortek passa poi a ricostruire i rapporti tra gli Ordini e le confraternite all'interno del comune ed esamina l'influenza positiva che ebbe la beatificazione di frate Ranieri sui rapporti tra entità comunali e francescani.

Il quarto capitolo è dedicato prettamente allo sviluppo del monachesimo femminile di Sansepolcro, che vide una netta preminenza di Damianite e, naturalmente, Clarisse.

Il capitolo successivo è dedicato all'eremo di Montecasale, dove avrebbe soggiornato lo stesso san Francesco, e presenta una ricostruzione della sua storia nel tentativo di chiarire il tipo di ordine che all'abbandono dei Minori, dopo il 1258, si stanziò nella costruzione.

Il capitolo VI è dedicato alla nascita del Monte di Pietà di Sansepolcro – uno dei primi in Italia – istituito nel 1466 sotto gli auspici di fra' Marco della Marca. Interessante la ricerca sullo statuto in ventiquattro capitoli, scritto in volgare, che regolava l'istituzione.

Infine, l'ultimo capitolo è dedicato alla legislazione sul gioco a Sansepolcro tra il XIV e il XV secolo, curioso approfondimento che riporta in vita alcuni stralci della vita quotidiana della piccola città.

Il volume è corredato da alcune appendici che riportano brani dei documenti che sono serviti come base della ricerca e da un'ampia bibliografia sull'argomento.

ANTONIO SPECIALE

Franco DEL MORO, *Le vie dei libri*, Milano, La Vita felice, 2006, 158 pp., ISBN 88-7799-166-6.

Il piacere che si ricava dalla lettura di questo volume è dovuto principalmente al fatto che esso riunisce una serie di brevi, curiosi e spesso divertenti racconti, che sono come uno sguardo sugli aspetti, le bizzarrie e i paradossi della vita quotidiana. La profondità spesso incisiva che ciascuno di essi presenta mostra la volontà, da parte dell'autore, di provocare nel lettore come un piccolo *choc* che susciti in lui curiosità ed interesse.

È appunto un ruolo da "scrittore" che l'autore rivendica, ma umilmente, con modestia, e che, per questo, risulta una dichiarazione delicata e rispettosa nei confronti di chi legge.

L'introduzione, attraverso quello che, spiritosamente l'autore chiama "rasoio di Efraimo", espone le opinioni che nel 1728 lo scrittore inglese Efraimo Chambers pubblicò nella *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, una specie di "metro di giudizio" attraverso il quale valutare la qualità, il valore e l'importanza di un libro, attraverso il titolo, l'autore con la sua personalità e la sua identità nazionale, l'editore, il numero delle edizioni, il luogo di stampa, l'anno e persino il nome dello stampatore.

L'autore commenta questa sorta di prontuario, cogliendone sia aspetti validi ancora oggi ed utili davvero a giudicare un libro (ad esempio l'autore), da quelli ormai del tutto desueti, come ad esempio il nome dello stampatore.

Molto significativa mi sembra l'opinione di Efraimo di Chambers a proposito del fatto che anche un piccolo libro può essere una valente opera letteraria, perché «pure la picciolezza di un libro è una reale presunzione in suo favore: ei dee ben essere un misero autore quegli che non regge a scrivere un libricciuolo, o a empire alcuni fogli volanti di cose curiose, e scritte con ispirito».

Per questa ragione il nostro "piccolo scrittore" intitola la sua opera *Le vie dei libri*, perché è proprio la loro capacità di arrivare lontano, di parlare di ogni cosa, di rendere protagonisti i soggetti più disparati e soprattutto di arrivare al centro del cuore e della mente del lettore, che fa di essi dei preziosi compagni del viaggio, non sempre facile, che è la vita.

PAOLA D'AIELLO

Henri DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Milano, Edizione Paoline - Jaca Book, 2006, 4 volumi in cofanetto, 408 pp., 412 pp., 771 pp., 648 pp., ISBN 88-16-30137-6; 88-16-30156-2; 88-16-30325-5; 88-16-30404-9.

L'edizione in cofanetto dei quattro volumi della celebre *Esegesi Medievale* di Henri De Lubac completa la cura per questa monumentale opera del grande teologo francese da parte della casa editrice Jaca Book, in coedizione con le edizioni Paoline, che già negli anni passati e fino al 2006 aveva edito in versione italiana i quattro vo-

lumi separatamente, all'interno del più ampio e coraggioso progetto editoriale di pubblicazione dell'intera *Opera omnia* del pensatore gesuita, una «impresa folle con un entusiasmo che io non posso fare a meno d'ammirare», come ebbe a scrivere in una nota introduttiva lo stesso De Lubac.

Indiscutibilmente, la monumentale *Esegesi medievale* merita questa attenzione. È un'opera che non ci si stancherà mai di leggere e di ammirare, per la profondità di analisi, per la ricchezza di informazioni, per l'accuratezza della esposizione. Soprattutto, non si può non provare un senso di meraviglia per l'incredibile numero di rimandi alle fonti dirette, agli autori, ai loro testi, alle loro testimonianze, nonché alla letteratura secondaria che essa contiene, e che fa tutt'ora di quest'opera, a più di mezzo secolo dalla sua prima comparsa (il primo volume venne scritto nel 1953), una preziosa miniera alla quale gli studiosi di svariati settori di ricerca, dalla storia della cultura in senso più ampio alla teologia, alla storia della spiritualità, alle discipline più tecnicamente esegetiche, possono attingere con ottimi risultati. Non bisogna trascurare, per di più, il fatto che questo testo è stato senza dubbio una pietra miliare nel processo di abbattimento di una serie di pregiudizi che, ancora in tempi recenti, hanno oscurato la comprensione del Medioevo. Primo fra questi, come dice De Lubac nella prefazione, «il luogo comune della ingenuità del medioevo», alla radice di atteggiamenti «di disprezzo o di scherno verso gli uomini di quel tempo», che ha portato a considerare anche i più grandi medievali – con quel senso di superiorità che contraddistingue chi si considera “moderno” – quasi come dei “grandi bambini”. Inoltre, ha contribuito a dare una spallata a quel punto di vista “troppo finalista” che tendeva a spiegare «tutte le sintesi del passato con le nostre sintesi attuali», come se gli autori del Medioevo fossero vissuti solo per preparare il terreno alla modernità, collegando la fine dell'età pagana al Rinascimento.

*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas analogia.* Il filo conduttore dei quattro sensi della Scrittura, così mirabilmente riassunti dal celebre antico distico, conduce il lettore in un percorso che abbraccia una serie di tematiche che si addentrano nella complessità delle questioni della interpretazione della Scrittura e nella sua secolare storia, dalle origini patristiche (Clemente Alessandrino, Agostino, Gregorio, Cassiano, Eucherio, Origene) agli autori medievali (Bernardo di Chiaravalle, Ugo di San Vittore, fino a Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Nicola di Lyra, per citarne solo alcuni), per finire agli “umanisti mistici” e ad Erasmo. De Lubac visita gli scrittori tardo antichi e medievali, dai più famosi ai meno conosciuti, dagli autori di immense sintesi dottrinali ai più oscuri redattori di opuscoli o di brevi epistole, con l'autentico interesse dello studioso appassionato che nulla trascura nella ricerca che si misura con lo sterminato campo della dottrina esegetica medievale.

Possiamo fare nostre le parole conclusive di Elio Guerriero, autore della postfazione: «*Esegesi medievale* resta un'opera fondamentale, i cui esiti dovrebbero essere ben presenti ai biblisti, ai teologi e a tutti coloro che si accostano alla Sacra Scrittura non proiettando un loro senso o una loro interpretazione, bensì ‘in religioso ascolto della Parola di Dio’ (*Dei Verbum*, 1)».

GIUSEPPE ALLEGRO

Lucia DI SALVO, «*Felicis munera mali*». *Momenti di vita quotidiana nella poesia di età romanobarbarica*, Roma, Carocci, 2005, 240 pp. (Lingue e letterature Carocci, 55), ISBN 88-430-3630-0.

Dopo alcuni studi preparatori (fra i quali *Per il testo dell'«Anthologia Latina»*, in «Koinonìa» 26-27 [2002-2003], pp. 157-178; e *Spigolature tardoantiche* (*Sidon. carm. 22,140-141; Ven. Fort. carm. 3, 10,23-26; 7, 2,9-10; 7, 4,19-22; 10, 9,51-62*), in *FuturAntico 2. Collana di studi linguistico-letterari sull'antichità classica del D.Ar.Fi.Cl.Et. «Francesco Della Corte»*, diretta da E. Zaffagno, Genova 2005, pp. 37-57), Lucia Di Salvo presenta un'antologia di poesia latina di età romanobarbarica attenta, in principal modo, agli aspetti relativi alla vita quotidiana (la vita in campagna con la villa, il fiume, la caccia e la pesca; la vita in città con le sue bellezze artistiche e naturali, i mezzi di trasporto, le terme, i bagni, gli svaghi ed i giochi pubblici e privati, la cucina e le opere dell'umano ingegno; gli animali; gli orti e i giardini; le piante, i frutti e i fiori) che è possibile enucleare all'interno di tale produzione letteraria fra il V ed il VI secolo. Il titolo apposto al volume, derivato dall'*incipit* di un testo poetico qui accolto (*Anth. Lat. 169, 1 Riese = 158 Shackleton Bailey: Saepta micant spinis felicis munera mali*), rinvia all'albero del cedro, cui sono dedicati, come è noto, tre celebri epigrammi dell'*Anthologia Latina* (169-171 R. = 158-160 S.B.: cfr. P. Paolucci, *Il ciclo del cedro nell'«Anthologia Latina»* (169-171 R.<sup>2</sup> = 158-160 SB), in «Giornale italiano di filologia» 55 [2003], pp. 101-120; e L. Zurli, *Sul ciclo del cedro in «Anthologia Latina». Con un emendamento a c. 158 Shackleton B. (= 139 Riese<sup>2</sup>)*, 2, ivi, pp. 121-123): «L'insieme dei componimenti qui riuniti – scrive la stessa Di Salvo nell'*Introduzione* – ricorda appunto i frutti dorati del cedro, che, in modo inaspettato, emergono dal fogliame come gemme difese da una barriera di spine. In questi scritti, infatti, molto forte è l'influsso della classicità dal punto di vista formale; tuttavia, pur riproducendo stilemi, clausole o emistichi della poesia precedente (soprattutto di età augustea, in particolare di Virgilio e Ovidio, ma anche dei primi secoli della nostra era), la poesia che si è sviluppata, a tratti e quasi inaspettatamente (come il brillio dei frutti del cedro), offre dei contenuti originali e si occupa di temi di vita quotidiana con freschezza e spontaneità o manifesta una nuova considerazione per soggetti minimi e attenzione per gli umili (del resto esaltata dal Cristianesimo ormai affermato)» (pp. 15-16).

L'antologia (che presenta complessivamente 73 testi poetici, riprodotti integralmente o parzialmente) si articola in tre grandi sezioni tematiche (a loro volta suddivise in un numero variabile di sottosezioni): 1. *Vita in campagna e in città* (48 testi di Sidonio Apollinare, Venanzio Fortunato, Flavio Felice, Merobaude, Lussorio, Ennodio e anonimi dell'*Anthologia Latina*); 2. *Animali terrestri, aerei e acquatici* (11 testi di Ennodio, Lussorio e anonimi dell'*Anthologia Latina*); 3. *Orti e giardini: piante, fiori e frutti* (14 testi di Ennodio, Venanzio Fortunato, Lussorio e anonimi dell'*Anthologia Latina*). Alla sezione propriamente antologica (pp. 29-105), comprendente i testi latini (qui proposti secondo le più accreditate edizioni critiche, con qualche sporadico intervento testuale), fa seguito un ampio ed impegnato *Commento* (pp. 107-229), nel quale ognuno dei 73 componimenti viene adeguatamente presenta-

to ed inquadrato e, soprattutto, fittamente annotato (quasi verso per verso), sia per quanto riguarda gli aspetti stilistici, sia soprattutto per quanto attiene al debito contratto dai singoli poeti nei confronti degli *auctores*, non senza frequenti e spesso acute osservazioni in merito a taluni passi di difficile interpretazione, nonché relative ad usi, costumi, tradizioni di quell'età tormentata e complessa.

Se a ciò si aggiungono l'estrema chiarezza dell'*Introduzione* (pp. 15-27), la generale correttezza e fedeltà delle traduzioni italiane e la completezza della *Bibliografia* (pp. 231-240), si comprenderanno bene, credo, non solo il notevole pregio della pubblicazione, ma anche la sua indubbia valenza didattica (anche se la Di Salvo scrive di augurarsi «che i brani qui inclusi possano interessare anche chi non ha finalità legate alla didattica universitaria e siano letti almeno in traduzione, tutt'al più ricorrendo alle note per qualche dubbio o curiosità», p. 15).

ARMANDO BISANTI

*DIZIONARIO DEL CORANO*, a cura di Mohammad Ali Amir-Moezzi, edizione italiana a cura di Ida Zilio-Grandi, Milano, Mondadori, 2007, 990 pp., ISBN 978-88-04-56660-1.

L'équipe scientifica che cura le voci di questo *Dizionario del Corano* riunisce i più importanti studiosi di cultura islamica ed è stata messa insieme, nel corso di ben due anni, da Mohammad Ali Amir-Moezzi, intellettuale di fama mondiale e professore all'École Pratique des Hautes Études di *Exégèse et théologie de l'islam chiite*.

Nella prefazione all'edizione italiana Ida Zilio-Grandi sottolinea le novità, negli intenti e nella struttura di quest'opera, che non è una lista di termini e temi presenti nel Corano. Piuttosto, come lei stessa dice, si tratta di «un inventario esemplificato e ragionato dei molti aspetti di una cultura che si dà, beninteso, a partire dal Corano, perché trova sempre e comunque nel Libro la propria ragion d'essere, la propria linfa vitale». Intento, questo, dichiarato anche dallo stesso Amir-Moezzi nella introduzione all'opera, dove lo studioso rimarca giustamente come essa sia differente dall'*Encyclopaedia of the Qur'ān*, un'opera scritta da e per specialisti e dunque uno strumento utile soltanto agli addetti ai lavori.

Il volume in questione si rivolge volontariamente ad un pubblico colto ma non necessariamente composto da specialisti, e tuttavia si presenta di un notevole rigore scientifico, tale da permettere una conoscenza del Corano serena, non superficiale e documentata con opportuna serietà scientifica. Questo nell'ottica, soprattutto, di evitare i fraintendimenti e la disinformazione, oggi diffusi per ciò che riguarda un tema di grande attualità come l'Islam.

Il lavoro in vista della preparazione del volume è stato imponente: Amir-Moezzi ha stilato la lista dei lemmi da inserire nel *Dizionario*, lavoro questo lungo e gravoso, durato due anni; nei successivi tre anni l'équipe dei ricercatori si è dedicata alla stesura delle voci del *Dizionario*. Ciascuna voce riporta, per prima cosa, il rife-

rimento alla Sacra Scrittura, con la citazione per esteso dei relativi versetti, per fornire al lettore un appoggio testuale; procede quindi prendendo in considerazione i precedenti storici del tema trattato e gli eventuali rapporti con gli stessi temi o con gli stessi concetti in altre culture. Infine vengono fornite informazioni riguardo alla bibliografia specifica.

Lo stesso Amir-Moezzi rende esplicito il timore che questo tipo di impostazione, che affronta il Corano da un punto di vista storico-filologico e ne descrive lo sviluppo con un atteggiamento di critica storiografica, avrebbe potuto urtare la suscettibilità di alcuni musulmani, soprattutto perché opera destinata al grande pubblico.

Infatti, un atteggiamento critico, storiograficamente obiettivo, che si basi sull'analisi delle fonti del Corano, non può che giovare alla cultura musulmana, in quanto essa farebbe suoi atteggiamenti intellettuali nati in Occidente (il pensiero critico, l'approccio distanziato e obiettivo, l'analisi dei fenomeni anche per ciò che riguarda le questioni di fede) ma che i musulmani saprebbero fare propri. Questa visione così obiettiva, dell'approccio critico ad un testo quale è il Corano, «sottraendo ai problemi la loro carica emotiva e contestualizzandoli, non potrebbe costituire anche un mezzo tra i più efficaci per salvaguardare una gloriosa cultura che oggi attraversa una delle peggiori crisi spirituali della sua storia?».

Così si esprime Amir-Moezzi nella prefazione all'edizione francese, e nell'introduzione mantiene questo intento, soffermandosi ad analizzare l'evoluzione storica del Corano.

Le pagine introduttive riportano, rimaneggiato, un articolo che Amir-Moezzi scrisse del 2005 con il collega Etan Kohlberg, pubblicato in «Journal asiatique» 293, 2 (2005), pp. 663-722. In questo scritto egli rintraccia tutte le tappe dell'approccio scientifico al Corano, a partire dagli studi di filologia storica, che hanno oscillato, nel XX secolo, tra la convinzione che il Corano fosse stato messo per iscritto tardivamente (tesi che prevalse fino ai primi anni '60) e l'idea della sua immediata stesura, subito dopo la morte del Profeta: ciò in nome di una teoria che dava per fondata l'idea che esistesse già dall'epoca preislamica la pratica di mettere per iscritto le tradizioni orali.

Queste discussioni filologiche si inseriscono in un dibattito scientifico che Amir-Moezzi non trascura di descrivere, quello tra il cosiddetto "approccio ipercritico" ai testi della tradizione islamica (di quegli studiosi, come Schacht o Blanchère, che la rifiutano quasi totalmente, considerandola inattendibile) e quello cosiddetto "critico" (di studiosi come Nöldeke, Pretzl, Schoeler, che optano per un esame scientifico sui testi musulmani, capace di discernere quelli inattendibili da quelli più affidabili).

Ma le questioni controverse non mancavano neanche nella stessa tradizione intellettuale musulmana, in cui, per esempio, fin dall'inizio non esisteva certezza di interpretazione sia a proposito di alcune misteriose parole dell'arabo coranico, come *jamad* o *anf*, sia nel caso delle famose «lettere isolate» o «Aprenti» (*al-Fawāti*) di alcune sure.

Anche le fonti scritte riportano, più o meno velate, le tracce di numerose lotte e polemiche che si verificarono nella storia della stesura del testo sacro, e che espri-

mono la convinzione che, in generale, il Corano sia stato messo per iscritto più tardi di quanto vorrebbe la tradizione islamica «ortodossa».

La prima recensione fu fatta sotto Abū Bakr (il cosiddetto «codice tra due copertine»), e alla sua morte fu il riferimento per la stesura della cosiddetta «vulgata» di ‘Uthmān. Ma le fonti riportano che altri codici erano posseduti da ‘Alī ibn Abī Ḥalīb, quello che gli ṣūfī considerano il primo Imām, e da altri celebri personaggi, come Abū Mūsā al-Aṣ‘arī. In ogni caso la «vulgata» ‘uthmāniana, fu inviata come «Corano ufficiale» in tutto il mondo islamico, con l’ordine di distruggere le numerose altre versioni circolanti. Testimonianza che indica come la stesura «ufficiale» non si affermò subito come tale, e che continuarono a circolare delle versioni del testo sacro che ad essa non corrispondevano.

A questo punto della sua analisi Amir-Moezzi si sofferma sul termine *qur’ān*, che in arabo, vuol dire «recitazione» e che poteva designare, quando cominciò ad essere utilizzato, anche i detti del Profeta, indicati successivamente con la parola araba *adīṭ*, diventata in seguito un vero e proprio termine tecnico.

Amir-Moezzi considera anche l’espressione *jam‘ al-qur’ān*, “raccolgere”, “mettere insieme le recitazioni”, che secondo i lessicologi musulmani significa anche “imparare a memoria” e che forse testimonia l’ambiguità a proposito delle diverse stesure coraniche esistenti, nonché la volontà di non parlare di probabili contraddizioni filologiche sorte nella redazione del testo sacro. I *ruwāt*, o recitatori del Corano, infatti, rimproverarono a ‘Uthmān la messa per iscritto di una versione che era solo una tra le tante esistenti.

Nelle fonti si parla sia di soppressione di alcune parti, come da subito sostennero soprattutto i musulmani di parte ṣūfīta, sia di aggiunte illegittime, come nel caso della cosiddetta *sura di Giuseppe*, considerata apocrifa da alcuni gruppi ḥārīḡiti e da alcuni mu‘taziliti. D’altra parte Buḥārī tramanda nel suo *ṣaḥīḥ* che il Corano venne messo per iscritto soprattutto per necessità politiche, ai fini di cementare una comunità di credenti molto composita, avendo riunito l’islam popolazioni diversissime e distanti culturalmente.

Amir-Moezzi considera infine, tre personalità politiche, importanti parti in causa nella storia della stesura del testo coranico: ‘Ubayd Allāh ibn Ziyād, governatore dell’Iraq dal 675 al 686, Ḥaḡḡāḡ ibn Yūsuf e ‘Abd al-Malik, responsabili, ognuno in misura più o meno maggiore, e per motivi quasi sempre politici, di essere intervenuti con aggiunte, soppressioni o rettificazioni sul testo coranico già esistente.

Questo *Dizionario del Corano* assolve la funzione per la quale Amir-Moezzi lo ha concepito: contribuisce a cancellare false idee, diffidenze ingiustificate e chiusure dottrinali; servendosi di un supporto scientifico ineccepibile assolve ad un ruolo, non modesto, come afferma per umiltà il curatore, ma anzi ragguardevole.

PAOLA D’AIELLO

Dominique DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Préface de Jean-Claude Schmitt, Paris, Éditions Arguments, 2005, 386 pp., ill., ISBN 2-909109-31-3.

In questo volume, Donadieu-Rigaut si propone lo scopo di analizzare cosa debba intendersi per *ordo* (ordine religioso), concetto alla base di una delle più complesse e fondamentali ideologie appartenenti all'immaginario medievale. A mio avviso, però, la tematica più interessante nella quale la lettura del volume ci conduce è la seguente: come potevano gli ordini religiosi medievali scegliere dei caratteri che li differenziassero l'uno dall'altro? Finora per quest'indagine i testi di riferimento erano i trattati, spesso anche polemici, scritti da illustri personalità appartenenti ai vari ordini, ma in questo studio Donadieu-Rigaut si sofferma sulle immagini, esplorate per la prima volta in modo così globale e sistematico.

L'opera, più che un'analisi iconografica, si presenta però come un confronto tra le immagini prodotte in seno a ciascun ordine, e queste immagini sono raggruppate intorno a vasti temi o "ipertemi", per instaurare un confronto che sembra tenere un dialogo tra le varie forme e colori preferiti dagli ordini religiosi e di cui spesso la prima espressione è rappresentata dalla scelta del colore dell'abito. Altri esempi di "ipertemi" sono, ad avviso dell'autore, i confronti dei vari ordini nei riti di *presa dell'abito*, oppure nel *dono della regola* da parte del santo fondatore, o anche nello spettacolo, in genere ritualizzato, della *morte del fondatore*. In quest'ottica le immagini non sono considerate semplici illustrazioni consultabili a posteriori, come una sorta di verifica di una storia consegnata esclusivamente al testo scritto, ma, al contrario esse hanno una loro logica propria che esprime la volontà di ogni ordine di iscriversi nella storia, la volontà di presentarsi come l'ordine migliore agli occhi di Dio, dei contemporanei, e, se possibile, della posterità. Sono le immagini che a modo loro, diverso da quello rappresentato dal testo scritto, assolvono a questo compito rappresentando il senso ed i ritmi della storia degli ordini religiosi.

L'autore segnala infine, nel suo studio, una vistosa e quasi totale assenza: quella degli ordini religiosi femminili, la cui scarsa documentazione (a parte qualche illustre e vistosa eccezione) ha determinato in lui la scelta di lasciare colmare la lacuna a studi successivi, oggi pressoché inesistenti. Questa scelta soprattutto egli la ritiene doverosa onde evitare squilibri troppo vistosi tra ordini maschili, ben documentati, e femminili, ai quali avrebbe, per forza di cose, dovuto concedere poco spazio.

Un gran pregio del volume è quello di offrire una bella lezione di metodo per ciò che riguarda il trattamento originale di una grande questione di storia. Il lettore vi ritrova il piacere della lettura della storia delle immagini e del "pensiero figurativo". Un invito implicito inoltre è quello a cercare delle innovazioni nello studio e nella ricerca, cercando di superare le barriere tra le discipline, un invito a ripensare la maniera di scrivere la storia diventando "storici" in senso completo.

PAOLA D'AIELLO

EADMER OF CANTERBURY, *Lives and Miracles of Saints Oda, Dunstan and Oswald*, edited and translated by Andrew J. Turner and Bernard J. Muir, Oxford, Clarendon Press, 2006, CXXXIV + 334 pp. (Oxford Medieval Texts), ISBN 0-19-925380-3.

Eadmero di Canterbury nasce fra il 1060 ed il 1064 in Inghilterra. Fattosi monaco nel convento del Santo Salvatore di Canterbury, ne frequenta la scuola claustrale. Quando Anselmo viene nominato arcivescovo della città, Eadmero ne diviene il segretario, ma anche il confidente, il più intimo amico e, in seguito, il biografo. Alla morte di Anselmo, nel 1109, torna in monastero ma, cinque anni più tardi, il vescovo Raoul lo chiama suo segretario. Nel 1120 viene quindi innalzato alla carica di arcivescovo della città scozzese di St. Andrews ma, prima ancora di essere consacrato, rinuncia all'incarico e si dimette. Tornato definitivamente a Canterbury, dirige la scuola e lo *scriptorium* del monastero, finché la morte lo coglie a circa sessant'anni, nel 1124.

L'opera più celebre e significativa di Eadmero, come è noto, è la *Vita sancti Anselmi*, ma lo scrittore mediolatino è autore di una discreta serie di componimenti di vario genere, che spaziano dalla mariologia (il *De conceptione Beatae Mariae Virginis*, il *De excellentia Virginis Mariae*) all'agiografia (oltre alla *Vita sancti Anselmi*, si ricordino la *Vita sancti Bregowini archiepiscopi*, la *Vita et Miracula sancti Dunstani*, la *Vita et Miracula sancti Oswaldi*, la *Vita sancti Odonis Cantuariensis*, la *Vita sancti Wilfidi Eboracensis*, nonché gli *Opuscula de sanctorum veneratione*, comprendenti alcuni brevi scritti, cioè il *De reliquiis sancti Audoeni*, la *Vita beati Petri primi abbatis*, il *De memoria sanctorum quos veneraris*, e due lunghe invocazioni, una a san Pietro – *Scriptum Eadmeri peccatoris ad movendam super se misericordiam beati Petri ianitoris regni caelestis* – l'altra all'arcangelo Gabriele – *Consideratio de beatissimo Gabriele archangelo*), dalla epistolografia (l'*Epistola ad Glastonienses*, l'*Epistola ad Wigornenses*) alla storiografia (suoi sono i primi quattro dei sei libri che compongono l'*Historia novorum in Anglia*).

Andrew J. Turner e Bernard J. Muir presentano, per la prestigiosa collana degli «Oxford Medieval Texts», le edizioni critiche di tre degli scritti agiografici ora menzionati, ossia la *Vita sancti Odonis*, la *Vita et Miracula sancti Dunstani* e la *Vita et Miracula sancti Oswaldi*. Si tratta di tre opere che già hanno ricevuto, ma in tempi ormai lontani, il beneficio di una edizione: per la *Vita sancti Odonis*, cfr. *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti*, V, pp. 288-296 (ed. J. Mabillon); per la *Vita et Miracula sancti Dunstani*, cfr. *Memorials of St. Dunstan*, ed. W. Stubbs, London 1874, pp. 162-249; per la *Vita et Miracula sancti Oswaldi*, cfr. *Historians of the Church of York and its Archbishops*, ed. J. Raine, II, London 1894, pp. 1-59. Si sono resi necessari, quindi, a così grande distanza di tempo dalla pubblicazione delle edizioni ora menzionate, sia una nuova e moderna ricognizione sulla consistenza della tradizione manoscritta delle tre opere di Eadmero, sia uno studio ampio e completo delle opere stesse, indagate nei loro rapporti con le fonti, i modelli, la realtà politico-sociale e religiosa ad esse sottesa (quella dell'Inghilterra anteriore alla conquista normanna), sia, infine, una nuova e perspicua traduzione inglese. Compiti, questi, assolti degnamente

da Andrew J. Turner e Bernard J. Muir, che in tal modo forniscono agli studiosi di storia e di agiografia anglosassone (e, più latamente, a tutti i mediolatinisti) un'edizione delle tre vite di alto spessore filologico e storico-letterario.

Ciò premesso, illustriamo brevemente la struttura e il contenuto del volume. Esso è aperto da una lunghissima *Introduction* (pp. XIII-CXXXIV) nella quale, dopo un iniziale panorama sulla vita e sulle opere di Eadmero di Canterbury, vengono analizzate, una alla volta, le tre opere agiografiche presentate. La struttura di ogni capitolo, articolata in paragrafi, è identica per tutti e tre gli scritti. Di ciascuno di essi, infatti Turner e Muir esaminano i problemi cronologici, le fonti, i manoscritti esistenti, i manoscritti perduti, la fortuna, i rapporti fra i manoscritti, le edizioni precedenti. In conclusione di questo scritto introduttivo, vengono quindi enunciati i criteri editoriali.

Seguono quindi le edizioni critiche (con trad. ingl. a fronte) delle tre opere agiografiche di Eadmero. L'edizione della *Vita santi Odonis* (pp. 1-39) è fondata sui mss. *Cambridge, Corpus Christi College, 371*, pp. 87-102 (C, sec. XII<sup>1/4</sup>, ante 1116); *London, British Library, Harley 624*, ff. 121r-126r (H, sec. XII<sup>2/4</sup>); *London, Lambeth Palace Library, 159*, ff. 68r-74v (L, sec. XVI<sup>1/4</sup>, circa 1507); *Paris. lat. 2475*, ff. 184v-190r (P, sec. XII<sup>2</sup>); *London, British Library, Harley 310*, ff. 81r-88r (T, sec. XVII). Quella della *Vita et Miracula sancti Dunstani* (pp. 41-211) è basata sul già citato *Cambridge, Corpus Christi College, ms. 371*, pp. 102-175, nonché sui mss. *Douai, Bibliothèque Municipale, 846*, ff. 83r-118v (D, sec. XII<sup>2</sup>); *Metz, Médiathèque du Pontiffroy, 1168*, ff. 1r-35r (M, sec. XII<sup>2</sup>); *Vat. Reg. lat. 483*, ff. 4r-57v (R, sec. XII<sup>ex</sup>); *Laon, Bibliothèque Municipale, 163 bis*, ff. 162v-193v (V, sec. XII<sup>ex</sup>); *Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D. 263*, ff. 65v-83r (W, sec. XV<sup>2</sup>-XVI<sup>1</sup>). L'edizione della *Vita et Miracula sancti Oswaldi* (pp. 213-323), infine, è fondata ancora una volta sul *Cambridge, Corpus Christi College, ms. 371*, pp. 214-260, nonché sui mss. *Oxford, St. John's College, 96*, ff. 1r-29v (sec. XII<sup>2</sup>) e *Oxford, Bodleian Library, Bodley 285*, ff. 122v-136v (sec. XIII<sup>1</sup>).

Il testo latino e la trad. ingl. dei tre scritti agiografici di Eadmero di Canterbury sono accompagnati da una doppia fascia di apparato: nella prima è presentato l'apparato critico propriamente detto, nella seconda sono accolte fitte note di commento (di carattere prevalentemente storico). Il volume è completato da una doppia serie di indici, l'*Index of Sources* (pp. 325-327) e il *General Index* (pp. 328-333).

ARMANDO BISANTI

Kurt FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, C. H. Beck, 2006, 192 pp., ISBN 978-3-406-54182-7.

Negli ultimi anni l'attività di Kurt Flasch, professore emerito in filosofia alla Ruhr-Universität di Bochum, è consistita soprattutto nel divulgare ad un pubblico

non solo di specialisti le sue scoperte scientifiche del passato, tra cui eccelle lo splendido *Essay* monografico su Niccolò Cusano. Nel 2004 e nel 2006 sono inoltre stati pubblicati rispettivamente i due volumi *Philosophie hat Geschichte* che rappresentano il manifesto metodologico del Flasch. Recentemente è apparsa anche l'imponente monografia su Teodorico di Freiberg – la prima dedicata al filosofo domenicano tedesco – ed uno studio sulle fonti di Meister Eckhart, che propone una nuova e provocatoria interpretazione del “padre della mistica tedesca”. Già il titolo è indicativo: *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie (Meister Eckhart. La nascita della «mistica tedesca» dallo spirito della filosofia araba)*. Si tratta di una tesi innovativa ed in parziale contrasto con le ultime ricerche su Eckhart. Negli ultimi anni, infatti, hanno avuto luogo due importanti convegni sul domenicano tedesco: ad Erfurt nel 2003 e a Strasburgo nel 2006. Soprattutto il primo, i cui atti sono stati pubblicati nel volume 32 della serie *Miscellanea Mediaevalia*, ha rappresentato un'importante sintesi dell'attuale ricerca eckhartiana. Ebbene, proprio in questi due convegni le fonti arabe non hanno avuto un ruolo molto rilevante. L'interpretazione del Flasch sembrerebbe dunque andare in direzione opposta alla linea generale della ricerca eckhartiana, come ha evidenziato in una recensione sulla «Süddeutsche Zeitung Andreas Speer» (nr. 141). Tuttavia ritengo il testo di Flasch ricco di spunti interessanti (anche se non sempre esatti) che dovrebbero essere presi sul serio dalla ricerca non solo per l'autorevolezza dell'autore stesso, ma anche perché utili ad una migliore comprensione dell'opera di Eckhart. Ma andiamo con ordine e vediamo prima il modo in cui il Flasch sviluppa la sua argomentazione. L'analisi è strutturata in otto capitoli. Il primo è dedicato alle biografie di Eckhart ed Averroè ed al contesto storico in cui hanno sviluppato la loro filosofia. Il Flasch con grande efficacia retorica pone un parallelismo in realtà inesistente ma dal punto di vista letterario molto efficace ed in un certo qual modo anche convincente tra l'Andalusia, Parigi e la regione del Reno. Sempre qui, nella parte dedicata ad Eckhart, trova spazio un rinnovato tentativo di sminuire l'importanza di Tommaso d'Aquino, che, per chi conosce i testi del Flasch, non sorprende. Secondo il Flasch il trionfo di Tommaso sarebbe più politico che conquistato sul campo ed in Germania con Teodorico ed Eckhart ci fu la possibilità di una riflessione relativamente libera da Tommaso. Il ragionamento del Flasch è sicuramente ben documentato ed infatti sin dai primi anni del XIV secolo la dottrina di Tommaso divenne gradualmente, ma anche molto velocemente, vincolante per i domenicani. Allo *Studium generale* di Colonia, secondo il Flasch ma anche secondo quanto si legge nel recente volume collettaneo di Loris Sturlese *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse* (Stuttgart, Kohlhammer 2007) si sviluppò una sorta di asse Alberto-Teodorico-Eckhart di cui Teodorico è sicuramente il perno centrale.

Ora, a mio avviso, non credo che al tempo ci fosse una sorta di vero e proprio “programma politico” inteso a favorire Tommaso, più semplicemente erano presenti diversi approcci al pensiero di Tommaso. Tra questi uscì vittorioso quello forse più convincente e funzionale alle istituzioni del tempo, del quale fecero forse parte personaggi minori come Enrico di Lubeca, Giovanni Picardi di Lichtenberg e Nicola di

Strasburgo. Il terzo ed il quarto capitolo del libro del Flasch affrontano rispettivamente Alberto il Grande e Teodorico, considerati come la base sulla quale si è sviluppato il pensiero di gli interlocutori privilegiati di Eckhart. Se l'importanza delle fonti arabe in Alberto il Grande non è certamente una novità – e il Flasch lo sa molto bene, tanto che il capitolo su Alberto ha una importanza più strutturale che contenutistica – diversa è la situazione in Teodorico – rimando in questo senso alla recente monografia *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300* (Frankfurt, Klostermann 2007). Nel quinto, sesto e settimo capitolo Flasch entra nel merito del pensiero di Eckhart e nello specifico dimostra l'importanza di Averroé, Avicenna e Mosè Maimonide nella speculazione eckhartiana.

Iniziando dunque da Averroé, Flasch recensisce dettagliatamente gli autori sopra citati, familiarizzando con il loro pensiero di volta in volta in base a singoli punti tematici. Perno centrale dell'argomentazione è la dottrina dell'anima e dell'intelletto. Per Eckhart infatti intendere è l'*intelligere* di Dio. Tale dottrina, come del resto ha in passato notato Sturlese, si rivela chiave di volta per fondare una nuova antropologia e dare un senso filosofico alla dignità o nobiltà dell'uomo. Per Flasch questa dottrina ha una serie di presupposti, e si è sviluppata in un preciso orizzonte storico-filosofico: quello rappresentato da Averroé, grazie anche alla distinzione di Alberto tra intelletto in quanto intelletto ed intelletto come potenza dell'anima ed all'originale filosofia dell'intelletto elaborata da Teodorico di Freiberg. Infine nell'ultimo capitolo il Flasch tira le file del suo discorso e ritorna ancora una volta sulla mistica tedesca, che, secondo l'autore, nella sbornia nazional-protestante ed antisciolastica, sarebbe stata più osannata che studiata. Nel suo libro Flasch tenta, direi anche in modo convincente, di far risaltare le sue origini occidentali nel solco della tradizione di Gabriel Théry e Martin Grabmann.

Ora, che Flasch sia andato alla ricerca delle fonti arabe in Eckhart e più in generale negli autori tedeschi legati allo *studium generale* di Colonia è sicuramente un elemento di grande novità. Con questo libro lo storico della filosofia tedesco allarga gli orizzonti della ricerca non solo eckhartiana, ma anche della filosofia tedesca tardo-medievale. La fonte "Averroé", in particolare, necessita, a mio avviso, ulteriori e più approfondite analisi, considerato che nei testi di un altro domenicano tedesco, contemporaneo ad Eckhart anche se molto meno importante, ovvero Enrico di Lubeca, autore di tre *Quodlibeta* intorno al 1320, sembra esserci una significativa presenza del filosofo arabo. Flasch ha aperto dunque, ancora una volta, una nuova prospettiva, da cui si potrà guardare con rinnovato interesse alla filosofia tedesca del XIII e XIV.

UBALDO VILLANI-LUBELLI

Vittorio FORMENTIN, *Poesia italiana delle origini*, Roma, Carocci, 2007, 336 pp., ill. (Storia linguistica italiana), ISBN 978-88-430-3987-6.

Vittorio Formentin presenta un volume nel quale sono pubblicati, con accurato corredo esegetico, linguistico, metrico e storico-letterario, alcuni dei più significativi componimenti poetici della letteratura italiana delle origini. Dopo una *Premessa* (pp. 9-12), nella quale lo studioso illustra la scelta dei testi da lui effettuata e l'articolazione interna del volume, chiarendo anche il tipo di approccio (prevalentemente linguistico, ma non solo) che è stato privilegiato per quanto attiene al commento ai singoli brani poetici, vengono editi (in edizione critica, con diretta e rinnovata *inspectio* della tradizione manoscritta) complessivamente otto testi, suddivisi, a loro volta, in due sezioni, la cui consistenza qui si cercherà brevemente di illustrare.

La prima sezione comprende i quattro *Ritmi* arcaici e «potrebbe essere definita a buon diritto giullaresca, consistendo di testi destinati ad essere eseguiti pubblicamente da parte dei professionisti del divertimento e della recitazione nel Medioevo, ai quali del resto, a norma della sempre possibile collaborazione tra chierico e giullare, capitava spesso di proporre sui sagrati delle chiese o nei chiostrii dei monasteri la rappresentazione di materia edificante [...], testi che a loro volta potevano benissimo essere stati elaborati all'ombra di chiese e conventi, così come entro codici monastici ci sono stati trasmessi» (*Premessa*, p. 9). A questa tipologia appartengono il *Ritmo cassinese* (inc. *Eo, siniuri, s'eo fabello*), trasmessoci su una sola colonna a p. 206 del ms. 552 dell'Archivio della Abbazia di Montecassino (e qui pubblicato, con ampia introduzione, nota al testo, commento ed apparato, alle pp. 63-93); e il *Ritmo su Sant'Alessio* (inc. *Dolce, nova consonanza*), attestato alle cc. 130r-131r del ms. segnato *Cimelio 4* (già *XXXVI.A.51*) della Biblioteca Comunale «Giulio Gabrielli» di Ascoli Piceno (qui presentato alle pp. 95-137). Un po' differente, ma pur sempre segnata dalla pacifica convivenza fra chierico e giullare, è la testimonianza offertaci dal *Ritmo laurenziano* (inc. *Salva lo vescovo senato*, laddove “senato” – è ormai associato – vale a dire “esinate”, ossia “da Iesi”, in riferimento alla figura del vescovo Grimaldesco da Iesi, che un documento attesta presente alla consacrazione della chiesa di Santa Croce in Fonte Avellana il 31 agosto 1197, di cui l'anonimo giullare, verso la fine del XII o agli immediati inizi del XIII secolo, canta le non disinteressate lodi, secondo un'acuta ipotesi già avanzata da Francesco Torraca nel 1901 e, quindi, definitivamente ed autorevolmente dimostrata e corroborata da Augusto Campana nel 1960), un componimento «dal pur profanissimo dettato» (come rileva Formentin nella *Premessa*, p. 9), trascritto tutto di seguito (come se fosse un testo in prosa) in calce alla pagina finale (c. 165v) del ms. membranaceo *Santa Croce, XV destra 6* della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (qui pubblicato alle pp. 15-37). Il quarto testo presentato in questa prima sezione (alle pp. 39-61) è il cosiddetto *Ritmo lucchese* (inc. *Ma come perdetero lor distrieri*), un componimento forse meno noto dei precedenti (almeno al di fuori della ristretta cerchia degli specialisti), in cui si fa riferimento ad un fatto d'armi che ebbe luogo verso la metà del gennaio 1213 sulle rive del fiume Frigido, alle porte di Massa, durante il quale le truppe lucchesi (circa duecento cavalieri) riportarono una radiosamente ed insperata vittoria contro le forze soverchianti del

marchese Guglielmo di Massa – detto il Marchese Sardo perché nel 1187 asceso al trono giudiciale di Cagliari – e dei suoi alleati pisani e pistoiesi (episodio, questo, di cui narrano anche le *Croniche* di Giovanni Sercambi); un testo trasmessoci all'interno di una Memoria in latino trascritta sull'ultima carta, rimasta bianca, del ms. 19 del Real Collegio di Spagna a Bologna (una tipologia di trasmissione, questa, contraddistinta dalla «assunzione di un testo versificato entro una narrazione storico-cronachistica [...], ben documentata nelle tradizioni romanze, per tacer di quelle classiche», p. 41).

La seconda sezione del volume comprende quattro testi esemplari degli inizi della produzione lirica italiana. La sezione è aperta (pp. 139-177) dai due testi poetici della carta ravennate (testo A: *Quando eu stava in le tu cathene*; testo B: *Fra tuti quî ke fece lu Creature*), ormai molto noti dopo la loro scoperta, effettuata da Giovanni Muzzioli nei tardi anni '30 del secolo scorso, quindi comunicata ad Augusto Campana (che a lungo ne progettò l'edizione, ma senza mai compierla: cfr. *Ricordo di Giovanni Muzzioli*, in «Bollettino dell'Istituto di Patologia del libro "Alfonso Gallo"» 21 [1962], pp. 97-115, poi in Id., *Profili e ricordi*, a cura di M. Berengo e A. Stussi, Padova 1996, pp. 78-98), fino al saggio magistrale ed ormai celebre di Alfredo Stussi (*Versi d'amore in volgare tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII*, in «Cultura neolatina» 59 [1999], pp. 1-57; e cfr. anche, del medesimo studioso, *Il più antico documento di lirica profana in volgare italiano*, in «Atti della Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti», ser. II, 28 [1999], pp. 5-19; e *Appendice. La canzone «Quando eu stava»*, in *Antologia della poesia italiana*, diretta da C. Segre e C. Ossola. *Il Duecento*, Torino 1999<sup>2</sup>, pp. 605-620) che, per la prima volta, ha presentato, con un ricchissimo apparato esegetico, linguistico, metrico e storico-letterario (e con i fondamentali contributi paleografici di Antonio Ciaralli e di Armando Petrucci), i due testi della carta ravennate (cioè la pergamena n. 11518 ter dell'Archivio Storico Arcivescovile di Ravenna), due testi che, in certo qual modo (e soprattutto il primo, la canzone d'amore in decasillabi *Quando eu stava in le tu cathene*), hanno rivoluzionato alcuni punti fermi della filologia italiana riguardo alla produzione lirica delle origini (e alla pubblicazione è seguito infatti un fitto e complesso dibattito, ripercorso da Formentin nelle pagine iniziali della sua lunga premessa al testo, i cui momenti fondamentali – a tacer d'altri – sono rappresentati dagli interventi di S. Asperti - M. Passalacqua, «*Quando eu stava in te tu' cathene*»: note da un seminario, in «Contributi di filologia dell'Italia mediana» 14 [2000], pp. 5-20; e, soprattutto, di G. Brezchi, «*Quando eu stava in le tu cathene*», in «*Quando eu stava in le tu cathene*». Ravenna e la letteratura italiana delle origini. Atti della Giornata di Studio (Ravenna, 24 febbraio 2001), a cura di G. Rabotti, Ravenna 2005, pp. 43-108).

Ai testi della carta ravennate fanno seguito tre componimenti volti, nelle intenzioni del curatore, a fornire uno «spaccato della Scuola siciliana, con cui davvero comincia, secondo un giudizio che risale al Dante del *De vulgari eloquentia* e della *Commedia*, la storia della lirica d'arte italiana» (*Premessa*, p. 9). Si tratta della canzonetta *Meravigliosamente* di Giacomo da Lentini (pp. 179-212), qui pubblicata secondo l'edizione critica fermata nei *Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, I, Milano-Napoli 1960, pp. 55-57, con esplicitazione dell'apparato (la canzonetta è attesta-

ta, come è noto, nei tre grandi canzonieri della lirica italiana dei primi secoli, **V** = *Vaticano Latino 3793* della Biblioteca Apostolica Vaticana, **L** = *Laurenziano Rediano 9*, conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, e **P** = *Banco Rari 217* [già *Palatino 418*] della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze); del frammento [*R*] *esplendente stella de albur* di Giacomino Pugliese (pp. 213-239), rinvenuto da Giuseppina Brunetti (*Il frammento inedito «Resplendente stella de albur» di Giacomino Pugliese e la poesia italiana delle origini*, Tübingen 2000) in calce al verso della prima carta di guardia del ms. C 88 della Zentralbibliothek di Zurigo (sigla **Z**), un testo databile al secondo quarto del XIII secolo (e quindi coevo alla fioritura della Scuola Poetica Siciliana) e presentato, nel ms. zurighese, in una lezione ancora “siciliana” (anteriore, quindi, alla diffusa “toscanizzazione” cui andarono in seguito soggetti i testi poetici della nostra prima tradizione poetica) e per ciò stesso ben diversa dall’unica attestazione che, della stessa canzone di Giacomino Pugliese, si conosceva prima della scoperta della Brunetti (che per il Formentin costituisce «una delle più importanti scoperte che hanno segnato la recente, fortunata stagione degli studi filologici italiani», p. 213), quella, cioè, testimoniata nel canzoniere **V** (cfr., dello stesso Formentin, *Sul frammento zurighese di Giacomino Pugliese*, in «Lingua e stile» 40 [2005], pp. 297-316); e della canzone *Pir meu cori allegrari* di Stefano Protonotaro (pp. 241-263), uno dei pochi componimenti della Scuola Poetica Siciliana giuntoci in una veste linguistica assai prossima all’originale, inserita all’interno del trattato intitolato *Arte del rimare* o *Rimario* del letterato e filologo modenese Giovanni Maria Barbieri (1519-1574), ancora allo stadio manoscritto nel cod. autografo *B. 3467* (fasc. 6b, cc. 40r-41r), conservato presso la Biblioteca Comunale dell’Archiginnasio di Bologna.

Come si è già detto, ciascun testo è corredato da un’ampia introduzione e da un puntuale ed utilissimo commento, soprattutto orientato in direzione linguistica: la ragione di ciò – come avverte lo stesso Formentin nella *Premessa* – «è da ricercarsi tanto nella competenza professionale del curatore quanto nell’opportunità didattica di fornire allo studente la strumentazione tecnica necessaria per aggredire testi non solo anteriori a qualsiasi ipotesi di normalizzazione grammaticale e unificazione linguistica in senso (almeno virtualmente) nazionale, ma arcaici tanto da costituire, per le rispettive ragioni, la prima testimonianza di un uso letterario del volgare» (p. 10). Il volume è quindi completato da un imponente elenco di *Abbreviazioni bibliografiche* (pp. 271-296), dall’*Indice dei fenomeni e dei temi* (pp. 297-315), dall’*Indice delle forme notevoli* (pp. 316-325) e dall’*Indice dei nomi* (pp. 326-336).

ARMANDO BISANTI

Richard FREMANTLE, *Dio e Denaro. Firenze e i medici nel Rinascimento: transizione e riforma*, traduzione di Maria Antonia Rinaldi, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, 85 pp., ill., ISBN 978-88-222-5762-8.

Titolo e sottotitolo non lasciano molto all'immaginazione: lo scenario è Firenze, il tempo il Quattrocento, i protagonisti i Medici, i borghesi, gli artisti che hanno arricchito la città con le loro opere, e la Chiesa, collettrice della vita sociale di poveri e ricchi, che comunica al volgo i contenuti dal Cristianesimo attraverso l'arte stessa e diventa destinazione primaria delle finanze del nuovo ceto borghese.

Il testo è un breve spaccato rinascimentale della città che in Italia ne è il simbolo, organizzato in capitoli che, a mio avviso, non sono in pieno funzionali ai fini di un'esposizione del tutto chiara.

La trattazione si apre, infatti, con una dissertazione sul rapporto tra Dio e Denaro, sui Medici, per tornare poi indietro alla prima Firenze e agli Etruschi e da lì riprendere il susseguirsi storico fino al Rinascimento fiorentino e italiano. Quali cause del collasso del Cristianesimo e la conseguente vittoria totale del denaro sono indicate la Morte Nera (1348/9) e il Grande Scisma (1378-1417).

Chi si aspetta una trattazione sociologica nello stile di un Le Goff, proprio per questo frammentario modo di procedere e per la preponderante messa a fuoco su Firenze, credo che troverà disilluse le proprie aspettative. Potrà trovare, in compenso, esaustivo l'apparato illustrativo in coda al testo, che raccoglie le immagini più belle e rappresentative dell'arte creata "ad uso e consumo" della politica medicea: *L'onore vince l'inganno*, di Vincenzo Danti, *La deposizione* di Jacopo Pontormo, le complesse realizzazioni architettoniche di Michelangelo, *La trinità* di Masaccio, solo per citarne alcuni.

Opera numero 37 della collana "Pocket Library of Studies in Art", *Dio e denaro* di Richard Fremantle giunge dopo sessanta anni dalla prima pubblicazione.

A parte il sopracitato apparato iconografico, che consta di settanta tavole, nel volume sono presenti una prefazione/anticipazione che occupa le prime venti pagine e una bibliografia completa; l'apparato delle note, invece, è quasi inesistente.

GIORGIA CASESI

Sabina FULLONI, *L'Abbazia dimenticata. La Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Napoli, Liguori, 2006, 367 pp., ill. (Nuovo Medioevo, 74), ISBN 88-207-3817-1.

L'autrice, con questo studio «a 360 gradi», come lei stessa dichiara, è riuscita a rappresentare, in maniera vivida e mai aridamente accademica, la nascita, lo sviluppo e la decadenza dell'Abbazia della SS. Trinità sul Monte Sacro, abbandonata alla fine del '500, dopo un lungo periodo di declino.

L'ascesa della primitiva cella sul Monte Sacro fu molto rapida, tant'è che già nel 1138, a 80 anni dall'avvio dei lavori, la troviamo elevata a *monasterium*, e dotata di un *patrimonium* cospicuo che le permise un'adequata influenza politica sul territorio.

Lo studio della Fulloni, che si avvale di tutti gli strumenti scientifici e tecnici che la ricerca archeologica consente, assume una rilevanza tutta particolare, divenendo una tessera essenziale del complesso mosaico del Mezzogiorno normanno-svevo. L'indagine prende avvio dalla storia degli studi sull'Abbazia della SS. Trinità, a cominciare da Pompeo Sarnelli che nel 1680, nella sua *Cronologia de' vescovi et Arcivescovi Sipontini*, narra il difficile destino politico della diocesi di Siponto in cui si inserisce l'Abbazia.

Passa quindi ad esaminare le fonti documentarie, che hanno permesso la ricostruzione della cronotassi degli Abati, in tutto 25, che governano l'Abbazia del Monte Sacro dal 1138 al 1476. Tra loro, figura di spicco è il decimo Abate *Gregorius magister*, di cui è ricordato il poema enciclopedico in 13.000 esametri *De hominum deificatione*.

L'Autrice elabora poi una topografia storica del Monte Sacro, partendo dal paganesimo del III secolo con i culti dauno-sannitici e del pantheon greco-romano; traccia il percorso insediativo del Monachesimo sul Gargano e la relativa politica normanna, la fioritura e il declino delle abbazie benedettine, le acquisizioni patrimoniali dell'Abbazia e la sua ricostruzione, a cura dell'Abate Gregorio, dopo il terremoto del 1223.

Un capitolo interessante è dedicato all'organizzazione politico-economica delle Abbazie benedettine, alla loro amministrazione interna, alle responsabilità dell'Abate, alla gestione del patrimonio, nonché al rapporto fra abbazia madre e dipendenze, tra le *cellae* e il *monasterium magnum*.

Lo studio della Fulloni, ineccepibile sotto ogni riguardo, diventa addirittura esemplare quando procede all'analisi architettonica dell'impianto monastico: nessun aspetto dell'impianto è trascurato: dal materiale costruttivo utilizzato, alla descrizione dei vari edifici, all'illustrazione delle singole parti: dal nartece, alla basilica al chiostro, dalle fabbriche al cortile. Per l'esame della Chiesa abbaziale la Fulloni si avvale dello studio incrociato delle stratigrafie archeologiche e delle emergenze architettoniche nonché dell'autopsia delle fotografie, delle preziose fotografie di Arthur Haseloff del 1907.

Il libro è corredato da tre appendici: nella seconda sono pubblicate tutte le 173 fonti documentarie dell'Abbazia, comprese nel periodo 1058-1481.

E, per finire, le illustrazioni, in bianco e nero e a colori che ci consentono di vedere ciò che rimane della Basilica, ma non solo di essa.

In sintesi, dalla lettura del libro della Fulloni si apprendono il significato di un'abbazia nel medioevo, le implicazioni economiche e politiche di un monastero di media grandezza nel medioevo, i suoi rapporti con le altre realtà istituzionali e socio-economiche del territorio. Ma, soprattutto, si apprende come si fa una ricerca storica. E dell'autrice si apprezzano l'impegno, lo scrupolo, l'onestà intellettuale, doti tutte

che vanno ben al di là della competenza professionale. Sappiamo che la ricerca è costata alla Fulloni sette anni di lavoro: ne valeva la pena.

FRANCESCO FIGLIA

Gianni GENTILINI, *Pasqua 1475. Antigiudaismo e lotta alle eresie: il caso di Simonino*, Milano, Medusa, 2007, 208 pp. (Le porpore, 27), ISBN 978-88-7698-122-7.

Il volume prende in esame uno dei tanti casi di uccisione di bambini cristiani, dei quali intorno al Quattrocento furono troppo spesso ingiustamente incolpate le comunità ebraiche. Senza avere la pretesa di fornire una precisa ricostruzione storica dei fatti relativi al processo e alle condanne, la cui collocazione spaziale e temporale è incerta, l'autore racconta il caso della morte di Simonino, figlio di un conciatore di pelli cristiano, che vive in una città nelle Alpi. Già settimane prima della morte del bambino, ondate di antisemitismo attraversarono il paese, assecondate dalla predicazione di un padre francescano. La morte del piccolo Simonino offrì l'occasione alla comunità cristiana per scagliarsi contro gli ebrei della città. Nonostante il ritrovamento del corpo del bambino nella derivazione di una roggia, la sera stessa della scoperta tutti gli ebrei della comunità vennero arrestati, esclusi donne e bambini che furono confinati nelle loro case. Il processo venne basato più sull'ostilità che sulla chiarezza e il rigore giuridico, e la comunità ebraica fin per essere distrutta tra torture, condanne e roghi. Nonostante le proteste del vescovo domenicano de' Giudici e della Santa Sede, il corpo del piccolo Simonino divenne oggetto di culto e di venerazione, finché durante il Concilio Vaticano II un vescovo domenicano decise di sopprimere tale tradizione culturale.

La colpevolezza o la innocenza degli ebrei rimangono a tutt'oggi dubbie. Fino al Novecento studiosi e storici si sono scontrati affermando l'una o l'altra tesi; certo è che in quel periodo le accuse di infanticidio da parte di cristiani, nei confronti di ebrei furono numerose, presenti in molte testimonianze e non sempre giustamente motivate. La storia, le cui verità si perdono nella leggenda, è per Gentilini anche un pretesto per narrare il clima culturale di intolleranza e scontri che caratterizzava l'inizio dell'età moderna. Per descrivere quest'ultima l'autore prende come esempio la vita di un piccolo principato vescovile incluso all'interno dei confini del Sacro Romano Impero.

Il volume è diviso in due parti: la prima (*La narrazione*, pp. 7-102) composta da una premessa e sei capitoli; la seconda (*La storia*, pp. 103-204) composta da un unico capitolo diviso in undici sezioni.

DANIELA ENRIQUEZ

Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008, 207 pp. (Colección Lejos y Cerca), ISBN 978-84-96571-54-9.

Nilda Guglielmi es doctora y profesora por la Universidad de Buenos Aires. Su investigación en el ámbito de la historia medieval se ha desarrollado entre numerosas universidades europeas.

En este libro la autora se enfrenta al tema de la mística femenina, centrándose principalmente en algunas mujeres que viven en Italia a finales de la Edad Media, desde una perspectiva histórico-antropológica, alejándose de toda interpretación filológica, teológica o psicológica.

El libro está dividido en tres partes: en la primera, aclarados los objetivos, el método histórico-antropológico empleado en el análisis y el contenido de algunas palabras clave del texto – como *santa*, *mística* e *iluminada* –, nos presenta brevemente las «referencias biográficas» (p. 25) de algunas místicas italianas: Margherita da Cortona, Beata Umiltà da Faenza, Santa Fina da San Gimignano, Angela da Foligno, Maria Magdalena dei Pazzi, Colomba da Rieti, Chiara da Rimini, Vanna da Orvieto, Catalina de Siena.

En la segunda parte del libro analiza el papel del biógrafo de las místicas, el autor de las *Vitae* que generalmente representan la única fuente a la que podemos dirigirnos para conocer la experiencia de estas mujeres. Aunque su intento sea el de «lograr la mayor veracidad» (p. 46), siendo muchas veces su testimonio inmediato y directo, siempre hay que tener en cuenta la mentalidad, la cultura y las características del hombre a través del cual nos llegan estos relatos. El biógrafo, además, debe de cumplir con unos objetivos que conlleva la redacción de la vida de una santa, sin olvidar los *topoi* del estilo hagiográfico. En palabras de la autora: «Las *Vidas* o *Leyendas* de las santas mujeres parecen obedecer a un patrón que se mantiene a través de los siglos. En general el escritor anuncia su voluntad de ofrecer una vida ejemplar a la consideración de quien la leyese, luego se mencionan los acontecimientos de la vida de la santa para, finalmente, recoger los milagros realizados por la misma» (p. 66). En el análisis de la estructura común de las *Vitae*, Nilda Guglielmi elige un modelo ejemplar de *Vita*, aunque el marco – la Inglaterra del siglo XII – sea diferente; el *exemplum* es el de Cristina de Markyate, figura especialmente interesante aunque poco conocida. En su biografía aparecen todos los *topoi* que el biógrafo tiene que tener en cuenta en la narración de una vida ejemplar en olor de santidad: premonición de santidad, el símbolo de la paloma, la obligación del casamiento por parte de los padres y el rechazo de la virgen, las intervenciones del demonio y la presión de las autoridades religiosas, la huida en actitud masculina, la reclusión, las enfermedades, la fama de santidad, las visiones, los éxtasis, etc.

Otro elemento común en la experiencia de las místicas es la reinterpretación del “espacio” en el que viven su vida espiritual y actúan, es decir «el espacio místico que forja la santa» al que siempre se le opone «el espacio de los “otros”» (p. 73).

En la tercera y última parte del libro, Nilda Guglielmi propone un recorrido a través de los elementos que caracterizan *el camino místico*: se trata de “pinceladas”

que cobran fuerza a través de los diferentes ejemplos ofrecidos por las experiencias de las místicas que la autora propone.

El hilo conductor es la función del *cuerpo*, que la tradición reconoce como elemento negativo – pues es el «receptáculo de la sensualidad» (p. 101) – pero que al mismo tiempo es el «instrumento que manifiesta la riqueza espiritual de la mística» (p. 100). Dentro de ello cabe el análisis del tema de la *penitencia*, de la mortificación corporal que lleva a la purificación, así como de aquellas manifestaciones de los sentimientos experimentados, como *llantos y gritos*, que no siempre se corresponden al “don de lágrimas” por el que se necesita la intervención del donante, es decir de Dios. Y además, el *corazón* como sede de los sentimientos más nobles, el *lenguaje amoroso* como expresión oral del diálogo entre el alma enamorada y Dios, la dialéctica *amor-muerte*, el valor simbólico de la *sangre* de Cristo y *ojos y oídos* como los sentidos más involucrados en la experiencia de las místicas. Finalmente, no hay que olvidar el elemento olfativo, que a veces acompaña las visiones, y la influencia de las “imágenes” que sirven de estímulo a la meditación. Todas estas místicas viven en una dimensión atemporal en la que reviven el sacrificio de Cristo, todas se sirven del *cuerpo* para lograr la *imitatio Christi*, es decir el camino a seguir para alcanzar la perfección. Así que sueños, visiones, éxtasis y todos los elementos examinados por la autora, contribuyen a un único objetivo: «llegar al conocimiento “in tenebra”», llegar a la *unio* (p. 196).

En fin, para lograr una comprensión exacta del texto – que es el trabajo de una historiadora cuya metodología de investigación se mueve entre historia y antropología – hay que recordar lo que la misma Nilda Guglielmi expresa en el *colofón*: «A través de las anécdotas de esas *vidas* hemos visto la delimitación, la construcción de espacios y la determinación, la aceptación o la superación de límites. Y ... ese tema está involucrado en otro ... que ha sido eje de mis investigaciones: el problema de la marginalidad» (p. 195).

IOLE TURCO

IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano 2 240 inf.*, testo critico riveduto e commento a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Traduzione italiana di Gianfranco Agosti, Corinna Bottiglieri, Marco Fucecchi, Emiliano Gelli, Luca Graverini, Giovanni Paolo Maggioni, Andrea Rodighiero, Elisabetta Secci, Francesca Sivo, Francesco Stella, coordinati da Francesco Stella, con la revisione di Giovanni Paolo Maggioni. Premessa di Claudio Leonardi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo / Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2007, 2 voll., LXXII, 1820 pp., ill. (Edizione Nazionale dei testi mediolatini, 20, serie II,9), ISBN 88-8450-245-2.

Nell’ambito della tradizione agiografica mediolatina un posto di rilievo spetta, come è innegabile, alla *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (o da Varagine), un testo che, per la sua ampiezza e la sua vastità, per l’abbondanza di notizie, aneddoti,

*exempla*, racconti edificanti su questa o quella figura di santo o di santa, su questa o quella celebrazione liturgica, per la chiarezza (o, per meglio dire, l'estrema semplicità ed elementarità) del dettato compositivo, godette di immensa e meritata fortuna già all'indomani della sua apparizione (la quantità davvero impressionante di manoscritti e di antiche stampe dell'opera è soltanto il dato più appariscente di questa dilagante fortuna della *Legenda aurea*), anche se ovviamente non mancarono, soprattutto da parte degli umanisti e degli uomini colti del Rinascimento, crude condanne dell'opera e del suo autore, condanne, queste, dettate certo da una errata e tendenziosa concezione del Medioevo (si ricordino, fra le altre, l'invettiva di Giovan Battista Spagnuoli, detto il Mantovano, che, dedicando la sua *Secunda Parthenica* a Bernardo Bembo, scriveva che Iacopo da Varazze avrebbe a tal punto deformato le vite e le leggende dei santi da non poterle più leggere che con riso e con disgusto; o, ancora più veemente, la condanna senza appello formulata da Giovanni Luigi Vives, che considerava la *Legenda aurea* alla stregua di un'opera composta da un uomo «dalla bocca di ferro, dal cuore di piombo, dall'animo privo di discernimento e di prudenza»).

Giudizi, questi, che rimasero attivi ed operanti fino a buona parte dell'Ottocento, anche se la predicazione e la letteratura di stampo devozionale saccheggiarono il testo agiografico di Iacopo e fin dal Trecento se ne conosce un volgarizzamento toscano che ebbe, anch'esso, un'enorme diffusione e che fu pubblicato nel 1924 da Arrigo Levasti: *Legenda aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento*, a cura di A. Levasti, Firenze 1924 (esiste anche un altro volgarizzamento, parziale, del celebre testo agiografico, redatto nel sec. XV da Nicolò Manerbi: cfr. Iacopo da Varagine, *Legenda aurea*, a cura di V. Marucci, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, I, Roma 1993, pp. 1-698). Soltanto alla fine del sec. XIX, con la pubblicazione dell'edizione del testo latino curata dal Graesse (rimasta praticamente unica ed insostituibile fino a pochi anni or sono, prima cioè della vera e propria edizione critica della *Legenda aurea*, egregiamente curata da Giovanni Paolo Maggioni ed apparsa nel 1998), gli studiosi hanno ripreso ad interessarsi dell'opera di Iacopo da Varazze, cui finalmente, negli ultimi anni del secolo appena trascorso, è stato conferito il posto di rilievo che indubbiamente essa merita, non solo all'interno del genere agiografico mediolatino, ma, più in generale, all'interno di tutta la letteratura mediolatina, con una ricca proliferazione di traduzioni, studi, ricerche, pubblicazioni, convegni (fra questi ultimi, si ricordi almeno *Il Paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale [Varazze, 24-26 settembre 1998]*, a cura di S. Bertini Guidetti, Firenze 2000: in partic., vertono sulla *Legenda aurea* i contributi di A. Vauchez, *Jacques de Voragine et la culture folklorique dans la «Légende dorée»*, pp. 15-24; P. Boglioni, *Santità e folklore nella «Legenda aurea»*, pp. 115-134; M. Oldoni, *Angeli e uomini nella «Legenda aurea»*, pp. 135-150; e, parzialmente, anche quello di F. Bertini, *Le fonti classiche in Iacopo*, pp. 61-70), mentre gli studi e le indagini sull'"immaginario collettivo" medievale, già in corso di definizione e di assestamento da svariati anni, hanno collocato la *Legenda aurea* «nella prospettiva più adeguata», consentendo «di rileggerla e di valutarla per quello che volle essere, cioè un e-

lemento fondamentale di quel sistema di acculturazione del laicato, che fu preoccupazione costante dei Domenicani» (C. Delcorno, *La «Legenda aurea» e la narrativa dei predicatori*, in *Iacopo da Varagine. Atti del I Convegno di studi [Varazze, 13-14 aprile 1985]*, a cura di G. Farris e T.B. Delfino, Varazze 1987, poi, col titolo *La «Legenda aurea» dallo scrittoio al pulpito*, in Id., *“Exemplum” e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna 1989, pp. 79-101, in partic., p. 80).

Scrittore, predicatore, storico e narratore domenicano fu appunto Iacopo da Varazze (1228-1298, beatificato nel 1816 da papa Pio VII), divenuto nel 1267 padre provinciale della Lombardia e quindi arcivescovo di Genova dal 1292 fino alla morte, per un periodo di sei anni durante i quali egli svolse un ruolo di primissimo piano nelle vicende politiche della città ligure, ruolo di cui è traccia visibile nella *Chronica civitatis Ianuensis* (o *Chronicon Ianuense*), scritta a partire dal 1295 a scopo di istruzione politica e morale: un'opera, suddivisa in dodici parti, che «inizia dalle leggendarie origini di Genova e indulge spesso al fantastico e al meraviglioso», assumendo «in seguito toni didattico-moralistici», anche se non si può negare che «nel racconto delle vicende contemporanee fino al 1297 il beato Iacopo sa mostrarsi degno emulo dei migliori annalisti genovesi, da Caffaro al suo contemporaneo [...] Iacopo Doria» (F. Bertini, *Letteratura latina medievale in Italia (secc. V-XIII)*, Busto Arsizio 1988, p. 120).

Come era compito imprescindibile dei Domenicani, Iacopo fu, come si è detto, anche un famoso ed infaticabile predicatore. Fra il 1277 ed il 1292 egli compose infatti tre raccolte di sermoni, i *Sermones de sanctis*, i *Sermones doctrinales* e i *Sermones quadragesimales*, mentre una quarta ed ultima raccolta, il *Liber Marialis*, fu redatta quando già egli era stato nominato arcivescovo di Genova; come è stato osservato, «più che di sermoni veri e propri si tratta di tracce schematiche preparate con intento didascalico, ma piene di dottrina biblica e scolastica e ricche di ardore mistico. Ma i sermoni da lui effettivamente pronunciati dal pulpito dovevano essere ben più efficaci» (ivi, p. 120: ma sulla *Chronica civitatis Ianuensis* e sui *Sermones* si vedano, comunque, gli importanti studi di Stefania Bertini Guidetti: *Iacopo da Varazze, Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*, a cura di S. B.G., Genova 1995; *Iacopo da Varazze e le «Ystorie Antique». Quando il mito diventa “exemplum” della storia*, in *Posthomeric I. Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento*, a cura di F. Montanari e S. Pittaluga, Genova 1997, pp. 139-157; *I «Sermones» di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998; *Fonti e tecniche di compilazione nella «Chronica civitatis Ianuensis» di Iacopo da Varagine*, ne *Gli Umanesimi medievali. Atti del II Congresso dell'Internationales Mittellateinerkomitee [Firenze, 11-15 settembre 1993]*, a cura di C. Leonardi, Firenze 1998, pp. 17-36; per i *Sermones quadragesimales*, cfr. poi la recente ediz. a cura di G.P. Maggioni, Firenze 2005).

L'opera più importante e celebre dello scrittore domenicano è appunto la *Legenda aurea*. Composta in prima redazione fra il 1252 ed il 1260, e ad ogni modo prima del 1267, quindi riveduta negli anni successivi ed anche durante il periodo del proprio arcivescovado genovese (anche se le opinioni degli studiosi a tal proposito sono quanto mai discordi – né è certo questa la sede idonea ad approfondire tale ar-

gomento), essa raccoglie un ricchissimo patrimonio di leggende, aneddoti, racconti esemplari sulle figure dei santi che si erano accumulati nel corso di oltre un millennio, dalle origini del Cristianesimo fino ai suoi giorni, da Gesù e da Maria Vergine fino a san Francesco e a san Domenico. Si tratta complessivamente di 179 racconti (più o meno lunghi ed articolati), ordinati secondo il calendario delle festività religiose dell'anno canonico, entro i quali Iacopo incluse, nel penultimo capitolo (quello dedicato a san Pelagio papa) una sorta di *summa* di storia universale dal V secolo al 1245, intitolata *Historia lombardica* (titolo col quale fu nota anche la *Legenda aurea* nel suo complesso), ricca, come sempre, di curiosità e di aneddoti su personaggi storici, re ed imperatori. Insomma, come è stato di recente giustamente osservato, «nonostante il suo andamento più narrativo, anche la *Legenda aurea* concorre a trasformare il leggendario agiografico tradizionale in raccolta di *exempla*, vale a dire in uno di quegli strumenti particolarmente fortunati nel “gran secolo della parola nuova”» (E. Paoli, *Il secolo XIII*, in *Letteratura latina medievale (secoli V - XIV). Un manuale*, a cura di C. Leonardi, Firenze 2002, pp. 303-371, in partic., p. 345); e, ancora, «la candida semplicità dell'animo di Iacopo si traduce in una limpida narrazione agiografica, in un clima fantasioso e garbato che in qualche momento, ad esempio nelle descrizioni dei martirii, diviene più drammatico, anche se di una drammaticità ingenua nella narrazione di apparizioni demoniache e di scene di tentazioni», in un testo caratterizzato «da tanto incantato stupore e da così affascinante gentilezza di racconto» (G. Petrocchi, *Scrittori religiosi del Duecento*, Firenze 1974, p. 11).

L'edizione della *Legenda aurea* che per lungo tempo ha fatto testo è stata, come si è accennato più sopra, quella curata, sullo scorcio del sec. XIX, dal Graesse: Jacobus a Voragine, *Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*, rec. Th. Graesse, Vratislaviae 1890 (su questa edizione sono state esemplate quasi tutte le innumerevoli traduzioni moderne, tra le quali cito soltanto quella a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995, poi Milano 2003<sup>2</sup>; ma cfr. altresì Jacopo da Varagine, *La leggenda dei santi*, trad. ital. [parziale] di E. Gavazzoni, Torino 1993, con le osservazioni di P. Boitani, *L'aurea leggenda*, in «Miscellanea Francescana» 93 [1993], pp. 662-730). Che l'edizione Graesse fosse meritevole di aggiornamento (e magari di rifacimento) fu a più riprese rilevato, nel corso del '900, da vari studiosi (una nutrita serie di correzioni fu proposta, per esempio, da R. Benz, in Jacobus a Voragine, *Legenda aurea, Deutsch übersetz. von R. B.*, Jena 1917-1921; e si veda anche B. Fleith, *Studien zur Überlieferungsgeschichte des lateinischen «Legenda aurea»*, Bruxelles 1991). Il complesso ed oneroso incarico di procurare una nuova ediz. critica (a suo modo “definitiva”) del ponderoso testo agiografico duecentesco è stato assunto, tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del secolo scorso, da Giovanni Paolo Maggioni, il quale, dopo innumerevoli ricerche e svariati studi, è approdato finalmente all'ediz. critica propriamente detta: Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di G.P. M., 2 voll., Firenze 1998 (dell'opera è stata pubblicata una seconda edizione rivista ed aggiornata con allegato CD-Rom, Firenze 1999). Lo studioso ha fatto precedere la sua edizione da una ricca serie di studi preparatori, fra i quali si ricordano qui gli articoli *Il codice novarese di Jean de Mailly e la «Legenda aurea»: due errori del ms. LXXXVI di Novara comuni al testo di Iacopo da Varazze. Problemi sulle fon-*

ti, in «Novarien» 17 (1987), pp. 173-184; *Aspetti originali della «Legenda aurea» di Iacopo da Varazze*, in «Medioevo e Rinascimento» 4 (1990), pp. 143-201; *Diverse redazioni della «Legenda aurea». Particolarità e problemi testuali*, ne *La critica del testo mediolatino. Atti del Convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990)*, a cura di C. Leonardi, Spoleto 1994, pp. 365-380; *Appelli al lettore e definizioni di apocrifi nella «Legenda aurea». A margine della leggenda di Giuda Iscariota*, in «Medioevo e Rinascimento» 9 (1995), pp. 241-253; *Dalla prima alla seconda redazione della «Legenda aurea». Particolarità e anomalie nella tradizione manoscritta delle compilazioni medievali*, in «Filologia mediolatina» 2 (1995), pp. 259-277; e soprattutto il vol. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda aurea»*, Spoleto 1995 (veri e propri *prolegomena* all'ediz. critica apparsa tre anni più tardi).

Potendo ormai disporre, dopo oltre un secolo, di un testo critico affidabile e “definitivo” del leggendario agiografico di Iacopo da Varazze (che appartiene al genere dei cosiddetti “legendari condensati”), nel 2003 prese corpo, su proposta e suggerimento di Claudio Leonardi, l’idea di fornire una nuova, completa traduzione italiana della *Legenda aurea*, fondata, ovviamente, non più sulla vulgata del Graesse (come tutte le precedenti, di alcune delle quali si è già detto), bensì appunto sulla nuova edizione Maggioni. Fra l’altro (ma questo certamente rappresentava l’aspetto meno importante) era necessario correggere alcune sviste e alcuni refusi che inevitabilmente (vista la mole debordante del testo) si erano insidiosamente annidati nella pubblicazione del 1998 (e poi anche in quella del 1999, con CD-Rom). Ancora, si riteneva indispensabile corredare il testo di un commento ampio e perspicuo, che presentasse, in primo luogo, capitolo per capitolo, la storia della tradizione agiografica relativa al singolo santo ivi introdotto o alla singola festa liturgica di cui Iacopo discorre, con annotazioni di vario genere (soprattutto storico-geografiche, iconografiche e liturgiche) ed una selettiva bibliografia di riferimento. L’incarico di coordinare la nuova traduzione italiana fu affidato, nella primavera del 2003, a Francesco Stella, il quale si rivolse ad un’*équipe* di studiosi (in genere giovani o giovanissimi, i cui nomi sono riportati nell’intestazione di questa “lettura”), mentre la cura del commento fu commissionata (né poteva essere diversamente, in considerazione della grande specializzazione da lui conseguita nel corso di un quindicennio di studi) allo stesso Maggioni. Alla fine del 2007 (e quindi a poco più di quattro anni di distanza dall’inizio dell’impresa – e sono pochissimi, solo se si pensi alla difficoltà dell’iniziativa e, soprattutto, ancora una volta, all’ampiezza del testo latino della *Legenda aurea*, che supera abbondantemente, nelle moderne edizioni, le 800 pp. a stampa), sono stati pubblicati, nell’ambito della «Edizione Nazionale dei testi mediolatini» (ormai ricca di una ventina di titoli), due poderosi volumi (quasi 1900 pp. complessive) con il testo latino del leggendario di Iacopo (secondo l’edizione di Maggioni, da lui stesso corretta e rivista per l’occasione), accompagnato dalla traduzione italiana a fronte, da una doppia fascia di apparato (nella prima vengono indicate le varianti della tradizione, nella seconda le fonti utilizzate dall’agiografo ligure e le citazioni da lui inserite nella narrazione) e da un ricchissimo, fondamentale commento.

Riguardo alla traduzione, i criteri cui essa si è ispirata (ovviamente condivisi e perseguiti da tutta l'*équipe* di studiosi cui è stato affidato tale incarico), risulta oltremodo utile e chiarificante quanto scrive Francesco Stella (che di tale traduzione è stato il coordinatore, oltre ad aver personalmente tradotto non pochi capitoli del testo) nella sua *Nota alla traduzione* (vol. I, pp. XXXI-XXXIII). Lo studioso spiega infatti che lo scopo primario di questa versione italiana della *Legenda aurea* è stato quello «di mirare a una prosa italiana corrente, evitando nei limiti del possibile gli arcaismi scolastici che non fossero necessari alla correttezza tecnica, ma preservando nel contempo la scansione liturgica della raccolta; si chiedeva di aderire allo stile semplice, modesto e finanche ripetitivo di Iacopo senza cercare estetismi anacronistici ma anche senza indulgere alla negligenza facilmente indotta da testi privi, come questo, di ambizioni stilistiche. Nel contempo si raccomandava di tenere presente la stratificazione di intertesti da cui molte di queste agiografie sono formate, nella giustapposizione inesauribile di brani patristici e raccolte medievali» (ivi, p. XXXI). In merito alla fedeltà della traduzione, occorre poi rilevare che «perfino la successione dei tempi verbali è stata tralasciata, salvo eccezioni, come si legge nel latino di Iacopo, che alterna in uno stesso periodo sequenze di passati e di presenti, senza procedere ad uniformazioni forzate: si è creato così una sorta di esotismo sintattico che può suonare inconsueto alle nostre orecchie ma tenta di riprodurre la discontinuità dell'originale» (ivi, p. XXXI).

Oltre alla nuova traduzione italiana, il secondo pregio fondamentale di questa importante pubblicazione è costituito, come si diceva poc'anzi, dal commento (*Commento e annotazioni*, vol. II, pp. 1461-1714), stilato da Giovanni Paolo Maggioni: lavoro, questo, di mole notevole e di lena eccezionale, nel quale il testo di Iacopo viene seguito capitolo per capitolo, con ricchezza di dati e di notizie. Ma vediamo brevemente l'articolazione. Per ogni capitolo, il commento è stato suddiviso in due sezioni: nella prima (che talvolta è molto ampia e approfondita, come nei casi di san Bernardo di Chiaravalle o di san Francesco d'Assisi, solo per citare due esempi) vengono fornite notizie sulla nascita del culto e sulle fonti primarie (*vitae, passiones, miracula*, martirologi e così via) su cui si fondano la tradizione agiografica e la letteratura successiva; nella seconda (e questa è certamente una novità e forse l'aspetto più interessante, alla ricerca del "metodo di lavoro" perseguito da Iacopo) si cerca di vedere più da vicino in che modo ogni figura agiografica sia stata inserita e rielaborata nella "catena" costituita dagli altri due "legendari condensati" domenicani del sec. XIII, che Iacopo ha spesso tenuto presenti (e talvolta riscritto quasi *ad verbum*), e cioè le raccolte di Giovanni da Mailly (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, alla cui edizione lo stesso Maggioni sta attualmente lavorando) e di Bartolomeo da Trento (*Liber epilogorum in gesta sanctorum*, di cui si veda la recente, esemplare ediz. critica a cura di E. Paoli, Firenze 2001). Ogni capitolo di commento è poi integrato da brevi note concernenti le date di culto, i segni di riconoscimento e gli attributi agiografici (e, laddove essa sia presente, anche la tradizione iconografica nella pittura e nella scultura medievale e moderna), nonché una bibliografia minima sulla figura del singolo santo nella storia, nell'arte e nella letteratura. È comunque evidente, per sua stessa, esplicita ammissione, che, nella redazione del commento,

Maggioni ha tenuto presenti, soprattutto, sia i dodici volumi della *Bibliotheca Sanctorum* (Roma 1861-1971), sia i tre volumi de *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico* (Cinisello Balsamo 1998), sia, infine, la recente traduzione francese (con commento) della *Legenda aurea* realizzata dall'*équipe* coordinata da Alain Boureau (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Paris 2005).

Il testo latino con traduzione a fronte (vol. I, pp. 1-859; vol. II, pp. 860-1459) è poi impreziosito, in questa edizione, dalla riproduzione, all'inizio di ciascun capitolo, della corrispondente miniatura, riprodotta a colori, del codice C 240 inf. della Biblioteca Ambrosiana di Milano, uno dei testimoni più importanti dell'opera, prodotto a Bologna durante il periodo in cui Iacopo era priore provinciale dell'Ordine dei Predicatori nella stessa città. In apertura, ad una breve *Premessa* (vol. I, p. XV) di Claudio Leonardi, seguono una *Introduzione* (vol. I, pp. XVII-XX) e una *Nota al testo* (vol. I, pp. XXI-XXIX), entrambe redatte da Giovanni Paolo Maggioni. Nella prima, lo studioso presenta brevemente l'opera, soffermandosi soprattutto sugli scopi e sui fini della traduzione e del commento. Nella seconda, dopo aver stilato l'elenco dei principali testimoni utilizzati per l'edizione (Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 240 inf., redatto a Bologna intorno al 1272-1276, sigla **A**; Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 76 sup., esemplato a Genova intorno al 1292-1299, sigla **C**; Monza, Archivio della Basilica, 7b-24, del sec. XIII, sigla **M**; Novara, Archivio Storico Diocesano, Biblioteca Capitolare XXIV, dei secc. XIII-XIV, sigla **Q**; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. 485, del sec. XIV, sigla **Re**, questi primi cinque portatori della seconda redazione; Padova, Biblioteca Universitaria, ms. 1229, del sec. XIII, sigla **V**, quest'ultimo testimone della prima redazione, confrontato con il testo del ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 17 inf., del sec. XIII, sigla **E**, «non apparentato stemmaticamente con esso e con il minor numero percentuale di concordanze redazionali con i mss. **AC**», p. XXII) e averne proposto lo *stemma* (p. XXIII), Maggioni ripercorre il problema delle fonti dell'opera, della sua composizione e dei passaggi redazionali (lo studioso ha individuato due stati redazionali, che egli denomina LA1 e LA2), per poi soffermarsi brevemente sulle scelte ortografiche da lui perseguite, sull'apparato e sulle miniature che, come si è detto, adornano il testo latino della *Legenda aurea*. Della *Nota alla traduzione* (vol. I, pp. XXXI-XXXIII) di Francesco Stella si è già detto. Ad essa fanno seguito una *Nota al commento* (vol. I, p. XXXV) a firma di Maggioni e l'elenco di *Fonti e testi citati in apparato* (vol. I, pp. XXXVII-LXXI). Alla fine del vol. II, dopo il commento, sono quindi proposte due serie di indici: gli *Indici delle fonti e dei nomi del testo* (a loro volta articolati in *Indice delle fonti e delle opere citate* e *Indice dei nomi di persona e di luogo citati nel testo latino*, vol. II, pp. 1715-1776) a cura di Giovanni Paolo Maggioni; e gli *Indici del commento* (a loro volta articolati in *Indice dei nomi e delle opere anonime* e *Indice dei luoghi*, vol. II, pp. 1777-1820), a cura di Rosanna E. Guglielmetti.

In conclusione, non si può non essere d'accordo con Francesco Stella, quando scrive che «nel complesso, pur con tutti i limiti resi inevitabili dalla dimensione dell'opera e dalle nostre imperfezioni, questo progetto rappresenta un atto d'amore per un testo che proprio grazie a una lettura non professionale sarà più facile scoprire come una miniera di informazioni storiche e culturali (talora anche teologiche) su un

patrimonio fondativo della cultura e del folklore europei, e insieme come un repertorio di narrazioni non privo di un suo fascino insieme profondo e *naïf* nella memorabilità di certe risposte, nella umanità di certi personaggi, nella pittoresca vivacità di alcuni contesti, nella poesia di alcuni dialoghi e di certi encomi ispirati, nell'ossessiva articolazione catalogica delle spiegazioni, soprattutto nella coscienza dell'influsso pervasivo che questi racconti devoti hanno esercitato per secoli, in molteplici forme testuali, religiose e artistiche, su un'area vastissima della cultura occidentale» (*Nota alla traduzione*, p. XXXII).

ARMANDO BISANTI

IBN' ARABI, *L'interprete delle passioni*, a cura di R. Roberto Rossi Testa e Gianni De Martino, Milano, URRRA-Apogeo, 2008, 160 pp, ISBN 885032636X.

«Si è fatto, ormai, il mio cuore/ capace di ogni forma:/ per le gazzelle è un pascolo,/ ed è convento ai monaci cristiani;/ si fa tempio per gli idoli,/ e Ka'ba ai pellegrini;/ tavola di Torà,/ e libro del Corano./ Seguo la religione dell'amore:/ in qualunque regione mi conducano/ i cammelli d'amore, là si trovano/la mia credenza e la mia religione»: sono alcuni fra i versi più profondi speculativamente – e più toccanti – del canzoniere *L'interprete delle passioni* del mistico sufi Abu Bakr Muhammad 'Ali, noto come Ibn 'Arabi (1165-1240), che una elegante edizione a cura di R. Rossi Testa e G. Di Martino ha reso in questi giorni accessibile in traduzione italiana. Una raccolta di testi poetici che interesserà gli studiosi da angolature differenti (non ultimi gli storici della letteratura alla ricerca di antecedenti del *Dolce stil nuovo*) e che non lascerà a mani vuote nessuno di loro.

Nel mio caso, ad esempio, ha intercettato due o tre riflessioni.

Una prima mi era stata suggerita dalla lettura di *Eros e agape* di Nygren. Il pastore luterano è molto netto su un punto: l'agape, inteso quale amore di autodonazione gratuita e universale, sarebbe un'esclusiva neotestamentaria cristiana. Nelle altre religioni l'amore sarebbe irrimediabilmente o eros (egocentrico) verso Dio (bramato come Compimento) o obbedienza ad una Legge per quanto rispettabile. Mi chiedo se versi come quelli appena riportati dell'autore musulmano non costituiscano una netta smentita della tesi del (per altro stimabilissimo) teologo svedese; se, addirittura, non diano (vedi l'accenno alla fame delle gazzelle) all'amore come oblatività una prospettiva cosmica, ancora più ampia dell'amplissima prospettiva evangelica.

Una seconda riflessione mi proveniva da un testo molto più breve, *Amore e giustizia*, di Paul Ricoeur. Vi avevo letto che tra le "stranezze" del "discorso d'amore" ci fosse una "resistenza" nei confronti della «analisi etica, nel senso forte del termine, in quanto classificazione concettuale»: e che questa "bizzarria" (*oddity*) si manifestasse come impossibilità a reggere la prosa, come necessità di farsi poesia. Quella poesia nella quale – in generale, non solo nel caso della "poesia biblica" accuratamente esaminata da Robert Alter in *The art of Biblical Poetry* – «le parole chiave subiscono amplificazioni di senso, assimilazioni inattese, interconnessioni inedite».

Dalle stesse pagine di Ricoeur, infine, una terza riflessione intercettata dai versi del mistico andaluso. In esse – a proposito di un certo rimprovero a Nygren che a me sembrerebbe fuori bersaglio – il pensatore francese accenna a qualcosa di (comunque) ben fondato: al “processo di metaforizzazione” attraverso il quale «l’amore erotico diventa capace di *significare più* che se stesso e di indicare indirettamente altre qualità dell’amore». Nel caso del redattore del *Cantico dei cantici* – questo lo riconosce lo stesso Ricoeur – la sua «sola intenzione [...] era di scrivere un poema alla gloria dell’amore sessuale» (e solo le generazioni successive lo hanno interpretato come «una allegoria dell’amore spirituale»); mentre, nel caso del nostro Ibn ‘Arabi, è confermato dal commentario dello stesso poeta che l’incanto per la bellezza femminile è cifra e scala verso la Bellezza senza luogo e senza tempo.

AUGUSTO CAVADI

Tomasz JANK, *L'icona della Croce di San Damiano*, Padova, Edizioni Messaggero, 2005, 90 pp. (Memoria e profezia), ISBN 88-250-1547-X.

Il saggio di Tomasz Jank contiene un’approfondita descrizione dell’icona della croce di San Damiano. L’autore descrive il suo primo “incontro” con il Crocifisso e la curiosità e la passione che nacquerò in lui per l’icona, anche grazie ai suoi compagni ed ai suoi maestri. Ogni singolo particolare (persino il gallo ai piedi del Cristo) viene descritto e si cerca di spiegarne il significato palese e/o simbolico.

Il saggio è nato dalle molte letture e ricerche fatte dall’autore nel tentativo di capire il vero significato e simbolismo di questa importante icona medievale. Fonti interpretative dell’autore (da cui però come dice Jank stesso, a volte si distacca) sono Marc Picard e Piotr Anzulewicz che prima di lui tentarono di studiare ed interpretare la Croce.

Il saggio è diviso in tre capitoli: il primo (*Per comprendere l’icona della croce di San Damiano*, pp. 7-22) è un’introduzione generale alla comprensione dell’icona; il secondo (*La Croce di San Damiano*, pp. 23-74) descrive, interpretandole, le singole parti della Croce; il terzo (*Pregchiere e riflessioni sulla Croce*, pp. 75-84) contiene preghiere che hanno lo scopo di completare la riflessione sul Crocifisso.

I tre capitoli sono preceduti da una *Premessa* (pp. 5-6) ed il libro contiene inoltre delle illustrazioni relative all’icona.

DANIELA ENRIQUEZ

Juan María LABOA, *La storia dei papi. Tra il regno di Dio e le passioni terrene*, a cura di A. Tombolini, E. Villa, A. Serralunga, Milano, Jaca Book, 2007, 542 pp., ISBN 978-88-16-304406.

*La storia dei papi. Tra il regno di Dio e le passioni terrene* di Juan María Laboa è stato pubblicato dalla Jaca Book nella Collana I Complementi alla *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin. Nell'introduzione al volume, immediatamente e chiaramente, l'autore sottolinea come la storia dei papi non costituisca *tout court* la storia del Cristianesimo «benché ne sia parte» (p. 21), ma ha «senza dubbio molto a che vedere anche con la passione per il potere» (p. 19) e con la lenta e tortuosa affermazione di una peculiare e forte identità – quella della “Santa Romana Repubblica” appunto – espressione sia di aspirazione religiosa sia di ansia di dominio.

L'autore ha cura di rilevare la centralità di Roma nella storia dei papi perché «il papato e Roma sono stati embricati, intrecciati, sovrapposti nel bene e nel male» (p. 19) e «questa Roma cristiana ha influito in modo determinante sulla nascita dell'Europa che conosciamo» (p. 19). Questo particolare legame è anche sottolineato negli stessi titoli dei tredici capitoli che costituiscono il volume (ad es., Roma imperiale ed eterna; Roma creatrice di imperi; Roma vaticana; Roma conciliare; ecc.).

Nei primi capitoli, Laboa mette in luce i meccanismi di creazione d'identità e di controllo politico ed ideologico messi in moto nei secoli dalla potente ed efficiente Curia romana. Grazie a tali meccanismi la Chiesa di Roma divenne il punto di riferimento per tradizione e dignità di una composita realtà religiosa. Secondo l'autore, tale primato poté affermarsi grazie a due elementi: il Credo – la professione di fede accettata da tutte le Chiese ed espressione della tradizione degli apostoli – il governo collegiale dei presbiteri su un «Cristianesimo disperso e confuso» (p. 27) prima e, successivamente, il passaggio al governo e alla supremazia del vescovo di Roma e, quindi, ad un “potere monarchico”. Del resto, come puntualizza l'autore, almeno nei primi cento anni di vita del Cristianesimo il governo era collegiale così come Pietro e Paolo erano stati i primi diffusori del messaggio cristiano ed entrambi fondatori delle prime comunità. Ma, con il passare dei secoli, la tradizione ha insistito – isolandola ed accentuandola – sulla figura di Pietro: egli rappresenta gli apostoli, parla dinanzi al popolo e alle autorità, è la fede che precede ed illumina l'intelletto. Il testo chiave che sancisce il primato di Pietro si trova nel Vangelo di Marco (16, 18-19): «E io ti dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa». Su queste parole, per Laboa, si rintracciano le basi dell'istituzione del papato con l'affermazione del primato del vescovo di Roma e dell'affermazione «della dinastia politico-religiosa più lunga e affascinante della storia occidentale; una dinastia tramandata non per discendenza, ma per via elettiva nell'ambito della comunità cristiana di Roma; una dinastia che è cambiata insieme all'evoluzione del mondo, assimilando non poche delle sue forme e dei suoi costumi, ma conservando, allo stesso tempo, le proprie aspirazioni ed esigenze iniziali» (p. 19). In questa affermazione il lettore può rintracciare il filo conduttore dell'intero volume. Laboa ripercorre cronologicamente la storia personale, le vicende dottrinali e politiche «tra il regno di Dio e le passioni terrene» dei 264 successori di Pietro.

Nella prima parte di ogni capitolo, Laboa traccia un breve ma esauriente quadro del contesto storico in cui i pontefici romani vissero e operarono a cui segue un profilo biografico di ognuno più o meno ampio a seconda sia delle fonti e dei documenti posseduti sia dell'importanza storica e dottrinale del vescovo di Roma preso in esame. Ovviamente, più si procede nel tempo più i profili tracciati diventano più lunghi – ma non per questo più approfonditi e critici – in stretta correlazione con la maggiore disponibilità di materiale storico e storiografico.

Secondo Laboa ogni pontefice – con alcune e significative eccezioni – è stato espressione del proprio tempo e il magistero è stato connotato spesso dal particolare e controverso rapporto con il potere politico. Per questo l'autore mostra al lettore la lenta evoluzione di una Chiesa che nel V secolo si pone come unico e «autentico ponte» (p. 57) tra la *latinitas* e la *barbaritas* imponendo ad un mondo ormai in declino i propri valori, la propria dottrina e le proprie istituzioni e che nei secoli progressivamente afferma la propria condizione di autonomia politica e amministrativa e la propria particolare identità fino ad assumere, nel corso del XX secolo, il ruolo preponderante di guida quasi esclusiva del Cattolicesimo. Infatti, in generale, i papi del Novecento sono intervenuti con parole e azioni non solo sullo sviluppo ecclesiastico di tutte le diocesi e di tutti i paesi in cui è presente il cattolicesimo ma anche sui grandi problemi attuali.

Negli ultimi capitoli del volume, in linea con una consolidata tradizione, Laboa ritiene che il Concilio Vaticano II ha rappresentato la svolta epocale della Chiesa di Roma in virtù dell'operato svolto – sebbene con indole e spirito diversi- dai “pontefici conciliari”: Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Infatti, dopo la svolta conciliare, sebbene la realtà continui ad essere complessa e ricca di sfumature, la Chiesa romana è più pluralista e «si avverte in lontananza la nascita di un'altra Roma e di un altro modo di esercitare il pontificato» (p. 409) e «la fede si radica con speranza nei cosiddetti Paesi del Sud» (p. 408).

Tra le sintesi biografiche presentate sconcertano quella di Bonifacio VIII «personalità nonostante tutto affascinante» (p. 243), dell'«energico e volitivo» Giulio II il cui «spirito francescano brillò per la sua assenza» (p. 244) e di diversi pontefici teocratici e rinascimentali. Inteneriscono quella dell'«ingenuo e incompetente» (p. 197) Celestino V, quella di Giovanni XXIII uomo e pontefice dalla «profonda spiritualità interiore» (p. 410). Commuovono il pontificato di Paolo VI – «uno dei più complessi e importanti della storia» e «uno dei papi più sensibili alle esigenze del proprio tempo» (p. 423) – e dell'«amabile e paterno» Giovanni Paolo I (p. 425). Per il quadro distaccato e critico sorprende la biografia di Giovanni Paolo II, «il papa più universale e conosciuto di tutti i tempi» (p. 426) perché lontana dall'immagine presente e consolidata nel cuore di molti e il cui pontificato viene definito da Laboa “contraddittorio” (p. 426).

Il volume consta di un'appendice dedicata alla storia dei Concili ecumenici e di un esauriente glossario dei termini e dei concetti specifici salienti. Inoltre sono presenti delle cartine che illustrano le diverse estensioni territoriali dello Stato Pontificio dal 756 – anno della donazione di Pipino il Breve che segna anche la nascita del po-

tere temporale dei papi – al 1870 – anno della presa di Roma e del compimento dell'Unità d'Italia.

Come del resto nota lo stesso autore, la bibliografia su questo tema è infinita per cui egli elenca nella bibliografia essenziale e nella bibliografia supplementare le opere ritenute più serie ed interessanti.

DOMENICA PARISI

*L'AVER, MONDER, BLANCHIR. Discours et usages de la toilette dans l'Occident médiéval*, dir. Sophie Albert, Paris, PUPS, 2006, 186 pp., ISBN 2-84050-448-0.

Il volume descrive un interessante e poco conosciuto aspetto della vita quotidiana medievale, quello legato alla cura, alla salute e alla pulizia del corpo. L'immaginario comune di un medioevo oscuro e selvaggio, regolato da una vita rude e primitiva, ha pervaso la cultura Occidentale dall'Illuminismo in poi, anche a causa del fatto che le fonti, anche scritte, non si soffermano spesso su queste questioni, lasciando spazio alle ricostruzioni più fantasiose e bizzarre.

L'archeologia negli ultimi tempi ha fatto importanti passi avanti, individuando in siti di rovine di castelli o in conventi ormai semidistrutti, bagni, toilettes o luoghi per l'igiene personale; ed ancora, le fonti, oggi maggiormente studiate, riportano spesso resoconti su cosa fare, ad esempio, per valorizzare la bellezza femminile, in degli scritti che appaiono come veri e propri trattatelli di cosmetologia e cura della persona.

I perché, in ogni caso, della sottovalutazione degli aspetti relativi alla cura del corpo sono molteplici, primo fra tutti l'atteggiamento della Chiesa piuttosto ambivalente al riguardo; i Padri della Chiesa, ad esempio, hanno pareri discordi sulla pratica del bagno: purificatrice per alcuni, indice di «mollezza» e «lussuria» per altri. In ogni caso è questo atteggiamento che fornisce un'importante chiave di lettura sulla interpretazione dell'aspetto legato all'igiene: il dato empirico più umile, fatto oggetto di comprensione e di costruzione culturale, diventa un modo per organizzare ed interpretare il reale; caratteristica, questa, tipica del sentire dell'uomo medievale. L'acqua battesimale, ad esempio, per eccellenza considerata purificatrice, viene vista come un simbolo di pulizia spirituale e, di conseguenza, anche corporea.

Il linguaggio della malattia e della sporcizia viene spesso utilizzato per indicare il male morale, il peccato, l'abiezione. La lebbra è malattia quasi sempre associata al peccato mortale, ed il suo contrario, il bagno (riproduzione del bagno battesimale) ha il significato di *rinascita* e *purificazione*, come nel caso del «Bagno del cavaliere» di Enrico IV d'Inghilterra, che aveva creato un «Ordine del bagno», in favore dei cavalieri che si erano bagnati insieme a lui alla vigilia della sua incoronazione e che potevano avere il privilegio, attraverso di esso, di purificare la loro anima.

Anche alcune categorie sociali, come gli Ebrei, i lebbrosi e le prostitute erano considerati *dalla parte della sozzura*, con un diritto di cittadinanza di soggetti appena

tollerati e comunque caratterizzati da una “illiceità” di fondo. La questione delle donne era molto controversa, e spesso da parte della Chiesa dava luogo a posizioni ambigue; sicuramente impura era considerata la donna durante il periodo del suo ciclo mestruale e per un certo periodo dopo il parto, anche se le opinioni non erano concordi. Questo dava luogo a prescrizioni di tipo sessuale per le coppie, che regolavano secondo un sistema di permessi e divieti la vita quotidiana delle famiglie medievali.

I molteplici vincoli legati alla necessità di evitare la contaminazione e i contatti ignobili o, al contrario, la volontà di avvantaggiare quelli intesi come purificatori, mostrano chiaramente la maniera d'intrecciarsi del più “immondo” universo corporeo con il più «puro» lato soprannaturale. La cura che si ha ad associare i due aspetti, pur mantenendoli assolutamente a distanza, porta a creare in ambito sociale degli spazi di inclusione e delle aree di esclusione, creando delle vere e proprie caste d'intoccabili, con il loro ghetto o il loro marchio e la reputazione degli uomini basata sul rispetto di ciò che è lecito e di ciò che è vietato.

L'universo del quotidiano dunque è come retto dalle intrusioni costanti del sacro, in un immaginario quello medievale, che pare lavorare senza sosta alla simbolizzazione del dato empirico, anche il più umile.

PAOLA D'AIELLO

Jacques LE GOFF, *Un lungo Medioevo*, traduzione di M. Giovannini, Bari, Dedalo, 2006, 236 pp. (Storia e Civiltà, 64), ISBN 9-788822-005649.

Il volume raccoglie una serie di interviste e diversi articoli pubblicati sulla rivista «L'Histoire» tra il 1980 e il 2004 in cui Le Goff illustra il suo concetto di Medioevo e riassume i principali risultati delle sue ricerche sul Medioevo occidentale, in particolare sul XIII secolo.

Nella prima parte, lo storico propone la sua idea di Medioevo, ridimensionando le visioni proposte dal Rinascimento, dall'Illuminismo e dal Romanticismo, e parlando di un Medioevo che è «ad un tempo un'età di tenebre e un'età dell'oro» (p. 23). Le Goff riprende un'espressione usata da Lucine Febvre e parla di un «bel Medioevo» che coinvolge tutta l'Europa. Il Medioevo è un lungo «periodo di elaborazione, di costruzione del mondo moderno» (p. 26), che ha conosciuto delle significative rinascite come quella del IX-X e quella del XII secolo. L'autore si sofferma soprattutto sul “rinascimento” del XII secolo, caratterizzato da un rinnovamento intellettuale, sociale, ideologico, fondato su un grande sviluppo economico, i cui tratti distintivi vanno rintracciati nella rinascita urbana, nella fioritura del gotico e nello sviluppo delle università.

Ma il “bel Medioevo” è un'età ambivalente, fatto di luce ed ombre che appaiono con evidenza nel XIII secolo: «il XIII secolo è quindi come il sole di Paul Valéry, che genera una “cupa metà”, una parte d'ombra» (p. 49). È l'età delle violente perse-

cuzioni contro gli *infedeli* (ebrei, musulmani, eretici) e i *diversi* (gli omosessuali) e dell'istituzione del Tribunale dell'Inquisizione; allo stesso tempo è il secolo che segna il trionfo del Cristianesimo. Il potere pontificio si rafforza e la Chiesa domina la Cristianità mediante l'istituzione dei sette sacramenti, l'imposizione delle decime e l'opera svolta dagli ordini mendicanti. In questo secolo «i valori del Cielo discendono sulla terra» (p. 50); viene pensata una nuova regione dell'Aldilà – il Purgatorio – che costituisce «una speranza per i cristiani» (p. 51): «certamente, tutti gli uomini del XIII secolo sono cristiani, ma, senza smettere di essere animati dalla fede e dall'attesa della salvezza eterna, essi possono ormai sperare in essa investendo sulla terra. In un certo senso, il bel Medioevo è la prefigurazione della salvezza sulla terra» (p. 51).

Le Goff riprende la critica di Marc Bloch alla periodizzazione – «che è pratica ma artificiale, che la storia non si rinchiude in periodi» (p. 42) e il concetto proposto da Fernand Braudel di “lunga durata” – «che non è un tempo molto lungo, ma un ritmo temporale molto lento, è il tempo del cambiamento delle strutture profonde delle società storiche, sia nella loro evoluzione economica che nella loro evoluzione mentale» (p. 8) – e afferma che un Medioevo così concepito si conclude non con il Rinascimento, ma nell'Ottocento: solo la Rivoluzione francese e la Rivoluzione industriale mutano la mentalità medievale, il cui tratto saliente è l'influenza del pensiero religioso e l'assenza di un sentimento – e di pratiche – di laicità.

Nella seconda parte Le Goff si sofferma su quelle che definisce le ombre del “bel Medioevo”. Concepite come guerre giuste e sante perché volte non ad una conquista ma ad una riconquista e finalizzate a riportare l'ordine e a riparare le ingiustizie secondo la formula agostiniana, le Crociate sono state un potente mezzo per affermare l'identità cristiana, dandole unità e tracce di questa concezione si possono rintracciare nel concetto odierno di crociata che giustifica sia il militarismo occidentale sia il terrorismo islamico. Anche la condizione delle donne medievali mostra luci ed ombre: infatti «il Cristianesimo ha liberato le donne» (p. 12), anche se esse sono rimaste sottoposte all'uomo; l'istituzione sacramentale del matrimonio, che riposa sull'uguaglianza e sul consenso dell'uomo e della donna e la promozione del culto mariano a partire dal XIII secolo, ne sono un forte esempio. Ma l'autore specifica che la condizione della donna nel Medioevo non deve indurre il lettore a pensare ad un'effettiva uguaglianza con l'uomo, ma rispetto alla condizione femminile dell'Antichità e dei secoli successivi indubbiamente è possibile affermare che «il Cristianesimo medievale, lungi dal rinchiudere la donna in un ruolo secondario, l'ha autenticamente posta a fianco dell'uomo» (p. 89).

Il Medioevo cristiano si connota anche per la condanna del piacere e per la repressione della sessualità. Il Cristianesimo stabilisce un legame tra carne e peccato e dunque il genere umano è stato generato nel peccato. Viene imposta una nuova etica sessuale, fondata su una rigida divisione tra clero – le cui regole si fondavano sulla verginità, sul celibato e sulla continenza – e i laici, sul modello monogamico indissolubile del matrimonio e sul sistema dei sette peccati capitali che ingloba i peccati della carne sotto il termine generico di “lussuria”. La nuova etica propone come esempi

le vergini cristiane – che devono improntare la loro vita all’imitazione della Vergine Maria – e gli asceti del deserto.

Gli articoli della terza parte si soffermano sul XIII secolo, il periodo su cui si è maggiormente soffermato l’autore nei suoi studi. In essi Le Goff analizza le «tre forze innovative e di progresso» di questo secolo. La prima di tali forze è costituita dalla città. La rinascita economica iniziata nell’XI secolo crea le condizioni per lo sviluppo urbano e per l’ascesa di nuovi gruppi sociali. Ma le città sono non solo il luogo degli scambi economici e culturali ma anche del peccato e delle eresie e dunque è necessario purificarle con la *praedicatio* e con l’*exemplum*. Questo ruolo viene svolto dai nuovi Ordini Mendicanti – la seconda forza di cui parla Le Goff – sorti nel XIII secolo, «che hanno civilizzato, dominandola, talvolta, la nuova società» (p. 15). La terza forza è la regalità santa – o santità regale – di cui san Luigi IX rappresenta l’ideale. Egli «incarna in sé [...] le due figure più importanti del suo secolo, il re e il santo» (p. 182). La santità del sovrano si dimostra nella vita quotidiana e consiste «nell’esercitare religiosamente il proprio potere, ponendosi come esempio da imitare» (p. 189).

Nella quarta parte sono proposti tre articoli in cui l’autore indaga l’universo dell’immaginario medievale. Nel primo si spiega il ricorso al simbolo per esprimere la dimensione divina e in particolare si analizza l’immagine del Torchio Mistico, allegoria, allo stesso tempo, della Passione di Cristo, dell’istituzione dell’Eucaristia e del ruolo fondamentale della Chiesa nella salvezza dell’umanità. Oggetto privilegiato d’indagine degli studi di Le Goff sono state le manifestazioni corporee e il secondo articolo propone infatti al lettore una disamina del modo in cui l’uomo medievale ha concepito il riso. Il medievalista individua tre grandi tendenze. Nei secoli alto-medievali il riso è considerato diabolico e per questo è represso e soffocato. Nel XII e nel XIII secolo vi è «un tempo per ridere e un tempo per piangere», e il riso «viene distinto in riso buono e cattivo» (p. 215). Tra il XIV e il XV secolo viene ripresa la concezione aristotelica secondo cui il riso è proprio dell’uomo. Nel terzo articolo Le Goff afferma che il meraviglioso, il mostruoso, il magico hanno affollato l’immaginario dell’uomo medievale. L’Oriente e, in special modo, l’India hanno costituito il «serbatoio onirico di meraviglie e di mostri». Le ragioni di questo interesse sono di ordine religioso: l’India è il luogo del Paradiso e il paese dei mostri che sono segno dell’onnipotenza di Dio e indicano allo stesso tempo all’uomo ciò che non deve essere. Gli uomini medievali proiettano nell’Oriente i loro desideri più irrazionali e l’India non è solo «il serbatoio delle meraviglie» ma anche il luogo del sogno e del desiderio di progresso perché in esso l’uomo medievale «ha anche proiettato invenzioni realizzate in Occidente solamente molti secoli dopo» (p. 223).

DOMENICA PARISI

*LIBER/LIBRA. Il mercato del libro manoscritto nel Medioevo italiano*, a cura di Caterina Tristano e Francesca Cenni, Roma, Jouvence, 2005, 238 pp., ISBN 88-7801-371-4.

Il volume, come si evince dalla premessa di Caterina Tristano (*Il perché di una raccolta di saggi*), nasce con la consapevolezza che sia impossibile elaborare studi d'insieme su un tema come quello sul mercato del libro nel Medioevo italiano, poiché le informazioni che possediamo sono troppo frammentarie, reticenti e lacunose, e che dunque la ricerca possa svolgersi solo in base ad un'analisi autoptica delle fonti, anche di quelle già studiate.

L'attenzione viene incentrata su un punto importante: la valenza economica del libro, come bene di lusso, che si acquista, si vende, si cede in pegno, si dà in dote o in eredità, senza dimenticare che il bene-libro possiede in sé il valore aggiunto del testo che esso veicola. Inoltre altra cosa interessante è che questo volume è un prodotto del gruppo di ricerca internazionale e del progetto di studio denominato QUANTICOD sull'economia del libro in età medievale e nella prima età moderna e raccoglie i primi risultati relativi all'Italia. Sono in parte contributi nuovi, in parte contributi già apparsi in riviste italiane o straniere, comunque si tratta di una raccolta che fa il punto della ricerca fino al 2005 e che costituisce il punto di partenza di altri più ampi studi, in modo che si possa proseguire un filone di ricerca che è, come dice giustamente la curatrice, molto lontano dall'essere esaurito. Come è già stato accennato, è una raccolta di sette saggi, di cui cinque sono di Caterina Tristano, uno di Francesca Cenni, che ha compilato anche gli indici, ed uno di Luciana Devoti.

I saggi della Tristano sono i seguenti: *Prezzo e costo del libro in epoca medievale: presentazione di una ricerca*, lavoro che si inquadra nel progetto complessivo di studio sul codice medievale approvato dal C.N.R.S. e denominato *Quanticod. Étude quantitative du livre médiéval*; *Bibliotheca opus inchoamus. Ancora sul mercato del libro nel Medioevo: appunti sul costo del libro nuovo nel XII secolo in Toscana; Completus in testu et glosis. Il libro giuridico a Bologna tra XIII e XIV secolo: il mercato dell'usato*, una rielaborazione del testo della relazione tenuta in occasione del convegno *Il luogo dei libri. Lo studiolo-la biblioteca* svoltosi a Viterbo nei giorni 10 e 11 novembre 1994, con un'appendice documentaria a cura di Luciana Devoti; *Economia del libro in Italia tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo: il prezzo del libro "vecchio"*, *Economia del libro in Italia tra XV e XVI secolo: il costo del libro "nuovo"*.

Il saggio di Francesca Cenni, *Il valore del libro "vecchio" a Siena nel XIII secolo: alcuni esempi e prime considerazioni*, contiene un'appendice documentaria a cura della stessa studiosa, in cui sono riportati alcuni dei documenti più significativi citati nel testo. Infine il saggio di Luciana Devoti, *Aspetti della produzione del libro a Bologna: il prezzo di copia del manoscritto giuridico tra XIII e XIV secolo*, riproduce il testo, riveduto ed ampliato, di una parte della tesi discussa dall'autrice nell'anno accademico 1990-1991 presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

NICOLETTA GRISANTI

Umberto LONGO, *La santità medievale*, con un saggio introduttivo di Giulia Barone, Roma, Jouvence, 2006, 296 pp. (Il timone bibliografico, 1), ISBN 88-7801377-3.

Il testo che qui si presenta – e che inaugura la collana *Il Timone bibliografico*, diretta da Tommaso di Carpegna Falconieri – è dedicato alla presentazione del concetto di santità in età medievale. Il volume si apre con un saggio introduttivo di Giulia Barone in cui si delineano e si definiscono le connotazioni, i caratteri, la *virtus* dei santi in età medievale, nel tentativo di mostrarne le trasformazioni nel corso dei secoli. Infatti – nota la studiosa – sono state le persecuzioni che i cristiani hanno subito a partire dal III secolo a dare il primo impulso alla scrittura agiografica. In questi primi testi, gli *Atti* dei martiri e le *Passioni*, l'elemento rilevante non è quello biografico (scarse sono infatti le notizie sulla vita del santo) ma le circostanze della morte: alla sua morte gloriosa il martire deve la sua fama di santità.

La produzione agiografica tra IX e XII secolo propone un nuovo tipo di racconto i cui testi archetipici sono da rintracciare nella *Vita* di Antonio – il primo eremita del deserto egiziano e modello per tutto il monachesimo medievale – e nei *Dialogi* di Gregorio Magno e, in special modo, nel secondo libro dell'opera, dedicato a Benedetto da Norcia. Per la santità eremitica il nemico è interno e non più esterno: le *Vite* propongono un santo che deve lottare contro il proprio corpo e i suoi bisogni e desideri. Se le *Passioni* si erano profuse nel racconto delle sevizie dei carnefici, le *Vite* insistono sulle rinunce alimentari e sul rifiuto di ogni comodità. I santi di Gregorio Magno, compreso Benedetto da Norcia, sono taumaturghi, essi non sono proposti come modelli di vita ma per la capacità di ottenere con le loro preghiere e la loro vita esemplare l'intervento del divino nel mondo.

Nella produzione agiografica dopo il Mille «si cominciano ad avvertire i primi segni di quello che sarà il mutamento epocale nella storia della Santità» (p. 20). Infatti, da un lato, quando presero forma i processi di canonizzazione, le *Vite* persero il carattere parenetico e morale per rispondere a quesiti sempre più tecnici in materia di santità; dall'altro, con la nascita degli Ordini Mendicanti, specializzati nella predicazione, il santo non è più un modello per pochi ma viene presentato come un modello per tutti i fedeli.

Umberto Longo delinea un panorama storiografico dell'agiografia. Nella prima parte, Longo propone al lettore una sintesi delle caratteristiche della letteratura agiografica, dei suoi generi e delle sue forme (*Vitae, Sermones, Exempla*). Egli porta la riflessione sull'identità dell'agiografia «come prodotto culturale caratterizzato da finalità e caratteri propri» (p. 38), alla cui base è possibile individuare motivazioni di natura religiosa, spirituale, culturale e politica. Proprio nel tentativo di mettere in luce tali motivazioni, le componenti fondamentali del processo di produzione che devono essere rilevate sono la committenza e gli agiografi. Del resto, gli agiografi sono i «microcosmi del loro tempo» (p. 43) perché l'analisi della loro opera e delle loro posizioni permettono di ricostruire non solo le concezioni religiose ma anche gli atteggiamenti culturali e sociali dell'epoca in cui scrissero. Nella seconda parte, Longo ripercorre lo sviluppo della disciplina agiografica: l'età medievale rappresenta una

stagione eccezionale per lo sviluppo e l'articolazione dell'agiografia ma essa si afferma, come ramo della scienza storica con un proprio metodo critico, solo in epoca moderna, stimolata «da fenomeni di portata epocale che hanno scosso la storia religiosa, politica e culturale dell'Europa, quali la riforma protestante e, in seguito, l'affermazione della critica razionalista» (p. 50). In questa evoluzione, l'opera dei Bollandisti segna una tappa fondamentale: il principio di veridicità e la nuova impostazione metodologica che essi propongono rappresenta infatti «uno dei primissimi esempi del metodo critico applicato alle fonti» (p. 54). Nel corso della seconda metà del Novecento l'apporto metodologico-scientifico bollandista e le prospettive offerte dagli annalisti hanno reso possibile una disciplina agiografica «sempre più libera dalle pastoie della confessionalità e degli interessi di campanile» (p. 67) mostrando «le potenzialità offerte dall'approccio multidisciplinare e multitematico» (p. 68).

La sezione più cospicua del volume è dedicata, quindi, alle indicazioni bibliografiche strutturate in sei capitoli tematici. La prima parte della bibliografia si sofferma sulla disciplina agiografica e, infatti, il primo capitolo vuole offrire un panorama degli strumenti a disposizione di chi intende affrontare lo studio agiografico, indicando i manuali, le principali riviste e collane e gli atti di convegno. Il secondo capitolo è dedicato alle fonti e il terzo alla scrittura agiografica presentata come specifico prodotto culturale. La seconda parte della bibliografia si concentra sui problemi legati alla santità e si apre con il quarto capitolo nel quale sono trattate le forme delle santità, da quelle tradizionali a quelle oggetto della riflessione storiografica più recente, come la santità laica e la santità femminile. Il quinto capitolo tratta della dimensione spaziale della santità e il sesto offre indicazioni su diversi temi della storiografia agiografica, come il culto dei santi, la Bibbia e gli Apocrifi, le reliquie e il problema del miracolo.

Il volume risponde all'intento per il quale è stato concepito: infatti, oltre a delineare in modo sintetico ma anche esauriente i caratteri della santità in età medievale, la ricchissima bibliografia tematica offre agli specialisti ma anche ai giovani studiosi preziose indicazioni sia sugli studi basilari sia sulle pubblicazioni più recenti.

DOMENICA PARISI

*LUCA, IL VANGELO DELLA MISERICORDIA*, a cura di Dino Dozzi, Bologna, EDB, 2006, 205 pp. (La Bibbia di S. Francesco, 5), ISBN 88-10-62125-5.

Il volume, il quinto della collana dal titolo *La Bibbia di S. Francesco*, è dedicato al vangelo di Luca, un vangelo che fornisce spunti di riflessione importanti; è il vangelo della misericordia, dei poveri, della preghiera e delle donne, per individuare soltanto alcuni principali temi.

Per affrontarli l'opera mantiene uno schema seguito anche negli altri volumi della stessa collana: parte dal vangelo di Luca e poi affronta la rielaborazione dello stesso tema in S. Francesco e nei suoi discepoli, cioè in quella letteratura pervasa dal-

lo spirito francescano; infine propone delle riflessioni che si adattano al mondo di oggi, in particolare agli aspetti sulla contemporaneità che possono aiutare ad attualizzare la riflessione e a calarla nella vita di tutti i giorni.

Per ciò che riguarda, ad esempio, il tema dei “lontani”, una bella riflessione di Cesare Vaiani è dedicata ai lebbrosi, come esempio, in S. Francesco, di totale dedizione agli altri.

È interessante anche il capitolo dedicato alla preghiera, o per meglio dire, *all’empatia della preghiera*: il suo significato, la sua importanza spesso sottovalutata, ed in particolare il suo aspetto empatico, è rappresentato per eccellenza dalla preghiera “che Gesù ci ha insegnato”, il Padre nostro. Attraverso questa preghiera Egli ci induce ad instaurare un dialogo con il Padre in modo intimo e confidenziale: un tono nuovo, infatti, pervade questa rivoluzionaria preghiera, che rappresenta la novità dell’esempio lasciatoci da Cristo.

Il capitolo successivo analizza la figura femminile nel testo evangelico e nella riflessione francescana, ed ancora una volta, si ritrova la portata nuova, controcorrente del messaggio di Gesù, sia quando la sua azione salvifica si esplicita nell’attenzione ad una vedova di cui risuscita il figlio (*Lc 7, 11-17*), oppure quando esalta Maria, sua madre, come donna per eccellenza al centro della benevolenza divina. Successivamente, il tema viene rintracciato in S. Francesco che accettò tra le sue seguaci delle donne, aprendo la strada alle vocazioni femminili; lo fece tuttavia senza particolare attenzione ad esse, considerate, naturalmente e spontaneamente parte integrante dell’umanità, appartenenti senza eccezione all’intera comunità cristiana. Si analizzano a questo proposito i volti della mistica francescana femminile: Margherita di Cortona, Angela da Foligno e Caterina Vigri da Bologna, che pur non costituendo mai quello che potrebbe definirsi come un «movimento religioso», rappresentano vette altissime di mistica spirituale e si rivelano, nei loro scritti, di una profondità e di una bellezza sconvolgente.

Infine, interessante lettura è costituita dall’ultimo capitolo, dedicato ad una riflessione sui poveri e sulla povertà: dalle considerazioni, attraverso il passo evangelico della visita di Maria ad Elisabetta, sui *poveri in spirito*, alla raccomandazione di Gesù ai ricchi di non farsi tentare dal denaro, fino alle importanti conseguenze che quest’idea ha presso il francescanesimo, che fa della povertà uno dei punti cardine della sua regola. Un significativo esempio è la determinazione di S. Chiara d’Assisi a garantirsi quello che essa stessa chiamava «il privilegio alla povertà». Il capitolo si conclude con alcune riflessioni sui diseredati di oggi: dai truffati dalle promesse del *Welfare state*, ai lavavetri, agli abitanti delle periferie degradate di cui il *Bronx* fa ancora da proverbiale modello.

Gli spunti di riflessione, dunque, sono tanti nella lettura di questo stimolante volume, che per questa ragione, pagina dopo pagina, si rivela interessante.

PAOLA D’AIELLO

Antonella LUMINI, *Dialogo dell'anima e del Corpo. Sacra rappresentazione*, Firenze, Città di Vita, 2003, 92 pp.

L'opera di Antonella Lumini si inserisce all'interno della grande tradizione delle laude che trovano il loro padre medievale in Iacopone da Todi. Questa moderna scrittrice, colta e raffinata, riporta alla luce un linguaggio elegante, puro, ma nello stesso tempo «del tutto privo di scenografici preziosismi, ma sostenuto da tutte le energie intrinsecamente tragiche del contrasto» – come ha scritto Vittorio Vettori nella motivazione al riconoscimento del *Fiorino d'argento* di cui è stato insignito questo testo poetico.

Il testo racconta di un dialogo tra anima e corpo, dialogo inteso sempre in maniera conflittuale in tutta la storia del pensiero filosofico. Qui la Lumini, facendo parlare uno per volta i due personaggi, riesce a portare il lettore a riflettere sulla separazione e il contrasto presente nella natura umana; contrasto e dualità che sono frutto della potenza dell'amore, il quale non sopporta, per sua stessa natura, di rimanere nella solitudine senza vita. La rottura dell'equilibrio presente tra anima e corpo insorge a causa dell'errato orientamento del desiderio dell'anima, che anelando l'infinito snatura il corpo. «Ma come fu che tu così radiosa diventasti e l'occhio tuo così profondo capace di guardare dentro il buio?» (p. 21) – chiede il corpo all'anima – e poi: «Dov'ero io quando ti risvegliasti? Mentre tu conoscevi dell'orrore le trame e i fitti tessuti di quelle tele oscure?»; e l'anima: «Tu eri nel sonno amaro eri fra quei cadaveri che io risvegliandomi vidi. E anche tu lesto di tuo passo andavi e grave del tuo peso ti accanivi su me che ero pure io assai grave e oscuro desiderio di quelle brame che muovevano da te!» (pp. 27-28).

L'anima dunque racconta del viaggio agli inferi e della visione della sua natura immortale, e dopo un lungo travaglio comprende «che immortale dentro di lui fui posta d'alto volere per vestire d'una forma l'oscuro perché solo la bellezza compie la luce» (p. 32). L'anima conosce la bellezza della creazione ancora intatta ed inizia a rimembrare come si staccò dal corpo e quale forza corruttrice ruppe la verginità iniziale della creazione umana. E con questi versi di forte intensità la Lumini descrive lo stato della caduta: «E proprio nello straboccamento dell'amore suo puro e infinito al fondo estremo del Nulla dove il nucleo scompare Dio ebbe a tremare perché amore non è amore se non trema. Ebbe a tremare e vide il grande dolore» (p. 79). È proprio dunque tramite la rimembranza che l'anima raggiunge la consapevolezza della necessaria dualità che porta la creatura, grazie alle cure dell'anima sul corpo, ad innalzarsi verso l'amore «tanto più forte della morte» (p. 82).

SERGIO CATALANO

MARBODO DI RENNES, *Lapidari. La magia delle pietre preziose*, a cura di Bruno Basile, Roma, Carocci, 2006, 176 pp. (Biblioteca medievale, 107), ISBN 88-430-3929-6.

Marbodo di Rennes (1035-1123), nato probabilmente ad Angers, compie i suoi studi nella scuola cattedrale della città, allora diretta da Rainaldo (allievo di Fulberto di Chartres), ed inizia la carriera ecclesiastica, che lo porterà, nel 1096, al vescovato di Rennes. Autore abile, versatile, prolifico ed elegante, egli ci ha lasciato un ampio corpus di poesie di vario genere (amoroze, descrittive, epistole in versi, inni, epigrammi); il *Liber lapidum* (o *De lapidibus*), un lapidario in cui vengono catalogate e descritte le virtù di 60 pietre preziose; varie opere agiografiche, in versi (*Passio sancti Maurilii*; *Passio sancti Laurentii*; *Vita sanctae Thaidis*; *Vita beati Maurilii*; *Passio ss. martyrum Felicis et Audacti*) e in prosa (*Vita sancti Licinii episcopi*; *Vita sancti Magnobodi episcopi*; *Vita sancti Gualterii Stirpensis abbatis*; *Vita sancti Roberti abbatis*); alcune epistole (importanti soprattutto per ricostruire la sua attività sacerdotale ed episcopale); il *De ornamentis verborum* (breve trattato sulle principali figure retoriche); e soprattutto la sua opera più matura e meditata, il *Liber decem capitulorum*, raccolta di 10 poemetti in esametri di argomento moralistico-didascalico, ricchi di erudizione classico-cristiana e caratterizzati (come d'altra parte tutte le opere del maestro di Angers) da notevole abilità tecnica e versificatoria e raffinatezza stilistica (*De apto genere scribendi*; *De tempore et aevo*; *De muliere mala*; *De muliere bona*; *De senectute*; *De fato et genesi*; *De voluptate*; *De vera et honesta amicitia*; *De bono mortis*; *De resurrectione carnis*).

La figura e l'opera di Marbodo di Rennes hanno da sempre interessato gli studiosi, con una produzione di edizioni e di indagini generali e/o particolari che si è andata vieppiù intensificando in questi ultimi anni. Senza volere, ovviamente, aver qui la pretesa di stilare una bibliografia esaustiva sugli studi marbodianiani più recenti, ricordo, a mo' d'esempio, le fondamentali indagini sui *carmina minora* esperite, fra gli anni '30 e gli anni '50 del secolo scorso, da Walther Bulst (*Studien zu Marbods «Carmina varia» und «Liber decem capitulorum»*, in «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», n.s. 2 [1939], pp. 173-241; *Liebesbriefgedichte Marbods*, in *Liber Floridus. Mélanges Paul Lehmann*, hrsg. von B. Bischoff, St. Ottilien 1950, pp. 287-301; e cfr. ora Balderico di Bourgueil, Marbodo di Rennes, Ildeberto di Lavardin, *Lettere amoroze e galanti*, a cura di M. Sanson, introd. di C. Cremonini, con una premessa di F. Zambon, Roma 2005, pp. 89-111, da me segnalato in questa stessa rubrica); gli studi e le edizioni del *De ornamentis verborum* e del *Liber decem capitulorum* cui lavorò a lungo, nel corso della sua non lunga vita, Rosario Leotta (*Postilla marbodiana*, in «Giornale italiano di filologia» 38 [1986], pp. 293-294; *Il «De ornamentis verborum» di Marbodo di Rennes*, in «Studi medievali», n.s. 29 [1988], pp. 103-127; *Chiose marbodiane*, in «Giornale italiano di filologia» 44 [1992], pp. 287-292; *Nuove chiose marbodiane*, in «Bollettino di studi latini» 25 [1995], pp. 565-569; e, soprattutto – apparso postumo – Marbodo di Rennes, *De ornamentis verborum. Liber decem capitulorum. Retorica, mitologia e moralità di un vescovo poeta (secc. XI-XII)*, a cura di R. Leotta, ediz. postuma a cura di C. Crimi,

con un ricordo di N. Scivoletto, Firenze 1998, su cui cfr. la mia breve segnalazione, in «Studi medievali», n.s. 45/1 [2004], p. 600); le indagini sull'opera agiografica di Antonella Degl'Innocenti (*L'opera agiografica di Marbodo di Rennes*, Spoleto 1990, su cfr. la mia segnalazione, in «Schede medievali» 20-21 [1991], pp. 211-212; Marbodo di Rennes, *Vita Beati Roberti*, a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze 1995, da me ancora brevemente presentato in «Schede medievali» 36-37 [1999], pp. 136-137); e non si può non aggiungere, in questa sede, che a Marbodo di Rennes dedicò uno dei suoi migliori contributi (e il primo di argomento spiccatamente medievistico) Cataldo Roccaro, *Il carme «De lupo» attribuito a Marbodo*, in «Pan» 5 (1978), pp. 15-41 (poi in *Scritti minori di Cataldo Roccaro*, Palermo 1999, pp. 43-69). Più ampia e complessa (anche in considerazione dell'ampiezza della tradizione manoscritta dell'opera e della complessità e varietà della sua fortuna) la bibliografia relativa al *Liber lapidum*, che ha ricevuto, una trentina di anni or sono, l'onore di una significativa ediz. critica (Marbodi Redonensis *Liber lapidum*, hrsg. von J.M. Riddle, Wiesbaden 1977), preceduta da un importante studio di uno specialista dell'argomento quale R. Halleux (*Damigèron, Evax et Marbode. L'héritage alexandrin dans les lapidaires médiévaux*, in «Studi medievali», n.s. 15/1 [1975], pp. 327-347) e seguita da altre indagini particolari (S. Baggio, *Censure lapidarie*, in «Medioevo romanzo» 11 [1986], pp. 207-228; H.F. Haefele, *Zum «Lapidarius» des Marbods von Rennes*, in *Scire Litteras. Forschungen zum mittelalterliches Geistleben*, hrsg. von S. Krämer - A. Bernhard, München 1988, pp. 211-219).

La già ricordata ediz. del *Liber lapidum* marbodiano procurata da J.M. Riddle nel 1977 è alla base del testo del poemetto proposto nel 2006, con trad. ital. e utilissimi complementi, da Bruno Basile, il quale, pur non essendo, *stricto sensu*, un medievista né, tanto meno, un mediolatinista (è infatti professore di Letteratura italiana presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna e, come tale, si è occupato di tutta la nostra tradizione letteraria, con una particolare attenzione per il Tasso e per il Seicento), presenta purtuttavia un volume di notevole valore scientifico e culturale, all'interno di una collana (la «Biblioteca medievale» diretta da Mario Mancini, Luigi Milone e Francesco Zambon, prima edita dalla Pratiche di Parma, poi passata alla Luni di Milano-Trento e finalmente approdata alla Carocci di Roma, ormai folta di oltre 100 titoli) caratterizzata, fin dalle origini, dal nobile intento divulgativo (ma nel senso più alto del termine) delle proprie pubblicazioni (parecchie delle quali sono state da me recensite o segnalate, nel corso della mia ormai lunga esperienza di recensore e di “segnalatore bibliografico” – se mi si passa la non elegantissima *iunctura* – in riviste quali «Schede medievali», «Quaderni medievali», «Studi medievali» e «Orpheus»).

Il vol. è aperto da una densa *Introduzione* (pp. 9-29), indirizzata, in modo precipuo, ad una presentazione il più possibile ampia e perspicua del raffinato poemetto marbodiano, adeguatamente inserito nell'ambito della ricca produzione medievale di *lapidaria*, indagato nei rapporti con le sue fonti ed il suoi modelli (come è noto e come afferma egli stesso nell'*incipit* del *Liber lapidum*, Marbodo utilizzò, per la sua “versificazione”, la redazione latina di un testo occultistico dell'Egitto greco-romano del V-VI sec. d.C., il *Liber Hevae regis Arabum de pretiosis lapidibus ad Neronem*

*imperatorem*, un lapidario che il re degli arabi Evax avrebbe inviato in dono all'imperatore Tiberio, ispirato ai *Lithica* attribuibili alla cultura alessandrina e compilati da un tale Damigeron, un sapiente greco più volte ricordato dai classici latini del II-III sec. d.C.) e, soprattutto, nella ricchissima "fortuna" da esso goduta durante tutto il tardo Medioevo e l'Umanesimo, e giù fino al Sei-Settecento, da Alessandro Neckam a Bartolomeo Anglico, da Vincenzo di Beauvais all'anonimo autore del poemetto trecentesco *L'Intelligenza*, da Lodovico Dolce (il cui trattato *Delle gemme* fu edito a Venezia nel 1565) a Giambattista Della Porta (che nel 1560, nel suo trattato *De i miracolosi et maravigliosi effetti della natura prodotti libri IV*, cercò di far passare per proprie alcune "scoperte" di segreti litologici che, in realtà, derivavano direttamente dal testo marbodiano o da un suo volgarizzamento). All'*Introduzione* seguono una breve nota su *Marbodo: vita e opere* (pp. 30-35) e il testo dei 732 esametri che costituiscono il *Liber lapidum* (qui riprodotto, come si è già detto, dall'ediz. di J. M. Riddle), accompagnato da una efficace trad. ital. a fronte (pp. 36-97) e da un denso, utilissimo apparato di *Note* (pp. 98-110).

Il vol. è completato, poi, da tre appendici. Nell'*Appendice I* (pp. 111-141) vengono presentati e commentati alcuni testi di carattere litologico riconducibili a Marbodo (e fors'anche, almeno in parte, composti dallo stesso maestro di Angers a corredo del poemetto principale) e pubblicati, in genere, dallo stesso J. M. Riddle nella sua edizione. Si tratta delle *Epistulae duae quas Evax rex Arabiae misit Tiberio imperatori* (tràdite da sette mss. del *Liber lapidum* e difficilmente ascrivibili al poeta mediolatino), del [*De lapidum naturis*] (un lapidario "medico" di 14 brevi capitoletti in prosa edito sia dal Migne nel t. 171 della *Patrologia Latina* che da Riddle), della [*Lapidum pretiosorum mystica seu moralis applicatio*] (un lapidario "simbolico" e "cristiano", suddiviso in 12 brevi capitoletti in prosa) e del [*De duodecim lapidibus pretiosis*] (un ritmo di 96 versi suddivisi in 16 strofe esastiche – inc. *Cives caelestis patriae* – dedicato alla interpretazione allegorica e simbolica delle dodici pietre preziose che ornano i basamenti della Gerusalemme celeste, secondo la descrizione di *Apoc.* XXI 19-21). A proposito di quest'ultimo componimento, mi si permettano alcune brevi osservazioni. Sarebbe stato infatti opportuno che il Basile, nel presentarlo ai lettori (soprattutto a quelli ignari di spinosi problemi attributivi), avesse fatto cenno alle non irrilevanti questioni di attribuzione che gravano su questo testo. Esso, infatti, è stato ascritto a Marbodo sia dal Migne che dal Riddle (i quali lo pubblicano come marbodiano nelle loro edizioni), ma tale assegnazione al maestro di Angers e vescovo di Rennes è tutt'altro che sicura, anzi, alla luce di alcuni studi recenti, va forse respinta. Anselmo Lentini, per es., ipotizzò che il ritmo in questione altro non fosse che il *De duodecim lapidibus et civitate caelesti* di Amato da Montecassino, erroneamente considerato perduto (*Il ritmo «Cives caelestis patriae» è il «De duodecim lapidibus» di Amato*, in «Benedictina» 12 [1958], pp. 15-26); altri specialisti, di volta in volta, ne hanno proposto l'attribuzione al Venerabile Beda, ad Anselmo di Laon, a Herrada di Landsperg, ad Anselmo di Canterbury e, forse con maggior grado di verosimiglianza, a Fritegodo di Canterbury (cfr. soprattutto, in tal direzione, gli studi di M. Lapidge, *The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature*, in «Anglo-Saxon England» 4 [1975], pp. 67-111, in partic., pp. 78-81; Id., *A Fran-*

lish Scholar in Tenth-Century England: Frithegod of Canterbury / Fredegaud of Brioude, ivi 17 [1988], pp. 45-65 [poi in Id., *Anglo-Latin Literature, 600-899*, London 1996, pp. 157-181]; ID., *Frithegodus Cantuariensis diaconus*, in *Te.Tra. La trasmissione dei testi latini nel Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, a cura di P. Chiesa e L. Castaldi, Firenze 2004, pp. 134-145).

Nell'Appendice II (pp. 143-168) viene quindi offerto e brevemente annotato il testo delle strofe 16-58 de *L'Intelligenza*, poemetto allegorico-didascalico trecentesco in nona rima (un tempo assegnato a Dino Compagni, ora più cautamente considerato anonimo, dopo la candidatura, rivelatasi però inattendibile, di Lippo Paschi de' Bardi), nelle quali vengono riscritti e volgarizzati gli esametri latini del *Liber lapidum* marbodiano (il testo de *L'Intelligenza* è qui presentato secondo l'ediz. a cura di M. Berisso, Milano-Parma 2000). Nell'Appendice III (pp. 169-172), infine, sono indicate *Le antiche edizioni a stampa di Marbodo* (11 titoli complessivi fra il 1511 ed il 1799).

ARMANDO BISANTI

John MARENBNON, *Medieval philosophy. An historical and philosophical introduction*, London-New York, Routledge, 2007, 450 pp., ISBN 978-0-415-28113-3.

John Marenbon, storico della filosofia ed autorevole esponente del Trinity College, pubblicò, rispettivamente nel 1983 e nel 1987, una *Early Medieval Philosophy* (London 1983) e una *Later Medieval Philosophy* (London 1987). Nel 2007, alla luce di venti anni di studi, l'autore ha proposto questo nuovo volume, che definisce una *Introduction*, di tipo storico e filosofico, alla filosofia medievale, che non ha pretesa di esaustività e si offre come un'utile "sintesi" di una tradizione, quella medievale, lunga dieci secoli e più. Il "valore aggiunto" di questo volume è certamente l'attenzione rivolta alla trattazione non solo della tradizione latina, ma anche di quella greco-cristiana, islamica ed ebraica.

Rintracciata nel *late ancient neoplatonism* la radice comune alle quattro tradizioni filosofiche prese in esame – bizantina, latina, islamica ed ebraica –, per Marenbon la filosofia medievale non è una mera «continuation or development» del neoplatonismo, al contrario abbraccia numerose istanze della «pre-neoplatonic greek philosophy» (p. 3).

L'autore suddivide il volume in dieci capitoli: le *ancient traditions* della filosofia medievale, dove si muove dalle radici aristoteliche ad Agostino, ne costituiscono l'*incipit*.

Nel primo capitolo (*Old traditions and new beginnings*), da Boezio si giunge fino all'Eriugena, attraversando non solo la cristianità latina, ma soffermandosi anche sulla *christian philosophy in Byzantium and Persia*, la tradizione sviluppata *under the Umayyads* e le *varieties of philosophy under the 'Abbāsids*. Nel capitolo successivo, esplicitato il movimento di allontanamento, tra X e XI secolo, delle tre tradizioni «Bizantyne, Latin and Eastern» (p. 85) e di ritorno al confronto nel XII se-

colo, l'autore si sofferma sul diffondersi di una tradizione filosofica tutta ebraica – con figure quali Isaac Israeli e Saadia – per dedicare, poi, ampio spazio anche a Fârâbî, Avicenna e Anselmo, e concludere con Psellos e gli aristotelici bizantini. Il quinto ed il sesto capitolo sono dedicati al XII secolo e rispettivamente alla tradizione latina ed alla *islamic philosophy*, intesa in senso ampio giacché si conclude con la trattazione del pensiero di Maimonides. Segue un corposo capitolo sulla filosofia a Parigi e Oxford nel XIII secolo, ove non mancano alcune pagine dedicate alla struttura e alla didattica delle Università, e che l'autore chiude con la condanna del 1277. L'analisi prosegue con i grandi nomi che si distinguono nelle Università europee dal tardo Duecento al 1400, tra i quali giganteggiano Duns Scoto e Ockham, per interrompersi quando Marenbon irrompe personalmente nel testo – al capitolo successivo, il nono – con un'inaspettata dichiarazione di abbandono della «attitude of anonymous omniscience» (p. 329). L'autore rivela i suoi buoni propositi – dedicare le ultime pagine del volume alla filosofia del XIII e XIV secolo che si muove al di fuori delle Università e alle filosofie bizantina, islamica ed ebraica – ed anche le sue “debolezze”: non potrebbe scrivere *satisfactorily* delle tradizioni filosofiche appena menzionate nei secoli XIII e XIV, poiché si tratta di un'impresa – sostiene Marenbon – che richiederebbe non solo la realizzazione di un volume a sé, ma che probabilmente, visto lo stato attuale della ricerca, non riuscirebbe appieno neanche con la collaborazione di un *team* di specialisti.

Più avanti l'autore si addentra nell'uso dei dialetti nella letteratura e nella filosofia rispetto al tradizionale uso del latino e da Boccaccio a Dante, da Raimondo Lullo a Gregorio Palamas, dal dibattito sul legato di Avicenna a Gerson, giunge al 1400, chiarendo che non si tratta di un punto d'arrivo: «Not an epilogue: “medieval” philosophy, 1400-1700» (p. 349).

Il “1400” è una «totally arbitrary date» (p. 351), che non è appropriata come termine ultimo né nella tradizione islamica, né in quella bizantina o ebraica, né in quella latina; basti citare la *scholastic revival*, tra gli altri, di Francisco Suárez. Marenbon, pertanto, considera questo lavoro come un primo volume al quale dovrebbe seguire un secondo dedicato ai secoli compresi tra il 1400 e il 1700, ma «who will write it?» (p. 351).

Questa “introduzione” storico-filosofica che propone John Marenbon è certamente un utile strumento di sintesi utilizzabile nell'ambito della didattica: all'interno dei dieci capitoli che compongono il testo, l'autore ha anche inserito delle “schede”, che suddivide in *interludes* – dove propone brevemente ulteriori tematiche relative al periodo ed al contesto storico-culturale in esame, come *Philosophy and a manuscript culture* (pp. 48-49) o *Suhrawardî – theosophist or philosopher?* (pp. 177-178) – e *studies* – nei quali si sofferma su alcune questioni che reputa di particolare rilevanza nell'ambito della tradizione latina, come la prova ontologica di Anselmo in *Anselm's “ontological” argument* (pp. 124-129) o *The five ways* in Tommaso d'Aquino (pp. 247-251). Tuttavia è necessario segnalare che nel testo quasi non v'è spazio per le correnti mistiche che attraversano per più secoli diverse aree dell'Europa ed ancor meno per il contributo femminile al farsi del pensiero medievale.

Tornando alla struttura del volume, è opportuno segnalare che il tradizionale apparato di note di approfondimento è stato sostituito da una *Guide to further reading*, nella quale è possibile rintracciare i riferimenti bibliografici relativi ad ogni paragrafo e capitolo di cui si compone il libro. Si tratta, come si evince dal titolo, di un'utile "guida" che indirizza lo studente alla scelta dei testi di approfondimento delle varie tematiche, volendo il testo di Marenbon affermarsi come una "introduzione". In questa sezione le indicazioni si limitano al cognome dell'autore e all'anno di pubblicazione, mentre per l'intera dicitura si rimanda alla vasta bibliografia, affinché la consultazione della *Guide* sia più agevole; di grande utilità anche l'indice dei nomi.

IOLE TURCO

Ferdinando MAURICI, *La Sicilia occidentale dalla tarda antichità alla conquista islamica. Una storia del territorio (ca. 300-827 d.C.)*, Palermo, Regione Siciliana Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione, Dipartimento dei Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Culturali e Ambientali di Trapani, 2005, 332 pp.

In questo volume Ferdinando Maurici presenta una pregevole disamina di circa cinque secoli di storia (300-827 d.C.), dalla tarda antichità alla conquista islamica, della parte più occidentale della Sicilia, e precisamente dell'area geografica corrispondente all'attuale provincia di Trapani, Egadi e Pantelleria comprese. Si tratta di un lavoro pionieristico non solo di sintesi, ma anche di revisione, di studi settoriali, della tradizione erudita e di una ricca documentazione archeologica, condotto in modo sistematico alla luce delle fonti e della topografia storica: il tutto nella prospettiva degli stretti rapporti che l'area in esame aveva tanto con Roma quanto con l'Africa settentrionale in ragione della sua posizione geografica di transito nelle rotte di cabotaggio e nei flussi commerciali del Mediterraneo occidentale.

La ricostruzione del periodo che va dalla tarda antichità alla conquista islamica non poteva prescindere dall'analisi della presenza e della diffusione del cristianesimo. Il vaglio critico delle fonti storiche e la rassegna delle numerose attestazioni epigrafiche, musive e archeologiche della nuova religione, si accompagnano al superamento di taluni pregiudizi storiografici, quali le origini apostoliche di alcune diocesi, e ad un'attenta riflessione sulle persistenze del paganesimo nella devozione popolare e nel culto dei Santi.

Lo studio del paleo-cristianesimo nella Sicilia occidentale è condotto dall'autore nel contesto di un'indagine a tutto campo, che investe tanto la storia urbanistica e dei centri rurali quanto l'indagine topografica: città che scompaiono, come Segesta e Erice (e con essa l'atavico culto di Venere Ericina), o che invece subiscono profonde trasformazioni, come Lilibeo, dove le catacombe cristiane si sviluppano sulle aree sepolcrali pagane; le campagne, poi, presentano chiari segni di frequentazione senza soluzione di continuità dalla tarda antichità fino all'età araba; la

viabilità, infine, si articola in modo sempre più capillare nel territorio per consentire la comunicazione fra città e centri rurali e favorire i flussi di mercato dall'entroterra sino ai porti lungo la costa, dove transitano i grandi commerci del Mediterraneo occidentale.

Nel primo capitolo Maurici delinea i limiti topografici della sua indagine: l'attuale provincia di Trapani, comprendente le Egadi e Pantelleria, corrisponde al territorio dell'antica diocesi di Lilibeo, il centro religioso più importante del periodo preso in esame. L'aspetto del territorio si presenta alquanto variegato dal punto di vista geo-morfologico. I diversi paesaggi, montuoso, collinare, costiero ed insulare, giustificano la poliedrica tipologia degli insediamenti umani, dalle città ai villaggi rurali, dalle roccaforti costruite sulle montagne ai centri costieri, dai porti alle latomie e alle grotte rupestri. La Sicilia occidentale – precisa l'Autore – «è stata, nel corso del tempo, terra di frontiera e di contese, di unità o divisione tormentata con l'opposta sponda del canale d'Africa, porta aperta a scorridori e invasori, terminale di pacifiche relazioni commerciali e culturali», e ancora oggi il suo destino «continua ad essere quello di una terra-ponte, di una frontiera fra Europa e Africa».

Nel secondo capitolo Maurici, dopo una breve sintesi del periodo che va dalla preistoria alla conquista romana, ricostruisce la storia del primo cristianesimo nella Sicilia occidentale per poi trattare i principali eventi delle età vandaliana, gotica, bizantina e musulmana, durante le quali l'isola fu terra di conquista e, al contempo, di rifugio per i profughi provenienti dall'Africa, e ciò in ragione della sua posizione strategica al centro del Mediterraneo. Fatto un resoconto del tipo di fonti a disposizione e degli studi, l'Autore prospetta il superamento di una metodologia settoriale al fine di condurre un'indagine quanto più esaustiva possibile.

Una disamina attenta della ben nota fonte del *Praedestinatus*, sulla cui attendibilità peraltro sono stati avanzati dubbi legittimi, consente di concludere che la diocesi di Lilibeo non esisteva ancora nella prima metà del secondo secolo. Come documenta l'evidenza archeologica, la presenza cristiana a Lilibeo risale alla prima metà del terzo secolo e tradisce uno stretto legame con la Chiesa d'Africa, che in quel periodo era già articolata in numerose sedi vescovili. Il tessuto urbanistico di Lilibeo subì profonde trasformazioni per il cristianesimo. Lo spazio urbano divenne infatti sempre più cristiano. Una prova eloquente sono le necropoli della città, dove peraltro sono state rinvenute numerose lucerne di produzione africana. Il ruolo religioso della città crebbe nel corso del quarto secolo, ma solo nel quinto si ha la prima attestazione di un vescovado con la nota vicenda del vescovo Pascasino in età vandaliana.

Per quanto riguarda gli altri centri urbani, ci si deve confrontare non solo col silenzio delle fonti storiche, ma anche con la penuria della documentazione archeologica. Per Trapani solo agli inizi del decimo secolo si ha notizia di un vescovado. Pur risultando infondata la tradizione sia delle origini apostoliche della Chiesa trapanese sia dei presunti primi vescovi, di cui hanno lasciato memoria gli eruditi locali, non si può comunque escludere la presenza di una comunità cristiana organizzata già in epoca abbastanza antica, in considerazione del fatto che la città era un centro portuale in contatto con l'Africa e l'Italia, dove il cristianesimo aveva avuto già larga diffusione nei primi secoli dell'età imperiale. L'ipotesi di un'origine antica della

Chiesa di Trapani troverebbe una conferma nel culto di San Giuliano, attestato non solo da diversi agiotoponimi, primi fra tutti quello dell'antica Erice, denominata appunto Monte San Giuliano, ma anche da numerose chiese. Secondo le recenti ricerche di Salvatore Corso, il Santo sarebbe da identificare col martire cartaginese ucciso nel 259 sotto il regno di Valeriano. Si tratta certamente di un'ipotesi interessante, che peraltro confermerebbe i legami del territorio trapanese con l'Africa settentrionale, ma resta comunque il problema di capire quando sarebbe stato introdotto il culto di San Giuliano in Sicilia dall'attuale Tunisia. La toponomastica – puntualizza l'Autore – va utilizzata con estrema cautela per indagare sulle origini del cristianesimo. Una prova ulteriore della limitata attendibilità storica degli agiotoponimi è il caso del capo di San Teodoro, fra Trapani e Lilibeo, in quanto è estremamente difficile stabilire di quale dei tanti Santi di nome Teodoro si tratti.

Per quanto riguarda Erice, le presunte antiche origini cristiane della città, sostenute dagli eruditi locali, non trovano alcun riscontro nelle fonti. Si può solo congetturare che il tempio di Venere Ericina abbia rappresentato un forte ostacolo alla diffusione del cristianesimo, dato peraltro che si ha eco di questo culto pagano ancora in epoca molto tarda. La presenza di chiese dedicate alla Madonna ad Erice e nel territorio circostante fa ipotizzare che il culto mariano, attestato nel tardo Medioevo, nel tempo sia stato sostituito a quello della dea pagana, secondo una prassi abbastanza comune nella devozione popolare per i Santi, dove si rintracciano chiare persistenze pagane. Il dialettico rapporto fra paganesimo e cristianesimo si riscontra anche nel culto di San Vito, che una vecchia tradizione fa originario di Mazara e al quale è dedicato l'antico toponimo Monte San Vito, che Idrisi identificava con l'attuale capo San Vito. Nell'iconografia di questo Santo figura infatti il cane, che nell'antichità aveva un culto diffuso nella Sicilia occidentale in relazione al dio fluviale Crimiso e all'eroe troiano Egeste. In considerazione dei dati raccolti, l'Autore conclude con Martorana che «il passaggio dalla *paganitas* alla *christianitas*» fu in effetti «una transizione da una religiosità ad un'altra con contenenti uguali e contenuti diversi».

Se il cristianesimo si diffuse prima nelle città a partire dal terzo secolo giungendo dall'Africa, il processo di penetrazione nelle campagne fu invece più tardo e lento, ma sempre con chiara matrice africana. Al quarto secolo risale la ben nota basilica di San Miceli, presso Salemi, i cui mosaici pavimentali documentano chiari influssi della tradizione musiva africana e uno, in particolare, attesta in un'epigrafe il nome cristiano Quodvultdeus, molto diffuso nell'Africa settentrionale. Come dimostrano le fonti epigrafiche, anche nel territorio di Selinunte la diffusione del cristianesimo si ebbe solo nel quarto secolo. Un'epigrafe del quinto secolo menziona il diacono Ausanius, il cui nome risaliva forse alla diocesi africana di *Ausana*. Poco attendibile risulta la notizia del martirio a Selinunte di quattrocento cristiani sotto Diocleziano. Al tempo di questo imperatore sarebbe stato martirizzato anche San Pappio, che una tradizione lega alla città di Segesta, dove comunque la prima attestazione del cristianesimo è offerta da un'epigrafe risalente al sesto secolo. Attestazioni molto tarde del cristianesimo si hanno invece per Pantelleria, ma questo fatto non è pregiudizievole, se peraltro si considera il ruolo importante che dovette svolgere l'isola nell'irradiamento della nuova religione nella Sicilia occidentale dall'attuale Tunisia.

Per le Egadi, infine, stando allo stato delle conoscenze, è difficile stabilire con precisione l'inizio della presenza cristiana, ma è presumibile che risalga ad epoca molto antica anche in considerazione del fatto che le isole si trovavano nella rotta che dall'Africa portava in Sicilia.

Il terzo capitolo riguarda la viabilità, un tema che richiede ancora approfondimenti da parte degli studiosi. Le uniche fonti risalgono all'epoca romana e sono l'*Itinerarium Antonini* e la *Tabula Peutingeriana*, da cui dipende l'opera geografica dell'Anonimo Ravennate di età bizantina. Queste fonti descrivono la complessa rete viaria di collegamento fra le città e il territorio rurale, dove erano sparse le diverse *stationes* o *mansiones*. Lilibeo era raggiungibile dallo Stretto di Messina percorrendo la *via Valeria*, mentre dalla costa ionica, attraversato l'altopiano ibleo, seguendo un tragitto che ricalcava la *via Selinuntina* d'epoca greca e che lungo la costa meridionale passava dalla stazione di *Calvisiana*, da Agrigento e dall'altra stazione denominata *Aquas Alabodes*. Nel tentativo di ricostruire quanto più dettagliatamente possibile la viabilità da Palermo a Lilibeo e da qui ad Agrigento, compreso il percorso nelle zone interne, l'autore utilizza in chiave retrospettiva e con la dovuta cautela metodologica anche documenti cartografici molto tardi, quali la carta di Samuel von Schmettau del 1720-1721, documenti archivistici risalenti ad un periodo che va dall'XI al XV secolo, il *Libro di re Ruggero* di Idrisi e l'itinerario di Ibn Giubayr. Ciò che emerge dall'analisi di queste fonti e dal confronto con quelle d'età romana è la continuità delle direttrici viarie anche nell'interno, nonostante i cambiamenti del territorio e dell'abitato, fra cui la scomparsa di Segesta. Di un itinerario attraverso l'entroterra da Palermo a Mazara non si ha però notizia nelle fonti d'età romana. Da questo dato si inferisce che nel periodo in esame non avesse ragione di esistere un percorso diretto da Palermo a Mazara, che interessava centri urbani decaduti o abbandonati: Segesta, Entella e Jato. Dunque si può ragionevolmente supporre che la *via Mazarie* sia stata istituita dopo la conquista islamica, quando Mazara cominciò ad avere uno sviluppo quale città costiera e portuale.

Nel quarto capitolo l'Autore fa una disamina del mare e delle coste, descrivendo dunque porti, approdi, rotte di navigazione e relitti. Distingue due mari: l'Africano e il Tirreno, che toccano rispettivamente la costa da Selinunte a Lilibeo e Trapani, e la costa da Trapani a Capo San Vito sino al golfo di Castellammare. L'analisi della documentazione archeologica, in particolar modo di quella ceramica, conferma non solo l'importanza strategica della parte occidentale della Sicilia, quale terra di transito per i grandi flussi commerciali del Mediterraneo, ma anche i suoi stretti legami con l'Africa. Fra la tarda antichità e l'età bizantina il porto più rilevante dal punto di vista strategico e commerciale era quello di Lilibeo, che si trovava al centro della rotta da Roma a Cartagine. Un ruolo importante nella navigazione avevano pure le isole di Marettimo e di Favignana, i cui porti fungevano da scalo per le navi dirette dall'Africa in Sicilia e da qui in Italia. Quanto alla costa settentrionale, il centro più vitale era Castellammare del Golfo, l'araba al-Madariġ, che era l'antico emporio di Segesta e nel cui porto venivano convogliati tutti i commerci dell'entroterra.

Il quinto capitolo è dedicato a Lilibeo. Attraverso uno spoglio attento delle fonti, Maurici delinea la storia della città dal 397 a.C., anno in cui, secondo Diodoro, fu fondato il centro urbano e popolato con gli abitanti di Mozia, distrutta da Dionisio I di Siracusa, alla conquista islamica. Nel corso dei secoli Lilibeo accrebbe la sua rinomanza quale città portuale e consolidò il suo ruolo precipuo di centro religioso più importante della Sicilia occidentale. Relativamente alla topografia, i resti archeologici dimostrano che la città subì profonde trasformazioni dall'età tardo-antica a quella islamica. Tra la fine del secondo secolo e per tutto il terzo secolo Lilibeo fu una città in continua crescita con un'alacre attività edilizia, che si concretizzò nella costruzione di edifici con ambienti termali e pavimenti musivi. In questo periodo si svilupparono anche le aree cimiteriali, i cui resti e le cui decorazioni pittoriche costituiscono pregevoli documenti del paleo-cristianesimo, minutamente descritti dall'Autore: la "grotta della Sibilla" con i suoi splendidi pavimenti musivi e le sue pitture parietali; la catacomba di vigna Sparla con i suoi particolari arcosoli; l'area sepolcrale della latomia dei Niccolini con i pavimenti a mosaico e i numerosi arcosoli dipinti, fra cui quello ormai perduto del Buon Pastore; gli ipogei sotto la Chiesa di Santa Maria della Grotta; e, infine, i complessi catacombali di corso Gramsci e di vicolo Evangelista Pace, di più recente scoperta, vicino ai quali è stato rinvenuto l'ipogeo dipinto di Crispia Salvia, che presenta una decorazione pittorica in ottimo stato di conservazione. A partire dal quarto secolo si registra una riduzione del tessuto urbano dovuta ad eventi drammatici, quali il terremoto del 365 e la conquista vandala del 440. In età bizantina Lilibeo figura nuovamente quale città ben fortificata e importante centro strategico. Le lettere di papa Gregorio Magno ne attestano non solo la vitalità, ma anche gli interventi edilizi. Ma a partire dal settimo secolo la città perse la sua importanza e il suo tessuto urbano andò sempre più restringendosi.

Nel sesto capitolo Maurici prende in considerazione le altre città per ricostruirne, attraverso un'attenta rassegna delle fonti e della documentazione archeologica, la storia, la topografia, le trasformazioni del tessuto urbano e l'aspetto edilizio e monumentale. Trapani ebbe il suo primo sviluppo in età punica grazie al suo porto, che soprattutto nel periodo greco e romano fu strettamente collegato al santuario di Erice. Prive di fondamento si rivelano talune tradizioni, quali le origini pietrine della Chiesa trapanese e l'erezione di alcune chiese ad opera di Belisario. A partire dal settimo secolo la città acquistò una rilevanza militare ed economica sempre più grande tanto da offuscare quella atavica di Lilibeo e fu elevata a sede vescovile molto probabilmente solo nel nono secolo. Sul piano urbanistico la città ebbe un lento e graduale sviluppo dal tardoantico all'età islamica. All'interno del più antico impianto urbano si colloca la chiesa di S. Pietro. Nella stessa area sono state rinvenute alcune epigrafi, che testimonierebbero la presenza di una zona sepolcrale. Resta ignota invece la provenienza di due sarcofagi marmorei. La storia di Erice è in stretta relazione al suo santuario, che ebbe grande fama in tutto il Mediterraneo sin dalla sua fondazione, ma che cominciò a decadere nei primi secoli dell'Impero. Relativamente al periodo tardoantico e altomedievale il silenzio assoluto delle fonti fa presumere che la città avesse subito un lento declino, dovuto possibilmente alla decadenza del santuario in era cristiana. Anche per Segesta, antica città elima, mancano le fonti scritte per

il periodo in esame. L'evidenza archeologica dimostra che la città ebbe un declino a partire dalla prima età imperiale, perdendo il suo carattere urbano, ma era ancora abitata prima della conquista bizantina, come attesta l'epigrafe in cui si parla della deposizione di un certo Ponzio. La città di Mazara, nata come *emporium* del fiume Mazaro, ebbe il suo sviluppo urbano solo dopo la conquista islamica. È difficile ricostruire la storia della città prima di questo periodo, nonostante le scoperte archeologiche: il pavimento musivo sotto la Chiesa di San Nicolò Regale, alcuni sarcofagi decorati e diverse epigrafi cristiane. Nei pressi della città di Salemi, da identificare con la *Halicysae* menzionata nelle fonti antiche, si trova il sito paleocristiano più importante della Sicilia occidentale: la basilica di San Miceli, edificata con ogni probabilità alla fine del quarto o agli inizi del quinto secolo. I tre pavimenti musivi, descritti dall'Autore con minuzia di particolari, presentano motivi geometrici e vegetali, in gran parte tipici della tradizione africana, e contengono iscrizioni dedicatorie e funerarie. Nella necropoli sorta nelle vicinanze della basilica sono stati rinvenuti gioielli, fibbie da cintura, ceramiche e vetri, che dovevano far parte dei vari corredi funerari.

Nel settimo capitolo Maurici tratta i centri urbani minori e quelli rurali, facendo presente la difficoltà dell'indagine per la mancanza di sistematiche campagne di scavo e l'assenza di fonti scritte: l'Emporio Segestano, corrispondente alla medievale al-Madariġ e all'attuale Castellammare del Golfo, Calatafimi, il sito archeologico di Calathamet, sopra le terme segestane, e quello di Ponte Bagni, l'antica *statio* delle *Aquae Segestanae* menzionata nell'*Itinerarium Antonini*. Particolare attenzione è riservata a Selinunte, la cui frequentazione in età tardoantica e altomedievale è ormai certa, e al suo vastissimo complesso archeologico. Il rinvenimento di lucerne africane nel territorio circostante costituisce un'ulteriore prova dei legami fra la Sicilia occidentale e l'Africa. I gioielli bizantini trovati a Campobello di Mazara appaiono di pregevole fattura e attestano livelli di vita abbastanza elevati. L'Autore, dopo avere descritto altri centri rurali, si sofferma sugli insediamenti rupestri, fra i quali la celebre grotta di Santa Margherita sulla costa fra Castellammare e Scopello.

Nel settimo capitolo, infine, Maurici prende in considerazione le Egadi e Pantelleria, isole che per la loro posizione geografica svolsero un ruolo importante sia a livello commerciale che strategico-militare, come attestano chiaramente le fonti scritte. Fra i rinvenimenti archeologici più significativi ricordiamo la "Grotta degli Archi" a Favignana con una tomba a baldacchino databile al IV-V secolo, una necropoli romana a Levanzo, a Marettimo un fortilizio d'età repubblicana, noto come "Case Romane", che nel quinto secolo fu verosimilmente riadattato per ospitare una comunità di monaci fuggiti dall'Africa sotto l'ondata vandalica. Dopo avere parlato delle isole dello Stagnone di Marsala, fra cui Mozia, Isola Grande e isola di Santa Maria, per le quali si dispone di pochissime informazioni per l'età romana e bizantina, l'Autore delinea la storia di Pantelleria dagli insediamenti preistorici alla conquista islamica, quando la comunità cristiana dell'isola fu distrutta. Dal secondo secolo a.C. al settimo d.C. a Pantelleria si produsse una particolare ceramica da fuoco abbastanza grossolana, che ebbe una larga diffusione e incise significativamente nell'economia dell'isola. La costruzione del castello nel porto e la trasformazione dell'acropoli in un fortilizio nella prima età bizantina sono la prova concreta che per Costantinopoli

Pantelleria doveva fungere da base militare nel Canale di Sicilia. Dopo la conquista islamica dell'Africa le cronache arabe attestano fughe di cristiani nell'isola, dove gli Arabi giunsero agli inizi dell'ottavo secolo. Il monastero basiliano fondato dall'egumeno Giovanni resistette alle scorrerie islamiche, ma agli inizi del nono secolo durante un'incursione i monaci furono catturati e deportati. La conquista islamica comportò cambiamenti non solo nella toponomastica, ma anche nell'abitato dell'isola: l'acropoli fu abbandonata e il centro più importante divenne il porto.

La ricchezza dei dati forniti e il vaglio critico di una copiosa bibliografia fanno di questo volume un contributo di notevole spessore per la conoscenza della storia e del patrimonio archeologico della Sicilia occidentale relativamente ad un periodo poco indagato e che per tanto tempo ha costituito una cesura fra l'epoca fenicio-punica, greca e romana, da un lato, e l'età normanna, dall'altro. Il lavoro, arricchito di un pregevole corredo fotografico, testimonia l'impegno culturale della Soprintendenza di Trapani e fa da contraltare agli innumerevoli studi paleocristiani e bizantini sulla Sicilia orientale, corroborati da una secolare tradizione di indagini archeologiche e pubblicazioni.

ROBERTA RIZZO

*MEDITERRANEOESIS: voci dal Medioevo e dal Rinascimento mediterraneo*, a cura di Roberta Morosini e Cristina Perissinotto, Roma, Salerno editrice, 2007, 268 pp., ISBN 978-88-8402-552-4.

Crocevia di miti e leggende, punto di passaggio di personaggi e persone, di voci e culture che si sovrappongono le une sulle altre senza prevalere: questo è il Mediterraneo, in un immaginario collettivo che non si distacca dal reale. È così che i personaggi del *Novellino*, Florio e Biancifiore del *Filocolo*, i paladini di Francia, il bucolico Titiro affrontano le loro avventure sotto lo stesso cielo, gabbati da un tempo bugiardo che fa trascorrere una vita in un secondo e un secondo in una vita. Allo stesso modo sembrano somigliare a questi i protagonisti de *Il collare della colomba* di Ibn Hazm, che attinge dalla *Vita Nuova* di Dante e crea un'opera che rilegge l'amore in chiave del tutto diversa: l'amore ha origine nelle anime, divise sulla terra e destinate a ricongiungersi in un'altra vita.

Il mare separa i popoli e li aizza gli uni contro gli altri, con false credenze che alimentano la paura del diverso. La xenofobia contro i turchi, descritti nelle illustrazioni dei libri veneziani come il popolo giallo di rabbia, o forse scuro e cattivo, è accostata ad una descrizione di Maometto rivista attraverso il *Roman de Mahomet* di Alexandre Du Pont. Le voci rimbalzano nel bacino, da una sponda all'altra, e ispirano le città utopiche dei filosofi e il loro concetto di perfezione e bellezza.

È al *Mare nostrum* e al suo vissuto che è dedicato il volume, una raccolta di dodici saggi, accuratamente accostati da Roberta Morosini e Cristina Perissinotto nell'intento di darne un quadro completo nel periodo medievale e rinascimentale sotto vari aspetti: Corrado Corradini, *La dilatazione dell'attimo, o il racconto di un*

viaggio senza tempo nel mediterraneo; Claude Cazalè Bèrard, *Florio, Biancifiore e il giardino di Fiammetta. Una "quête" amorosa sulle sponde del Mediterraneo*; Charmaine Lee, *Re Artù dall'Italia alla Spagna*; Stephen Murphy, *Il paesaggio virgiliano e la sua fortuna parodica*; Maria Bendinelli Predelli, *Un'"ars amandi" musulmana sullo sfondo culturale della «Vita Nova»*; Bronwen Wilson, *Turchi allo specchio: ritratti dei turchi nei libri veneziani alla fine del Cinquecento*; Roberta Morosini, *Maometto profeta dell'Islam secondo Alexandre Du Pont: l'ascesa di un antieroe a corte*; Cristina Perissinotto, *L'utopia mediterranea di Francesco Patrizi da Cherso*; Stefano Benassi, *Le forme della bellezza nel Medioevo e nel Rinascimento*; Bernardo Picichè, *Prudenza e Poliglossia nel Cinquecento siciliano*; Silvia Evangelisti, *Voci da dentro. Scrittrici mistiche e clausura monastica nell'Europa mediterranea tra Cinque e seicento*; Michael Papio, *Il pericolo che viene dal mare: Il «Novellino» di Masuccio Salernitano tra xenofobia e misoginia*.

Il risultato è un testo organico e piacevole alla lettura, che fa scivolare il lettore dall'immaginario al reale senza scossoni, quasi inavvertitamente, che ridisegna sui nostri volti il concetto di "esotico", solitamente accostato a quello di "orientale". Il volume è completato da un indice dei nomi esaustivo come la bibliografia, presente nell'apparato di note di ogni saggio.

GIORGIA CASESI

*LA MÉMOIRE DU TEMPS au Moyen Age*, Études réunies par Agostino Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2005, 447 pp., (Micrologus' Library, 12), ISBN 8884501504.

Alle origini della cultura storica occidentale stanno due autori appartenenti al mondo greco: Erodoto e Tucidide. Per Erodoto la storia va considerata come un viaggio in una realtà straniera, nella quale la conoscenza procede dalla verifica delle similitudini e dell'alterità rispetto al mondo che ci è familiare. Tucidide rappresenta, invece, un modello di storia che aspira al rigore di una narrazione "vera", e indaga su eventi direttamente percepibili. La concezione erodotea di storia mira alla costruzione di una *memoria*, alla difesa dall'*oblio*, alla costruzione di una *identità* fondate sulla conservazione del *ricordo*. L'altra, quella tucididea, rifiutando il racconto altrui, e considerando come degno di fede solamente ciò che è oggetto di osservazione diretta e certa, tende a fini utili, all'accertamento della natura umana e delle ragioni dell'agire dell'uomo; si assegna alla conoscenza storica il compito di accertare la verità nel passato, attraverso l'esame di fatti individuali accertabili con precisione e rigore, sul modello delle procedure delle scienze naturali.

Possiamo certamente affermare che termini evocativi come *memoria*, *oblio* e *ricordo* possono assurgere al ruolo di parole-chiave per descrivere i contenuti del presente volume curato da Agostino Paravicini Bagliani, dodicesimo titolo della collana *Micrologus' Library* della SISMEL. Questa raccolta di 17 saggi (la maggior par-

te dei quali scritta in francese) ci presenta, per mezzo di indagini storiche differenti, un filo conduttore unitario e importantissimo: l'importanza cruciale dello studio delle fonti storiche per la costruzione del presente. La radice più profonda del pensiero storico risiede dunque in un bisogno di legittimazione: si sente, cioè, bisogno di una legittimazione attraverso la successione causale e temporale, studiando il passato in funzione del presente, per costruire una identità.

Tale concezione della storia emerge in particolar modo dagli interessanti saggi di Michel Sot (*La mémoire de deux cités épiscopales aux IXe et Xe siècle: Auxerre et Reims*, pp. 1-16), di Alexandre Pahud (*Romainmôtier et la mémoire. La question des origines*, pp. 59-86), di Giancarlo Andenna (*"In marterolorio ecclesie". Obituari e necrologi delle pievi dell'Italia settentrionale: aspetti religiosi e sociali*, pp. 127-140), di Pierre Dubuis (*Genève et sa mémoire administrative au XVe siècle, d'après les registres des décisions du conseil*, pp. 231-247), di Chantal Ammann-Doubliez (*Autour des büchers. La construction de la mémoire notariale dans le valais occidental au XVe siècle*, pp. 311-347) e di Katrin Utz Tremp (*"Mémoire" de la sorcière. Lecture de synthèse des procès de sorcellerie du registre archives cantonales vaudoises, Ac 29 [1438-1528]*, pp. 349-370). Tutti contributi che esaltano il ruolo delle diverse fonti d'archivio utilizzate per lo studio della "memoria" di popolazioni, di città, di gruppi sociali e di singoli individui: dalla mera transazione commerciale alle origini di una città a partire dalla sua storia amministrativa, dalla fondazione di un monastero alla volontà dei testatori di essere ricordati (dietro pagamento di una piccola tassa) nelle celebrazioni delle messe d'anniversario, fino all'audizione dei testimoni nei processi dell'inquisizione per stregoneria.

*Ad perpetuam rei memoriam*: in questo modo scrivevano i notai – i "professionisti della memoria" – nei loro atti con valore di *pubblica fides*. I documenti e la parola scritta come fondamenti del ricordo perpetuo, il ricordo perpetuo come base incrollabile della storia da cui attingere quotidianamente per meglio comprendere il nostro presente.

FABIO CUSIMANO

Claudio MORESCHINI, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia, Morcelliana, 2006, 140 pp. (Collana di letteratura cristiana antica), ISBN 88-372-2127-4.

Nella collana "Letteratura cristiana antica" edita da Morcelliana, Claudio Moreschini ha curato la monografia su Gregorio Nazianzeno che, come lo stesso studioso scrive in quarta di copertina, «è il simbolo del letterato cristiano, diviso dal desiderio di godere del frutto del suo ingegno poetico, che è pur sempre dono di Dio, e quindi qualcosa di esaltante, e dall'altra parte ne vede la caducità, che afferra tutte le cose umane, anche le più belle». Per lo studioso, Gregorio Nazianzeno, insieme ai Padri Cappadoci, è quello che forse più degli altri Padri del Cristianesimo antico ha saputo esprimere le esigenze e le sconfitte, che sono tipiche di ogni uomo in ogni epoca della storia.

Il volume si articola in sei capitoli; nel primo è curata la biografia e dal secondo capitolo le opere di Gregorio sono suddivise a loro volta in epistolario (cap. III), poesia (cap. IV), teologia (V), filosofia (VI). Nel penultimo capitolo Moreschini esamina quindi la figura di Gregorio nei periodi storici che vanno dal periodo latino a quello bizantino, fino al Rinascimento ed all'età moderna. Infine, nell'ultimo capitolo viene proposta una utile bibliografia su Gregorio e sulle sue opere.

Le *Orazioni* di Gregorio (45 in tutto) costituiscono uno dei più significativi complessi della produzione letteraria cristiana in lingua greca; inoltre grazie alle orazioni la figura di Gregorio si presenta ben caratterizzata. Queste ultime sono utili, oltre all'*Epistolario*, per ricostruire la bibliografia del Nazianzeno, reale e spirituale: è proprio nelle orazioni che Gregorio parla a lungo di sé. Queste orazioni o *logoi* vogliono comunicare, oralmente e per iscritto, un pensiero, adeguatamente elaborato per essere ascoltato e apprezzato. Il termine *logos* può ugualmente indicare l'attività filosofica, tenendo conto che essa allora era intesa come la componente sapienziale della cultura e dell'educazione, non come un'attività elitaria, riservata ai pochi. I grandi oratori sono anche filosofi, nel senso che creano e diffondono una cultura imbevuta di letteratura e di sapienza insieme. Considerato nel contesto di questa oratoria, Gregorio Nazianzeno occupa, tra i Cappadoci, una posizione tutta sua e ben strutturata: non può vantare ampie conoscenze filosofiche né approfondire dottrine teologiche, come Gregorio di Nissa, ma i risultati differenti cui perviene sono dovuti anche al suo diverso modo di "fare filosofia". Egli è stato filosofo cristiano attraverso l'oratoria, cioè attraverso il discorso al pubblico, in conformità all'educazione letteraria (cioè la retorica) che egli ebbe e che costituiva formazione di base di ogni "intellettuale".

Una accentuata componente retorico-letteraria caratterizza la produzione di Gregorio Nazianzeno. Su tale letterarietà ha insistito la critica moderna, la quale ha considerato Gregorio più volte un retore che un pensatore, ma la sua retorica deve essere valutata nel giusto modo. Essa è stata da un lato sopravvalutata, nel senso che si è fatto di lui un puro retore, e dall'altro male interpretata, in un senso opposto, ma che giunge, comunque, ad un uguale risultato, in quanto essa implicherebbe una contrapposizione con il pensiero razionale. Ora, il Nazianzeno possiede doti artistiche superiori a quelle degli altri Padri Cappadoci, ma questo fatto non implica, di per sé, insufficiente forza speculativa, bensì una diversa struttura di pensiero, il quale è organizzato nelle forme retoriche dell'orazione invece che in quelle del trattato scientifico. Come scrive il Nazianzeno, «se confrontiamo le così dette orazioni teologiche con le opere di contenuto analogo, come *Contro gli Ariani* di Atanasio, possiamo vedere che non solo la elaborazione letteraria pone Gregorio su di un gradino nettamente più alto di quello del vescovo di Alessandria, ma che nemmeno la speculazione teologica ne rimane inferiore» (p. 18). Anche Gregorio, come il suo amico Basilio, ci ha lasciato un importante *Epistolario*: esso riflette la personalità dell'autore, ed è, per contenuti, per gli affetti e i gusti letterari, molto differente da quello di Basilio. Se le lettere di quest'ultimo sono prevalentemente destinate ai problemi della Chiesa di Cesarea, della Cappadocia, allo sviluppo ecclesiale in Oriente e in Occidente, fino a porsi più come documento storico, quello di Gregorio è, al contrario, dedicato soprat-

tutto alle persone, alle vicende individuali, a ricostruire specifici eventi storici. Come normalmente avveniva, era l'autore stesso che metteva insieme la raccolta delle proprie lettere, che riteneva importanti, per un motivo o per altro. Questa raccolta significava, contemporaneamente, una sorta di cernita del materiale disponibile. Nell'ambito della produzione letteraria di Gregorio, l'epistolario appare un po' sacrificato e l'attenzione degli studiosi nei suoi confronti è stata meno assidua che verso altre opere; ciò nonostante esso manifesta in modo splendido l'arte raffinata e la maestria stilistica di Gregorio pur applicata ad un differente genere letterario da quelli tradizionali.

Le teorie di Gregorio relative alla epistolografia si possono leggere nella sua epistola 54. La lettera, come Gregorio afferma, deve adattarsi ai bisogni del destinatario ed essere caratterizzata dalla brevità. Ma non devono mancare la chiarezza e la gradevolezza. Di conseguenza Gregorio applica questi principi alle proprie lettere, con dei risultati di rilievo. Egli esercita la brevità talvolta fino al "laconismo", che deve essere inteso non semplicemente come brevità, ma come brevità forte di contenuti che colpiscono immediatamente il lettore.

Per ragioni che ad oggi sono ancora oggetto di discussione e di ricerca tra gli studiosi, la poesia sorse relativamente tardi nella letteratura cristiana, tanto è vero che solo nell'età di Gregorio vi era stata, nel cristianesimo greco, una prima vera e propria produzione poetica. Alcuni decenni antecedenti a Gregorio, lo stesso Ario scrive in metri popolari un poema (la *Thalia*) allo scopo di diffondere la sua dottrina. Più tardi, Apollinario di Laodicea, in occasione della persecuzione di Giuliano l'Apostata, si dedicò anch'egli alla composizione di versi, seguito dal figlio. L'impiego della poesia a fini didascalici, o addirittura pastorali e formativi, da parte dei seguaci di Apollinario, è attestato dallo stesso Gregorio Nazianzeno, il quale fa riferimento a tale consuetudine nell'*Epistola* 101, 73 (prima epistola a Cleodonio): «E se i lunghi discorsi o Salteri nuovi e opposti a quelli di David e la piacevolezza delle composizioni poetiche sono considerati come un terzo Testamento, allora anche noi comporremo dei salmi, e molto scriveremo, in prosa e versi». Da questa affermazione polemica si ricava che il Nazianzeno è pronto a combattere gli eretici con le loro stesse armi: la lettera da cui è ricavata questa citazione è del 383 e Gregorio ha già iniziato da tempo la sua attività poetica. Ci sono giunti 185 carmi di vario genere, 129 epitaffi, 94 epigrammi. Gregorio, dedicandosi alla poesia fin dalla giovinezza, voleva creare un sorta di poesia cristiana, "correggere" le lettere pagane e farle cristiane. Le sue composizioni si collocano nel corso della sua attività pastorale, esse non sono soltanto l'espressione di un atteggiamento lirico, ma posseggono anche un preciso intento catechetico, pedagogico e spirituale.

Punto di partenza della speculazione teologica di Gregorio è la dottrina di Basilio, anche se il Nazianzeno la interpreta in modo personale ed originale. Gregorio riprende la teoria di Basilio della distinzione tra ipostasi e sostanza, ritenendola come la giusta dottrina tra le posizioni contrapposte del sabellismo e dell'arianesimo. Formule binarie di pura e semplice contrapposizione tra arianesimo e sabellismo si incontrano nelle orazioni di Gregorio; in alcuni casi però, l'antitesi tra due eresie si articola in una formula a "tre", con osservazioni più complesse. Per esempio, incon-

triamo nell'*Orazione 2* tale tipo di formulazione: Gregorio dice che tre sono le malattie che affliggono il pensiero teologico; ovvero l'ateismo, il giudaismo e il politeismo. Al primo (p. 86) caso si riconnette il sabellianesimo, poiché Dio risulta da una *analisi* e da una *synthesis*, secondo quanto insegna il modalismo, è un Dio inesistente; all'arianesimo è ricondotto il giudaismo, in quanto limita al Padre la sostanza divina; della terza malattia sono, invece, infetti alcuni che «presso di noi sono fin troppo ortodossi». Si può vedere che, fin dall'inizio della sua attività letteraria, Gregorio presenta una formula ternaria delle eresie, abbandonando quella più semplice del «giusto mezzo tra gli estremi» di tradizione nicena. L'accezione che Gregorio dà alla filosofia è stata «di una vita contemplativa ed ascetica». In tale filosofia la componente platonica ha avuto per il Nazianzeno, come negli altri Cappadoci, una funzione preponderante.

L'esigenza dell'ascesi, che è fortemente sentita da Gregorio tanto da caratterizzare in modo personalissimo tutte le sue opere, si esprime in un'aspra condanna del corpo umano. Gregorio si lamenta di essere «aggiogato al corpo» (*Orazione 14*), riecheggiando la famosa immagine del *Fedro* platonico, dei due cavalli di razza diversa, che rappresentano rispettivamente la parte irascibile e la parte concupiscibile dell'anima, retti da una auriga, che sta a significare la parte razionale (cfr. *Epistola 31*; *Orazione 7, 22*; *Contro la carne*), secondo un'esegesi che rinvia al *Cratilo*, al *Gorgia*, al *Fedro*.

Forte è invece, in Gregorio, la rielaborazione in senso cristiano della dottrina del *Fedone*. Fondamento essenziale di ogni asceti è la contrapposizione radicale tra la realtà terrena, apparente, perché mutevole e instabile, e la vera realtà, ultraterrena e immobile, eterna. Gregorio contrappone dunque «il mondo intelligibile e che perdura» al «mondo qui presente, che non è stabile» (*Orazione 18, 3, 988C*). Le cose sensibili sono caratterizzate dallo «scorrere fino a quando la materia trascini per conto proprio l'elemento disordinato, come in uno scorrere» (*Orazione 14, 20, 844A*). Il Nazianzeno trasforma in senso cristiano la dottrina pagana di cui si serve. In Platone, infatti, tale contrapposizione serviva a chiarire il contrasto tra il mondo dell'idea, che è quello veramente esistente e il mondo sensibile, che è privo di una sua propria realtà. Tale contrapposizione diventa in Gregorio l'antinomia tra la caduca apparenza terrena e l'immutabile realtà divina. Un'altra rielaborazione cristiana della dottrina platonica si coglie nell'*Orazione 18,3,988C*: «applicarsi alla realtà che è immobile e ferma e di aspetto divino e sempre uguale a se stessa e libera da ogni turbamento e confusione», in cui il termine platonico, secondo l'interpretazione di Moreschini, «sempre uguale a se stessa» è applicato da Gregorio alla natura divina. Pertanto, se in Platone tali espressioni designano la realtà dell'idea, in Gregorio esse hanno un significato totalmente diverso. Le realtà immobili, incorporee, immutabili, sono, per lo scrittore cristiano, Dio, e tutto ciò che è incorporeo: gli angeli, le anime beate e il luogo spirituale in cui esse vivono la propria dimensione.

ROSANNA GAMBINO

Vincenza MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente Medievale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006, 432 pp., ISBN 882155547X.

Il testo di Vincenza Musardo Talò si offre come un'interessante "storia" del monachesimo femminile che, dall'analisi della figura della donna religiosa nella cultura paleocristiana e tardo-antica, e dalle prime forme del vivere monastico in Oriente ed Occidente, giunge fino alla fine del Trecento. Il volume presenta una struttura bipartita in forza del tradizionale spartiacque dell'anno mille e fin dall'*Introduzione* è manifesto l'obiettivo dell'autrice: fare emergere il fenomeno cenobitico femminile nella molteplicità dei suoi aspetti e soprattutto in tutta la sua "autonomia" rispetto a quello maschile, entro il quale è sempre stato "compresso" dai medievisti.

Il millennio medievale offre un fenomeno tutt'altro che omogeneo: i monasteri femminili, che generalmente possono essere accomunati a quelli maschili in virtù dell'osservanza di una Regola comune, accolgono «regine e principesse [...] donne di malcostume e misere diseredate [...] scuola di formazione per tante giovani, ma [...] anche luogo di luminose vocazioni, fabbrica di sante, cenacolo di cultura e di arte» (p. 9).

La prima parte di questa "storia" (pp. 19-171) muove dalle origini del fenomeno religioso femminile: dalle diaconesse della Chiesa d'Oriente e dalle vergini martiri alla nascita delle prime comunità – come nel caso delle fondazioni in Siria di santa Sinclética – e alle prime forme di «cenobitismo organizzato» (p. 29) in virtù delle Regole di Basilio – l'esempio più eloquente è certamente quello di Macrina. In Occidente, invece, emerge quella che è considerata la prima «esperienza di monachesimo associato» (p. 33), ma non regolato, vale a dire il caso della *domus* di Marcella, poi vittima della furia dei Goti.

L'analisi dettagliata di questi primi secoli fa emergere il contributo di numerose figure maschili, tra le quali quella di Girolamo, le cui epistole costituiscono, per l'autrice, «la fonte più ricca per una conoscenza utile sulle donne religiose di quel tempo» (p. 38); ma anche quello di Ambrogio, di Martino, vescovo di Tours, di Cassiano, con il suo *De Institutis caenobiorum*, ma soprattutto di Agostino, con il quale «ha inizio [...] la storia della legislazione monastica femminile» (p. 44). Indiscusso è il primato della Regola di San Benedetto, così come imprescindibile risulta l'analisi della figura chiave del monachesimo femminile altomedievale: Cesario di Arles, la cui *Regula sanctorum virginum* è considerata un «codice di vita ascetica e contemplativa senza precedenti» con la «novità assoluta del concetto di clausura» (p. 62).

L'autrice delinea una non semplice «geografia monastica dell'Europa precarolingia» (pp. 71-104) e giunge alle soglie dell'anno mille, quando la distanza tra il monachesimo maschile – di committenza principalmente ecclesiastica e legato alla *stabilitas loci* – e quello femminile – più elitario e legato alla vita reclusa – è ormai abissale. Di poca rilevanza, in ambito femminile, era stata frattanto la riforma di Benedetto di Aniane; i due sinodi di Aquisgrana si erano, infatti, concentrati quasi totalmente sui monasteri maschili, ad eccezione dell'attenzione rivolta alle canonichesse regolari «monache di stirpe» (p. 133).

Mentre la Spagna assiste al crollo vertiginoso della presenza femminile nel monachesimo mozarabico e si avvia alla lenta rinascita con la *reconquista*, il monachesimo dell'Europa cristiana vive un momento di grande rinnovamento spirituale con il ritorno alla purezza della *Regula* di Benedetto, promossa nel X secolo dall'abbazia di Cluny. Il monachesimo femminile, tuttavia, trae beneficio dalla rigenerazione di Cluny solo con il nuovo impulso dato da Ugo di Cluny con la fondazione del monastero di Marcigny-sur-Loire, che impose l'obbligo assoluto della clausura.

Dall'importanza dell'esperienza del Gandersheim e dell'opera di Rosvita in terra germanica, alle fondazioni di committenza nobile e laica in Italia, al consolidamento della Regola benedettina nel regno anglosassone, si giunge alla seconda parte del volume che esordisce con la *renovatio* monastica dei secoli XI e XII, per giungere, poi, fino al «tramonto del Medioevo» (pp. 173-371).

Per la Musardo Talò il “rinascimento” del monachesimo femminile va rintracciato nel Duecento. È allora, infatti, che si supera l'elitaria committenza aristocratica dei monasteri benedettini ed il monachesimo si apre ad una fascia ben più ampia della società, per giungere nel Trecento al diffondersi dello *status* di donna religiosa anche al di fuori delle istituzioni canoniche.

La riforma in seno al monachesimo benedettino è segnata dal sorgere di nuove congregazioni femminili: camaldolesi, vallombrosane, certosine e cistercensi. Il caso più noto, tra le vallombrosane, è certamente quello della reclusa Santa Umiltà di Faenza. I secoli XII e XIII vedono sorgere nuove forme di vita monastica, ma contestualmente permangono le vecchie regole; si tratta di un periodo di transizione, in cui il monastero continua a rappresentare per le donne l'unica possibilità concreta per ricevere anche un'istruzione, altrimenti difficilmente reperibile per via del divieto di accesso alle scuole.

Tuttavia, rispetto all'alto medioevo, la crescita vertiginosa del fenomeno, nella scelta della clausura o dell'eremitaggio, risponde ad una necessità individuale, sempre più diffusa tra le donne, che trova piena realizzazione nella *quies monastica*.

Tra Cluny e la nascita degli ordini mendicanti, l'evento di maggiore rilevanza per il monachesimo femminile è il movimento cistercense: da Cîteaux a Clairvaux in pochi decenni il volto dell'Europa cambia, nonostante le iniziali reticenze degli abati nei riguardi delle affiliazioni di monasteri femminili.

Nello svolgersi degli eventi storici, l'autrice si sofferma in più momenti sulle grandi autrici, visionarie e mistiche, di questi secoli: ricorda l'esperienza di Elisabetta di Schönau e di Herrada di Hohenburg, per soffermarsi, poi, con maggiore attenzione, su Hildegarda di Bingen ed Eloisa – quest'ultima nell'imprescindibile legame con Abelardo e la sua Regola per il Paraclito. Più avanti emerge un centro di grande fermento spirituale: il monastero sassone di Helfta, con le eccezionali voci mistiche di Matilde di Magdeburgo, Matilde di Hackeborn e Gertrude la Grande. L'autrice dà spazio alle comunità di Fontevault, Prémontré e Sempringham – da quest'ultima nasce la congregazione delle gilbertine –, che si aprono alle donne della borghesia e alle *pauperes Christi*, ed infine anche al ruolo femminile negli ordini ospedalieri.

Nei documenti e nelle opere di contenuto mistico, visionario e teologico, risalenti al Duecento, i nomi di donne si moltiplicano vertiginosamente: da Maria d'Oignies a Lutgarda e a Beatrice di Nazaret, da Margherita d'Ypres a Isabella di Ungheria, le pagine di questo testo cercano di riscattare, a volte anche solo di ricordare, figure schiacciate dal "misogino" trascorrere della storia.

Per vedere nascere la prima grande Regola, scritta da una donna religiosa per sole donne, bisogna attendere la grande svolta di Chiara d'Assisi, che rivendica la «paternità francescana dell'ordine delle clarisse e l'idea del quarto voto, quello di povertà» (p. 301). Per l'autrice il contributo di Chiara, nella storia del monachesimo femminile, è l'evento che segna l'emancipazione della donna.

Un breve capitolo di questo volume è dedicato anche al voto di clausura e alla decretale pontificia *Periculoso* con la quale Bonifacio VIII intese disciplinarlo. L'autrice, inoltre, dedica ampio spazio anche a quella parte del fenomeno che non si svolge entro i confini delle comunità canoniche, vale a dire alle esperienze delle *mulieres reclusae* e delle *mulieres religiosae* – meglio note, le ultime, come *beghine* –, delle *pinzochere* italiane e delle umiliate.

La grande crisi vissuta in seno alla cristianità nel Trecento, infine, scuote i monasteri e dà impulso alla mistica e prima di giungere alla *devotio moderna*, si diffondono le grandi voci di Margherita Porete e soprattutto le due voci, che ricevono tutto il plauso dell'autrice, di Brigida di Svezia e Caterina da Siena – quest'ultima è considerata «l'ultima grande *mulier religiosa* del Medioevo» (p. 371).

Il desiderio dell'autrice di tentare una prima ricostruzione del percorso storico del cenobitismo femminile nasce dall'urgenza di riscattare dall'oblio un tema considerato marginale nella storia e generalmente affrontato in modo tangenziale, vale a dire come mera appendice di un fenomeno spesso considerato "più grande e rilevante" come quello del monachesimo maschile, che ha prodotto figure "ben più significative" per la storia del pensiero cristiano, ma in nessun momento rivela pretese di esaustività. Poco spazio, infatti, è dedicato alla specificità del monachesimo inglese che, dal XII secolo in poi, può contribuire notevolmente a questa bella "storia" – per la quale siamo infinitamente grati all'autrice – con la Regola di Aelredo di Rievaulx, la *Ancrene Wisse* e l'esempio, tra le altre, di Giuliana di Norwich.

L'autrice è certa del fatto che la monacazione femminile non sia interamente attestata dai documenti, tuttavia sebbene tale fattore possa rendere evidentemente più ardua l'impresa di chi s'impegna a restituire alla storia secoli di oblio, la rende ancor più interessante agli occhi del pubblico cui si rivolge l'autrice e che non si riduce solo a quello specializzato. Il testo, infatti, può essere rivolto ad un pubblico più vasto che può beneficiare, per una più facile comprensione delle questioni affrontate, di un *Glossario minimo* molto utile e presenta un apparato di note non molto corposo per scelta dell'autrice, che ha così cercato di rendere più scorrevole la lettura, rimandando per ogni approfondimento alla *Bibliografia*. Evidentemente molto utile, infine, per un testo che abbraccia un periodo storico così ampio e che interessa un'area geografica così vasta, è l'*Indice dei nomi*.

IOLE TURCO

*NICOLA OTTOKAR Storico Del Medioevo. Da Pietroburgo a Firenze*, a cura di Lorenzo Pubblici e Renato Risaliti, Presentazione di Giovanni Cherubini, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, 143 pp., ISBN 978-88-222-5763-5.

Il volume è un vivo e appassionante ritratto di Nicola Ottokar, importante professore di storia e uomo di cultura vissuto nel periodo più caldo per la storia mondiale, tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento.

Laureatosi e formatosi a Pietroburgo, svolse la propria attività di professore presso l'università della capitale e Perm', fino a quando, con l'avvento della rivoluzione bolscevica, non fu allontanato dall'università.

Si stabilì allora in Italia, a Firenze, città amata e oggetto di molti suoi studi, dove insegnò a lungo prima lingue e letterature slave, poi storia moderna e infine storia medievale.

L'arduo compito di ricostruirne il profilo storico e umano è stato assunto da Lorenzo Pubblici e Renato Risaliti, insieme curatori e autori di due dei sei saggi che compongono l'opera (rispettivamente *Nikolaj P. Ottokar zarubežom. Riflessioni a margine dell'emigrazione russa in Europa all'inizio del Novecento* e *Lev Karsavin e la religiosità popolare: alle origini del pensiero critico di Ottokar*), e da Giovanni Cherubini, autore di una presentazione al testo e al personaggio più che partecipata.

La difficoltà di creare una monografia quanto più completa possibile risiedeva nel fatto che Ottokar è conosciuto in Russia e in Italia distintamente per gli studi che aveva fatto in ciascun paese («spiace a chi qui ricorda l'Ottokar, divenuto italiano di elezione, divenuto docente delle nostre università dover confessare di non saper nulla di lui avanti il 1919, quando aveva già trentacinque anni...», p. 5); al fine, quindi, di colmare le lacune di storici russi e italiani, Pubblici e Risaliti elaborano un'opera corale, avvalendosi delle importanti testimonianze di A.K. Klement'ev e A.V. Klement'eva, che si sono occupati di descrivere l'attività piomboburghese del Nostro e di parte del suo carteggio con Ivan Michajlovič Grevs, suo maestro "occidentalizzante". Il risultato finale è così un quadro completo: appare un uomo in tutte le sue sfaccettature intime, intellettuali, politiche e finanche fisiche.

A completamento dell'opera, sono posti un estratto de *I comuni cittadini nel medioevo*, un'appendice e un articolo tratto dal quotidiano «Il Mattino» del 27 gennaio 1952, scritto da Sandro Norci, che racconta il volto, la voce, i modi e l'immensa cultura del "suo" professore di storia medievale («capelli, baffi e pizzo bianco, occhi di taglio orientale, zigomi leggermente prominenti, sorriso luminoso e cordiale, incedere lento, dava l'impressione di uno di quei re buoni e saggi delle favole», p. 131).

Il volume si chiude con la bibliografia degli scritti di Ottokar – importante per tutti coloro che avranno voglia di saperne di più sullo storico – e un ricco indice dei nomi.

GIORGIA CASESI

PELAGIO, *Lettera sulla castità*, a cura di Antonella Cerretini, Prefazione di Claudio Moreschini, Brescia, Morcelliana, 2007, 150 pp. (Letteratura cristiana antica. Collana diretta da Claudio Moreschini e Enrico Norelli, nuova serie, 14), ISBN 978-88-372-2117-1.

Entro un *corpus* abbastanza ampio di scritti di matrice pelagiana ci è giunta, in due mss. che la attribuiscono ad un non meglio identificato Sisto (di cui si dirà a suo luogo), una lunga *Epistula de castitate*, risalente ad un periodo compreso tra la fine del IV e gli inizi del V sec., che costituisce uno degli scritti più significativi della letteratura latina cristiana sul tema della castità che, secondo l'autore, deve essere conservata e gelosamente custodita da ogni cristiano degno di questo nome. Una *epistula*, questa, la cui lunghezza – come scrive Antonella Cerretini nell'*Introduzione* al volume che qui si presenta – risulta «paragonabile a quella di alcune epistole, di contenuto e di carattere didascalico, di Gerolamo e di Agostino, in modo tale che sembra di trovarsi di fronte ad un trattato armonicamente costruito, corredato di obiezioni, confutazioni e relative conclusioni» (p. 7).

Mai tradotta prima d'ora in italiano e, nel complesso, assai poco studiata, l'*Epistula de castitate* viene presentata, con testo critico, traduzione italiana e commento, da Antonella Cerretini, nella collana di studi e testi di letteratura cristiana antica pubblicata dalla casa editrice Morcelliana di Brescia e diretta da Claudio Moreschini ed Enrico Norelli. La studiosa fa precedere il testo e la traduzione dell'*Epistula de castitate* da un'ampia e puntuale *Introduzione* (pp. 7-58) in cui ella analizza, in primo luogo, il contenuto dei 17 capp. che la costituiscono, per poi dedicarsi al problema relativo alla dottrina della castità nei primi secoli del Cristianesimo e nei primi autori cristiani (in particolare Tertulliano, che a tale questione ha dedicato due brevi trattati, il *De exhortatione castitatis* e il *De monogamia*, che vengono attentamente illustrati). La Cerretini passa quindi alla delineazione (anch'essa molto puntuale ed esauriente) delle dottrine ascetiche e morali pelagiane, così come è possibile individuarle attraverso la lettura e lo studio di due scritti autenticamente pelagiani, cioè la *Lettera a Demetriade* e la *Lettera a Celanzia*. Ampio risalto viene conferito, quindi, ai rapporti fra l'*Epistula de castitate*, da un lato, e, dall'altro, il commento alle epistole di san Paolo redatto dallo stesso Pelagio durante il suo soggiorno a Roma e concordemente considerato, da tutti gli studiosi che se ne sono occupati, come opera autentica. Ma la parte più impegnativa e significativa del lungo scritto introduttivo della Cerretini è rappresentata, a mio modo di vedere, dalla storia degli studi sulla *Epistula* pseudo-pelagiana e dello *status quaestionis* relativo ad essa. La studiosa presenta e percorre, in una rassegna critica in ordine cronologico che occupa circa la metà della sua introduzione, le principali tappe degli studi sull'*Epistula de castitate*, da Carl Paul Caspari (*Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890, pp. 238-329) a German Morin (*Le «De vita christiana» de l'éveque breton Fastidius et le livre de Pelage «Ad viduam»*, in «Revue Bénédictine» 15 [1898], pp. 481-493), da Georges de Plinval (*Recherches sur l'œuvre littéraire de Pelage*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» 60 [1934], pp. 9-42;

*Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943) a Serafino Prete (*Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961; *Lo scritto pelagiano «De castitate» è di Pelagio?*, in «Aevum» 56 [1961], pp. 315-322), da Robert F. Evans (*Pelagius, Fastidius and the pseudo-augustinian «De vita christiana»*, in «The Journal of Theological Studies» 13 [1962], pp. 72-98) a John Morris (*Pelagian Literature*, ivi, 16 [1965], pp. 26-60) e ancora a Robert F. Evans (*Four Letters of Pelagius*, London 1968), da Aimè Solignac e Flavio G. Nuvolone (*Pélage et le pélagianisme*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, mystique, doctrine et histoire*, vol. XII/B, Paris 1986, pp. 2889-2942) a B.R. Rees (*Pelagius. A reluctant heretic*, Woodbridge 1991; *The Letters of Pelagius and his followers*, Woodbridge 1991). Nodo centrale, ove non esclusivo, della problematica affrontata nella stragrande maggioranza di questi studi è quello concernente l'attribuzione della *Epistula de castitate*, per la quale è stata proposta, di volta in volta, la paternità di personaggi più o meno evanescenti, quali Agricola, Fastidio o un misterioso discepolo pelagiano originario della Sicilia.

Ma lo scritto, come si è detto all'inizio di questa nota, insieme ad altri trattati di origine pelagiana è attribuito, nei due mss. che l'hanno trasmesso fino a noi (il *Vaticano Latino 3834*, membranaceo dei secc. IX-X, ff. 85v-104v; il cod. *0 IV 18* della Biblioteca dell'Università di Basilea, membranaceo dei secc. XII-XIII, ff. 1r-65v), ad un non facilmente identificabile santo di nome Sisto, vescovo e martire (*Epistula Santi Sixti Episcopi et Martyris de Castitate* essa è intitolata nei due codici). Come giustamente rileva la Cerretini, è però «evidente che sia papa Sisto I, sia papa Sisto II non possono essere gli autori dello scritto: Sisto I visse nel II sec. d.C. e fu il sesto successore ad occupare il soglio di san Pietro, dopo l'Apostolo, circa negli anni 115-125. Sisto II visse nel III sec. d.C., fu martirizzato nell'anno 258, durante la persecuzione dell'imperatore Valeriano (253-260); il suo pontificato durò soltanto un anno, in quanto fu consacrato nell'anno 257 e subì il martirio l'anno seguente» (p. 54). Vi è poi un terzo papa di nome Sisto (Sisto III), ricordato da Agostino perché le sue idee, quando egli era ancora un semplice sacerdote, erano assai vicine al pelagianesimo: «Egli – scrive ancora la Cerretini – visse tra la fine del IV sec. e gli inizi del V sec. e ritrattò negli anni della sua maturità quelle idee sostenute ed abbracciate in gioventù. Divenne vescovo di Roma nell'anno 432 e fu pontefice fino all'anno della sua morte, il 440; potrebbe essere l'autore dei nostri scritti, se consideriamo l'iniziale simpatia dimostrata al movimento pelagiano» (p. 54). La questione, comunque, non è di facile scioglimento ed è destinata a rimanere irrisolta. Molto opportunamente e cautamente la Cerretini lascia quindi il problema in sospeso, osservando come sia probabile che il copista del ms. abbia menzionato “san Sisto” (e quindi una *auctoritas* che aveva difeso la propria fede fino al martirio) «per evitare che questi testi venissero distrutti a causa delle loro affermazioni non ortodosse, oppure possiamo supporre che veramente essi circolassero sotto il nome di Sisto» (p. 54).

Il testo latino della *Epistula de castitate*, con una efficace traduzione italiana a fronte (pp. 59-139), è accompagnato dall'apparato critico (a piè di pagina, sotto il testo latino) in cui vengono registrate le *variae lectiones* dei due mss. di cui si è detto (siglati rispettivamente **V** e **B**) nonché della ediz. cinquecentesca del Solanius (Roma 1573) e di quella tardo-ottocentesca del Caspari (*Briefe*, cit.), e da un parco apparato

di note di commento (a piè di pagina, sotto la traduzione). Il volume è completato dalla *Bibliografia* (pp. 141-143), dall'*Indice dei passi biblici* (pp. 145-146) e dall'*Indice dei nomi* (p. 147).

ARMANDO BISANTI

Luigi PENTASUGLIA, *Leonardo l'eretico. L'Apocalisse nei capolavori del genio vinciano*, Matera, Edizioni Basileus, 2006, 102 pp., ill.

La complessa e discussa figura di Leonardo da Vinci è il tema di questo volume, che analizza lo straordinario artista e pensatore rinascimentale in tutti i suoi controversi aspetti, e in particolare il suo pensiero più esoterico, di cui propone un'analisi scientifica. L'autore è un musicologo bolognese, ed è dalla musicologia che egli parte nell'analisi del pensiero vinciano, per analizzare aspetti che sembrano tuttavia appartenere anche ad altri ambiti di studio: all'iconografia, all'embriologia, alla psichiatria o al pensiero gnostico.

Tali ambiti sarebbero rintracciabili attraverso uno studio scientifico sull'opera di Leonardo, studio che farebbe di lui uno dei principali protagonisti dell'intuizione dell'incommensurabilità del *rapporto aureo*, sostituito nel rinascimento dai rapporti matematici dei tre principali intervalli musicali pitagorici, l'ottava, la quinta e la quarta. La tesi del volume è che questi rapporti musicali servirono a "mimetizzare" la difficoltà del *rapporto aureo* già ai tempi di Pitagora, ma meno evidenti di esso, sfuggirono ai grandi Concili della cristianità (come ad esempio quello di Nicea), per cui la trasposizione cristiana del concetto di *sezione aurea* si radicò nello stesso tessuto evangelico, veicolando significati che, nel Vangelo stesso, andavano al di là dei fatti narrati.

Questi significati simbolici sono proprio quelli che Leonardo intende mostrare nella sua opera: al posto dell'episodio della Crocifissione di Cristo, per esempio, egli preferisce valorizzare l'importanza metaforica di questo stesso evento, in cui l'*Unto* diventa il sostituto (simbolico) di una "sostanza oleosa" che "unge" la cute del feto umano durante il sesto mese di gravidanza; il riscontro di questa tesi si troverebbe nel primo capitolo del Vangelo di Luca, quando il feto del Battista esulta nel grembo di Elisabetta, giunta al sesto mese di gravidanza.

Per l'autore dunque, la frazione "6/9" riferibile al periodo di gravidanza in cui Elisabetta si trovava, sarebbe multipla di "2/3", punto d'intercettazione sulla corda musicale dell'intervallo di quinta, che i pitagorici identificavano con il *segmento aureo*.

La sostanza che "unge" significa così la "divina proporzione" (in questo modo la videro i primi cristiani gnostici), un dono di Dio, che invia suo Figlio (e dona dunque sé stesso) agli uomini, per mostrare la differenza "qualitativa" tra la specie umana e le altre specie animali. Il feto, d'altra parte, a causa dell'unzione, sperimenta come un senso di onnipotenza, che è anche "energia vitale indifferenziata", e che coincide con lo stato nirvanico di identificazione con l'*archetipo di sé* (secondo un

percorso che l'autore rintraccia in Gustav Jung). La figura storica di Gesù perde dunque tutta la sua consistenza per diventare questa importante "unzione fisiologica", come mostra la stessa scena della Visitazione.

Ma ancor di più assolve a questo compito l' "Apocalisse", in cui l'immagine della donna incinta vestita di sole con dodici stelle in capo rispecchierebbe, secondo l'autore, l'*uomo sferico platonico*, sintesi del "contenuto fetale" e del suo "contenitore". Il simbolo "12" verrebbe così a significare la somma 6+6: il primo 6 sarebbe il sesto mese di gravidanza di Elisabetta, il secondo rappresenterebbe l'ora della trasfigurazione psichica fetale dal *Non essere all'Essere*, e il terzo 6 (che insieme agli altri due forma il numero "666" dell'Anticristo) sarebbe invece destinato alla perdizione, come i sottomultipli della *sezione aurea*.

L'aspetto più interessante del pensiero vinciano sarebbe dunque la sua spiritualità, aspetto che esigerebbe uno studio dell'opera di Leonardo che metta a confronto, in essa, motivazioni scientifiche e motivazioni religiose; egli infatti avrebbe creato una sorta di *Teologia della scienza*, capace d'interpretare il rapporto tra Dio e la natura.

Breve ma complesso, il volume offre interessanti spunti di riflessione sul pensiero e sull'arte di Leonardo, attraverso un'analisi, per una volta non fantasiosa, ma corroborata da uno scrupoloso appoggio ai testi scritti e alle opere d'arte del genio vinciano.

PAOLA D'AIELLO

*PER UN DISCERNIMENTO cristiano sull'islam. Storia e teologia*, a cura di Mariano Crociata, Roma, Città Nuova, Facoltà Teologica di Sicilia, 2006, 208 pp. (Collana di Teologia, 56), ISBN 88-311-3361-6.

Il volume costituisce una raccolta di contributi di teologi e studiosi delle religioni sul tema della comprensione in chiave cristiana del fenomeno plurireligioso e, specificamente, si propone di tentare di definire le condizioni di un approccio teologico alla religione islamica.

Come chiarisce il curatore nell'*Introduzione*, la scelta dell'islam è motivata, innanzitutto, dal fatto che questo lavoro nasce in seno all'attività di studio condotta dal Dipartimento di Teologia delle religioni della Facoltà Teologica di Sicilia, da numerosi anni incentrata sulle tre religioni monoteistiche. Tale interesse è sostenuto ed alimentato da un sussidio pastorale che su questo tema la Conferenza Episcopale Siciliana e la Facoltà Teologica di Sicilia hanno pubblicato nel 2004.

Va detto, per inciso, che il volume risulta coedito dalla Facoltà Teologica di Sicilia. La seconda ragione che giustifica la scelta dell'islam è data dalla considerazione dello stretto intreccio storico-religioso tra ebraismo, cristianesimo e islam. Infine i temi più strettamente attuali del dialogo interreligioso e culturale tra Occidente

ed islam hanno concorso a definire la forma in cui la questione teologica cristiana si pone di fronte all'islam.

I saggi contenuti nel volume sono stati raccolti da Mariano Crociata nell'intento di tracciare un quadro coerente con l'impostazione concettuale del problema. Definire le forme di discernimento cristiano dell'islam significa, innanzitutto, procedere ad una operazione comparativa tra le due religioni, che non si limiti a delineare una fenomenologia descrittiva, ma si sforzi di comprendere analogie e differenze. Di questo si occupa, in apertura del volume, lo studio di Giovanni Rizzi, *Ermeneutiche a confronto per un discernimento*, in cui l'autore intende indagare se vi siano delle categorie bibliche o biblico-teologiche capaci di mediare ai cristiani il senso religioso dell'islam, dunque di "risignificare l'islam dentro l'economia cristiana".

Il saggio di Miguel Ayuso, *Cristianesimo e islam: dalla frontiera all'incontro*, ripercorre la storia delle interpretazioni reciproche tra le due religioni attraverso rivalità, discredito, avvicinamento e infine dialogo. Su questa linea si collocano in modo più specifico i contributi di Filippo Santi Cucinotta e Jutta Sperber, i quali indagano rispettivamente la posizione ortodossa sull'islam, andando alla ricerca delle motivazioni storiche e teologiche di un tradizionale giudizio negativo, e l'evoluzione delle posizioni delle chiese della Riforma su tale questione. A seguire, Vincenzo Poggi, Giuseppe Rizzardi e Maurice Borrmans tracciano i profili di alcuni studiosi dell'islam, protagonisti di un vero e proprio discernimento cristiano nei confronti di quest'ultimo. Particolarmente interessante è il ritratto che Poggi fa di Ali Mehmet Paul Mulla Zade, ripercorrendo le tappe delle origini islamiche del personaggio e le sofferte vicende della sua conversione, sotto la guida di Maurice Blondel e sulla scorta di letture delle *Confessioni* di Sant'Agostino e dei *Pensieri* di Pascal.

Il volume si chiude con un saggio-sintesi dal titolo *Teologia delle religioni e islam*, firmato da Mariano Crociata e Marcello di Tora. Con lucida sintesi viene affrontato il problema della pretesa soteriologica propria della fede cristiana in relazione alle pretese analoghe che avanzano altre religioni: la fede cristiana in Dio che realizza la salvezza piena e definitiva nel suo disegno di redenzione in Cristo, come può convivere con altre religioni che accampano medesime pretese di rivendicazione? Sulla scorta di *1 Tm 2, 5-6* – "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità..." – si escludono i concetti di esclusivismo e di pluralismo: il primo nega l'esistenza di qualsiasi valore salvifico al di fuori del cristianesimo, il secondo esclude invece la mediazione redentrice di Cristo.

L'unica prospettiva possibile è quella dell'inclusivismo: stabilire cioè una relazione tra il disegno salvifico di Dio in Cristo e le diversità delle pretese religiose: la chiave di volta per la soluzione di tale problema è data dal un passo della *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, in cui al n. 22 si dice "Dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale".

L'opera di Cristo, l'evento paradossale della croce e della resurrezione, raggiunge ogni esperienza religiosa senza ridurla a sé, presentandosi come manifesta-

zione della presenza salvifica divina e imprimendo all'esperienza religiosa, quale essa sia, un movimento che conduce da ultimo al Padre.

Il volume è completato da un elenco degli autori e da un indice dei nomi.

GAETANO STELLINO

Arianna PUNZI, *Tristano. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2005, 193 pp., ISBN 88-430-3417-0.

«Ripercorrere la lunga storia della leggenda tristaniana, che si manifesta nel tempo in forme letterarie di volta in volta diverse, secondo modalità talvolta ricostruibili solo per approssimazioni, significa addentrarsi in un affascinante e intricato labirinto di autori, lettori, redazioni, manoscritti che resiste ad ogni ordinata risistemazione» (cap. I, p. 9). È con questo chiarimento che l'autrice inizia il suo lavoro, per mezzo del quale cerca di ripercorrere la storia manoscritta di uno dei miti letterari che ha segnato la storia dell'immaginazione occidentale dal medioevo alla modernità.

Si tratta di una sorta di storia della storia del Tristano, ricostruita con il supporto costante dei brani letterari e del dibattito critico che nel corso dei secoli ha raccontato, analizzato e interpretato la passione che lega Tristano alla sua Isotta e il bisogno assoluto, essenziale e insormontabile che lega i due innamorati fino alla morte.

Il volume consta di sei capitoli, i primi cinque dei quali si occupano della tradizione dei testi, attraverso l'analisi dei manoscritti che la costituiscono, quali il *Tristan* di Thomas (cap. 2) e quello di Béroul (cap. 4), la tradizione manoscritta di Goffredo di Strasburgo (cap. 3) e del *Roman de Tristan en prose* (cap. 5). L'ultimo capitolo invece è dedicato allo studio del nome Tristano, poiché «il nome non è convenzione ma rappresenta il segno eterno, visivo, di ciò che si è» (p. 165) e al *topos* letterario del "morire insieme".

Il volume è corredato da un utilissimo apparato di note di commento e accompagnato da una minuziosa *Bibliografia*, che permette al lettore di approfondire le tematiche affrontate.

GIULIANA MUSOTTO

Anna Maria RAPETTI, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005, 172 pp., ISBN 8831787500.

Da quest'opera di Anna Maria Rapetti emerge un quadro storico molto interessante, mirato ad indagare il protagonismo dei monaci attivi e dinamici nell'evoluzione storica della società medievale, come del resto è testimoniato dal semplice dato quantitativo rappresentato dall'elevatissima percentuale di documentazione prodotta o destinata ai monasteri. I cenobi possono essere considerati a pieno titolo osservatorio privilegiato delle trasformazioni in atto nella società medievale.

Questo volume si propone di ricostruire un aspetto particolare della multiforme storia del monachesimo medievale italiano, offrendo una proposta di lettura di un mondo che ha largamente influenzato la vita degli uomini del tempo. L'ambito cronologico prescelto – tra XII e XIII secolo – è quello tradizionalmente caratterizzato dalla cosiddetta “crisi del cenobitismo”.

Altro spunto molto interessante è fornito dallo studio delle dinamiche sociali legate al “fattore umano” di un'abbazia: dalla provenienza, dalla qualità e dalle funzioni degli uomini che vivevano la propria esperienza religiosa in un contesto fortemente istituzionalizzato come quello rappresentato da un monastero dipendevano strettamente, infatti, la formazione della gerarchia interna e il funzionamento della comunità monastica stessa. Questo tipo di ricerca (che fa proprio il metodo della “storia sociale”) non soltanto consente di affrontare da un altro punto di vista – che non sia l'aspetto spirituale o quello patrimoniale – la questione del “successo” o della “riuscita” di un ente monastico, ma anche di verificare con strumenti diversi il grado di radicamento nella società laica. Inoltre, attraverso l'analisi delle relazioni di tipo informale intrattenute, dentro e fuori dell'ambito monastico, dai membri della comunità, è possibile cercare di valutare il senso e il peso, sullo sviluppo dell'ente, dei rapporti con l'universo laico. I sei capitoli di questo volume vogliono rappresentare un itinerario – solo uno, tra i molti già sperimentati o possibili – attraverso la densissima foresta della storia monastica medievale, il tentativo di individuare una traccia, un filo rosso. I temi a cui l'autrice fa riferimento sono facilmente riconoscibili da un capitolo all'altro e da un cenobio all'altro (Chiaravalle della Colomba, Staffarla, Lucedio).

Particolarmente interessante, alla luce di quanto precedentemente affermato circa le dinamiche sociali interne ad ogni monastero, risulta essere il secondo capitolo (dal titolo *Abbà, Padre. L'abate alla guida del monastero*), in cui si delinea la struttura gerarchica interna del monastero di Lucedio: si analizza il meccanismo che regola l'*ordinatio monasterii*, vale a dire la nomina da parte dell'abate di tutte le cariche inferiori preposte all'amministrazione del monastero stesso (priori, cellari, eventuali loro aiutanti, grangeri, ecc.). Si delinea anche una sorta di percorso gerarchico che poteva portare i monaci più abili e dinamici a raggiungere l'abbaziato attraverso le cariche prima di cellario, poi di sotto-priore.

Altra tematica affrontata, in merito alla consistenza numerica delle comunità, è il meccanismo di reclutamento dei conversi e dei monaci di coro di cui tratta il terzo capitolo (dal titolo *La responsabilità condivisa*): nell'affrontare la questione del re-

clutamento dei monaci, si deve sottolineare che essa costituiva, come già si è accennato, insieme un problema di sopravvivenza della comunità e di radicamento dell'ente in aree lontane dalla propria sfera di influenza economico-politica.

Dalla interessante analisi compiuta dall'autrice si mette in evidenza quanto i monaci si siano dimostrati particolarmente abili nell'organizzare efficacemente gruppi umani e proprietà fondiarie, mettendo a frutto la propria esperienza di uomini che portavano con sé, quando entravano nel chiostro, una dote immateriale fatta di legami parentali, conoscenza del mondo e della società, attitudine al comando e, appunto, capacità organizzative.

FABIO CUSIMANO

Bernd ROECK, *Piero della Francesca e l'assassino*, traduzione di C. D'Amico, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, 261 pp., ISBN 978-88-339-1815-0.

Il volume di Bernd Roeck propone meritevolmente un plausibile percorso di esegesi iconica che riguarda uno dei capolavori assoluti della pittura europea di tutti i tempi: la *Flagellazione* di Piero della Francesca. La tesi affrontata dall'Autore, con una prosa avvincente e un preciso corredo di immagini documentarie oculatamente contestualizzate nei quindici capitoli (più un epilogo) in cui si dipana il racconto, presenta il "caso" dell'assassinio di Oddantonio da Montefeltro, il giovane duca di Urbino, ucciso in un agguato cruento «a li vintedui de luglio nel 1444» nel palazzo ducale della città della quale, giovanissimo, era divenuto signore.

Roeck, in maniera efficace, anche se non in via del tutto definitiva, nella sua trattazione individua nella figura del fratellastro di Oddantonio, Federico da Montefeltro, il vero mandante dell'omicidio. Federico è stato uno dei grandi protagonisti della politica italiana di quel tempo. Condottiero e mercenario, mecenate finissimo e impavido diplomatico, dopo questo cruciale e drammatico evento, nell'arco di pochi anni, riuscirà a trasformare il ducato di Urbino in una delle grandi potenze interne allo scacchiere italiano, almeno per tutto il corso del XV secolo.

Federico – l'indubbio protagonista, insieme a Piero, dello studio di Roeck – ebbe, nella sua controversa vita, come principali interlocutori il grande umanista senese Enea Silvio Piccolomini (poi salito al soglio di Pietro col nome di Pio II) e soprattutto Sigismondo Malatesta, signore di Rimini e suo nemico storico.

Al centro di questa "saga" sta la piccolissima (67,5 per 91 cm) ed enigmatica tavola di legno, dipinta a tempera, del maestro di Borgo Sansepolcro. La tavola presenta tre figure in primo piano. Roeck ipotizza, in quella vestita di rosso – al centro –, un possibile ritratto di Oddantonio da Montefeltro e, in quella che indossa un elegante abito in broccato – posta sulla destra –, addirittura l'autoritratto di Piero. Sullo sfondo, è evidente la scena della flagellazione di Cristo. L'Autore ne sottolinea la perfetta gestualità d'insieme: un'eredità che Piero ha acquisito dallo studio della scultura antica e che caratterizza l'architettura narrativa del dipinto.

La *Flagellazione* è un capolavoro indagato, negli anni, da alcune tra le più agguerrite intelligenze che si sono confrontate sugli studi rinascimentali (basti pensare, proprio sullo stesso tema, a due recenti lavori di Carlo Ginzburg e di Silvia Ronchey, solo per restare sullo stretto versante della ricerca di taglio storico-politico): un po' come la *Primavera* di Botticelli o la *Tempesta* di Giorgione. L'opera, fino a tutto il XIX secolo, riportava inoltre (alla base) una misteriosa iscrizione – individuata dal grande storico dell'arte tedesco Johann David Passavant e poi andata persa durante un restauro – che complica ulteriormente il *puzzle*: «convenerunt in unum».

In *Piero della Francesca e l'assassino* ci sono, quindi, tutti gli ingredienti necessari per calamitare l'attenzione del lettore colto. E questo senza trascurare il rigore della ricerca storica seria e ben documentata. Le ventiquattro pagine di fonti e di indicazioni bibliografiche ne danno piena conferma.

VINCENZO M. CORSERI

Luigi SALVATORELLI, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Postfazione di Girolamo Arnaldi, Roma-Bari, Laterza, 2007, 186 pp., ISBN 978-88-420-8059-6.

Pubblicato per la prima volta nel 1929, il *San Benedetto e l'Italia del suo tempo* di Luigi Salvatorelli torna ad essere disponibile per i tipi di Laterza, a cura di un maestro della medievistica italiana, Girolamo Arnaldi, che è anche autore di una puntuale e documentatissima *Postfazione*.

Preme sottolinearlo subito: quello che ci accingiamo a presentare, è uno dei più riusciti ed efficaci studi su Benedetto da Norcia mai scritti in Italia, frutto della agilità di scrittura e della sagacia narrativa di una delle più eleganti penne della cultura italiana attive nella prima metà del Novecento.

Il libro ha ormai i suoi anni (bisogna ricordarlo), e in questo lungo lasso di tempo gli studi su Benedetto e la fondazione del monachesimo in Occidente sono stati caratterizzati da una profonda revisione critica, sia sul fronte dell'analisi filologica della *Regola* sia su quello prettamente storico-sociale rivolto all'Ordine benedettino in genere. Pensiamo soltanto alle pagine di padre Leclercq o a quelle di Gregorio Penco: rigorose nella trattazione storiografica ma anche capaci di far cogliere il messaggio teologico di Benedetto nella sua precipua, suggestiva essenzialità.

Benedetto è stato il *rifondatore* della spiritualità cristiana in un periodo in cui il territorio italiano era sottoposto a forti pressioni sia sul fronte barbarico che su quello bizantino (il generale Belisario, proprio in quegli anni, entrando con quindicimila soldati dalla Sicilia, determina l'ultima "riconquista romana" della Penisola italiana). In alcuni villaggi – siamo all'inizio del VI secolo! – erano oltremodo presenti i culti politeistici del tardo Impero, e Montecassino – il colle dove il Santo fonderà il suo ultimo grande monastero – era uno di questi.

Proprio a Montecassino, dopo quattordici secoli dalla sua fondazione monastica, durante una visita (nel 1964), papa Paolo VI proclamava l'apologia del monache-

simo benedettino come un nuovo umanesimo, con le indimenticabili, ispirate parole che seguono: «La Chiesa ed il mondo, per differenti ma convergenti ragioni, hanno bisogno che san Benedetto esca dalla comunità ecclesiale e sociale, e si circonda del suo recinto di solitudine e di silenzio, e di lì ci faccia ascoltare l'incantevole accento della sua pacata ed assorta preghiera, di lì quasi ci lusinghi e ci chiami alle sue soglie claustrali, per offrirci il quadro d'un'officina del "divino servizio", d'una piccola società ideale, dove finalmente regna l'amore, l'obbedienza, l'innocenza, la libertà dalle cose e l'arte di bene usarle, la prevalenza dello spirito, la pace, in una parola, il Vangelo. [...] Il fatto è così grande ed importante che tocca l'esistenza e la consistenza di questa nostra vecchia e sempre vitale società ma oggi tanto bisognosa di attingere linfa nuova alle radici, donde trasse il suo vigore ed il suo splendore, le radici cristiane, che san Benedetto per tanta parte le diede e del suo spirito alimentò. [...] Fede e unità: che cosa di meglio potremmo desiderare ed invocare per il mondo intero, e in modo particolare per la cospicua ed eletta porzione, che, ripetiamo, si chiama Europa? che cosa di più moderno e di più urgente? e che cosa di più difficile e contrastato? che cosa di più necessario e di più utile per la pace? Ed è perché agli uomini di oggi, a quelli che possono operare e a quelli che solo possono desiderare sia ormai intangibile e sacro l'ideale dell'unità spirituale dell'Europa, e non manchi loro l'aiuto dall'alto per realizzarlo in pratici e provvidi ordinamenti che abbiamo voluto proclamare san Benedetto Patrono protettore dell'Europa» (cfr. R. Grégoire, *San Benedetto dal passato al futuro dell'Europa*, Abbazia San Benedetto, Seregno 1993, pp. 10-13).

È evidentemente una lunga citazione – quella riportata sopra –, che però può aiutare a cogliere, a maggior modo, l'attualità di un uomo, di un Santo, che nella storia d'Occidente ha acquisito un indubbio posto di rilievo, e non soltanto in ambito religioso. Benedetto trasformerà il monastero in un centro operoso e vitale che diverrà, nel giro di pochi anni, propulsore della rinnovata spiritualità occidentale: una comunità libera da vincoli coattivi (in particolare, da quelli che fanno capo all'autorità pontificia) e totalmente autosufficiente, in senso spirituale ma anche materiale.

Da Benedetto da Norcia – il *pacis nuntius* per antonomasia – in poi, il cristianesimo sarà più forte, maggiormente coeso e soprattutto capace di aprire nuovi orizzonti culturali all'Italia e all'intera società europea. *San Benedetto e l'Italia del suo tempo* – per il suo rigore argomentativo e per la non comune felicità di scrittura, che è la cifra stilistica tipica dell'Autore – è un'opera che ha, a tutt'oggi, il merito di ricordarcelo.

Per quanto concerne la produzione di Salvatorelli, inoltre, si consideri la ricca e sfaccettata bibliografia scientifica e giornalistica lasciataci – quest'ultimo aspetto, in parte, favorito da una lunga e appassionata collaborazione con il quotidiano torinese "La Stampa".

VINCENZO M. CORSERI

Simon SCHWARZFUCHS, *Gli ebrei al tempo delle Crociate in Occidente e in Terra Santa*, traduzione di A. Tombolini, Milano, Jaca Book, 2006, 122 pp. (Di fronte e attraverso, 741), ISBN 88-16-40741-7.

Il volume offre la traduzione italiana del saggio di Simon Schwarzfuchs dal titolo *Les juifs au temps des Croisades en Occident et en Terre sainte* (Paris 2005). L'autore vi prende in esame alcuni aspetti della storia delle Crociate descrivendo le violenze e i soprusi subiti dal popolo ebraico in quel periodo del Medioevo in cui i cristiani, spinti dalla loro fede, marciavano alla riconquista dei luoghi santi della loro religione. L'opera mette in luce la storia degli ebrei che, legati alla propria fede e illuminati da una grande forza spirituale, si sacrificarono accettando le persecuzioni e spesso la morte, e diventando in tal modo martiri del loro popolo. Vengono riportate anche le testimonianze di chi, meno disposto al sacrificio, decise di convertirsi momentaneamente alla religione cristiana e si fece battezzare davanti alle truppe del grande condottiero cristiano Goffredo di Buglione.

L'autore mette in evidenza come il giudaismo abbia accettato entrambe le decisioni che gli ebrei furono costretti a prendere durante le guerre, accogliendo sia chi scelse il sacrificio per la propria fede, sia chi scelse di "passare" alla religione cristiana, quantunque né il martirio, né tanto meno la conversione siano state incoraggiate dalla religione ebraica. Schwarzfuchs non si dimentica neanche di elogiare i grandi personaggi del cristianesimo che, nonostante la differenza di religione, aiutarono con i loro mezzi le comunità ebraiche oppresse dalle persecuzioni.

Nella stesura dell'opera lo studioso si basa sulle cronache ebraiche dell'epoca, pubblicate circa un secolo fa, che hanno permesso di aggiungere alle vicende, chiare ma impersonali, già narrate dalle cronache latine, la testimonianza personale delle vittime di queste guerre di religione.

Il saggio è composto da una breve introduzione (*Alla vigilia delle crociate*, pp. 11-20) e da sette capitoli (*I preparativi delle Crociate*, pp. 21-30; *La Prima Crociata*, pp. 31-60; *Nel regno di Gerusalemme*, pp. 61-72; *La Seconda Crociata*, pp. 73-86; *Le ultime Crociate*, pp. 87-100; *Gli ebrei nel secondo regno di Gerusalemme*, pp. 101-106; *L'eredità delle Crociate*, pp. 107-110).

DANIELA ENRIQUEZ

Antonio Federico SCOLA, *L'Arciconfraternita del Carmine in Melfi*, Melfi, Tarsia, 2006, 296 pp., ill.

Come tutte le Arciconfraternite anche quella del Carmine in Melfi nasce dalla pietà popolare che contraddistingue il popolo cristiano del Medioevo. Pur potendo sembrare ormai anacronistiche, le confraternite dedicate alla figura di Maria sono ancora numerosissime in tutta Europa, probabilmente perché nascono dalla «sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere» (p. 6). Scrive Antonio Federico

Scola: «L’Arciconfraternita del Carmine ha mostrato amore verso Gesù e sentimento filiale verso Maria ed ha avuto molta cura per il decoro e la chiesa del Carmine; ai suoi molti fedeli ha proposto senza sosta l’orazione, il suffragio, l’adorazione, la pietà e i dolori di Maria» (p. 6). Queste parole di apprezzamento rivelano lo stretto legame fraterno presente tra la confraternita e il territorio ove essa ha operato e soprattutto l’ammirevole opera di conservazione e cura dell’edificio ecclesiastico messa in atto dai confratelli. La presente pubblicazione mostra, inoltre, grazie alla stampa di diversa corrispondenza e ad alcuni documenti di spesa ed inventari, non solo le pratiche religiose della comunità, ma anche la sua presenza viva e concreta nella comunità umana della cittadina di Melfi.

La nascita dell’Arciconfraternita del Carmine in Melfi risale al 1538, inizialmente con il nome di “Morte” al quale successivamente si aggiunse quello di “orazione”, ma l’attività prese il via nel 1552 quando i confratelli si radunavano per la pratica delle Sante Quarantore. Fu con l’arrivo dei padri Carmelitani a Melfi, nella chiesa del Carmine, che la comunità prese il nome di *Confraternita della morte e dell’orazione volgarmente detta del Carmine*. Successivamente, grazie all’intervento del re Ferdinando II e al decreto pontificio di Pio IX la confraternita fu eletta, nel 1873, ad Arciconfraternita. Il decreto stabiliva anche gli obblighi della confraternita che erano i seguenti: la sepoltura dei defunti, l’adorazione notturna del SS. Sacramento, le Quarantore, il Triduo Pasquale, l’ufficio delle preghiere, l’ottavario dei morti e le messe in suffragio dei defunti. Queste attività, quasi tutte ancora oggi presenti, manifestano l’attaccamento della comunità melfitana ai valori della preghiera tradizionale e rivelano «l’esigenza di una nuova evangelizzazione e il ritorno alle origini della cristianità» (p. 11).

SERGIO CATALANO

Valeria SORGE, *Averroismo*, Napoli, Alfredo Guida, 2007, 115 pp., ISBN 978-88-6042-375-7.

Quale quindicesimo volume della collana *Parole chiave della filosofia* dell’editore Alfredo Guida, i curatori Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo e Antonello Giugliano presentano questo interessantissimo saggio di Valeria Sorge con l’intento di offrire a tutti gli studiosi uno strumento utile per l’approfondimento dell’averroismo latino.

In particolare, l’autrice si sofferma sulle premesse storico-critiche dell’averroismo e sulla loro reinterpretazione (cap. 1), sulla condanna dell’averroismo avvenuta nel 1277 e sulle sue sfumature e conseguenze (cap. 2), sull’errore degli averroisti (cap. 3), sull’averroismo italiano (cap. 4) e sui percorsi etici e politici dell’averroismo (cap. 5).

La Sorge chiarisce fin dalle prime battute l’importanza di uno studio che tratti, in maniera sistematica e puntuale, una tale tematica e sottolinea come «poche catego-

rie hanno avuto maggiore fortuna, nella storia della filosofia, dell'averroismo, termine polivalente che da un lato ipostatizza una filiazione diretta tra il Commentatore ed i suoi presunti epigoni medievali, dall'altro minaccia di eclissare le molteplici direzioni di senso, ovvero i complessi nuclei storico-teoretici, che definiscono il poderoso impegno ermeneutico profuso dallo stesso Averroè sui testi di Aristotele» (p. 5).

Il volume è corredato inoltre da un utilissimo apparato di note di commento, da un *Glossario* che semplifica la comprensione delle fondamentali nozioni della tematiche affrontate, permettendo anche al lettore meno esperto di intendere perfettamente i significati più profondi dell'averroismo e del contesto in cui nasce e si sviluppa, nonché delle influenze che esso ha avuto durante l'intero corso della speculazione dottrinale contemporanea ma anche successiva. Molto utile per chi volesse approfondire le problematiche presentate ed analizzate con maestria dalla Sorge risulta anche la minuziosa *Bibliografia* che chiude il volume.

GIULIANA MUSOTTO

Maria STELLADORO, *Le «Vitae Sanctorum Siculorum» di Ottavio Gaetani: i manoscritti conservati a Palermo e a Roma*, Roma, Accademia Angelica-Costantiniana di Lettere Arti e Scienze, 2006, 148 pp., ill. (Supplemento. Studi sull'Oriente cristiano, 10,1).

Maria STELLADORO, *Euplo / Euplio martire. Dalla tradizione greca manoscritta*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006, 144 pp. ISBN 88-215-5732-4.

A più riprese, in tempi abbastanza recenti, Maria Stelladoro si è occupata di aspetti e momenti dell'agiografia greca di Sicilia (cfr. *La tradizione manoscritta delle «Vite» di san Leone Luca di Corleone*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s. 48 [1994], pp. 61-82; *La vita di san Leone Luca di Corleone*, Grottaferrata 1995; *Ricerche sulla tradizione manoscritta degli atti greci del martirio di sant'Agata*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s. 49-50 (1995-1996), pp. 63-89; *Agiografia e agiologia nel bios di santa Marina di Scanio (BHG 1170)*, in «Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik» 48 [1998], pp. 57-66; *Il codice di Mazara della «Vita» di san Leone Luca di Corleone*, in «Codices manuscripti» 27-28 [1999], pp. 47-54; *Il dossier agiografico di Alberto degli Abati*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s. 54 (2000), pp. 437-448; *San Berillo protovesco e l'apostolicità della chiesa di Catania*, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 5,1 [2001], pp. 133-152; *La tradizione manoscritta di santa Parasceve (Venera d'Acì) (BHG e Novum Auctarium BHG 1419z-14120x)*, ivi, 7,2 [2003], pp. 61-68; *Il codice Escorial Ω. I. 14 degli Atti greci del martirio di sant'Agata (BHG 37)*, ivi, 8,2 [2004], pp. 121-142; *Agata. La martire. Dalla tradizione greca manoscritta*, Milano 2005). Nel 2006 sono comparsi due contributi della studiosa, uno sulle *Vitae Sanctorum Siculorum* di Ottavio Gaetani, l'altro sulla figura e sul dossier agiografico di Euplo (o Euplio) martire, contributi che segnaliamo in una doppia "lettura", in quan-

to entrambi afferenti alla medesima tematica, cioè, ancora una volta, la tradizione agiografica greca in Sicilia.

Il primo dei due volumi oggetto di questa doppia “lettura” è incentrato sulle *Vitae Sanctorum Siculorum*, raccolta agiografica dell’erudito seicentesco Ottavio Gaetani. Si tratta di una monumentale silloge su cui la stessa Stelladoro ha già pubblicato, fra il 1990 ed il 2000, alcuni contributi specifici che, in parte, sono confluiti nel volume (cfr. *Le carte preparatorie alle «Vitae Sanctorum Siculorum» di Ottavio Gaetani*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», n.s. 44 [1990], pp. 253-269; *Ancora sulle carte preparatorie alle «Vitae Sanctorum Siculorum» di Ottavio Gaetani: il codice 3QqC36 della Biblioteca Comunale di Palermo*, in «Codices manuscripti» 25 [1998], pp. 35-40; *Contributo allo studio delle «Vitae Sanctorum Siculorum» di Ottavio Gaetani: inventario delle carte preparatorie*, in *Erudizione e devozione. Le raccolte di vite di santi in età moderna*, a cura di G. Luongo, Roma 2000, pp. 221-312). Le *Vitae Sanctorum Siculorum*, pubblicate in due grossi volumi *in folio* (per complessive 825 pagine) dalla tipografia Cirillo di Palermo nel 1657 ed attribuite, postume, all’erudito gesuita Ottavio Gaetani (1566-1620), contengono 200 testi relativi a più di 120 santi (vite, traslazioni, panegirici, inni, sermoni) e rappresentano non solo un significativo esempio dell’erudizione siciliana fra il XVI ed il XVII secolo, ma anche, e soprattutto, costituiscono – come scrive in apertura la stessa autrice – un «trittico organico di agiografia, liturgia e storiografia in cui [...] si può cogliere un duplice processo di particolarizzazione dell’universale e di universalizzazione del particolare nell’ambito dell’erudizione locale del Cinque-Seicento» (*Introduzione*, p. 11). Pubblicate a cura di un confratello del Gaetani, il gesuita Pietro Salerno, nel 1657, e quindi 37 anni dopo la morte dell’autore e 14 anni dopo la comparsa del primo volume degli *Acta Sanctorum* di gennaio da parte dei Bollandisti, fondate sui modelli del Baronio, del Bellarmino, del Bolland, del Rosweyde e del Surio, le *Vitae Sanctorum Siculorum* «fanno ancora discutere per le lunghe, varie, intricate e non del tutto precipue vicissitudini legate alla loro progettazione (collocabile intorno al sec. XVI *ex.*), elaborazione, stesura e pubblicazione, nonostante l’assidua collaborazione di studiosi e confratelli nella ricerca e nella traduzione dei manoscritti e nonostante venissero utilizzate precedenti traduzioni, ad es. del Lippomano, del Maurolico, del Sirmond e del Rajati» (*Introduzione*, p. 12). Attingendo alla ponderosa opera di Tommaso Fazello, le *De rebus siculis Decades duae*, Ottavio Gaetani seppe fornire un contributo di notevole valore sulla consistenza della tradizione agiografica siciliana e, insieme, seppe disegnare un vasto ed organico quadro storico-culturale dello sviluppo del Cristianesimo e della Chiesa nell’isola.

All’*Introduzione* (pp. 11-14) seguono quindi sei capitoli di diversa estensione e consistenza, che qui si passano brevemente in rassegna. Nel cap. primo (*Le carte preparatorie alle «Vitae Sanctorum Siculorum»*, pp. 15-17) viene fornita una succinta informazione sulle carte preparatorie redatte dal Gaetani in vista della compilazione delle *Vitae Sanctorum Siculorum*, carte comprendenti una ricca messe di manoscritti distribuiti in due *corpora* attualmente custoditi presso la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana (II.E.8-15 e XI.G.1-2), cui si aggiunge il codice 3QqC36 della Biblioteca Comunale di Palermo, per un totale di ben 725 documenti.

Il cap. secondo (*Ottavio Gaetani*, pp. 19-33) è dedicato ad un'ampia e documentata presentazione della figura e dell'opera del Gaetani, di cui viene ripercorsa la vicenda biografica e del quale sono adeguatamente elencate ed illustrate tutte le opere, e cioè, secondo l'ordine cronologico di pubblicazione (e, forse, con un nostro comprensibile imbarazzo per i titoli fluviali e chilometrici), la *Oratione funebre del molto R. P. Ottavio Caetano Rettore del Collegio di Palermo della Compagnia di Giesù, recitata nelle essequie del Cattolico Re don Filippo II celebrate nella Cathedral Chiesa per lo illustrissimo Senato Palermitano* (Palermo 1601); il *De die natali Sanctae Nymphae virginis et martyris Panormitanae* (Palermo 1610); la *Idea Operis de Vitis Siculorum Sanctorum famave sanctitatis illustrium Deo volente bonis iuuantibus in lucem prodituri* (Palermo 1617, destinata, in origine, ad accompagnare e ad illustrare le *Vitae Sanctorum Siculorum*, che dovevano quindi essere pubblicate in quel medesimo torno di tempo, ma che, per svariati problemi con la censura ecclesiastica, videro la luce solo 40 più tardi); appunto le *Vitae Sanctorum Siculorum* (il cui titolo completo è *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis Graecis Latinisque Monumentis, et ut plurimum ex MSS. Codicibus nondum editi collectae aut scriptae, digestae iuxta seriem annorum Christianae Epochae, et Animadversionibus illustratae a R. P. Octavio Caetano Siracusano, S. I.*, Palermo 1657); e ancora, tutte postume, le *Icones aliquot et origines illustrium aedium Sanctissimae Deiparae Mariae quae in Siciliae insula coluntur* (Palermo 1657); i *Raguagli <sic!> delli Ritratti della Santissima Vergine Nostra Signora più celebri che si riveriscono in varie Chiese nell'Isola di Sicilia, aggiuntavi una breve relatione dell'origine e miracoli di quelli* (Palermo 1664); e la *Isagoge ad historiam sacram siculam* (Palermo 1707).

Nel cap. terzo (*Le «Vitae Sanctorum Siculorum» e le «Censurae librorum»: storia di un'opera postuma*, pp. 35-43) viene quindi ripercorsa una complessa vicenda, fatta di censure ecclesiastiche, di sanzioni, di condanne, di disapprovazioni, attraverso la quale può essere spiegato il vistoso gap cronologico (ben 40 anni) intercorrente fra la composizione delle *Vitae Sanctorum Siculorum* e la loro effettiva pubblicazione.

Il nucleo fondamentale del libro della Stelladoro è però costituito dai capp. quarto (*Descrizione e contenuto delle carte preparatorie alle «Vitae Sanctorum Siculorum» conservate nella BCRS di Palermo*, pp. 45-88) e quinto (*Descrizione e contenuto delle carte preparatorie del codice 3QqC36 della BC di Palermo*, pp. 89-92). I *corpora* rinvenuti nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana sono, come si è detto, due, formati l'uno (II.E.8-15) da otto e l'altro (XI.G.1-2) da due *volumina*, contenenti rispettivamente 431 e 246 documenti, per un complesso, quindi, di ben 677 manoscritti cartacei preparatori alla redazione delle *Vitae Sanctorum Siculorum*. A questi due imponenti *corpora* va aggiunto, come si è ricordato, il codice 3QqC36 della Biblioteca Comunale di Palermo, cartaceo *in folio* contenente altri 48 documenti manoscritti, per un totale, quindi, di 725 documenti preparatori. La Stelladoro passa attentamente in rassegna, uno per uno, i dieci *volumina* conservati presso la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, nonché il codice della Comunale, fornendo, per ciascuno di essi, una accurata descrizione ed una precisa analisi del contenuto.

Nel cap. sesto (*Conclusioni finali*, pp. 93-97), infine, d'accordo con l'ipotesi formulata da M. Scaduto (*Gaetani Ottavio*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastique*, vol. 19, Paris 1981, coll. 632-635), la Stelladoro avanza la supposizione che i testi contenuti nei due *volumina* facenti parte del secondo *corpus* della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana (quelli segnati XI.G.1-2) costituiscano una rielaborazione dotta dei manoscritti agiografici rinvenuti e raccolti nel primo *corpus*, allestita per l'edizione a stampa, rispetto alla quale, però, mostrano innumerevoli divergenze, le più significative delle quali sono attentamente e diligentemente segnalate. In conclusione della sua disamina, la Stelladoro può quindi affermare: «Crediamo [...] che questo spoglio sistematico possa aprire la strada a una moderna riedizione delle *Vitae Sanctorum Siculorum* aiutandoci ad approntare l'edizione critica della *Vita* di ogni santo e ad attuare quella tanto auspicata restaurazione filologico-testuale, “accorta reinterpretazione” e “vera e propria disinfestazione ideologica”, già sollecitata dal Costanza» (p. 94: il riferimento è a Salvatore Costanza, *Per una nuova edizione delle «Vitae Sanctorum Siculorum»*, in «Schede medievali» 5 [1983], pp. 313-325).

Il vol. presentato dalla Stelladoro è completato da una ricca *Bibliografia* (pp. 99-107) di 220 titoli complessivi e dagli indici dei manoscritti (pp. 109-110) e dei nomi (pp. 111-131).

Correlata alla studio sulle *Vitae Sanctorum Siculorum* del Gaetani, come si diceva, è la monografia su Euplo (alla greca, Euplio alla latina) presentata dalla stessa Stelladoro nel medesimo torno di tempo. Quella di Euplo – secondo l'agionimo greco mediante il quale la studiosa preferisce designarlo lungo tutto il corso del suo contributo, e al quale io stesso qui mi atterro – è una figura indubbiamente “minore” di santo siciliano (soprattutto rispetto alle pressoché coeve sant'Agata e santa Lucia). Egli venne martirizzato nel 304 d.C., nell'ambito della crudele e sanguinosa persecuzione di Diocleziano, ed anche il tipo del racconto martiriale che su di lui ci rimane, «tramandato dalla tradizione greca manoscritta, è dei più comuni e può essere definito un modello di agiografia “minore”, cioè un'opera anonima dalla quale emergono a fatica le “coordonnées hagiographiques”» (*Introduzione*, p. 8). Euplo subisce un duplice processo, prima il 29 aprile 304 *in secretario*, quindi il 12 agosto dello stesso anno *pro tribunali*. In seguito a questo secondo processo, durante il quale egli si rifiuta di abiurare alla fede cristiana e di distruggere (o, almeno, di rinnegare) i libri sacri che tiene presso di sé, Euplo viene condannato alla fustigazione da parte del *procurator* Calvisiano e muore sotto le percosse degli aguzzini. Della sua figura si sono occupati parecchi studiosi di agiografia siciliana. Il precedente più significativo del lavoro della Stelladoro è rappresentato, in tal direzione, da un articolo di Francesco Corsaro (*Studi sui documenti agiografici intorno al martirio di sant'Euplio*, in «Orpheus» 4 [1957], pp. 33-62), che la studiosa cita e discute a più riprese nel corso della sua trattazione.

La narrazione del martirio di Euplo si situa, tipologicamente parlando, all'interno di quel sottogenere che è stato denominato “agiografia storica”: in questo, la Stelladoro segue la definizione fornita da Augusta Acconcia Longo (*La «Vita» di Zosimo vescovo di Siracusa: un esempio di “agiografia storica”*, in «Rivista di studi

bizantini e neoellenici», n.s., 36 [1999], pp. 5-17), secondo la quale «con tale termine si vuole indicare la biografia di un santo calata nella storia, in epoche e luoghi ben definiti, con il riferimento costante alle vicende del tempo, ma anche l'agiografia "leggendaria" persino nelle sue forme più inverosimili e anacronistiche, che può, tuttavia, contenere notizie inedite e costituire un documento di importanza determinante per la comprensione di certi ambiti e situazioni» (p. 9). La studiosa mira dunque a ricostruire la figura di Euplo e le vicissitudini del suo martirio, esaminando, fra i problemi principali, il suo *dies natalis*, l'esatto agionimo con il quale egli deve essere denominato, se era di Catania o no, se era un diacono, il motivo della condanna, l'anno della morte. Argomenti e problemi, questi (spesso di difficile o addirittura impossibile soluzione), che vengono tutti ampiamente analizzati negli otto capitoli che, insieme all'indispensabile *Introduzione* (pp. 7-17), costituiscono la prima parte (la più ampia e significativa) del volume.

La struttura del lavoro, a grandi linee, è la seguente: presentazione, breve analisi del *dossier* agiografico su Euplo e inquadramento storico della vicenda all'interno degli editti di Diocleziano contro i cristiani (cap. I, *Il dossier agiografico e l'inquadramento storico*, pp. 23-31); studio riguardante il problema dell'oscillazione del nome Euplo / Euplio (con una conclusione, come si è già detto, a favore dell'agionimo Euplo) e presentazione della figura del martire (cap. II, *L'oscillazione del nome Euplo / Euplio e la figura del martire*, pp. 33-40); gli atti greci del martirio trãditi dal ms. *Paris. gr. 1173* (del sec. XI, *BHG 629* e *Novum Auctarium BHG 629*), con una libera interpretazione del testo contenuto nel predetto codice (che è da considerarsi il piú autorevole e fededeigno di tutta la tradizione manoscritta), cui vengono aggiunte, per opportuni raffronti ed analisi, le redazioni della medesima vicenda processuale e martiriale contenute nei mss. *Paris. gr. 548* (*BHG 630b* e *Novum Auctarium BHG 630b*) e *Ambr. gr. D.92. sup.* (*BHG 630c* e *Novum Auctarium BHG 630c*: cap. III, *Gli atti del martirio*, pp. 41-62); l'esatta cronologia del *dies natalis* di Euplo (che viene ragionevolmente fissato, alla luce di innumerevoli fonti tardoantiche e medievali, al 12 agosto 304: cap. IV, *Cronologia*, pp. 63-66); considerazioni sulla personalitã dell'autore del racconto martiriale (cap. V, *L'autore del martirio*, pp. 67-69), che è comunque destinato a restare fatalmente anonimo, anche se, da alcune spie disseminate nel testo, si evince che esso dovette essere certamente cristiano e che, fra l'altro, «ebbe presente due scarni e frammentari interrogatori che non esitò a ritoccare in modo assai discreto soprattutto alla fine, al momento della sentenza» (p. 69); la questione relativa al fatto se Euplo fosse o no un diacono, con una lunga spiegazione del ruolo e dei compiti del diacono nella Chiesa cristiana (della quale avremmo forse fatto a meno: cap. VI, *Diacono e diaconato*, pp. 71-75); gli elementi di culto e di devozione popolare tributati a sant'Euplo dalla tarda antichità fino ai giorni nostri (cap. VII, *Il culto e la pia devozione popolare*, pp. 77-86) e, infine, la traslazione delle reliquie del santo catanese (cap. VIII, *La traslazione di una reliquia da Treviso a Catania*, pp. 87-90).

La seconda sezione del volume consta di un' *Appendice* (pp. 91-112) suddivisa in tre parti. Nella prima parte (*I manoscritti in greco rinvenuti*, pp. 91-100) vengono elencati i numerosi codici in greco reperiti dalla Stelladoro in seguito a lunghe ricer-

che su cataloghi manoscritti e a stampa di varie biblioteche italiane e straniere (si tratta, nel complesso, di 33 manoscritti, attualmente alloggiati ad Atene, Buxelles, Città del Vaticano, Gerusalemme, Grottaferrata, Istanbul, Madrid, Messina, Milano, Monte Sinai, Oxford, Palermo, Parigi, Sofia, Torino e Vienna). Nella seconda parte (*La tradizione: consistenza e tipologia*, pp. 100-102) viene analizzata la consistenza e la tipologia della tradizione greca e di quella latina. Nella terza parte (*Le più antiche edizioni agiografiche*, pp. 102-112), infine, vengono passate in rassegna ed attentamente illustrate le più antiche edizioni agiografiche relative al processo e al martirio di Euplo, cioè, nell'ordine, quelle di Antonio Filoteo degli Omodei, di Bonino Mombrizio, dei Bollandisti, di Cesare Baronio e (chiudendo il cerchio) di Ottavio Gaetani.

Anche questo volume, come quello sulle *Vitae Sanctorum Siculorum* di cui si è detto precedentemente, è corredato da utili sussidi che ne accrescono il valore e la fruibilità: una *Bibliografia* (pp. 113-127) di 288 titoli complessivi; e una ricca serie di indici, dei manoscritti (pp. 129-131), delle citazioni bibliche (p. 132), dei luoghi (pp. 133-135) e dei nomi (pp. 136-141).

ARMANDO BISANTI

*SULLE TRACCE del primo cristianesimo in Sicilia e in Tunisia. Sur les traces du christianisme antique en Sicile et en Tunisie, 18 mai - 18 juillet 2007*, Musée National du Bardo, Tunis, Tunis-Palermo, Dar Bach Hamba - Regione Siciliana, Assessorato Regionale dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione e Fondazione Orestiadi, 2007, 287 pp.

Il volume contiene diversi saggi che illustrano il paleocristianesimo in Sicilia e Tunisia alla luce delle testimonianze archeologiche. È stato realizzato come coronamento della mostra *Sulle tracce del primo cristianesimo in Sicilia e in Tunisia. Sur les traces du christianisme antique en Sicile et en Tunisie*, che si è tenuta a Tunisi dal 18 maggio al 18 luglio del 2007 nel Museo Nazionale del Bardo e nel Palazzo Dar Bach Hamba, su iniziativa della Fondazione Orestiadi di Gibellina. La mostra è stata realizzata in collaborazione con il Ministero della Cultura e della Salvaguardia del Patrimonio della Repubblica Tunisina e con la Direzione del Museo del Bardo di Tunisi, ed ha avuto il patrocinio dell'Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana.

Nell'intento di favorire un dialogo culturale fra la Tunisia e la Sicilia è stato proposto un itinerario archeologico ed artistico nella tarda antichità per ricostruire la coeva diffusione del cristianesimo in queste due terre, i cui rapporti affondano le radici nelle lontane rotte di cabotaggio dei Fenici e nella loro azione colonizzatrice. Le sezioni documentarie della mostra accoglievano reperti provenienti dagli scavi dei monumenti cristiani della Tunisia, dalle Soprintendenze di Palermo, Siracusa e Trapani, e dai Musei siciliani, mentre nelle sezioni fotografiche era possibile osservare le immagini dei principali siti paleocristiani della Sicilia, fra i quali le catacombe si-

racusane con i loro affreschi. Ma non solo. C'erano pure esposte, infatti, le fotografie dei mosaici della Villa del Casale di Piazza Armerina, realizzati da maestranze africane e ciò a riprova del fatto che la pregevole iniziativa della fondazione Orestyadi andava al di là del tema strettamente religioso.

I saggi contenuti in questo volume, analizzando nella loro specificità quanto esposto nella mostra, offrono un quadro abbastanza chiaro ed organico sia della presenza cristiana in Sicilia e Tunisia nel periodo tardoantico sia del patrimonio artistico ed architettonico dei due paesi, che presenta tratti simili, spesso uguali, nei temi, nel linguaggio iconografico e musivo, nelle tecniche di costruzione e di produzione, nell'artigianato, etc. Tutto ciò si spiega in considerazione dell'opera di mosaicisti e artigiani, dei rapporti commerciali e della circolazione di idee religiose e dottrine teologiche. Valgano come esempio le lucerne in terracotta sigillata africana rinvenute nelle catacombe siciliane fra II e VI secolo e le medesime scene bibliche raffigurate negli affreschi e nei pavimenti musivi di edifici cristiani siciliani e tunisini. Ma dicono molto pure l'onomastica e il contenuto delle iscrizioni funerarie presenti negli edifici di culto e nei complessi catacombali dei due paesi.

La diffusione del cristianesimo in Sicilia e Tunisia sembra seguire il medesimo *iter*, che va dalle coste verso l'interno, dalle città alle campagne, come dimostra chiaramente la dislocazione di aree cimiteriali, battisteri, cappelle e luoghi di culto rurali. Dopo le persecuzioni del II e III secolo, le nascenti Chiese di Sicilia e Tunisia iniziarono un lento processo di consolidamento istituzionale, dando vita a numerose diocesi sparse in tutto il territorio e lottando contro le eresie, che ben presto cominciarono a pullulare in un particolare contesto di sincretismo religioso, in cui al cristianesimo si affiancavano ancora forti persistenze pagane ed il giudaismo fortemente radicato. Come attestano le fonti, la Chiesa africana, che vantava figure importanti quali Cipriano, Tertulliano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe, entrò in stretto rapporto con quella siciliana. E la Sicilia, proprio per la sua posizione geografica, costituì il ponte per il passaggio, a Roma e altrove, della riflessione teologica dei Padri della Chiesa africana, in particolare, di Agostino d'Ippona, che a buon diritto è considerato il fondatore del pensiero cristiano occidentale. Ma attraverso la Sicilia passò pure il vasto repertorio dell'arte cristiana africana, soprattutto di quella tunisina.

Fra i vari saggi contenuti nel volume meritano un'attenzione particolare quelli degli specialisti nel settore dell'archeologia cristiana non solo per la ricchezza dei dati forniti, ma anche perché aggiornano sullo stato attuale degli scavi e sulle recentissime scoperte.

Néjib Belazreg illustra le testimonianze della presenza cristiana nella regione del Sahel nella tarda antichità. Della necropoli del quartiere est di Lampta lo studioso offre un'attenta e particolareggiata descrizione anche per quanto riguarda le iscrizioni funerarie e i mosaici tombali. Fra questi spiccano quelli che raffigurano il Buon Pastore, un tema iconografico che si ritrova a Roma nelle pitture delle catacombe e sui sarcofagi. Viene preso in esame anche il Battistero di Bekalta, a El Gaalla, che rappresenta un esempio significativo dell'arte paleocristiana della Tunisia, in quanto è uno dei pochi fonti battesimali con decorazioni musive che si sono conservati in

buono stato. Peraltro, i temi delle sue decorazioni policrome si riscontrano in numerose basiliche in Africa e finanche a Ravenna.

Fethi Béjaoui relaziona sulle recenti scoperte archeologiche a Ammaedara, Thelepte e Sufetula. L'elevato numero di chiese, cappelle, battisteri ed altri edifici cristiani, sia nei centri urbani che in quelli rurali, fa luce sulla penetrazione del cristianesimo in età tardoantica anche in Tunisia centrale, una regione che erroneamente si riteneva estranea ai contatti culturali e religiosi con le zone costiere.

Passando alla Sicilia, di grande interesse risulta il contributo di Rosa Maria Carra Bonacasa. Alla luce delle cospicue testimonianze archeologiche e delle fonti storiche, la studiosa ricostruisce un quadro sintetico del primo cristianesimo in Sicilia, individuandone gli stretti rapporti con quello africano. Una prova eloquente di questi rapporti è la basilica di San Miceli a Salemi: il mosaico geometrico della navata centrale si colloca nella tradizione musiva dell'Africa romana e le epigrafi delle tombe richiamano da vicino i mosaici funerari paleocristiani scoperti in alcune località della Tunisia. Senza contare, poi, le numerose chiese paleocristiane siciliane, che presentano il medesimo schema architettonico di quelle africane. Particolare attenzione è riservata al culto funerario: un elemento interessante che emerge dai dati raccolti è un inquietante e suggestivo sincretismo religioso, che vede non solo cristiani, pagani ed ebrei sepolti nei medesimi luoghi, ma anche la persistenza di tradizioni e rituali pagani, quali i *refrigeria*, accanto alle pratiche e ai simboli della religione cristiana.

Mariarita Sgarlata, esaminando la dislocazione dei monumenti paleocristiani nella parte orientale della Sicilia, sottolinea che il processo di cristianizzazione di questo territorio ebbe inizio lungo la costa, dove era giunta l'ondata evangelizzatrice apostolica dall'area siro-palestinese che poi gradualmente si diramò verso l'interno. La studiosa concentra la sua attenzione soprattutto sulle aree cimiteriali di Siracusa e fra vari i documenti analizza, in particolare, le tre lucerne dell'ipogeo Bonaiuto esposte nella mostra, in quanto provengono da officine della Tunisia.

Il saggio di Francesca Paola Massara è una sintetica disamina del patrimonio musivo siciliano paleocristiano e bizantino: si tratta per lo più dei mosaici pavimentali di alcune basilichette, che coprono un arco di tempo che va dal II al VII secolo e che testimoniano gli stretti rapporti fra la Sicilia e l'Africa Romana. La più significativa di tutte risulta, ancora una volta, la basilica di San Miceli a Salemi, i cui mosaici presentano un chiaro influsso dell'arte paleocristiana nord-africana, in modo particolare di quella tunisina: medesimi sono infatti i temi iconografici, il repertorio decorativo, l'uso di iscrizioni pavimentali, l'onomastica e i formulari dell'epigrafia funeraria. Paralleli con l'arte nord-africana consentono di fare anche i mosaici delle basilichette di Kaukana e della Pirrera. Quanto poi all'ambito figurativo, predominante appare nei mosaici la raffigurazione di ambienti edenici, quasi a dare una connotazione paradisiaca agli edifici di culto.

I contributi degli altri studiosi, alcuni dei quali gravitano ed operano nell'ambito di Musei e Soprintendenze, arricchiscono il quadro fin qui delineato. Si segnalano gli articoli di Tahar Ghaliya sull'esposizione permanente del Dipartimento d'Antichità tardiva e cristiana del Museo Nazionale del Bardo di Tunisi, di Liliane

Ennabli sulla città di Cartagine ai tempi di Agostino, di Franco Cardini sulla cristianizzazione medievale dell'Europa, di Vincenzo Lombino sulle relazioni Sicilia-Africa fra II e V secolo, di Francesca Spatafora sul mosaico di Carini, di Andrea Tullio sul primo cristianesimo a Palermo e provincia, di Caterina Greco sulle testimonianze paleocristiane e bizantine nel territorio di Trapani, di Maria Annunziata Lima su alcuni disegni e acquerelli di affreschi e mosaici di Lilibeo, di Giovanni Di Stefano (*et alii*) sull'area iblea e, infine, quelli di Patrizio Pensabene e di Maria Costanza Lentini sulla Villa romana del Casale, i cui splendidi mosaici sono una chiara testimonianza della presenza di maestranze africane nella Sicilia tardoantica.

In ultimo, oltre alle due appendici di Lahham Maroun e di Anselmo Stefano Lipari sulla Chiesa tunisina, dalle origini ai nostri giorni e sul volto spirituale della Chiesa paleocristiana, va ricordato il contributo di Giulio Andreotti sul saggio di Ernesto Buonaiuti *Il cristianesimo nell'Africa romana*.

Il volume è stato realizzato in versione bilingue, italiano e francese, ed ha un ricco corredo fotografico. Offre un contributo significativo alla conoscenza del paleocristianesimo in Sicilia e Tunisia, ma offre pure l'opportunità di riflettere, attraverso le direttrici dell'arte, dei ritrovamenti archeologici e della culturalità religiosa, sulle matrici comuni del patrimonio archeologico ed artistico dei due paesi.

ROBERTA RIZZO

Lorenzo TANZINI, *Alle origini della Toscana moderna. Firenze e gli statuti delle comunità soggette tra XIV e XVI secolo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2007, 224 pp. (Biblioteca storica toscana. A cura della Deputazione di Storia Patria per la Toscana, LIV), ISBN 978-88-222-5690-4.

Un importante Fondo dell'Archivio di Stato di Firenze (l'Archivio delle Riformazioni) custodisce una vasta documentazione relativa agli Statuti delle Comunità autonome e di quelle che man mano, nel Basso Medioevo, Firenze assoggettava nella sua espansione verso il territorio rurale limitrofo. Vi sono raccolti 736 registri normativi locali, oltre alcuni (poco più di dieci) registri di delibere e corrispondenze dei cosiddetti "Approvatori", cui era affidato il compito di esaminare gli Statuti delle Comunità soggette e di riferirne alle autorità comunali di Firenze. Così raccolti, i volumi sono oggi 956 e costituiscono la più antica testimonianza di quel tempo, utile soprattutto per la conoscenza della storia della Toscana moderna e per le fasi del suo progressivo unificarsi, dalle molteplici autonomie esistenti verso una più uniforme e diversa configurazione.

Nei primi tempi non si trattò di un ufficio appositamente destinato a tale funzione, perché, completato l'esame dei documenti, gli addetti cessavano dal loro compito, anche se era prevista, ogni tre anni, la revisione di quelli già esaminati in relazione alle esperienze nel frattempo vissute. Solo molto più tardi fu creato un ufficio vero e proprio, cui fu affidato anche l'esame degli eventuali capitoli aggiuntivi e del-

le modifiche o integrazioni, apportate nei testi con deliberazioni prese in loco. È chiaro che Firenze, conquistando le varie città, trovava già statuti o capitoli normativi che avevano comunque regolato la loro vita interna, ma non poteva consentire che rimanessero operanti, se non a condizione che si allineassero ai principi cui si ispirava il reggimento della città dominante e trovassero la definitiva sistemazione nei rispettivi Patti di sottomissione, i quali già prefiguravano una qualche forma unitaria di gestione.

L'Autore, a buon diritto, ritiene che lo studio di questo vasto giacimento documentale può essere ancora molto utile per tracciare le linee maestre della penetrazione di Firenze nel territorio limitrofo e segnare con ulteriore chiarezza gli inizi della storia quattrocentesca di quegli anni. A tal fine, ha opportunamente suddiviso l'analisi dei documenti raggruppandoli in periodi distinti, dal 1330 circa agli anni '80, dal 1385 al 1430, e dal 1430 alla fine del secolo. Per quanto riguarda il 1500 e per tutta la prima metà, ha anche evidenziato gli ultimi meccanismi di approvazione dei testi e degli aggiornamenti, in cui era già possibile cogliere segni premonitori dell'esaurirsi dell'antica prassi, per molti versi inadeguata rispetto al nuovo clima introdotto con la nascita del Granducato nel territorio.

L'intento, del reggimento fiorentino, di sottoporre a stretto controllo la normativa locale, non ubbidiva ad un disegno politico prestabilito, ma era sicuramente volto ad ottenere una sicura imparzialità che garantisse almeno lo spirito guelfo delle normative già da tempo codificate e la loro compatibilità con l'attività giurisdizionale esercitata dagli uffici fiorentini. Questo percorso aveva qualche volta comportato interventi riduttivi degli spazi autonomi delle Comunità e la mortificazione del ruolo dei Consigli Civici locali, ma, in definitiva, in tutti i confronti prevalente era sempre stato lo spirito pattizio che rendeva accettabili i rapporti tra le parti.

L'attenta e dotta lettura degli Statuti compiuta dal Tanzini, ci pone anche nella possibilità di apprendere quali erano i temi principali sui quali si esercitava il confronto tra le parti; fra gli altri, la cura costante e insistita del settore morale (stupri, sodomia, bestemmie); le facilitazioni previste per i creditori (forse con l'intento di proteggere gli eventuali creditori fiorentini); le resistenze alla concessione delle proroghe per i debitori; la necessità di limitare le spese voluttuarie o sontuarie in genere; la necessità di formare il personale favorendo l'apertura delle scuole e prevedendo l'assunzione di maestri idonei; i problemi della territorio (ponti, strade, fiumi) e quelli riguardanti in particolare la vita economica: i prodotti della campagna, la formazione delle scorte, indispensabili nei momenti di particolare crisi, e ogni altra provvidenza che rendesse più accettabile la vita di ogni giorno. Tutto questo era il terreno privilegiato del confronto tra la parte dominante e quella soggetta.

Per quanto riguarda gli altri aspetti, regolati con le norme statutarie, si era posta la dovuta attenzione alla nascita dei Monti di Pietà e all'obbligo di stendere i documenti non più in latino ma in volgare. Viva era soprattutto la preoccupazione nel sollecitare la partecipazione dei cittadini alle riunioni dei Consigli Civici, prevedendo anche penalità per gli inadempienti, al fine di superare, anche con i nuovi accorgimenti, le difficoltà che la diffusa resistenza ad accettare le cariche procurava. Infine, notevole era l'attenzione alle norme che regolavano l'accesso alle cariche pubbliche,

ritenute strumento importante per la formazione del ceto dirigente locale. Questi, assieme ad altri, erano gli argomenti e i problemi trattati con frequenza e vivacità soprattutto lungo il Quattrocento, secolo in cui più numerosa è la registrazione degli Statuti e più attivo è lo scambio di corrispondenze tra Firenze e le Comunità sottomesse, facilitato fra l'altro dall'uso oramai generalizzato della stampa.

L'indagine del Tanzini si completa con quanto l'Autore è riuscito a recuperare dagli archivi di Arezzo, Pistoia, Volterra e in parte anche Pisa, città con le quali Firenze ebbe rapporti a dir poco conflittuali.

I temi proposti per ricostruire le vicende delle origini della Toscana moderna ci suggeriscono di gettare un rapido sguardo alle condizioni con cui veniva gestito il potere in altre parti d'Italia, come la Sicilia in epoca più tarda, cioè nei secoli della dominazione spagnola. Le comunità allora, come è noto, erano distinte in demaniali se dipendenti direttamente dagli organi statali, e feudali se affidate al controllo stabile dei feudatari. Su tutte vigevano delle norme di carattere generale, valide e inderogabili, ma all'interno di ciascuna comunità esistevano anche i cosiddetti Capitoli, norme di diritto comune e consuetudinario, che servivano a regolamentare la vita di tutti i giorni e avevano anch'essi valore di legge.

Alle comunità demaniali i Capitoli erano stati dettati dal re o dai viceré, mentre per le feudali era stato il signore a concederli come sua spontanea iniziativa (*octroyés*). Per ottenere la eventuale inclusione, nei testi fondamentali, di capitoli aggiuntivi o la soppressione di alcuni o parti di essi, bisognava chiederne l'autorizzazione alle autorità competenti; in tal caso, anch'essi diventavano validi ed operanti ma solo quando ottenevano il prescritto *placet*. Era questa una prassi costante, con la quale qualche città riusciva anche a strappare privilegi o deroghe significative.

L'organo abilitato a poter prendere iniziative di tal genere era sempre il Consiglio Civico; ma, mentre per la Toscana, gli Statuti delle comunità soggette venivano, come si è visto, vagliati e depositati in copia a Firenze, contribuendo così a formare il vasto patrimonio documentale di cui abbiamo parlato, in Sicilia, con il succedersi delle varie dominazioni dopo gli spagnoli, le raccolte dei Capitoli, conosciute anche come "Libri Rossi", subirono una sorte diversa, non furono versate, neppure dopo la formazione dello stato unitario, negli Archivi di Stato, ma rimasero a disposizione delle stesse comunità, senza che si adottassero corrette norme per la loro conservazione: divennero in definitiva un inutile e ingombrante peso, destinato al deperimento per la inadeguatezza dei locali ove furono depositati, per i danni che l'umidità e i probabili incendi avrebbero potuto provocare, per la disordinata dispersione cui furono necessariamente abbandonati i fogli sparsi e i fascicoli, non facilmente riconoscibili in assenza di una pur elementare catalogazione. Oggi non si è neppure in grado di stabilire in quante e quali comunità di Sicilia esistono i "Libri Rossi".

Fu così disperso tanto prezioso materiale, da cui volenterosi ricercatori avrebbero potuto ottenere risposte più corrette per la ricostruzione di epoche antiche ma molto interessanti della nostra storia, condizione che oggi, con amarezza, ci fa tanto invidiare la fortunata sorte toccata agli Statuti tardo medievali della Toscana e apprezzare a maggior ragione la faticosa e puntuale ricerca del Tanzini per i risultati

conseguiti, che riteniamo validi non soltanto per la storia particolare della regione, ma anche per quella più generale del nostro Paese.

FRANCESCO FIGLIA

George H. TAVARD, *From Bonaventure to the Reformers*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005, 142 pp. (Marquette Studies in Theology, 43), ISBN 13: 978-0-87462-695-7. ISBN 10: 0-87462-695-1.

Il saggio raccoglie gli scritti che Gorge Tavard ha dedicato alle connessioni tra il pensiero di san Bonaventura e quello di due delle maggiori personalità della Riforma, Lutero e Calvino. Lo studioso francese, già autore di una ricerca sulle fonti medievali del commento di Lutero al *Magnificat* e di numerosi studi sul *Doctor Seraphicus*, prende in questa sede in esame i sottili ed interessanti tratti che legano la spiritualità della scolastica medievale con il dibattito teologico del XVI secolo.

Il primo capitolo è dedicato alla concezione della legge e della giustizia che traspare attraverso la lettura delle lezioni che san Bonaventura tenne all'Università di Parigi nel 1267 e nel 1268. Gli argomenti, punto di partenza di interessanti spunti e delucidazioni sulla dottrina morale del francescano, affrontano i temi della legge mosaica e del posto riservato alle comunità ebraiche ed all'ebraismo all'interno della comunità cristiana.

Il secondo capitolo prende in considerazione la Grazia divina, punto tra i più delicati della dottrina cattolica e protestante, evidenziandone l'importanza e l'indiscussa priorità rispetto alla legge. La natura della grazia è difatti in Bonaventura *a priori*, è, vale a dire, una disposizione donata dal divino. Dottrina, questa, di ascendenza chiaramente agostiniana, che influenzò senza dubbio anche le riflessioni di Lutero. Il capitolo prende poi in esame le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* dove, oltre al commento ai doni, con particolare attenzione alla "fortezza", a cui Bonaventura dedica un maggiore spazio rispetto agli altri sei, il *Doctor Seraphicus* si profonde in una lunga digressione di natura mariologica. Interessante anche la ricostruzione che Tavard intraprende per identificare l'identità storica della figura del re diabolico, minaccioso personaggio protagonista della sezione dedicata alla saggezza.

Il terzo capitolo, *Simul justus et peccator*, mette direttamente in parallelo il pensiero di Bonaventura e quello di Lutero attraverso l'analisi di alcuni punti delle loro dottrine e del severo giudizio del riformatore su san Francesco, padre dell'ordine a cui il *Seraphicus* apparteneva.

Le ultime tre sezioni sono interamente dedicate a Calvino. L'argomento del quarto capitolo è l'importanza dell'immortalità dell'anima nella dottrina del riformatore francese, attraverso l'analisi di una sua opera giovanile, *Psychopannychia*, e della *Brève instruction chrétienne* del 1537. Sembra che il riformatore francese avesse molto a cuore l'argomento, poiché esso ritorna in numerose opere, probabilmente anche per contrastare l'espansione del movimento anabattista.

*Invitation to Contemplation* è dedicato all'esegesi biblica e al metodo teologico di Calvino, basato su sei punti precedentemente elaborati da Carlostadio. Interessanti, inoltre, le osservazioni sulle influenze esplicite o implicite che Erasmo da Rotterdam proiettò su alcune parti del pensiero di Calvino.

L'ultimo capitolo prende spunto da un brano di un'enciclica di Giovanni Paolo II del 1998, ed affronta il tema del rapporto tra ragione, fede, autorità e libertà all'interno del Cristianesimo. Viene esaminato, inoltre, il problema dell'uso del potere temporale e della responsabilità politica del credente all'interno delle dottrine del riformatore francese.

ANTONIO SPECIALE

Lino TEMPERINI, *Santa Elisabetta d'Ungheria secondo le fonti storiche*, Roma, Editrice Franciscanum, 2006, pp. 162, ISBN 88-85225-32-2.

Il testo di Lino Temperini presenta il *corpus* delle fonti che hanno permesso di scrivere la storia dettagliata della vita e della canonizzazione di santa Elisabetta d'Ungheria (1207-1231): una delle figure più interessanti della storia della spiritualità francescana. L'autore, che ha già pubblicato uno studio sulla santa per i tipi dell'Editrice Franciscanum (L. Temperini, *Santa Elisabetta d'Ungheria gloria dei penitenti francescani*, Roma 2002), riporta tutta la documentazione in italiano, rimandando principalmente all'edizione critica di A. Huyskens (*Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth von Thüringen*, Marburg 1908) per il testo latino.

Dopo una breve *Introduzione generale*, nella quale riporta i punti salienti della vita della santa e del processo di canonizzazione, fino a giungere alla *Gloriosus in maiestate* con la quale Gregorio IX ne proclama la santità, il primo documento a nostra disposizione è la *Lettera di Corrado di Marburg a Gregorio IX*, nella quale il maestro, che dal 1226 era stato direttore spirituale di Elisabetta, informa il papa sulla vita e i miracoli della stessa, scrivendone una vera e propria *summa vitae*.

Segue la *recensio brevior* dei *Detti delle quattro ancelle* che offre, durante il processo di canonizzazione di Elisabetta, un'importante testimonianza della sua vita quotidiana: Guda racconta dell'infanzia e dell'adolescenza, Isentrude narra della vita matrimoniale e della morte di Lodovico nel 1227, mentre Elisabetta ed Ermengarda si occupano del resto della vita che Elisabetta, indossato l'abito del Terzo Ordine di san Francesco, conduce a Marburg al servizio dei poveri, in povertà e in penitenza francescana.

L'autore propone poi il testo del *processus et ordo canonizationis*, mentre della *Relatio miraculorum*, che per la mole del materiale non può essere riportata per intero, offre un riassunto: i nove miracoli più rilevanti – tra resurrezioni e guarigioni –, mentre dei restanti (la lista giunge fino al numero 106 e a questi vanno sommati i 25 che «il Signore ha compiuto per la sua misericordia») si limita a fornire «l'argomento e la tipologia» (p. 59). L'intero elenco dei miracoli viene invece proposto a partire da una suddivisione in «miracoli di prima classe» (pp. 69-70), vale a dire

sottoposti ad esame per due volte, e «miracoli di seconda classe» (pp. 71-74), classificati, cioè, dopo una sola verifica.

Seguono la *Lettera attribuita all'abbadessa Lutrude di Wetter*, la *Relazione privata sui miracoli avvenuti presso la tomba di Elisabetta* e la *Bolla di canonizzazione Gloriosus in maiestate* del 27 maggio 1235 – solo il giorno 1° maggio 1236 si celebra, in presenza di Federico II, la traslazione del corpo della santa alla chiesa che sarebbe stata eretta in suo onore a Marburg.

Il documento successivo è la *Lettera di Gregorio IX a Beatrice, regina di Castiglia*, nella quale il papa intende presentare alla regina l'illustre *exemplum* di santità «come prisma prezioso» (p. 88). Infine, l'autore propone la traduzione italiana della *Vita Beate Elysabeth*, che corrisponde alla *recensio longior* dei *Detti delle quattro ancelle*, vale a dire il *Libellus de dictis quatuor ancillarum Sanctae Elisabeth confectus*. Per la traduzione si è servito dell'edizione critica in tedesco e latino di A. Huyskens (*Der sogennante Libellus de dictis quatuor ancillarum Sanctae Elisabeth confectus*, Kempten und München 1911). Lino Temperini considera questo testo posteriore alla versione *brevior*, sebbene più diffuso poiché dotato di una maggiore completezza, e spiega che la struttura stessa del testo, suddiviso in quattro parti precedute da un prologo e seguite da un epilogo, nel quale la santa risulta essere un modello da imitare, fornisce «al materiale agiografico il taglio di una *Vita*».

Utile la *Bibliografia*, dettagliata e ragionata, suddivisa in *Fonti ed Agiografie e Studi*, e degne di nota le nove immagini, riprese dalle vetrate della Chiesa di santa Elisabetta a Marburg, nelle quali la santa è raffigurata nei momenti più significativi della propria vita.

IOLÉ TURCO

Fabrizio TITONE, *I magistrati cittadini. Gli ufficiali scrutinati in Sicilia da Martino I ad Alfonso V*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2008, 296 pp. (Collana del «Centro per lo studio della storia e della cultura di Sicilia 'Mons. Travia'», 22), ISBN 97888882412814.

Composto da una breve premessa (pp. 5-8) e da cinque agili capitoli (*L'istituto dello scrutinio*, pp. 9-12; *Una stessa prassi elettorale per un sistema plurale*, pp. 13-20; *Le circoscrizioni elettorali*, pp. 21-26; *La competizione elettorale*, pp. 27-30; *Gli eletti e le magistrature scrutinate*, pp. 31-44), il volume di Fabrizio Titone mira ad indagare i problemi legati all'amministrazione pubblica e alle modalità d'accesso alle cariche di governo in Sicilia, mediante l'istituto dello scrutinio, dal regno di Martino I (1392-1409) al regno di Alfonso V (1416-1458).

L'indagine condotta da Titone risulta riccamente supportata da dati documentari: basti rilevare la mole delle trascrizioni di cui la sezione *Appendice* è ricca (pp. 55-290). Sapendo leggere fra le pieghe delle fonti citate è possibile ricavare una quantità impressionante e, in gran parte, nuova, di notizie e di dati relativi all'amministrazione delle principali *universitates* di Sicilia.

Il fine di questo lavoro è quello di chiarire e di approfondire le conoscenze sulle amministrazioni urbane autogestite e sui diversificati contesti socio-professionali di ciascuna *universitas*. Una delle fonti documentarie più rilevanti per ricostruire gli assetti di governo e la fisionomia delle classi di governo è costituita dagli scrutini: lo scrutinio è il sistema elettivo per anno indizionale della maggioranza degli ufficiali.

Fabrizio Titone ha saputo ben utilizzare le fonti, grazie ad una corretta metodologia impiegata e alla chiarezza della trattazione. Il valore della pubblicazione è accresciuto dall'ampiezza della suddetta *Appendice*, che si configura sicuramente come la parte di maggiore interesse dell'opera; in essa si distinguono le *universitates* in base a una suddivisione per i tre Valli e cioè Val di Mazara (Agrigento, Corleone, Salemi, Sciacca, Termini, Trapani), Val Demone (Milazzo, Nicosia, Patti, Polizzi, Randazzo), Val di Noto (Calascibetta, Castrogiovanni, Catania, Noto, Piazza). Vengono proposte delle stime di ordine statistico su 16 comunità demaniali, che hanno permesso di ricostruire le cariche scrutinate e la prosopografia dei magistrati.

Il volume è corredato da un elenco delle fonti manoscritte, un elenco delle pubblicazioni a stampa e una bibliografia di riferimento.

FABIO CUSIMANO

Filippo VADI, maestro d'armi del XV secolo, *L'arte cavalleresca del combattimento*, a cura di Marco Rubboli e Luca Cesari, prefazione di Franco Cardini, Rimini, Il Cerchio, 2005, 150 pp., ISBN 88-8474-079-7.

Marco Rubboli e Luca Cesari, studiosi e praticanti di scherma antica, accompagnano questa ristampa dell'opera del pisano Filippo Vadi, maestro d'armi del XV secolo, già pubblicata nel 2000, con un interessante e preciso saggio introduttivo (pp. 7-30) e con aggiunte e correzioni in appendice (pp. 117-144).

Il trattato di Vadi si inserisce nella storia della trattatistica sulla scienza della scherma che affonda le sue radici nell'antico Egitto. La scuola italiana, in particolare quella bolognese, era già attiva nel XIII secolo. Riguardo al XIV secolo, conosciamo anche i nomi di alcuni maestri bolognesi: maestro Rosolino, maestro Francesco e maestro Nerio. Al secolo successivo risale invece il più antico trattato italiano di scherma giunto fino a noi, il *Flos Duellatorum* di Fiore dei Liberi, avventuriero nato a Cividale del Friuli e vissuto a Ferrara. L'opera del Vadi, il cui titolo originale è *De arte gladiatoria dimicandi*, è dedicata al Duca Guidubaldo di Urbino e la sua stesura è collocabile tra il 1482 e il 1487. La datazione è certa in quanto Guidubaldo diventò duca nel 1482 e l'opera figura nell'indice della biblioteca ducale di Urbino, fatto eseguire nei cinque anni seguenti.

Il testo anticipa il sorgere dell'importante scuola rinascimentale italiana che nel XVI secolo raggiungerà il suo massimo prestigio superando quella tedesca. A differenza dei precedenti trattati, l'opera di Vadi dedica ampio spazio alla parte testuale che è considerata fondamentale per l'apprendimento delle tecniche di combattimen-

to. Nella tradizione tedesca, invece, la parte scritta lascia ampio spazio alle illustrazioni. Il trattato in questione è steso in versi e ciò, secondo Bubboli e Cesari, probabilmente indica che le spiegazioni delle tecniche erano imparate a memoria dagli allievi, avvantaggiati dalla forma in versi che è più facilmente memorizzabile anche da parte di schermitori analfabeti.

Nell'introduzione del trattato, Vadi afferma di aver provato in prima persona tutte le tecniche raffigurate nelle tavole annesse e dichiara la sua preferenza per la spada a due mani: *La spada da doi mane sola stimo e quella adopro a mia bisogno*. L'autore chiarisce che il trattato è stato scritto non soltanto come ausilio didattico, ma anche al fine di non disperdere l'ingente patrimonio acquisito di conoscenze schermistiche. Vadi annovera la scherma tra le scienze e la paragona alla musica soprattutto per la presenza di un elemento fondamentale per entrambe le scienze: il tempo. Questa precisazione era già stata fatta dal maestro Fiore dei Liberi nel *Flos Duellatorum*. Nell'opera, infatti, sono presenti numerose tecniche trattate nel manoscritto del maestro Fiore, ma anche molti aspetti, come la preferenza per la spada a due mani, che anticipano le opere di autori posteriori.

L'ampia *Appendice* (pp. 77-144) di Rubboli e Cesari permette un'agile lettura del manoscritto grazie al glossario e ad una descrizione sintetica dell'intero testo. Essa tiene conto di nuove traduzioni di trattati tedeschi in lingua inglese che hanno consentito di far luce su alcune tecniche schermistiche poco chiare nella prima edizione.

SERGIO CATALANO