

ABDULHAMĪD ABŪ SULAYMĀN, Le problème de la méthodologie dans la pensée islamique, IIT, Paris, 2008, 55 pp., ISBN 978-2-917090-01-5.

L'autore, in questo piccolo volume (che riporta una conferenza del 1987 mai pubblicata prima in una lingua occidentale) affronta lo scottante tema della riforma della metodologia del pensiero musulmano, in modo da renderlo più maturamente produttivo per mettersi a confronto e in costruttivo dialogo con il pensiero e la cultura occidentali. Tutto questo comporta, secondo Sulaymân, una vera e propria rivisitazione dell'approccio islamico al sapere, affinché esso torni ad essere un motore di creatività, conciliando anche le molteplici tendenze ideologiche in seno ad esso, dal panarabismo al laicismo. Abû Sulaymân rintraccia quelle che considera quattro grandi carenze del metodo tradizionale e cioè il problema dell'abrogazione dei testi più antichi (che genera confusione nel ricercatore e in chi intende occuparsi di una "speculazione scientifica" sui principi dell'islam) e la sacralizzazione dei primi Compagni del Profeta, i cui detti, considerati infallibili quasi tanto quanto quelli di Muḥammad, impediscono la riforma del pensiero musulmano, perché cristallizzati e bloccati in letture ritenute «sacre e inviolabili».

La spinta nuova, dice Abû Sulaymân, dovrebbe trovarsi rivalutando il *principio di complementarità tra visibile e invisibile* (Dio ha creato il mondo e l'uomo, gli ha concesso libero arbitrio e lo ha reso capace di guadagnare favore nell'aldilà scegliendo volontariamente il bene), e l'idea che Dio ha voluto rivelato il suo volere all'uomo attraverso il messaggio profetico. D'altra parte, una metodologia che si ispiri ai valori islamici non può che essere basata su concetti chiave quale quello dell'*unicità divina*, del *vicariato dell'uomo sulla terra* e della sua *responsabilità morale*. Ciò comporta, di conseguenza, che principi metodologici irrinunciabili debbano essere il fatto che la creazione e l'esistenza siano considerate in vista di un fine ultimo, che l'uomo sia dotato di libero arbitrio e che questo comporti la necessità di riconoscere la libertà umana in tutti i campi (di credo, di pensiero, negli atti sociali). Premesso questo, il compito dei ricercatori musulmani dovrebbe innanzitutto essere quello della classificazione dei testi islamici (opera di epurazione dei falsi, separazione dei principi dai loro commenti applicativi) ed un confronto costruttivo della cultura islamica con quella occidentale evitando atteggiamenti di imitazioni pedissequae ma anche di invidie ingiustificate. Infine si impone la necessità di concepire una riforma che abbia una ricaduta sulle singole scienze, in particolare sui principi pedagogici che formano i giovani alla cultura e al pensiero islamico e sui principi politici, affinché individui-

no una *Umma* davvero in grado di avere un peso politico consistente. Si auspica, per finire, la creazione di dipartimenti scientifici e pedagogici nelle università, in grado di dare impulso all'attività riformatrice, che dovrebbe immaginarsi anche come un'esigenza sentita dalle coscienze degli intellettuali musulmani.

Benché un po' datato nei suoi contenuti, e forse un po' ingenuo, il volumetto ha il pregio d'aver affrontato un tema coraggioso: la necessità di una riforma metodologica di un pensiero e di una cultura che ha saputo dare all'umanità contributi d'importanza fondamentale in ogni campo del sapere, e che oggi, legittimamente, sente l'esigenza di recuperare potenzialità che sembrano smarrite, ma che sicuramente esistono.

PAOLA D'AIELLO

Francesco AGNOLI, Roberto Grossatesta. *La filosofia della luce*, Bologna, ESD, 2007, 202 pp., ISBN 978-88-7094-659-8.

Questo breve ma rigoroso saggio sulla cosiddetta *filosofia della luce* di Roberto Grossatesta ben descrive come esigenza del filosofo inglese fosse quella di armonizzare la spiegazione cosmogonica con la metafisica e la fede cristiana, secondo lo spirito, tipico della scuola di Chartres interessato ad indagare, non semplicemente la natura, ma le cause naturali dei fenomeni. Questo soprattutto per il graduale affermarsi dell'aristotelismo, agli inizi del XII secolo e allo sviluppo delle scuole di Harford e Oxford dove confluirono, tra l'altro, le conoscenze astronomiche e matematiche arabe.

Nell'opera *De luce* Grossatesta teorizza un cosiddetto "punto di luce al principio del tempo", dal quale egli ritiene generarsi, istantaneamente, una sfera di luce grandissima, secondo una tesi che vuole essere nello stesso tempo la risposta all'esigenza metafisica, logica ed anche estetica di quel principio di unità che costituisce l'oggetto principale della ricerca filosofica alle sue origini, Talete, Anassimandro, Anassimene. Grossatesta ritiene presente, oltre al principio di unità sovranaturale in Dio, un principio fisico, costituito appunto dalla *creatura* luce. È un principio anteriore agli stessi elementi e causa di questi perché è alla base della formazione di tutto il cosmo materiale, chiamato «forma prima corporale», «materia prima creata». Esso ha dato origine al mondo, al «principio del tempo». Grossatesta immagina la luce diffondersi in un istante atemporale nella formazione del cosmo, e l'inseparabilità di materia e forma (sua caratteristica tipica), appare dunque, per il Nostro, un'esigenza logica di unità, con conseguente negazione di principi molteplici ed in particolare del dualismo che l'eresia catara aveva riportato in auge, facendo numerosissimi proseliti. I cieli e la *quint'essenza* sono così considerati creati con e nel tempo dall'unico Dio e principio unico e le intelligenze motrici aristoteliche (concepite da Aristotele eterne ed increate) vengono qui sostituite con motori angelici. Tuttavia ogni cosa ha origine dalla medesima luce che annulla la differenza aristo-

telica tra fisica terrestre e fisica celeste, tanto che può intravedersi nel nostro autore l'unità della luce come una metafora dell'unità matematica, per cui mediante le leggi dell'ottica, a sua volta fondata sulla geometria, è possibile descrivere i fenomeni naturali. Più nello specifico, secondo Grossatesta la luce è «causa seconda» per eccellenza, un motore immanente, concepito come causa meccanica e come una creatura materiale capace di «moltiplicare sé stessa» e «diffondersi istantaneamente in ogni parte». Questa concezione della causa meccanica permette al nostro autore di negare recisamente la teoria neoplatonica dell'*Anima del mondo* e quella delle ipostasi di Dio, perché, soprattutto alla prima, è sostituita l'idea della luce come causa seconda. Gli angeli, poi, non sono considerati ipostasi di Dio, non hanno alcun ruolo creativo, e i cieli non hanno alcuna caratteristica di divinità, immaginati come corpi puramente naturali. Un universo così concepito toglie grande spazio all'astrologia e alla magia, in quanto oltre a negare qualsiasi concezione animista dell'universo nega anche l'eccessivo determinismo dovuto al moltiplicarsi delle cause seconde immaginate da astrologi e maghi che lascia pochissimo spazio sia alla libertà dell'atto creativo di Dio sia al libero arbitrio umano.

Ma l'autonomia d'indagine, benché notevole in Grossatesta non è un'autonomia di significato: la sua ottica è infatti quella di contemplare le perfezioni invisibili nelle opere visibili, la metafisica cioè, partendo dalla fisica. Nell'ascesa a Dio dunque, le creature sono importantissime perché tutto si risolve secondo le parole di san Paolo nel *manifestare* e nel *manifestarsi* di Dio e modello di questa manifestazione è appunto la luce, nome divino considerato il più importante ed il cui principale modello è il sole. La luce rappresenta anche il modo di agire di Dio, che essendo concepito come «Bene», è *diffusivo di sé* e la luce testimonia proprio questa capacità generativa continua.

Tutto nasce da un punto, un cerchio massimamente semplice, adimensionale, unitario che testimonia anche l'armonia e la proporzione dell'universo. La luce dunque, è materia creata liberamente dal nulla, da cui tutto il cosmo fisico è costituito. In quanto creatura, la sua unità è un segno nel libro de creato, che rimanda all'Unità spirituale.

PAOLA D'AIELLO

AQUINAS'S SUMMA THEOLOGIAE. Critical Essays, edited by Brian Davis, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, XIX-270 pp., ISBN 0-7425-4343-9.

Il volume affronta i nodi centrali della *Summa theologiae* mediante saggi ben calibrati e ottimamente scelti. Gli autori dei contributi non hanno bisogno di presentazione: il curatore ha raccolto insieme un gruppo di collaboratori che annovera esponenti di primo piano del mondo filosofico anglo-sassone (e non solo nel ristretto campo degli studi medievistici). Eccone l'elenco completo: Leonard E. Boyle, *The Setting of the Summa Theologiae* (pp. 1-24); Victor White, *Prelude to the Five Ways*

(pp. 25-44); John Wippel, *The Five Ways* (pp. 45-110) Peter Geach, *Form and Existence* (pp. 111-127); Brian Davies, *Aquinas on What God Is Not* (pp. 129-144); Robert Pasnau, *The Unity of Body and Soul* (pp. 145-176); Anthony Kenny, *The Nature of Intellect* (pp. 177-193); Herbert McCabe, *The Immortality of the Soul* (pp. 195-201); Eleonore Stump, *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will* (pp. 203-222); Bonnie Kent, *Habits and Virtues* (pp. 223-244); Fergus Kerr, *Natural Law: Incommensurable Readings* (pp. 245-263). I diversi lavori espongono i temi principali della *Summa* con chiarezza e in modo teoreticamente interessante. L'attenzione resta focalizzata essenzialmente sull'analisi concettuale, più che sulle problematiche storiografiche in senso stretto, e questo fa sì che l'opera offra motivi di interesse non solo al medievista ma, in generale, allo studioso di filosofia.

GUGLIELMO RUSSINO

AVICEBRON, *Fonte della vita*, a cura di Marienza Benedetto, con Prefazione di Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2007, 713 pp., ISBN 978-88-452-5993-7.

Il titolo dell'opera, *Fonte della vita*, indica l'origine da cui proviene ogni cosa e rappresenta lo scopo che *Ibn Gabirol*, conosciuto in Occidente come Avicebron, si prefissa di raggiungere alla fine della sua ricerca (*Saggio introduttivo*, p. 68).

Avicebron ci introduce al suo testo aggiungendo, al titolo *Fonte della vita*, sia il sottotitolo, *Sulla prima parte della sapienza: la scienza della materia e della forma universale*, sia la composizione del testo formato da cinque libri in ognuno dei quali è trattato un argomento diverso.

Nel primo libro sono stabilite le premesse utili sulla materia universale e sulla forma universale (Libro I, pp. 210-243), nel secondo, la sostanza che sostiene la corporeità nel mondo (Libro II, pp. 246-316), nel terzo, la realtà delle sostanze semplici (Libro III, pp. 320-509), nel quarto la scienza che permette di comprendere la materia e la forma nelle sostanze semplici (Libro IV, pp. 512-573) e infine il quinto si occupa in modo specifico della materia e della sostanza universale (Libro V, pp. 578-680).

Il genere di scrittura utilizzato da Avicebron in questo testo è quello del dialogo, che vede protagonisti in tutti e cinque i libri un maestro e il suo discepolo. Nell'*incipit* del primo libro il maestro dice al discepolo che ha raggiunto quel grado di conoscenza per chiedersi perché è stato creato l'uomo. Per rispondere a questo interrogativo il maestro afferma che si seguiranno le regole della dimostrazione, procedendo per domande e risposte (Libro I, p. 209). La risposta al perché è stato creato l'uomo è data dal maestro nel primo e nel quinto libro; nel primo egli sostiene che l'uomo è stato creato per comprendere tutto ciò che lo circonda che lo porterà a scoprire la causa finale per cui è stato creato (Libro I, p. 211); nel quinto il maestro aggiunge che comprendere perché ogni cosa esiste significa conoscere il mondo della divinità che può essere raggiunto con il perfezionamento della propria anima attra-

verso l'intelletto. L'intelletto, infatti, apprendendo tutto lo scibile si eleva sino a giungere alla presenza di Dio e in ciò risiede la felicità (Libro V, p. 681). Entrambe le risposte hanno in comune l'ottenimento della felicità nella beatitudine intellettuale che si raggiunge grazie alla sapienza perfetta che porterà l'anima a stare con Dio.

La sequenza degli argomenti esposta da Avicbron all'inizio dell'opera indica il cammino che l'uomo dovrà compiere per raggiungere la felicità intellettuale.

Infatti, dopo che il filosofo si occupa di stabilire nel primo libro le premesse riguardo la materia universale e la forma universale, si procede, nel secondo e nel terzo libro, alla conoscenza del mondo sensibile che culmina nel quarto libro con l'apprendimento della scienza che si occupa di quegli enti che dimorano in questo mondo, per poi passare, nel quinto libro, all'ultimo grado di conoscenza che riguarda il sapere cosa sia la materia universale e la forma universale che culmina nello scoprire quale sia la fonte della vita, ossia la causa finale.

Tuttavia soltanto gli uomini che possiedono una preparazione adeguata possono ambire alla felicità intellettuale, e non a caso il maestro vuole prima assicurarsi che il discepolo sia preparato per questa ricerca; tale preparazione consta dell'arte della dimostrazione (la filosofia e in particolare la logica) e soprattutto della scienza dell'anima (la psicologia). Il discepolo risponde al maestro di essersi dedicato allo studio dell'anima e alle capacità che essa ha nel comprendere ogni cosa (Libro I, pp. 223-25).

In sintesi, svelare quale sia la causa finale significa non solo comprendere perché l'uomo è stato creato, ma anche apprendere l'ultimo stadio della conoscenza che porterà l'anima intellettuale a elevarsi oltre la morte e a raggiungere il mondo divino.

La *Fonte della vita* è quindi un testo difficile per il linguaggio usato ma interessante nel mostrare come sia diversa l'analisi dei concetti di materia e forma fatta da Avicbron rispetto ad Aristotele, che cela, dentro la struttura dei dialoghi tra il maestro e il suo discepolo, il modo per raggiungere l'ambita felicità intellettuale.

Una nota di merito va alla curatrice del libro, Marienza Benedetto, la quale, oltre alle numerose note situate in tutti e cinque libri che aiutano a comprendere determinati meccanismi del pensiero di Avicbron, presenta, con estrema profondità e precisione, nel suo saggio introduttivo, tutto ciò che ruota attorno alla figura di questo filosofo e alla spiegazione delle parti del libro: un'ottima guida per la lettura di un libro molto complesso qual è la *Fonte della vita*.

MARCO SANFILIPPO

Silvestro BEJAN, *San Francesco d'Assisi nelle scritture di alcuni ambienti ortodossi*, Padova, Edizioni Messaggero di Sant'Antonio, 2007, 286 pp. (Studi Francescani, 12), ISBN 978-88-250-1809-7.

Quale vol. 12 della collana *Studi Francescani* le Edizioni Messaggero Sant'Antonio di Padova presentano un saggio che raccoglie le testimonianze storiche,

filosofiche, letterarie e teologiche dei cristiani ortodossi sul Poverello d'Assisi, con l'intento di offrire a tutti gli studiosi di vario livello uno strumento utile per l'approfondimento del pensiero e della dottrina di san Francesco, ma anche per indagare la capacità aggregativa e il fascino universale che la figura di questo santo suscita non solo nelle confessioni cristiane, ma anche nelle grandi religioni del mondo.

Una miscellanea di testi che, attraverso le categorie storico-culturali e spirituali di tre paesi diversi – Grecia, Russia e Romania – svela l'interesse degli ortodossi per questo santo che viene visto come «un luogo vivente di vero ecumenismo» (p. 6) e una sorta di ponte tra l'Oriente e l'Occidente. Silvestro Bejan – rumeno di nascita e francescano di formazione – cerca di mostrare il “segreto” del santo uomo Francesco e le sue capacità aggregativa e fraternizzante e chiarisce come «l'interrogazione, sia cristiana che non cristiana, sulla persona, sull'opera e il suo significato, del fondatore del Francescanesimo si accompagna, comunque, a una reale simpatia per lui, conosciuto e apprezzato principalmente per la sua esemplarità umana. Ciò ha condotto a numerosi studi di confronto tra l'anima di Francesco e quella dell'islam, del buddismo, dell'induismo, dell'ebraismo e di altre religioni» (p. 9).

Nel volume ci si interroga sulle motivazioni che hanno e continuano a spingere gli ortodossi a nutrire un'autentica simpatia nei confronti di Francesco, sugli elementi che rendono originale la loro interpretazione del santo, sul contributo che questi ha dato e dà al dialogo con gli ortodossi, cercando infine il punto di arrivo proprio della ricerca sulle testimonianze degli ortodossi. Pertanto esso si divide in capitoli che hanno lo scopo di indagare il rapporto e l'influenza che la figura del Poverello d'Assisi ha avuto nel pensiero proprio del mondo ortodosso in generale, e in Grecia, in Romania e nella cultura russa in particolare, soffermandosi sulla speculazione e sulle opere di autori quali Leone Tolstoj, Dimitrij Sergevic Merezkovskij, Nicolaj Aleksandrovic Berdjaev, Paul Nikolajevic Evdokimov, Marija Tatiana Alexeeva-Leskov, Nicor Crainic, Ioan Gheorghe Savin, Ion Marin Sadoveanu e i poeti rumeni Vasile Voiculescu, Tudor Arghezi, Radu Gyr, Mircea Streinul, Lucian Blaga. Un capitolo, il quarto (*Per una unità ecumenica*), è invece dedicato all'analisi di un'intervista del Fabretti a Olivier Clément, rilasciata in occasione dell'ottavo centenario della nascita di san Francesco, che è diventata – per l'autore del volume – un punto di riferimento imprescindibile per ogni studio più approfondito sul confronto tra la spiritualità francescana e la spiritualità orientale. Il Clément infatti dimostra come Francesco sia il santo più popolare e più amato nell'ortodossia e come il *ruolo* che la figura del Poverello d'Assisi ricopre nel quadro del movimento ecumenico attuale sia quello di un punto d'incontro profondo tra ortodossia e cattolicesimo (p. 220). La sensibilità francescana punta infatti a una “imitazione del Cristo”, mentre quella ortodossa ad una “integrazione col Cristo” e l'esempio di vita di Francesco dimostra che non c'è vera imitazione senza integrazione.

Compito del presente studio – come chiarisce l'autore – è quello di cogliere i vari modelli interpretativi della figura di Francesco in quanto santo, ma anche in quanto uomo, facendoli confluire in un'unica dimensione con lo scopo di mettere in evidenza l'identificazione dell'originalità degli ortodossi nell'interpretazione del *volto* del santo: «Dal punto di vista teologico questo processo implica una individuazio-

ne della comunanza primaria che lega i diversi autori tra loro e ricorda quel punto comune che condividono e si comunicano a vicenda» (p. 251).

Il capitolo dedicato alle conclusioni è seguito dall'*Appendice* in cui viene riportata una poesia popolare rumena, la *Miorița (L'agnellina)*, paragonata da diversi autori rumeni al *Cantico delle creature* di san Francesco. Chiude l'edizione una minuziosa *Bibliografia*, che permette al lettore di approfondire le tematiche affrontate da questo studio.

GIULIANA MUSOTTO

Elia BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni*, a cura di Marco Morselli, Genova-Milano, Marietti, 2007, 296 pp. (Biblioteca Ebraica 9), ISBN 978-88-211-8347-8.

Il presente lavoro contiene una versione ridotta de *La storia degli Esseni* scritta e pubblicata da Elia Benamozegh nel 1865. Il testo propone un percorso dettagliato all'interno della storia degli Esseni, percorso che, partendo dal significato etimologico e logico del termine "Esseni" (che Benamozegh fa risalire al lemma assya/assé che significa "terapeuta"), descrive passo per passo la nascita, l'organizzazione e lo sviluppo di questa comunità. Quest'ultima viene presentata dall'autore come un movimento che influenzò secondo alcuni studiosi il Cristianesimo (tanto che gli Esseni vennero definiti "cristiani prima di Cristo"), secondo altri l'Ebraismo. Benamozegh sostiene questa seconda tesi tanto da definire gli Esseni come «gli esponenti più elevati della spiritualità ebraica, i predecessori dei cabbalisti e i rappresentanti di quell'Ebraismo da cui è nato il Cristianesimo»; l'autore addirittura sostiene che la stessa teosofia cabbalista di Pico della Mirandola vedrebbe le sue origini negli Esseni e nell'Essenato.

Tutta la ricerca è ovviamente resa difficile dalla tendenza (o meglio dalla regola) degli Esseni di non far conoscere e non rendere noti i loro insegnamenti all'esterno della comunità. L'autore utilizza un linguaggio forbito ed elevato, ma non per questo difficile da comprendere: calandosi nella lettura sembra quasi di ritrovarsi nei luoghi descritti, in un tempo ormai superato da secoli.

La vita degli Esseni, così come è descritta dal Benamozegh, è una vita fatta «di silenzio e di canto ... ordine ... regola ... e misura ... tutti i rumori rimangono fuori». La loro comunità è un luogo avulso dal presente, dalle discordie civili e dalle guerre religiose che caratterizzarono le epoche descritte; un luogo in cui il pensiero, le dottrine e la filosofia si elevano verso il sommo bene, il sommo vero e la gloria di Dio, caratteristiche che a noi occidentali richiamano gli ambienti platonici ed i giardini epicurei.

In particolare due sono le tesi portate avanti dallo scrittore: oltre all'idea di una derivazione farisaica dell'Essenato, vi è quella di una "duplicità" del movimento; da un lato vi sarebbe una scuola contemplativa e/o hassidica (che si sarebbe sviluppata in Egitto) e dall'altro una scuola pratica, più vicina alla vita mondana (che avrebbe

avuto luogo in Palestina). Ovviamente parliamo di una “duplicità” che è però racchiusa in una più grande unità in quanto, come afferma Benamozegh, «nella vita di un popolo, di una fede, di una scienza, ogni principio, ogni germe nasce una sola volta, vive di una sola vita e, una volta esaurito, mai più ricompare in quella forma. La Grecia ebbe un solo platonismo, una sola Stoà, un solo Peritato; l'età moderna un solo Cartesio, un solo Leibnitz, un solo Spinoza, un solo Kant. Egualmente crediamo che l'ebraismo non abbia avuto, né potesse avere che un solo Essenato, come non ebbe che un solo Fariseato, un solo sadduceismo, un solo carsismo; questo Essenato al più cambiò di nome con il cambiare dei secoli, senza senza però mutare natura e conservando sempre riconoscibili le fattezze antiche».

In entrambe le scuole (ascetica e pratica) l'autore annovera tra gli Esseni personalità illustri dell'ebraismo antico: sono citati per esempio Shimon bar Yoḥay, Rabbi Aqiva e Rabbi Neorai. Benamozegh descrive l'*iter* necessario per diventare Essenato, per essere ammesso nella comunità: il lettore si ritrova a fare un percorso che, dalle prove tipiche del noviziato lo porta a contatto con le tappe del giuramento, del lavoro e dello studio necessari a tutti i futuri Esseni. Lo scrittore inoltre porta avanti una dettagliata descrizione degli usi e costumi pubblici e privati degli Esseni, mettendone in luce lo stile di vita, il modo di vestirsi e di mangiare, le festività e le pratiche da essi attuate. Dettagliatamente spiegate sono anche le teorie filosofiche e/o religiose nate in seno alla comunità, nonché la dottrina che sta alla base delle predizioni e profezie che resero celebre il movimento.

In conclusione, nel presente lavoro l'autore tenta di fare chiarezza sugli Esseni, delineandone la storia e l'evoluzione e cercando di districare la matassa di teorie ed idee sul movimento e sulle sue origini, ricordando sempre però che «la vera, reciproca tolleranza è quella che sa amare e stimare gli altri pur serbando intatto il culto delle proprie dottrine. Anzi, vero amore fraterno non si dà quando alto non si proclami ciò che vero si crede. Il primo diritto dei nostri simili è quello di udire da noi la verità».

DANIELA ENRIQUEZ

Maria BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 240 pp., ISBN 978-88-420-8631-4.

Nella collana “I Filosofi” appare il volume dedicato ad Agostino d'Ippona, autore fondante del Medioevo, che dà occasione di percorrere molti dei grandi temi su cui si confronterà il pensiero filosofico e teologico dei secoli successivi. Maria Bettetini, profonda conoscitrice dell'autore e curatrice in precedenza di altre opere di e su Agostino (*Confessioni*, Torino 2000 e 2002; *Musica*, Milano 1997; *Sulla bugia*, Milano 1994 e 2001; *Il maestro e la parola*, Milano 1993 e 2004; *Ordine, Musica, Bellezza*, Milano 1992 e il saggio *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994), riesce a proporre al lettore una preziosa sintesi dei nodi speculativi che conquistano la mente del filosofo e vescovo, insieme

all'informazione sul contesto dell'Africa settentrionale come delle città di Roma e Milano, dove Agostino vive ed opera, e tutto seguendo l'evoluzione cronologica, per svelare quasi dal di dentro le intenzioni degli scritti, dal loro germogliare.

Il primo capitolo è dedicato ad una carrellata biografica dei primi anni, degli studi e dell'insegnamento in Italia, del coinvolgimento spirituale prima con i manichei poi nel Cristianesimo, dei frutti del pensiero che maturano in testi intramontabili. Secondo l'intenzione dell'autrice è sottolineato «il ruolo di occasione delle opere agostiniane, non per sminuirne il pregio ma per comprendere meglio come nulla nasca da nulla».

Si passa infatti, nei capitoli seguenti, ad analizzare come i grandi problemi siano elaborati criticamente da Agostino. Il secondo capitolo invita il lettore a districarsi tra il proliferare di dottrine che, di fatto, insidiavano da ogni lato le menti dei cristiani neo-convertiti: i Manichei, i Donatisti, i Pelagiani, gli Ariani, i Priscillanisti, gli Origeniani, oltre agli Ebrei, i pagani e i filosofi platonici, sono tutti destinatari espliciti di opere con cui il vescovo d'Ippona difende la vera dottrina e combatte le eresie dilaganti, ponendo le basi per tanta trattatistica teologica successiva.

I capitoli terzo e quarto entrano nel merito dei grandi dialoghi incentrati su temi ontologici, come l'immortalità dell'anima, la verità e la felicità, l'ordine dell'universo. A questi nuclei tematici rimontano anche i testi dedicati al classico *ordo studiorum* di cui il retore Agostino è sostenitore, ma secondo una prospettiva verticale, che sottolinea cioè la relazione con Dio che si rivela e dà la vera interpretazione della parola.

Al problema della presenza del male nel mondo e nell'uomo, e alla libertà che interagisce con la grazia, è dedicato il quinto capitolo. L'autrice osserva come Agostino elabori soluzioni personali che risentono del confronto con i neoplatonici e i manichei come con i pelagiani, nel difficile equilibrio tra libertà e necessità, libero arbitrio e predestinazione.

Il capitolo sesto si apre con il tema del tempo, uno degli argomenti per cui pensatori moderni quali Bergson, Husserl, Heidegger e Ricoeur hanno riletto con interesse Agostino. Si ricollega qui la problematica della misurazione del tempo con il computo dei numeri e della musica, nella centralità della memoria come potenza dell'anima preposta alla quantificazione del divenire.

L'ultimo capitolo è dedicato al rapporto tra città di Dio e città degli uomini, concezione antecedente ad Agostino ma che in lui riceve la sistematizzazione decisiva attraverso gli elementi biblici. L'autrice pone qui criticamente la posizione di Agostino nei confronti da un lato della legge umana e del potere temporale con centro a Roma, con i quali l'uomo deve fare i conti nel tempo, dall'altro dei messaggi provenienti da Dio, che autorizzerebbero interventi nella storia, interventi anche armati.

Il volume si conclude poi con uno schema sinottico della biografia di Agostino rispetto agli avvenimenti storici ed una rassegna degli atteggiamenti di lettura e interpretazione del pensiero di Agostino nei diversi ambiti filosofici e teologici, da Lutero ai giorni nostri seguita da una bibliografia essenziale, finalizzata a indicare testi e traduzioni di Agostino e lavori più recenti.

MARTA M. M. ROMANO

Tommaso CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di Germana Ernst, Roma-Bari, Laterza, 2007, 260 pp., ISBN 978-88-420-8397-9.

Quando Tommaso Campanella chiudeva, nel 1591, la prefazione della sua prima opera a stampa *Philosophia sensibus demonstrata*, rimandava i lettori all'uscita, alquanto imminente, di altre due opere, fra le quali annoverava il *De sensu rerum*. Il motivo che soggiaceva alla composizione di questo trattato, come lo stesso autore dichiarò nel *Sintagma*, era dovuto ad una pubblica disputa che, lo stesso, aveva dibattuto a Napoli con Giovan Battista della Porta. La prima stesura dello scritto in lingua latina non ebbe vita facile, tanto da subire, unitamente ad altre opere, una dura requisizione da parte degli emissari del Santo Uffizio nell'ottobre del 1592. Lo stesso Campanella pensò di lasciare un'importantissima traccia storica degli avvenimenti accaduti: «Nella prima fase di composizione di questo libro che feci in latino, e mi fu rubato da falsi frati in Bologna con altri libri, e or mi bisogna rifarli per non averli mai recuperati» (pp. 27-28). Pochi anni dopo, il filosofo calabrese, sempre più convinto di non abbandonare il progetto iniziale, ricompose l'opera in italiano e si premurò di sottoporla all'editore Schoppe perché ne curasse una buona edizione. Anche quest'ultimo tentativo, finalizzato a ricavare un'edizione veneziana, non andò in porto e Campanella finalmente comprese, sotto caldo invito dello stesso Schoppe, che una traduzione latina avrebbe sicuramente favorito la sua circolazione oltralpe.

Se la decisione riscontrò esiti positivi nell'edizione francofortese del 1620 e in quella parigina del 1636-1637, la storia della trasmissione manoscritta insegna ben altro: del testo latino, infatti, oggi resta soltanto un codice incompleto, mentre l'inedita versione italiana presenta un importante repertorio di fonti che ne rivela, chiaramente, l'ampia circolazione. La vicenda molto tormentata del *De sensu rerum* risale, con buona probabilità, al primo peccato d'origine che finì col circondare l'opera di presunti sospetti in merito alle concessioni, più o meno esplicite, che l'autore aveva offerto alle dottrine telesiane, sospetti ai quali pensò di replicare con la stesura della *Defensio libri sui de sensu rerum*. Sulla fondatezza o meno delle obiezioni avanzate, è certo che Campanella si mostrasse strenuamente convinto della liceità e dell'ortodossia delle proprie argomentazioni: «L'argomento che mi fece contra l'inquisitore, di che restò poi da me soddisfatto, fu in questo: «che seguirebbe che pur i vermi e le bestie di questa beata mente fossero informati e capaci di beatitudine umana» (p. 120).

Questa ricostruzione delle traversie editoriali legate alla circolazione del *De sensu rerum* trova uno spazio, di ampio respiro, nelle pagine dedicate alla *Nota al testo* che Germana Ernst affianca alla sua edizione per i tipi della Laterza. Fra le sezioni della presente pubblicazione, sono meritevoli gli sforzi prodotti per organizzare un'agile introduzione tematica sulle riflessioni svolte da Campanella all'interno dei quattro libri che compongono il trattato e, nella fattispecie, l'apparato di note esplicative e di rinvii alle fonti che accompagnano i passaggi più controversi. Il testo che la Ernst presenta in questa edizione è basato sulla redazione italiana del 1925, testo inedito ad opera di Antonio Bruers, e fatta oggetto, da parte della curatrice, di un delica-

to lavoro di correzione e d'integrazione a testimonianza del quale viene aggiunta, a chiusura dell'opera, un'opportuna tavola delle emendazioni (pp. 239-241). Sebbene i manoscritti pervenuti siano numerosi, è pur vero che sia nei nove testimoni recanti la redazione integrale dell'opera, sia nei dodici limitati alla trascrizione del quarto libro (un'eventuale circolazione autonoma), nessuno di essi porta tracce autografe dell'autore. L'edizione del '25, pertanto, sintetizza un'analisi dei manoscritti sino a quella data conosciuti e alcune varianti o aggiunte con riferimento alle edizioni latine.

È necessario soffermarsi, infine, sulla presenza di un'ulteriore edizione italiana a cura di Walter Lupo, anch'essa di recente pubblicazione. Tale edizione si basa su un manoscritto che lo stesso Lupo ha rintracciato presso la Biblioteca Civica di Cosenza e degno di particolare attenzione, come la Ernst non tarda a precisare, perché esemplato su una copia vicina a quella di Napoli creduta, sino a poco tempo addietro, l'unica vera fonte depositaria di una redazione peculiare dell'opera. Sebbene il ms. di Cosenza rappresenti un documento importante per colmare le lacune e le omissioni presenti nella copia napoletana, tuttavia denuncia ampie mutilazioni al quarto libro che non consentono un suo eventuale impiego come base per una nuova edizione critica. Nel complesso, il lavoro della Ernst è particolarmente apprezzabile per il criterio d'indubbia cautela che ha ispirato la sua azione di revisione e per gli interventi poco invasivi sulla veste lessicale del testo, interventi che, soprattutto nel corso di questi secoli, hanno visto schiere di copisti impegnati ad edulcorare quei termini, di chiara connotazione sessuale e generativa, che rappresentano il nucleo pulsionale della natura vivente campanelliana.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

Federico CANACCINI, *Matteo D'Acquasparta tra Dante e Bonifacio VIII*, Roma, Antonianum, 2008, 197 pp., ISBN 978-88-7257-076-0.

Il testo di Canaccini si articola attorno alle due legazioni del cardinale francese Matteo D'Acquasparta, per conto di papa Bonifacio VIII, nella città di Firenze tra il 1300 ed il 1302.

La missione di un delegato papale presso i luoghi della cristianità di per sé è una cosa di normale amministrazione da parte della Santa Sede; non rappresenta un fatto eccezionale, anzi, costituisce una prassi dell'attività apostolica volta a garantire l'unità e la coesione dell'ecumene cristiana.

L'intervento come delegato del papa di Matteo D'Acquasparta assume grande valore se analizzato e posto in relazione ai fatti storici, politici e sociali che interessavano in quel tempo le città toscane e centro-italiche ed in particolare Firenze. Fatti che non possono essere letti se non all'interno della più ampia situazione geopolitica del bacino del Mediterraneo e dell'Europa continentale.

La Toscana, ai tempi della missione di Matteo D'Acquasparta, era una realtà molto vivace dal punto di vista politico e sociale. Una vivacità ed una vitalità che coinvolgevano anche altri numerosi centri dell'Italia centrale e transappenninica quali l'Umbria, l'Emilia e la Romagna.

Da un punto di vista interno, Firenze aveva dato vita a nuovi soggetti politici, segno di una profonda volontà di autonomia ed emancipazione dalle grandi potenze "istituzionali" del tempo (papato ed impero), come gli *Ordinamenti di giustizia*, entrati in vigore il 15 gennaio del 1293.

Il peso delle grandi potenze esterne si avvertiva, per riflesso diretto ed immediato, nella storica opposizione fra guelfi e ghibellini; questo spirito di appartenenza era molto sentito e coinvolgeva tutte le realtà comunali italiane che da ciò traevano, molto spesso, motivazione e ragione di identità.

In particolar modo Firenze, città sicuramente di ispirazione guelfa, era dilaniata al suo interno da un aspro scontro fra guelfi bianchi e guelfi neri che gravitavano attorno a vari potenti casati presenti in città. I Bianchi erano sostenuti dalla famiglia dei Cerchi che aveva visto crescere la sua potenza traendo profitto dalle attività mercantili e commerciali e che faceva da portavoce, quindi, della nuova realtà proto-capitalistica fatta da vive attività economiche e di scambio. I Neri avevano l'appoggio delle più importanti famiglie aristocratiche come i Donati che, invece, avevano il loro punto di forza nella logica conservatrice del latifondo, strutturata su schemi di natura feudale messa oggettivamente in crisi dalla nuova realtà socio-economica che si andava affermando in età comunale.

Risulta evidente che l'opposizione guelfi bianchi-guelfi neri va posta in una ampia prospettiva che mette a confronto ragioni profondamente insanabili fra di loro: due immagini del mondo completamente diverse ed alternative. Quella propria dei grandi proprietari terrieri, mossi da logiche feudali, e quella dei "nuovi ricchi" che traggono forza e profitto dalla emergente società di mercato e da una nuova vitalità che impronta tutto il contesto sociale.

Questo multiforme particolarismo, interessante per le sue dinamiche sociali e politiche, contribuisce ad indebolire inevitabilmente le aree coinvolte da esso. La Toscana e i comuni italiani in genere si trasformano, quindi, in una sorta di bottino allettante, in una zona di facile conquista da parte delle grandi potenze esterne che guardano sempre con grande interesse alle contraddizioni ed alle difficoltà dei singoli comuni isolati ed indeboliti dal loro stesso particolarismo.

Gli equilibri fra Bianchi e Neri sono molto precari e i frequenti capovolgimenti di fronte stimolano l'intenzione di papa Bonifacio VIII di assoggettare politicamente e territorialmente la Toscana e l'Emilia allo Stato della Chiesa. Per realizzare questo ambizioso progetto si serve dell'abilità politica e diplomatica di Matteo D'Acquasparta, più a suo agio forse nella porpora che nel saio, figura di stratega che Canaccini intende svelare e mettere in evidenza ripercorrendo le fasi della difficile legazione a Firenze.

Il titolo stesso del saggio mette in luce la complessità dei rapporti che deve saper gestire il cardinale francescano; da una parte Dante in carica come priore, convinto sostenitore di un sistema politico-religioso che necessita di una coordinazione

fra i due poteri (papato e impero) in relazione alle diverse esigenze dell'uomo ed in prospettiva di un equilibrio tra sfera materiale e sfera spirituale; dall'altra la figura dispotica ed autorevole di papa Bonifacio VIII che non esita ad inserirsi nelle contese territoriali, richiedendo, se necessario, anche la collaborazione di potenti stranieri per realizzare i propri fini, come nel caso di Carlo di Valois, fratello del re di Francia che, invitato dal papa, entra a Firenze come "paciario" con una guarnigione di circa mille uomini e, quasi senza incontrare resistenza, prende il controllo della città.

Il saggio, attraverso la ricostruzione storica della missione di Matteo D'Acquasparta per conto di papa Caetani, mira a delineare ed approfondire la complessa situazione politico-sociale che oppone Firenze ed i comuni minori alle mire espansionistiche di Bonifacio VIII in ragione delle quali vengono coinvolte anche le grandi potenze europee; il porporato francescano potrebbe facilmente apparire come un semplice strumento utile agli interessi del pontefice, ma averne messo in evidenza il ruolo diplomatico e politico tra opposti interessi è sicuramente un importante merito da riconoscere al lavoro di Federico Canaccini. Una ricostruzione storica condotta alla luce di una corposa documentazione edita ed inedita che lo stesso autore propone nella seconda parte di questo volume (pp.123-188) unitamente ad una dettagliata cronologia dei fatti occorsi fra la prima e la seconda legazione (pp. 109-122).

GIUSEPPE FAZIO

Le CARTE DI SAN GIORGIO in Braida di Verona (1075-1150). Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto I, a cura di Giannina Tomassoli Manenti, Cittadella (PD), Bertinello, 2007, CLXIV-514 pp.

Il volume presenta l'edizione di una serie di pergamene di San Giorgio in Braida di Verona, conservate presso l'Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto I. San Giorgio in Braida di Verona venne fondato nel 1046; l'edizione in oggetto prende in esame le carte comprese nell'arco temporale 1075-1150: il primo estremo cronologico corrisponde alla data della prima attestazione dell'insediamento di una primigenia comunità monastica benedettina femminile in San Giorgio, a seguito del Concilio convocato in Laterano da papa Gregorio VII; dal 1113 è attestata presso San Giorgio una comunità di monaci; dal 1121 l'assetto istituzionale muterà nuovamente: da cenobio maschile si trasformerà in canonica regolare. Il 1150 rappresenta una cesura cronologica tradizionale. Attraverso lo studio del *tabularium* braidense si riesce a ripercorrere l'intera storia dell'istituzione, ricostruendo le diverse fasi storiche e i mutamenti relativi ad ognuna di esse.

L'opera presenta un'articolazione che prevede la suddivisione in due parti: *Introduzione* (pp. V-CLXIV); *Le carte dei San Giorgio in Braida di Verona (1075-1150). Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto I* (pp. 1-514). In questo caso l'introduzione è suddivisa in una serie di paragrafi e sotto-paragrafi che, invece, dovrebbero rivestire il ruolo di veri e propri capitoli; tale articolazione interna, infatti,

risulta (considerata la vastità dell'argomento) disorientante. La parte qui denominata Introduzione va ben oltre il ruolo che gli compete e comprende, in realtà, ben sei capitoli (peraltro molto articolati) e tre allegati.

Chiudono l'opera la *Bibliografia* (pp. 389-412) e un'utile serie di indici tematici (pp. 413-514): l'*Indice dei notai*, l'*Indice dei nomi propri e delle cose notevoli*, l'*Indice cronologico dei documenti citati* e l'*Indice delle tavole citate*.

FABIO CUSIMANO

Il CODICE CALLISTINO. Prima edizione italiana integrale del *Liber Sancti Jacobi - Codex calixtinus* (sec. XIII), traduzione e introduzione di Vincenza Maria Berardi, Presentazione di Paolo Carucci von Saucken (Studi e Testi 3), Perugia-Pomigliano d'Arco, CISC, Edizioni Compostellane, 2008, 616 pp., ISBN 978-88-95945-05-7.

Come ha sottolineato Jacques Le Goff (*Il cielo sceso in terra*, Milano 2004), la storiografia più recente ha sostituito l'immagine stereotipata di un Medioevo immobile con quella di un'umanità medievale in cammino secondo proporzioni di massa che esulano dai soli monaci viaggiatori e dai crociati. L'*homo viator*, il pellegrino, ha il più delle volte preceduto il commercio, anche se poco a poco i medesimi uomini hanno avuto la stessa funzione o comunque pellegrini e mercanti si sono mossi sulle stesse strade.

Il pellegrino non è un semplice viaggiatore, ma un viandante e un esule volontario che si muove con un obiettivo sacrale, e cioè la fatica del viaggio come espiazione, guarigione del corpo o salvezza spirituale. La componente penitenziale del pellegrinaggio è molto forte e permetterà a questo fenomeno di trovare nuova linfa nell'ondata penitenziale che ha animato la cristianità tra il XII e il XIII secolo.

Un pellegrinaggio, infatti, è l'atto volontario col quale un uomo abbandona i luoghi conosciuti e le proprie abitudini per recarsi in religiosità di spirito fino al santuario che si è liberamente scelto o che gli è stato imposto dalla sua penitenza. Dal contatto col corpo del santo egli attende che sia esaudito un suo desiderio e di ottenere un approfondimento della propria vita personale (Cfr. R. OURSEL, *Pellegrini del Medioevo*, Milano 1979, pp. 9-10). Il pellegrino viene mosso dalla speranza legittima di recuperare una *salus* alterata per sé o per una persona cara e così i grandi santuari brulicavano di infermi o malati.

I pellegrini rappresentavano un vero caleidoscopio di umanità: erano colti ed analfabeti, ricchi e poveri, vecchi e bambini, uomini e donne (che costituivano quasi un quarto dei *viatores*), sani e malati. Viaggiavano da soli o in comitiva, e non erano necessariamente dei devoti, tanto che personaggi come Pietro il Venerabile di Cluny esternavano i propri dubbi sul valore spirituale dei pellegrinaggi. Per evitare comportamenti contrari allo spirito del pellegrinaggio, il "guadagno spirituale" del pellegrino era subordinato a precise regole di comportamento: il digiuno, l'astensione dalla car-

ne, la trascuratezza delle comodità e dell'aspetto (cfr. N. OHLER, *I viaggi nel medioevo*, Milano 1988, pp. 305-306).

La definizione di pellegrinaggio indica un "viaggio per", un andare finalizzato, un tempo che l'individuo stralcia dalla continuità del tessuto ordinario della propria vita (luoghi, rapporti, produzione di reddito), per connettersi al sacro. Chi parte per un pellegrinaggio non si trova ad essere, ma *si fa* straniero e di questa condizione assume tutte le fatiche e i rischi, sia interiori che materiali, in vista di vantaggi spirituali – come offrire i rischi e i sacrifici materialmente patiti in cambio di una salvezza o di un perdono metafisici – e, perché no, anche materiali, grazie alle avventure e occasioni che, strada facendo, non possono mancare.

In tutte le grandi religioni storiche esistono indicazioni, forme, destinazioni e finalizzazioni, del pellegrinaggio. Nel mondo cristiano sono esistite due forme di pellegrinaggio, in seguito collegate e fuse tra loro: il "pellegrinaggio devozionale" e il "pellegrinaggio penitenziale" (o espiatorio). Il primo esiste fin dall'epoca paleocristiana e faceva parte del processo di conversione: per liberarsi dalle ansie e dalle tensioni del mondo si partiva verso Gerusalemme, dove si viveva da "stranieri", da "esuli" (secondo l'etimologia del termine "pellegrino"), magari fino al resto della propria vita. Il secondo, il pellegrinaggio penitenziale o espiatorio, invece, ha origini più tarde, legate a tradizioni di origini insulari (anglosassoni e soprattutto irlandesi), dove si diffuse nell'alto medioevo per venire poi esportato nel continente europeo dai missionari nel VI e VII secolo.

La prima edizione italiana integrale del *Liber Sancti Jacobi - Codex calixtinus* (sec. XII), realizzata da Vincenza Maria Berardi, racchiude in se tutti questi scenari e fornisce ai lettori una preziosa e dettagliatissima visione sul mondo dei pellegrinaggi medievali e, in particolare, sul pellegrinaggio verso Santiago di Compostella, di sicuro molto apprezzata da medievisti, storici del Cristianesimo e studiosi di Storia delle religioni.

Il volume si apre con la *Presentazione* scritta da Paolo Caucci von Saucken (pp. 5-8), in cui vengono messi a fuoco alcuni aspetti che verranno anche richiamati in seguito nel corso dell'opera: innanzitutto si traccia un quadro generale sulla Santiago del XII secolo (una delle *Peregrinationes maiores* insieme a Gerusalemme e Roma), di cui vengono messi in risalto la vivacità socio-economica e culturale; sotto il governo dell'arcivescovo Galmirez essa è divenuta meta di pellegrini da tutto il mondo cristiano. Strettamente legata a questa caratteristica della città è una tra le finalità principali del *Codex*, ovvero quella di rispondere in modo autorevole e univoco alla voglia di conoscenza dei tanti pellegrini circa tutto ciò che riguarda il culto di san Giacomo e i collegamenti tra esso e i paladini di Carlo Magno, il nesso tra pellegrinaggio e epica.

Si tracciano rapidamente alcune linee che riassumono la secolare tradizione del codice: innanzitutto esso resta una fonte ineludibile di informazioni sul pellegrinaggio compostellano; più volte smembrato e ricomposto nel corso dei secoli, la tradizione identifica in Aimerico di Picaut (non senza riserve) il responsabile della sua redazione attuale; viene infine restaurato nel 1966. Nel 1172 viene copiato da Arnaldo de Monte, monaco di Ripoll, per il suo monastero (questa data stabilisce un prezioso

termine *ante quem*): da questo momento numerosissime saranno le copie effettuate da altri amanuensi in tutta Europa; grande attenzione viene rivolta a quest'opera, fino a quando non appariranno le prime traduzioni nelle principali lingue moderne, ad opera di studiosi quali Walter Muir Whitehill, Klaus Herbers, Manuel Santos Noia; agli inizi degli anni '50 Abelardo Moralejo tenta la traduzione in spagnolo, che fungerà da base alla successiva traduzione francese. La traduzione in italiano si è dimostrata un lavoro inedito e impegnativo: essa si è basata anche su una delicata opera di confronto di alcune parti già tradotte (il Libro V, il sermone *Veneranda dies*, il Libro IV).

La ricca *Introduzione* (pp. 9-37), ad opera della stessa autrice, ci porta subito *in medias res*: essa non è solo uno *status quaestionis* sugli studi del *Codex*, né un semplice orientamento per la lettura dell'opera, ma rappresenta una dettagliata analisi che coglie le principali chiavi di lettura di un testo che ha segnato e ha fatto la storia del pellegrinaggio compostellano.

L'accento è inizialmente (e giustamente) posto sulla "geografia sacrale" del Medioevo occidentale (secc. V-XI), sui *loca sancta* e sulle mete per eccellenza dei pellegrinaggi medievali: Gerusalemme, Roma e Santiago, mete delle tre *peregrinationes maiores*.

Vengono poi prese in esame le origini e la diffusione del culto reso in Galizia a san Giacomo il Maggiore: nel culto jacopeco trovano un punto di incontro le tante e antiche leggende tramandate dalla tradizione popolare, oltre a interessi più specifici (di ordine sociale, politico e religioso) di cui furono portatori il papato, la Chiesa iberica, i sovrani ispanici di Castiglia-León e di Navarra e Aragona e anche i potenti abati di Cluny. Il nome dell'apostolo Giacomo è attestato nella penisola iberica nell'VIII secolo, anteriormente alla *revelatio* della sua tomba: l'*inventio* del sepolcro, avvenuta nella prima metà del IX secolo per mezzo di angelici segnali premonitori e misteriose luci in cielo a segnalare la direzione (da cui deriva il toponimo Compostella), è tramandata da due documenti del XII secolo (il primo del 1077 e il secondo del 1113) e assume a vero e proprio *tópos* narrativo. La venerazione delle sacre spoglie, documentata a partire dai primi decenni del X secolo, sfociò nell'*exploit* del fenomeno peregrinatorio, a cui contribuirono sia la potente abbazia di Cluny sia gli sforzi dei regnanti di Castiglia-León e di Navarra e Aragona, che si adoperarono per la messa in sicurezza dell'*iter sancti Jacobi*, successivamente denominato *camino de Santiago*.

A supporto del sempre maggiore interesse suscitato dal *camino di Santiago* vennero in soccorso alcune opere letterarie redatte appositamente per incoraggiare lo sviluppo del culto; ampia diffusione conobbero i resoconti di viaggio dei pellegrini, vero genere letterario. Carattere ufficiale ebbero due opere, volute dal vescovo Diego Gelmirez (vescovo della cattedrale compostellana dal 1100): la *Historia Compostellana* e il *Liber Sancti Iacobi*. La prima opera, composta tra il 1107 e il 1149, nacque come cronaca realizzata da religiosi dell'*entourage* vescovile; la seconda rappresenta una testimonianza dello sforzo compiuto dal clero compostellano per promuovere lo sviluppo del pellegrinaggio e della devozione, ma anche per affermare il proprio ruolo nell'Occidente cristiano. Diversamente da quanto si possa essere indotti a pensare,

il carattere propagandistico del testo non sembra essere stato lo scopo principale del compilatore: recenti studi, infatti, dimostrano che sul totale di 118.815 vocaboli componenti l'opera, solo lo 0,18% è rappresentato dal sostantivo *peregrinus*.

Il *Codex calixtinus*, custodito presso la cattedrale di Santiago di Compostella, può essere considerato l'esemplare più prezioso e completo del *Liber Sancti Iacobi*, e anche il più antico nella tradizione del testo; esso deve il suo nome a papa Callisto II (al secolo Guido di Borgogna, proveniente dagli ambienti della Congregazione benedettina di Cluny), a cui viene attribuita la paternità al fine di accrescerne l'autorevolezza. Ancora oggi incerta è la paternità dell'opera: le possibilità d'attribuzione possono propendere verso il singolo autore o verso un gruppo di autori che ha operato nell'assemblaggio di testi preesistenti. A queste ipotesi si affianca il nome di Aimerico di Picaud, coordinatore a cui fu affidato il compito di raccogliere e uniformare i testi ritenuti imprescindibili per il culto.

L'opera è molto vasta e presenta una struttura interna abbastanza articolata: è suddivisa in cinque libri, ognuno di argomento differente e suddiviso, a sua volta, in diversi capitoli; a tutti è anteposta una epistola prefatoria falsamente attribuita a papa Callisto II.

Il Libro I (articolato in trentuno capitoli), pp. 40-338, è il più esteso; la prima parte è costituita da un sermonario che raccoglie diciannove testi (di cui sette attribuiti a Callisto II); al sermonario segue un antifonario per l'Ufficio divino; chiude il libro un insieme di testi per la celebrazione di messe in onore dell'apostolo. Di particolare interesse in questo libro, per la storia della musica medioevale, sono gli inni, che riportano la notazione musicale e dei quali sono citati i nomi degli autori.

Il Libro II (articolato in ventidue capitoli), pp. 339-377, raccoglie la narrazione di ventidue miracoli dell'apostolo; soltanto due di questi (il II e il XIX) hanno come scenario Compostella.

Il Libro III (articolato in quattro capitoli), pp. 379-394, è posto a chiusura della parte liturgica e agiografica del *Codex*. Il I e il II capitolo narrano la traslazione delle spoglie di san Giacomo; il III capitolo spiega e giustifica l'esistenza delle diverse solennità dedicate all'apostolo; il IV e ultimo capitolo, molto interessante, contiene riferimenti a una particolare devozione popolare che attribuisce valore prodigioso ad alcune conchiglie (definite *tubae*), diverse dal ben noto simbolo del pellegrinaggio jacobeo medioevale.

Il Libro IV (articolato in ventisei capitoli), pp. 395-458, noto come *Pseudo-Turpino* e *Historia Turpini*, a metà strada tra opera epica e religiosa, rappresenta una narrazione delle vicende militari di Carlo Magno in Spagna, forse con finalità propagandistiche a favore del culto, un collegamento diretto tra il culto di san Giacomo e le leggende carolingie: l'imperatore è presentato, infatti, come il precursore della liberazione della penisola iberica dai Saraceni, dopo essere stato esortato in sogno da san Giacomo a seguire il percorso indicato dalle stelle per liberare il suo cammino.

Il Libro V (articolato in undici capitoli), pp. 459-507, noto come *Guida del pellegrino di san Giacomo*, è un interessantissimo e utilissimo compendio di informazioni e notizie rivolto al pellegrino che si accinge ad intraprendere il lungo pellegrini-

naggio *ad limina sancti Iacobi*; è il testo più studiato e noto al grande pubblico e rappresenta il prototipo della letteratura odeporea sviluppatasi nel Medioevo.

Terminata la suddivisione in libri e capitoli, il *Codex calixtinus* si chiude con un'appendice costituita da una raccolta di composizioni poetiche e musicali in onore dell'apostolo; tale sezione sarebbe posteriore alla data di composizione dell'opera.

La presente edizione è corredata, infine, da un'approfondita bibliografia (pp. 539-576), da diversi indici (Abbreviazioni bibliche, p. 578; Indice delle citazioni bibliche, pp. 579-590; Indice dei nomi, pp. 591-600; Indice dei luoghi, pp. 601-608) e dal sommario (pp. 609-615), tutti a cura di G. Arlotta.

Insieme alle migliaia di pellegrini viaggiarono idee, ricchezze ed interessi. Molto prima della grande stagione mercantile del Basso Medioevo il flusso di persone alla ricerca di espiazione veicolò la formazione di reti stradali e d'assistenza sempre più fitte ed organizzate che vennero poi sfruttate anche dalle rotte commerciali. Si tratta, quindi, di un fenomeno spirituale, religioso e sociale d'importanza epocale, che tra l'altro è ancora attuale anche in una Cristianità sempre più secolarizzata.

Studiando i centri e i percorsi del pellegrinaggio ci accorgiamo come l'Europa sia sempre stato un continente in movimento anche in un'epoca come il Medioevo per anni additata come immobile e di angusti orizzonti. Si tratta di un tema in grado di sconfiggere altri luoghi comuni sull'Evo di Mezzo e sulle dinamiche che portarono alla costruzione dell'Europa come spazio storico, sociale ed economico.

FABIO CUSIMANO

Yves CONGAR, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra Ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, Presentazione di Roberto Lambertini, trad. di Luigi Dal Lago, Padova, Messaggero, 2007, 235 pp., ISBN 978-88-250-1645-1.

Il volume contiene, in traduzione italiana, l'ormai classico studio di Congar *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, comparso nel numero 28 degli *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* (1961, pp. 35-151 e 153-161). Imprescindibile per comprendere la controversia tra i nuovi ordini mendicanti e il clero secolare, il lavoro di Congar resta una pietra miliare anche negli studi sulla recezione medievale del *Corpus* pseudo-dionisiano e sulla visione gerarchica della chiesa. Ma non si peccerebbe di enfasi eccessiva nell'aggiungere che è fondamentale per qualsiasi ricostruzione del panorama teologico del XIII secolo.

L'editore e i curatori non si sono limitati a rendere fruibile il testo nella nostra lingua: sotto almeno due aspetti il volume offre qualcosa di nuovo rispetto all'originale. In primo luogo le numerose e ampie citazioni latine che illustrano il lavoro, spesso tratte da opere non facilmente accessibili, vengono qui affiancate da una chiara traduzione (non presente nell'articolo in francese). E, soprattutto, il saggio intro-

duttivo di Lambertini (pp. 5-29) consente di ripercorrere il contesto intellettuale in cui l'opera è nata, in stretta connessione con gli umori da cui scaturì il Concilio Vaticano II. Le pagine dedicate al "dopo Congar", forniscono infine un utile bilancio critico dei risultati raggiunti dagli studi successivi (pp. 18-29).

GUGLIELMO RUSSINO

COSMOGONIE E COSMOLOGIE nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del Pensiero Medioevale (S.I.S.P.M.). Catania, 22-24 settembre 2006, a cura di Concetto Martello, Chiara Militello, Andrea Vella, Louvain-La Neuve, 2008, 525 pp. (Textes et Études du Moyen Âge, 46), ISBN 978-2-503-52951-6.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno tenutosi a Catania nei giorni 22-24 settembre 2006 dal titolo *Cosmologie e cosmogonie nel Medioevo*.

Edito dalla Brepols nella collana *Textes et Études du Moyen Âge*, esso è il frutto della feconda e pluriennale collaborazione tra la SISPM, la FIDEM e il Centro per le Edizioni di testo medievali e rinascimentali dell'Università del Salento.

Incentrati sulle cosmologie e cosmogonie medievali, gli studi presenti coprono un arco di tempo che va dal tardoantico al XIV secolo e, in generale, mostrano come, tra antichità e altomedioevo, influenzate dal modello neoplatonico e neoplatonizzante, le concezioni del cosmo siano ricche di spiegazioni spirituali in funzione della salvezza del credente e come i fenomeni naturali siano espressione diretta della *voluntas Dei*. Solo dall'XI secolo con la riscoperta del *corpus aristotelicum* i precedenti *curricula studiorum* appaiono obsoleti e comincia a farsi strada l'idea di una natura creata da Dio ma autonoma in virtù della sua struttura razionale ed uniforme.

Gli aspetti generali e peculiari delle cosmologie medievali vengono trattati da T. Gregory e da G. Alliney. In particolare, il saggio di T. Gregory su *Cosmogonia biblica e cosmologie cristiane* traccia le coordinate teoriche e metodologiche generali in cui si inseriscono gli altri interventi presenti. Nei saggi di E. Mainoldi e di R. Gambino si sottolinea l'influsso della Patristica greca sul pensiero medievale; molti saggi trattano delle questioni cosmologiche in alcuni momenti e figure del pensiero islamico ed ebraico (C. Baffoni, R. Gatti, C. Di Martino, O. Lizzini, I. Panzeca, L. Pepi, P. Spallino). I contributi di M. Pereira e di P. Travaglia sono incentrati sulle razionalizzazioni delle cosmologie alchemiche. La relazione di P. Palmeri tratta del tentativo di Adelardo di Bath di dare vita ad una cosmologia fondata sulla commistione di fisica e astrologia. Aspetti peculiari della cosmologia dantesca vengono presi in esame da P. Falzone e M. Gallarino. A. Tarabochia Canavero passa in rassegna la rappresentazione dell'arcobaleno e dei suoi colori tra l'antichità e il medioevo.

J. Gayà prende in esame la cosmologia di Lullo. Diversi contributi invece esaminano l'influsso platonico e aristotelico in alcune concezioni cosmologiche medievali (C. Militello, G. Fioravanti, C. A. Musatti, A. Vella).

DOMENICA PARISI

Gilbert CRISPIN, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, Freiburg i. Br., Herder, 2005, 197 pp. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Band 1), ISBN 3-451-28506-1.

È questo il primo volume di una nuova collana tesa ad offrire al pubblico di lingua tedesca traduzioni (con testo a fronte) di opere che documentino, ad ampio raggio, le molteplici direzioni del dibattito filosofico medievale. Si inizia con una scelta particolarmente felice: nel secolare confronto tra la cristianità latina e le altre religioni i due trattati di Gilberto Crispino costituiscono una tappa tanto importante quanto singolare. La *Disputatio iudaei et christiani*, soprattutto, si distingue per il tono pacato e urbano, che rifugge dall'asprezza polemica di tante altre opere di polemica anti-ebraica. Abate di Westminster e amico di Anselmo, a cui l'opera è indirizzata, *frater Gillebertus* scrive tra la fine degli anni ottanta e gli inizi degli anni novanta dell'XI secolo, probabilmente basandosi sui materiali di una disputa realmente sostenuta. Ad occasionarla fu l'incontro con un ebreo colto, formatosi a Magonza (*apud Maguntiam litteris educatus*). Magonza era con Worms uno dei principali centri intellettuali ebraici, prima che nel 1096 la locale comunità ebraica fosse massacrata dai crociati. Di poco precedente a quegli eventi, la *Disputatio* riflette una fase in cui la polemica può ancora permettersi toni amichevoli (*prol.*, p. 32: *de scripturis ac de fide nostra sermonem amico animo habebamus*). *Amico animo* e *toleranti animo* sono espressioni che vengono ripetute più di una volta nelle due opere. Il punto di vista dell'interlocutore ebraico viene preso sul serio, cercando di offrire risposte esaurienti. Certo l'urbanità non deve essere scambiata per imprudenza e l'esposizione delle opinioni altrui non è fine a se stessa. Benché ne abbia esteriormente la struttura, la *Disputatio* non è esattamente dialogo: a ogni attacco dell'avversario corrisponde una dettagliata replica volta a dimostrare la verità cristiana, quindi si passa ad un altro argomento. Sembra una *quaestio*, una sequenza di obiezioni e risposte, più che un'autentica conversazione. Del resto lo scopo rimane essenzialmente apologetico e non stupisce pertanto la cautela usata nel sottoporre l'opera al giudizio di Anselmo: *hoc opus tuae transmitto examinandum censurae. Si res approbanda est, tuo placebit approbata iudicio. Si vero respuenda est, seu tota, seu pars eius aliqua, quicquid respuendum erit accipe amico dictum in aure; et quia soli amico innotuit, silentio superimatur, nec alicui haec ad legendum pagina communicetur* (*prol.*, p. 34).

Uno dei temi centrali riguarda l'interpretazione delle sacre scritture. Alla diretta domanda dell'ebreo, "se i precetti biblici devono essere osservati, perché noi che lo facciamo veniamo trattati come dei cani, bastonati e perseguitati in ogni circostanza?" (pp. 34-36: *Si autem lex observanda est, cur eius observatores canibus assimilatis, fustibus extrusos usquequaque insectatis?*), Gilberto risponde che sebbene i precetti biblici siano in sé buoni, vanno comunque compresi nel loro senso profondo (*Divino quidem sensu legis mandata intellegenda esse*). Una loro lettura *ad litteram*

condurrebbe a contraddizioni e assurdità (pp. 36-37), senza contare che vi è pure una dimensione storica, per cui taluni precetti vanno osservati *ad tempus*, in relazione a una determinata epoca (p. 42). Più avanti, sempre a questo riguardo, l'ebreo opporrà che l'uso sfrenato dell'allegoria (*ad libitum vestrum*) sfocia nell'arbitrio: *Non enim sensum vestrum scripturae subditis, sed sensui vestro scripturam subponitis* (p. 126). Non irrilevante nel dibattito di quegli anni (oltre trenta manoscritti, dei quali una ventina risalente al XII secolo, indicano come l'opera abbia avuto una diffusione considerevole), la *Disputatio* è un documento prezioso sulla possibilità e sui limiti di un autentico dialogo ebraico-cristiano nell'Europa medievale.

GUGLIELMO RUSSINO

CRISTO E ASCLEPIO. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani, a cura di Enrico Dal Covolo e Giulia Sfameni, Roma, LAS, 2008, 204 pp., ill. (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, XI), ISBN 978-88-213-0698-3.

Il volume contiene gli atti del Convegno internazionale *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, tenutosi ad Agrigento il 20 e il 21 novembre 2006. Obiettivo dell'incontro di studi è stato quello di cogliere i processi di trasformazione, di sostituzione e riutilizzazione degli elementi religiosi che sono stati risemantizzati nel confronto tra le tradizioni religiose mediterranee politeiste e la diffusione del cristianesimo. Tale fine è reso più complicato dalla necessità di sfuggire alla tentazione di trattare la questione nei termini semplicistici di "derivazione" e "influsso", suggeriti dalle numerose analogie ricorrenti tra i culti terapeutici tradizionali e le diverse forme di pratica di guarigione e miracoli legati al culto dei martiri e dei santi. Tale sovrapposizione appare ad esempio non infrequentemente nella pratica dell'incubazione e dei *martyria* nelle chiese dedicate ai santi medici, di origine indubbiamente pagana, e nell'uso di varie sostanze a scopo di guarigione.

Introdotta da un intervento della Sfameni Gasparro su *Taumaturgia e sui culti terapeutici nel mondo tardo antico*, il primo contributo di L. Bricault si rivolge all'analisi della natura di Serapide come dio guaritore e al suo accostamento ad Asclepio in età ellenistica ed imperiale. Asclepio è al centro anche dell'intervento di V. Cali che indaga l'impiego della poesia lirica a scopi terapeutici nel suo culto e di quello di E. Dal Covolo che ne analizza il rapporto con Esculapio nella letteratura cristiana antica. I due studi sono inframmezzati da un contributo di M. Mazzanti sulla malattia in Filone di Alessandria, i cui scritti sono analizzati alla ricerca delle componenti della realtà antropologica rivelate dagli accenni del filosofo alle patologie e alle loro cure. I temi della malattia e della guarigione, opportunamente isolati, sono presentati da G. Filoramo come validi strumenti per esplorare il processo di sovrapposizione della figura di Cristo su quella di Asclepio come emerge dalla Storia filo-

tea di Teodoreto di Cirro. I culti terapeutici cristiani nella agiografia orientale sono quindi oggetto del contributo di R. Teja che ne ripercorre l'evoluzione da Porfirio di Gaza a Teodoro di Siceo, mentre M. Monaca analizza gli aspetti iatromantici e iatromagici nel culto dei santi, con uno studio della vita e dei miracoli di Santa Tecla.

Penultimo intervento quello di A. Scibilia sui Papiri Kairo 10263 e Rainer 5, che consentono alla studiosa di gettare luce rispettivamente su un procedimento di cristianizzazione delle invocazioni e sulle analogie e differenze ricorrenti in alcune procedure iatromagiche. Chiude il contributo di E. Sanzi che, prendendo spunto dalla vita del santo martire Colluto, presenta delle osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze copte.

In conclusione il volume permette di cogliere la coesistenza di continuità e discontinuità di elementi peculiari delle diverse identità religiose e culturali mediterranee, seguendone le trasformazioni generate dal loro contatto e dal confronto reciproco nel corso di processi di lunga durata.

SIMONE BRUSCA

Claudia D'AMICO, *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008, 274 pp., ISBN 978- 987-24090- 0- 5.

«Lo uno es todas las cosas y ni una sola; pues el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas de aquel modo». È con questa traduzione in spagnolo del celebre passo latino di Mario Vittorino (*Adversus Arium* IV, 22: *unum omnia et nec unum; omnium enim principium, unde non omnia, sed illo modo omnia*) che Claudia D'Amico introduce al volume da lei curato, alla realizzazione del quale hanno collaborato María Cecilia Rusconi, Ezequiel Ludueña, Natalia Strok, José González Ríos e Adriana Martínez.

Il volume consta di tre parti, la prima delle quali è costituita dalla presentazione e dall'introduzione al concetto di "neoplatonismo medievale", il cui scopo principale è quello di giustificare il senso di tale categoria storiografica. Essa a sua volta si divide in brevi paragrafi che affrontano il "problema" della genesi del termine *neoplatonismo* che a partire dal XIX secolo viene utilizzato in riferimento ad alcuni autori che vissero tra il III e il VI secolo; il tema dell'"incontro" tra il cristianesimo e gli sviluppi concettuali della filosofia ellenistica; la disamina delle fonti del "platonismo" medievale; il concetto vero e proprio di "neoplatonismo medievale" e dei rischi interpretativi e speculativi legati a tale nozione/categoria storiografica; l'analisi del principio intellettuale come unità relazionale; la nozione di creazione come teofania e la dimostrazione dell'unità indivisibile – all'interno della speculazione filosofica e dottrinale degli autori medievali – tra filosofia e teologia.

La seconda parte affronta la lettura diretta di alcuni passi delle opere di autori medievali quali Mario Vittorino, Agostino d'Ipbona, Boezio, lo Pseudo Dionigi Are-

opagita, Giovanni Scoto Eriugena, Teodorico de Chartres, Meister Eckhart e Niccolò Cusano. Ogni passo, accompagnato dalla traduzione spagnola a fonte, è preceduto da una breve presentazione dell'autore e del suo legame con la tradizione neoplatonica. Si tratta dei testi più rappresentativi della tendenza che si sviluppò nell'Occidente latino medievale a partire dal IV secolo di combinare le nozioni cristiane con quelle del neoplatonismo pagano, dando vita appunto alla corrente di pensiero conosciuta come "neoplatonismo medievale". La terza parte invece chiude il volume con una selezione di immagini commentate che accostano il lettore alla rappresentazione medievale di Dio e del mondo.

GIULIANA MUSOTTO

Simone FERRARI, *Introduzione alla miniatura*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2006, 147 pp. (Le antiporte), ISBN 88-89609-15-X.

La miniatura può vantare una tradizione millenaria: per muoversi agevolmente in questo universo di simboli e nel particolarissimo ed affascinante campo della decorazione e dell'illustrazione dei manoscritti e dei testi a stampa è necessaria una grande esperienza ed un percorso di studi che abbraccia la "Storia del libro" e la "Storia dell'arte".

Quest'opera viene in soccorso del neofita e anche del semplice lettore-curioso e amante delle belle immagini (scopo per cui è stata appositamente creata la collana editoriale "Le antiporte"): il volumetto mantiene le attese e traccia un percorso chiaro ed interessante sulla storia della miniatura, declinandone l'evoluzione e le caratteristiche tra Medioevo e Rinascimento, epoche diverse tra loro anche dal punto di vista della tecnologia applicata alle decorazioni. Si pensi, infatti, all'introduzione della stampa nella produzione dei libri, poco oltre la metà del Quattrocento.

Vengono presi in considerazione tutti gli aspetti rilevanti per fornire al lettore un quadro il più completo possibile, ma sempre nel limite di un'opera divulgativa: si indaga dei processi che presiedono la realizzazione di una miniatura, dei materiali e delle tecniche utilizzate.

Questo volumetto è stampato su carta patinata, in modo a far risaltare al meglio le 79 immagini presenti.

La struttura del libro consta di quattro capitoli (ognuno corredato da una bibliografia sintetica): Capitolo I: *Temî fra Medioevo e Rinascimento*, pp. 7-14; Capitolo II: *Prestigio della miniatura nel Medioevo*, pp. 15-34; Capitolo III: *L'autunno dl Medioevo*, pp. 35-46; Capitolo IV: *La Miniatura nel Rinascimento*, pp. 47-75.

Chiude l'opera un "Glossario storico artistico", opera della Redazione: questa sezione è molto interessante ed occupa buona parte del libro (pp. 77-147).

FABIO CUSIMANO

Michel FEUILLET, *Lessico dei simboli cristiani*, Roma, Arkeios, 2007, 134 pp. (La via dei simboli), ISBN 9788886495882.

Citando la prefazione, si comprende appieno lo scopo di questa interessante pubblicazione: «A seguito di una lettura, in occasione della visita ad un museo o ad una chiesa, [...] simboli concernenti il cristianesimo si presentano allo sguardo e allo spirito. [...] La loro comprensione è indispensabile per apprezzare appieno il nostro patrimonio artistico, intellettuale e spirituale, nonché per apprendere certi valori filosofici e morali sui quali si fonda la nostra società laica».

Il volumetto raccoglie oltre cinquecento simboli d'origine evangelica e biblica: l'impostazione dei lemmi, efficace nella sua semplicità, segue l'ordine alfabetico, con rimandi interni e riferimenti biblici: vi sono registrati numeri, colori, figure geometriche, animali, piante, oggetti vari, fenomeni naturali e molto altro.

Dalla "A" di Arcobaleno e Albero alla "B" di Balena, dalla "C" di Cammino e Cherubino alla "L" di Labirinto e Lampada, dalla "P" di Pane e Pellicano alla "Q" di Quadrato il lettore viene invitato ad addentrarsi nell'affascinante mondo dei simboli.

FABIO CUSIMANO

Fiorenzo FIORE - Giuseppe LIPARI, *Le edizioni del XVII secolo della Provincia dei Cappuccini di Messina. Le Biblioteche dei Conventi*, Messina, Sicania, 2007, 3 voll., 1453 pp., ISBN 978-88-7268-116-9.

A quattro anni di distanza dalla pubblicazione del *Catalogo* delle edizioni del XVII secolo della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina (Messina 2003), segue adesso – a completamento dell'opera di catalogazione – quello relativo alle biblioteche conventuali della Provincia monastica messinese, curato anche in questo caso da Fiorenzo Fiore e Giuseppe Lipari, entrambi studiosi di primo piano nel panorama degli studi di bibliografia e filologia dei testi a stampa in Italia.

Il catalogo, edito in tre volumi con una veste tipografica alquanto raffinata, raccoglie ben 3171 schede catalografiche relative alle "secentine" conservate nei conventi di Bronte (427 edizioni), di Castelbuono (402 edizioni), di Catania (106 edizioni), di Gangi (349 edizioni), di Gibilmanna (665 edizioni), di Nicosia (53 edizioni), di Petralia Sottana (1059 edizioni), di Troina (88 edizioni) e di San Marco d'Alunzio (2 edizioni). Si tratta di un patrimonio librario vasto e composito straordinariamente sopravvissuto (a differenza di quello degli altri ordini monastici) allo scempio delle soppressioni degli ordini e delle corporazioni religiose del 1866.

Le singole edizioni sono descritte secondo i più moderni criteri scientifici. Di ciascun esemplare vengono riportati l'intestazione (secondo le indicazioni delle *Regole Italiane di Catalogazione per Autore*), l'indicazione bibliografica essenziale (costituita dal titolo del libro, dal luogo di edizione, dal nome dello stampatore o

dell'editore, dall'anno di pubblicazione) e la trascrizione facsimilare (nella quale viene trascritto integralmente il frontespizio dell'edizione). Nella seconda parte della scheda catalografica vengono invece riferite il numero di pagine, la fascicolazione, l'impronta, le note tipografiche, le eventuali lacune, le dimensioni e la legatura; infine, viene indicata anche la provenienza, le eventuali note di possesso (riportate nella forma grafica e linguistica originale), la documentazione bibliografica (repertori, cataloghi, annali), l'ubicazione e la collocazione di ogni edizione.

Da questa minuziosa quanto articolata descrizione è possibile ricavare una miriade di notizie utili all'approfondimento delle innumerevoli problematiche relative al libro antico e alla circolazione libraria in età barocca all'interno di un ordine religioso (quello cappuccino) e in un'area della Sicilia (quella del Valdemone) troppo spesso considerata marginale (se non addirittura isolata) rispetto alla produzione e alle tendenze culturali del resto della penisola e del continente. Attraverso un'accurata analisi tipologica delle edizioni contenute nel *Catalogo* è possibile stabilire, per esempio, nessi ben precisi «fra l'ambiente intellettuale siciliano e le correnti di pensiero che animavano i centri più vivaci dell'Italia peninsulare e dell'Europa e di instaurare raffronti significativi tra la realtà testimoniata dalla raccolta libraria e quella che emerge da altri contesti sociali». Le note di possesso e gli *ex libris* apposti in quasi tutti i volumi permettono inoltre di documentare i 'percorsi' dei libri e di risalire ai proprietari, ai fruitori o ai donatori dei medesimi; in alcuni casi (per la verità non molti) è possibile ricavare non meno importanti notizie relative al commercio librario.

La famiglia cappuccina, nata «con finalità non di studio bensì di apostolato attivo da esercitare attraverso l'esempio e la predicazione» (L. Balsamo), in Sicilia come nel resto d'Italia assume ben presto un ruolo di primo piano non solo nella divulgazione del sapere teologico, ma anche nella diffusione delle principali correnti culturali (non solo religiose) presenti negli altri ordini monastici e negli ambienti laici isolani. Nel corso dei secoli, infatti, donazioni e lasciti hanno «modificato notevolmente la configurazione culturale delle raccolte, ma ne hanno arricchito l'interesse ai fini di una più ampia e approfondita valutazione delle dinamiche della circolazione libraria» (G. Lipari). Non meraviglia per questo, accanto ai 'predicabili', ai commentari biblici, ai Padri della Chiesa e ad altri testi di argomento teologico, la presenza di un numero significativo di edizioni non perfettamente coerenti rispetto al ruolo istituzionale della famiglia francescana. Nella breve eppur puntuale *Introduzione* di Carmela Reale, vengono messe in evidenza alcune peculiarità di non secondaria importanza, come ad esempio la presenza nelle biblioteche cappuccine di numerosi testi di medicina, di storia, di geografia, di matematica, di astrologia, di architettura, segno eloquente della poliedricità degli interessi culturali dell'Ordine.

L'opera si chiude con i relativi indici (ben otto), segno della validità scientifica dell'opera, che in questa sede pare opportuno richiamare per l'importanza che rivestono ai fini della consultazione del catalogo: *Indice generale dei nomi (Autori, Autori secondari, Dedicatari, Intestazioni)*; *Indice alfabetico degli editori, stampatori e librai*; *Indice topografico degli editori, stampatori e librai*; *Indice cronologico delle*

edizioni; Indice delle provenienze accertate; Indice dei nomi delle annotazioni e delle note di possesso; Indice delle biblioteche; Indice delle illustrazioni.

SEBASTIANO VENEZIA

GOFFREDO DI MONMOUTH, *Profezie e visioni del Mago Merlino. Historia Regum Britanniae, liber VII*, a cura di Adolfo Morganti, Rimini, Il Cerchio, 2008, 60 pp., ill. (Homo absconditus), ISBN 88-8474-155-6.

L'*Historia Regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth († 1154), composta fra il 1136 ed il 1148, riveste, come è noto, un rilevante interesse non solo per i suoi indubbi pregi letterari e per la mole di notizie in essa contenute, ma anche per il suo valore culturale: si sa infatti come lo scrittore mediolatino sia stato il primo a raccontare le vicende di re Lear e delle sue tre figlie, che ispirarono la celebre tragedia shakespeariana, e come egli stesso abbia menzionato, altresì, per la prima volta la figura di Artù, che ha conosciuto la fortuna letteraria che tutti conoscono e che non starò certo qui a ripercorrere. Nella sua opera storiografica, lo scrittore intende narrare le vicende della nazione bretone dai tempi remoti in cui l'isola era stata occupata, fino alla conquista ed il dominio anglosassone; egli, inoltre, nella sua trattazione, pretende di fare vera storia, mentre, in effetti, il suo racconto è per la più gran parte fantastico e la storia, se c'è (laddove c'è), viene abbondantemente e costantemente frammischiata a favole e leggende.

Goffredo inizia la sua trattazione dal troiano eroe Bruto, discendente da Enea, fantastico eponimo dei Britanni, primo conquistatore, in epoche remote, della Gran Bretagna; in questo modo i Celti (come tanti altri popoli) si vantavano discendenti dei Troiani. Attraverso la conquista romana si giunge poi al dominio di Vortigern, il re traditore, che chiama sull'isola i barbari Sassoni, favorendo il loro insediamento e la loro potenza; costui per primo incontra il mago Merlino che, in una importante sezione del testo (della quale si tornerà a discorrere fra breve), fa tutta una lunga serie di oscure profezie nelle quali i contemporanei di Goffredo vollero trovare relazioni con fatti realmente accaduti nella antica storia dei Britanni. Dopo il regno di Vortigern vengono narrati i fatti occorsi durante i regni di Aurelio Ambrosio e di Uter Pendragon, entrambi assistiti da Merlino nella loro lotta vittoriosa contro i barbari invasori, e quindi il regno di Artù, figlio di Uter Pendragon, che sposa la figlia del re di Cornovaglia, Ginevra, conquista la Norvegia e l'Irlanda, sottomette altre terre, combatte e sconfigge il nipote Mordred che aveva tentato di usurpargli il regno con la complicità della stessa Ginevra, divenuta, nel frattempo, la sua amante. Dopo la morte di Artù, le condizioni del regno decadono rapidamente fino alla nuova, e definitiva, vittoria dei Sassoni.

Dell'opera di Goffredo, che pur ha avuto, come si è detto, un'enorme fortuna, esistono relativamente poche edizioni moderne, molte delle quali insoddisfacenti. Essa fu pubblicata due volte durante il sec. XVI: da Ivo Cavellatus, che nel 1508 ne procurò l'*editio princeps*, e da Hieronymus Commelin, nel 1587. Quindi bisognerà attendere addirittura il 1844 per trovare una nuova edizione dell'*Historia*, quella del Giles, che rappresenta senza alcun dubbio un notevole passo in avanti rispetto alle due edizioni cinquecentesche, e che dieci anni dopo, nel 1854, venne riveduta ed annotata da Albert Schultz. Nel Novecento furono procurate altre edizioni sicuramente migliori: quelle del Griscom e del Faral, entrambe del 1929, e quella di Jacob Hammer, del 1951. Bisogna però rilevare che nessuna di queste edizioni risulta pienamente soddisfacente: il Griscom, per esempio, presenta un testo diplomaticamente corretto, ma fondato su un ms. non certamente dei più autorevoli fra i circa 200 che ci hanno tramandato l'*Historia*; il Faral, invece, procura un'edizione migliore, ma anch'essa non sempre corretta e, fra l'altro, parziale; mentre Hammer, che aveva iniziato le sue ricerche al fine di fornire un'edizione moderna dell'opera, basata soprattutto sull'*inspectio* di molti dei codici che ce l'hanno trasmessa, morì prematuramente e quindi anche la sua edizione, che costituiva il primo gradino di un programma ben più ampio, non è andata a buon fine. In anni a noi più vicini, nel 1985, Neil Wright ha proposto un'edizione dell'opera, fondata su un solo ms. che, dalle indagini portate avanti da una *équipe* di studiosi sulla scia del lavoro intrapreso da Hammer, è risultato essere il più antico ed importante testimone dell'*Historia*, e cioè il ms. 568 della Bürgerbibliothek di Berna (Geoffrey of Monmouth, *Historia Regum Britanniae. A Single-Manuscript Edition from Bern, Bürgerbibliothek, ms. 568*, ed. by N. Wright, Cambridge 1985). Tre anni dopo, lo stesso Wright propose una "seconda" edizione dell'*Historia*. Se nel vol. del 1985, infatti, egli aveva fornito il testo dell'edizione "vulgata" (per usare le sue parole), nel 1988 egli presentò invece l'edizione critica della cosiddetta "First Variant Version", appunto la più antica versione fra le varianti dell'*Historia* (Geoffrey of Monmouth, *Historia Regum Britanniae. II. The First Variant Version: a Critical Edition*, ed. by N. Wright, Cambridge 1988: entrambe le edizioni del Wright sono state da me segnalate a suo tempo, rispettivamente in «Schede Medievali» 10 [1986], pp. 193-194, e in «Schede Medievali» 17 [1989], pp. 511-513).

L'edizione dell'*Historia* procurata dal Wright nel 1985 è, da allora, divenuta più o meno il testo-base sul quale si sono fondati traduzioni e studi su Goffredo di Monmouth (senza volere ovviamente riaprire qui il problema, assai spinoso, della correttezza o no, in ambito filologico, della cosiddetta "scribal version", su cui ci soccorrono le indimenticabili pagine di G. Orlandi, *Perché non possiamo non dirci lachmanniani*, in «Filologia Mediolatina» 2 [1995], pp. 1-42, ora in Id., *Scritti di filologia mediolatina*, a cura di P. Chiesa [et alii], Firenze 2008, pp. 95-130). All'interno dell'*Historia*, come si accennava poc'anzi, riveste un ruolo importantissimo la figura di Mago Merlino. Anzi, è proprio con l'opera di Goffredo di Monmouth che iniziano le fortune letterarie del personaggio in questione, risalenti, quindi, alla prima metà del sec. XII (ma la figura è molto più antica, perdendosi nella barbarica notte celtica, su su fino al V secolo): autore di un'ampia *Vita Merlini*, Goffredo riprende l'im-

magine del bardo celtico Myrddin, «un profeta, un solitario che abita i boschi, un capo, comunque sia, che abbandona il regno per la vita da eremita, disgustato dalle continue guerre fratricide; un personaggio arcaico che riunisce varie tradizioni sia irlandesi, sia gallesi, sia gallesi, sia britanniche» (M.G. Vitali, in Geoffrey di Monmouth, *La profezia di Merlino*, a cura di A.G. Luciani - M.G. Vitali, Palermo 1992, pp. 25-26, su cui cfr. la mia segnalazione, in «Quaderni Medievali» 35 [1993], pp. 283-285). Nel contesto dell'*Historia Regum Britanniae*, appunto, lo scrittore medio-latino incorpora quindi (tra la fine del VI e l'inizio dell'VIII libro) le celebri *Prophetiae Merlini*, che hanno avuto anche una tradizione ms. separata rispetto al testo dell'opera in cui vengono ad essere inserite.

Pubblicate, fra l'altro, dal Faral nel 1929 (come si diceva poc'anzi) e quindi accolte (ovviamente) all'interno dell'edizione Wright del 1985, le *Prophetiae Merlini* sono state, in tempi a noi abbastanza vicini, più volte tradotte e commentate (oltre al vol. curato da Luciani e Vitali, or ora citato, ricordo soprattutto, per l'ampiezza del commento e la qualità della traduzione, Goffredo di Monmouth, *La profezia di Merlino*, a cura di G. La Placa, saggi introduttivi di G. Galli e F. Bertini, Genova 1990: l'introduzione di Bertini, col titolo *La storia di Merlino*, è apparsa anche in «Abstracta» 47 [1990], pp. 27-31). Esse vengono ora presentate, in traduzione italiana (pp. 13-38, ma purtroppo senza testo latino a fronte), da Adolfo Morganti, che ha redatto anche la breve introduzione (pp. 7-11, puramente informativa) e il commento (pp. 38-47). In appendice (pp. 49-54) vengono poi proposti, sempre in traduzione italiana, i par. 31 e 40-42 dell'*Historia Brittonum* di Nennio (relativi a Merlino), testo nei confronti del quale, come è noto, Goffredo di Monmouth ha contratto più di un debito (l'opera di Nennio è già stata integralmente tradotta dallo stesso Morganti, Rimini 2003). Chiude il volumetto la *Bibliografia* (pp. 55-57), di soli 35 titoli (in cui sarebbe troppo facile ed ingeneroso rilevare mancanze ed omissioni, alcune anche abbastanza gravi).

Ad ogni modo, ci è data così la possibilità di leggere (e prescindendo, in questa sede, dalle improprietà di traduzione che è possibile individuare qua e là) ancora una volta questo testo così oscuro e affascinante, nel quale ciò che colpisce ed attrae il lettore è lo slancio delle immagini, il catalogo dei *mirabilia*, il coacervo meraviglioso e vivido dei simboli animali e vegetali, il virtuosismo allegorico e cromatico, in cui i toni del bianco e del rosso (colori rispettivi dei due draghi evocati da Merlino, il primo simboleggiante i Sassoni, il secondo i Britanni) assumono un'evidenza rappresentativa di innegabile efficacia fantastica. Figura "archetipica", e in ciò contrapposto ad un'altra figura "archetipica", quella di re Vortigern, il maledetto e sanguinario despota che ha usurpato il regno di Britannia, Merlino dà prova di un profetismo visionario ed immaginario, nutrito di apparizioni angoscianti e vigorose nel loro cromatismo corrusco e nella loro evidenza teratologica, sciorinando senza posa una serie di immagini violente ed icastiche, a forte struttura paratattica e caratterizzate dalla frequenza di riferimenti leggendari, di mostri e di animali irreali, come in un bestiaro degno delle cattedrali gotiche. Merlino non è solo il mago, è anche il sapiente, il saggio che si accompagna al re (figura "archetipica" anch'essa), come il Nestore omerico o il biblico Samuele. Egli, in Goffredo di Monmouth, è il depositario di una

sapienza antica ed ermetica, che nutre le sue profezie di quella spinta verso l'immaginario e il meraviglioso che, ancor oggi, ci affascina e ci coinvolge.

ARMANDO BISANTI

GRENZRÄUME UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN im Vergleich der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, hrsg. von Klaus Herbers - Nikolas Jaspert, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2007, 460 pp., ill. (Europa im Mittelalter, VII), ISBN 978-3-05-004155-1.

Il volume propone una raccolta di saggi di storia comparata sul tema delle aree di confine e del loro superamento nell'Europa orientale ed occidentale nel Medioevo. Lo scopo dichiarato del confronto di queste due grandi zone geografiche, realizzato per la prima volta con questa pubblicazione, è quello di rivelare nuovi punti di vista sulla questione dei confini e del modo specifico in cui questi si delineano.

Secondo i curatori, K. Herbers e N. Jaspert, la penisola iberica e l'area mitteleuropea orientale, così uniche in sé eppure tanto simili strutturalmente, si prestano particolarmente ad una ricerca di questo genere. Le due regioni erano infatti caratterizzate più di altre da società multietniche e multireligiose, ed in esse si concentravano fondamentali aspetti sociali e politici della comunità europea. Lo scontro di queste multiformi culture si rispecchia proprio nei loro confini, che non erano solo aree di delimitazione ma zone di contatto, di scambio oltre che di divisione politica, militare e culturale.

La struttura parallela dei contributi raccolti nel volume garantisce il confronto ed il chiarimento delle affinità e delle differenze tra la penisola iberica e l'Europa centro-orientale. Introdotti dai curatori i termini della questione, il primo capitolo affronta i temi delle colonie slave e tedesche in Pomerania e degli insediamenti nella Mancia tra la Castiglia e l'Islam, il secondo quelli della legge e della giustizia nella area mitteleuropea orientale e della doppia frontiera tra Ispani, Franchi e Musulmani nel diritto del XII e XIII secolo. Non vengono dimenticate le minoranze religiose, di cui si indagano le divergenze etnico-culturali nella *Germania slavica* e *Polonia Ruthenica*, e le forme di contatto nel caso dei mozarabi e *mudéjars* della penisola iberica. Non sfuggono all'esame dei contributi nemmeno le minoranze etniche, in particolare modo quelle costituite dagli immigrati in Ungheria nel periodo compreso tra l'undicesimo e il tredicesimo secolo e quelle composte dagli indigeni convertiti all'Islam in Andalusia all'epoca degli Omeyas.

Il tema delle traduzioni e dei trasferimenti culturali è indagato attraverso le riflessioni sul rapporto fra trasposizione linguistica e identità nelle opere tradotte in Iberia, e mediante lo studio dell'impiego di testi alloglotti nello svolgimento di attività commerciali e missionarie. I rapporti linguistici nel Gran Principato Lituano e i contatti linguistici tra oriente e occidente documentati in Iberia dall'esame delle frasi a-

rabe contenute nel *Libro de buen amor* e nel *Conde Lucanor* esauriscono il capitolo sui confini linguistici.

Ai contatti diplomatici sono invece dedicati il contributo sulle relazioni tra gli stati nelle periferie europee e quello sul confine ispano-portoghese.

Gli ultimi due capitoli infine riguardano il tema del sacro e la Chiesa. La Polonia è al centro sia del saggio sui culti sacri, visti come confini etnici e nazionali nel rapporto con le regioni confinanti tra il X ed il XIV secolo, che di quello sulle relazioni tra la chiesa polacca e la cristianità romana nel Medioevo. A questi due contributi corrispondono rispettivamente lo studio del rapporto tra santi e frontiera in *Hispania* e quello delle strutture ecclesiastiche nelle aree di confine della penisola iberica.

SIMONE BRUSCA

Remo L. GUIDI, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma, Tiellemmedia, 2007, 1200 pp. (Indagini e dibattiti), ISBN 978-88-8760-432-0.

Ringraziamo la casa editrice Tiellemmedia di Roma per aver proposto all'intera comunità scientifica, italiana e non, un libro di cui ci auguriamo sinceramente si possa parlare a lungo. Remo L. Guidi è uno di quei ricercatori che molti studiosi seri auspicherebbero di avere come maestro. E questo per diversi motivi. Anzitutto, per la sua grande erudizione (difficilmente riscontrabile anche tra chi opera nei dipartimenti delle nostre università), mai scevra di respiro critico, puntuale nel continuo e agguerrito confronto diretto con il materiale d'archivio, con i codici che si conservano in alcune delle maggiori biblioteche storiche italiane, ma anche con lo sconfinato repertorio epistolografico quattrocentesco, che egli ha saputo indagare con sagacia e grande competenza ermeneutica. Per quanto concerne anche la letteratura critica utilizzata, possiamo ben dire che l'Autore la domina sempre con rigore e uno spiccato senso interpretativo, ponderando ogni giudizio e valutando soprattutto quanto è ancora valido per le nostre ricerche e quanto invece può essere tralasciato o almeno posto in second'ordine.

Il volume si struttura in cinque sezioni (l'Autore lo definisce elegantemente «un polittico di cinque ante a sigla dialettica») – I. *Tra dinamismo e depressione*; II. *Conflitti tra la sfera emozionale e quella volitiva*; III. *Nel viso delle ambivalenze*; IV. *Percorsi per raggiungere un chiarimento interiore*; V. *L'ambigua inquietudine del secolo ne supera i limiti* –, per un totale di ventisette capitoli. L'apparato bibliografico (di oltre sessanta pagine), in più, è estremamente completo, anche se riscontriamo la mancanza di una suddivisione delle indicazioni in *Fonti* e *Studi*, più utile per un'immediata visualizzazione delle informazioni bibliografiche.

Fin dalla *Prefazione*, Guidi si propone di sfatare gli *idola* ereditatici da una certa storiografia che vuole mostrarci il Quattrocento ancora come il secolo dell'ottimismo ad oltranza, invitandoci a sottoporlo ad una puntuale verifica che ne faccia emergere le veridiche caratteristiche peculiari, contrassegnate da fragilità, dal

continuo riproporsi dell'idea della morte, dal problematicismo esistenziale degli uomini più rappresentativi; è una condizione socio-culturale, quella dell'epoca di cui stiamo trattando, indubbiamente complessa, sfaccettata e drammatica, che può essere considerata per prima cosa in riferimento «allo smarrimento del popolo ad opera di una classe politico-ecclesiastica senza idee (impressionanti risultano le stroncature dei papi), e nell'attesa sofferta per una palingenesi che avrebbe dovuto rinnovare un mondo, ormai, inabile a risollevarsi» (p. 6). La fase *inquieta*, quella della storia italiana ed europea che Guidi ci descrive, è una fase che presenta una società smarrita in cui molti maturano la dolente consapevolezza di aver perso ogni orientamento, «di sentirsi sbattuti dalla violenza di grandi acque, di non ricevere congrue garanzie dagli *studia humanitatis*, di vivere in una posizione altalenante tra dialettica della fede e la diffidenza del raziocinio, tra voglia di darsi a gesti intrepidi e quella di deprimersi con capitolazioni pusillanimità» (p. 6). Si ricordi, in tal senso, quello che Guicciardini scrive a Machiavelli nel 1525: «ambuliamo tutti *in tenebris*» (Guidi sottolinea pure che in quest'amara constatazione, Guicciardini era stato preceduto, tra i tanti, da Ambrogio Traversari e da Agostino Dati). Proviamo a pensare, adesso, al Quattrocento come ad un secolo che travalica ampiamente i suoi cento anni: è presente sia nel secondo Trecento di Coluccio Salutati sia nel Cinquecento di Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini. A tale proposito, non possiamo non menzionare le penetranti pagine dedicate alla «solitudine scontrosa» di Michelangelo, in cui la vicenda personale del grande artista toscano viene esaminata nell'ottica di un profondo disagio esistenziale causato dalla mediocrità degli uomini con i quali via via viene a contatto, «e se una simile constatazione risulta lesiva per più di un personaggio a tutto tondo con il quale egli ebbe rapporti, non va dimenticato che la cautela lo spinse ai limiti della diffidenza [...]. In lui, cioè, il genio risultava troppo alto e inaccessibile [...]; all'origine del suo disagio vi fu, dunque, e in parte non piccola, la grandezza stessa dell'uomo, finita nei ceppi per la forte angolatura dell'indole, resa irascibile anche dalle dimensioni ciclopiche dei progetti ai quali, lo aggiogarono, e dal modo eroico impiegato per realizzarlo» (pp. 291-293). Ci sarebbe molto altro da aggiungere: si pensi, ad esempio, al drammatico ruolo della Chiesa, segnata dallo Scisma d'Occidente e dal ridimensionamento del potere dei grandi ordini monastici medievali, o al problema della pedofilia dilagante in diversi ambiti della società italiana. E se associamo questo recentissimo studio agli altri due che Remo L. Guidi ha dedicato negli anni passati allo stesso momento storico (*La morte nell'età umanistica*, L.I.F.E., Vicenza, 1983; *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Tiellemedia, Roma, 1999), dobbiamo tener conto, allora, di una preziosa trilogia sul Quattrocento di cui nessuno, in futuro, potrà fare a meno.

VINCENZO M. CORSERI

Josef GUTER, *I monasteri cristiani. Guida storica ai più importanti edifici monastici del mondo*, Traduzione di Teresa Galiani, Roma, Arkeios, 2008, 367 pp. (Conoscere), ISBN 9788886495936.

L'autore, in questo suo volume, propone al lettore una vasta scelta di monasteri cristiani: i quasi 1220 monasteri elencati in questo dizionario enciclopedico rappresentano, naturalmente, una selezione effettuata tra tutti i monasteri del mondo: ogni lemma propone informazioni sulla storia del monastero, sugli aspetti architettonici e artistici.

Il volume, utile opera di consultazione per lo studioso del monachesimo, ma anche interessante strumento di "alfabetizzazione" per il lettore curioso e appassionato di "cose storiche", presenta altri utili accorgimenti oltre all'elenco dei lemmi: un'introduzione guida il neofita attraverso le principali tappe della storia del monachesimo, dai padri del deserto a S. Benedetto da Norcia, dalla diffusione della Regola benedettina in epoca Carolingia al monachesimo riformato di Cluny, Citeaux, Camaldoli e Chartreuse, dai Domenicani ai Francescani, dalla Riforma fino ai giorni nostri, in modo da preparare il lettore ad un uso consapevole del dizionario.

Chiude l'opera un'appendice che raccoglie un glossario, una bibliografia scelta e un indice delle denominazioni alternative di monasteri e paesi.

FABIO CUSIMANO

Lamia HADDA, *Nella Tunisia medievale. Architettura e decorazione islamica (IX-XVI secolo)*, Napoli, Liguori, 2008, 240 pp., ill. (Nuovo Medioevo, 76), ISBN 978-88-207-4192-1.

Tema ed obiettivo del volume di Lamia Hadda *Nella Tunisia medievale. Architettura e decorazione islamica (IX-XVI secolo)*, edito da Liguori Editore per la collana "Nuovo Medioevo" diretta da Massimo Oldoni, è la produzione architettonica e, più in generale, l'evoluzione artistica che ha interessato la Tunisia all'indomani della conquista musulmana, avvenuta nel VII secolo. Il percorso critico trae spunto dall'analisi della storia dell'Ifriqiya (termine che deriva dall'arabizzazione del latino *Africa*, ad indicare quella vasta porzione di territorio che in età medioevale abbracciava l'attuale Algeria orientale a partire da Bugia, l'intera Tunisia e i territori occidentali della Libia, compresa la città di Tripoli), indicata come sede privilegiata di una complessa rielaborazione, all'interno di un sensibile costruito locale, dei temi e dei caratteri che trovano origine nella cultura e nella tradizione del mondo antico (punico, romano, bizantino).

I principali fenomeni artistici, indagati nella vastità e complessità proprie di un territorio assai diversificato, segnato da profonde differenze etniche fra i popoli che nei secoli lo hanno abitato, sono qui assunti come privilegiato strumento interpretativo di una parte, certamente significativa, del mondo islamico; nel testo infatti

L'autrice sottolinea opportunamente come in quella Regione abbiano convissuto culture assai diverse e che, pertanto, la sua espressione artistica sia divenuta nel tempo il «prodotto di una koinè frutto di molteplici [e talvolta difformi] componenti locali» ovvero, più in generale, provenienti dal mondo mediterraneo.

Il volume si articola in tre capitoli che ripercorrono l'evoluzione dell'architettura e della decorazione nel corso delle epoche che maggiormente hanno caratterizzato, nel Medioevo, l'Ifriqiya e che corrispondono ai relativi periodi del suo governo da parte delle altrettante famiglie regnanti musulmane: la fase aghlabite; quella fatimide e ziride; il periodo hasfide.

La ricerca è stata inoltre opportunamente estesa alla decorazione architettonica: ciascun capitolo è infatti concluso da un paragrafo dedicato agli elementi e ai tratti formali adottati nelle diverse età; approfondimento che non appare circoscritto alla «descrizione delle evoluzioni ornamentali» di ogni singola fase storica ma che invece si è inteso condurre nel più generale ambito dello studio dell'Architettura.

Ogni capitolo è inoltre corredato da un paragrafo che ritrae gli eventi storici più significativi occorsi nell'arco di tempo preso in esame. Un'analisi puntuale, tassonomica, dei più significativi esempi fornisce la chiave di lettura dei caratteri precipui dello sviluppo dell'architettura civile, religiosa e militare. Dal confronto emergono le singole specificità artistiche locali nonché, come riporta l'autrice, gli importanti contributi provenienti dalle limitrofe aree culturali (l'arte omayyade dalla Siria, abbaside dall'Iraq, tulinite e mamelucca dall'Egitto e l'arte ispano-moresca dal Marocco e dall'Andalusia).

L'elenco degli esempi paradigmatici esaminati è assai nutrito; l'autrice ha condotto la sua ricerca a partire dall'architettura e decorazione in epoca aghlabite, ad iniziare dalla Grande moschea di Kairuan, primo fra i principali monumenti dell'epoca, «prototipo nel panorama architettonico aghlabide». Dopo aver esposto le vicende relative alla sua fondazione, se ne evidenziano le trasformazioni avvenute in età successive; un buon apparato grafico supporta tale descrizione. Si è inoltre sentita l'esigenza di riportare fra le illustrazioni del testo le varie tipologie degli elementi decorativi del soffitto ligneo tratte dallo studio di G. Marçais (*Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairuan*, Paris 1925), proprio a voler rimarcare quanto questi, seppur minuziosi, siano determinati per la caratterizzazione artistica dell'epoca presa in esame.

Anche la Grande moschea di Tunisi è oggetto privilegiato di analisi: vengono qui esposti precedenti studi dell'autrice sul capitello ispanico-moresco e sugli elementi decorativi della porta della sala di preghiera, nonché quelli sulla biblioteca di Abi 'Amr 'Uthman, posta nell'angolo sud-est del monumento; sono inoltre riportati alcuni disegni architettonici e dettagli floreali e geometrici tratti da A. Daoulati (*Al-Zaytūna: 'ashr qurūn min al-fan al-mī-mārī al-tunīsī*, Tunisi 1996). Tale decorazione, propria del periodo aghlabite e già presente significativamente nell'arte omayyade e bizantina, sintetizza efficacemente la capacità degli artisti di quell'epoca di assumere e rielaborare temi e caratteri del passato, anche operando interessanti mediazioni dal mondo ellenistico.

Tipica espressione di questa fase è, altresì, l'ornato epigrafico, particolarmente quello in caratteri cufici, adottato «in molteplici variazioni, sia ornamentali sia stilistiche, nella decorazione architettonica», come nel *minbar* della Grande moschea di Kairuan e sulla facciata della galleria del cortile della Grande moschea di Susa. Segue una dettagliata descrizione della moschea della quale, sulla scorta di recenti ricerche sul tema (F. Mahfoudh, *Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale. Proposition pour une nouvelle approche*, Tunis 2003), corroborate dall'indagine diretta del monumento, si individua l'ampliamento condotto in epoca aghlabite del nucleo originario della sala di preghiera, già ritenuto da diversi studiosi di epoca ziride; a quest'ultima risalirebbero invece, molto probabilmente, una serie di restauri che interessarono le parti in elevato della struttura, come la cupola del *mihrab*.

Per quanto riguarda la moschea ibn Khayrūn (o delle tre porte) a Kairuan, l'attenzione è rivolta soprattutto all'apparato decorativo della facciata che, ricomposto durante il 1440 con un intervento che ne ha conservato la struttura originale, risale al IX secolo; la descrizione puntuale degli elementi decorativi che ne fa l'autrice è accompagnata da alcune tavole grafiche tratte da Lucien Golvin (*Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, t. III, Paris 1974). Relativamente all'epoca aghlabite è inoltre giunta a noi una considerevole quantità di materiali di spoglio, ampiamente riutilizzati nelle epoche successive, anche in fabbriche assai lontane, come nella moschea di Cordoba.

Il secondo capitolo interessa le espressioni artistiche in Ifriqiya sotto il controllo fatimide e ziride; questa fase si caratterizza per l'introduzione delle volte a crociera e l'adozione di un modello architettonico, rappresentato dall'uso di nicchioni (piatti, concavi, a conchiglia trilobati), come nel caso della moschea di Mahdiya, già largamente presente nel periodo aghlabite, secondo un processo evolutivo che dapprima tende a rielaborare temi regionali (prevalentemente d'età bizantina) per poi «attingere direttamente alla tradizione dell'Egitto tulunide».

Fra le architetture religiose del tempo ampio spazio è dedicato alla Grande moschea di Mahdiya, ricostruita nelle forme del X secolo dall'architetto Alexandre Lézine (*Mahdiya, recherche d'archéologie islamique*, Paris 1965) nel 1960, alla moschea al-Qsar di Tunisi che sorge su preesistenze romane o bizantine e della quale viene inoltre pubblicato un rilievo planimetrico molto dettagliato.

Nel mausoleo di Banū Khurasan a Tunisi, rinvenuto insieme alla necropoli nel 1949, l'autrice nota come «la struttura della cupola segue il modello ifriqiyeno realizzato dagli Aghlabiti nelle Grandi moschee di Kairuan e di Susa e dagli Ziriti nella cupola del *bahū* nella moschea al-Zaytūna di Tunisi». Per le architetture di carattere militare sono descritte le fortificazioni della città di Mahdiya (importante per comprendere il valore urbano degli elementi emergenti, fra cui la sua moschea) e il ribāt es-Sayida a Monastir. Nelle architetture civili e di pubblica utilità qui analizzate sono compresi i palazzi di Mahdiya, oggi allo stato di rudere, in cui Hadda riconosce «assonanze tecnico-costruttive con i palazzi Ziriti e Hammaditi di Ashir e della Qal'a dei Banu Hammad in Algeria e con le architetture reali palermitane della Sicilia normanna, evidenti soprattutto nei palazzi della Zisa e della Cuba», e quello di Sabra Mansuriya.

Lo stesso periodo vede l'adozione di un repertorio figurativo ricco di intrecci di forme vegetali (*mihṛāb* della moschea di Tozeur), denominata 'arabesca', che diverrà una delle forme più «rappresentative della decorazione architettonica islamica»; da segnalare, altresì, la contemporanea presenza di raffigurazioni antropomorfe ed animali, già in uso, fra XI e XII secolo, nell'arte fatimide del Cairo.

Una nuova prospettiva interpretativa è infine proposta relativamente all'arte hafside (che trova un significativo prototipo nella moschea della *qasba* di Tunisi) le cui espressioni sono state per lungo tempo giudicate dalla critica come «prive di originalità e di unità artistica» (Robert Brunschvig, Charles-André Julien) anche in ragione della cospicua quantità di elementi di recupero di epoca romana e bizantina riutilizzati in questa epoca.

La ricerca di Hadda, fondata anche sui riscontri provenienti da recenti studi in ambito archeologico, pone in evidenza come fra Tredicesimo e Quattordicesimo secolo la produzione architettonica della Regione si sia distinta per una singolare "suggerimento creativa", caratterizzata dalla commistione feconda dei modi della tradizione con gli influssi provenienti dalle aree limitrofe, quali l'ispanico-moresca (come nel mausoleo Sidi Qāsim al-Zalījī a Tunisi, eretto nel XV secolo ma ampiamente trasformato sino al XVIII secolo) e l'egiziano-mamelucca (che trova un esempio nella sala d'abluzione annessa alla moschea tunisina di al-Zaytuna, eretta fra il 1448 ed il 1450), caratterizzate dall'utilizzo di un «articolato repertorio decorativo costituito da forme geometriche, vegetali e epigrafiche»; lettura che, come sottolinea l'autrice, è stata a lungo inficiata dai pesanti rifacimenti che hanno diffusamente interessato le testimonianze materiali di tale fase, impedendone di fatto una corretta interpretazione.

In calce al volume è una cospicua e aggiornata bibliografia che, sebbene non contempli alcuni studi sugli aspetti ed i connotati strutturali della città islamica nella quale i monumenti sono inseriti, contribuisce tuttavia a determinare l'effettiva completezza espositiva che la ricerca vanta; tale assenza, d'altro canto può giustificarsi, almeno in riferimento alle moschee, dal fatto che queste risultano «spesso ruotate nettamente [...] rispetto ... [al] tessuto circostante», nonché dall'evidente loro sproporzione con il contesto urbano, il che determina una «sfasatura tra i due mondi (la città profana da un lato, il recinto sacro dall'altro) e l'appartenenza di tutto il complesso religioso ad un sistema geometrico diverso» (P. Cuneo, *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico*, Roma-Bari 1986, p. 90).

La bibliografia è divisa in *Fonti storiche* (pp. 189-190), dove sono raccolti in ordine alfabetico contributi inerenti la storia del territorio e dei popoli che lo hanno abitato, e *Letteratura storica e artistica* (pp. 190-200), ordinata secondo il medesimo assetto, in cui compaiono saggi specifici sull'area presa in esame e testi a carattere generale.

Per agevolare la consultazione del volume, l'autrice riporta la *Cronologia* delle dinastie islamiche in Ifriqiya dai conquistatori e governatori ommayyidi e addasidi ai principi hafsidei (648 d.C.-1574), con il doppio sistema di datazione, l'Egira maomettana e l'Era cristiana; segue il *Glossario* dei termini architettonici utilizzati ove sono

elencate, in corsivo, le denominazioni traslitterate dall'arabo, corredato di figure esplicative.

Il volume è riccamente illustrato, anche se va rilevata una qualità non sempre elevata delle immagini, verosimilmente in ragione dell'eterogeneità della provenienza del materiale presentato.

In sintesi, lo studio appare saldamente fondato sulla conoscenza della cultura materiale, assunta come modello interpretativo sia ai fini della datazione dei monumenti sia per ricomporre il contesto storico nel quale essi si collocavano (cui significativamente contribuisce l'analisi delle espressioni di decorazione architettonica); l'obiettivo è quello di fornire un panorama quanto più possibile completo del clima artistico che regnava in Ifriqiya e, più in generale, dell'arte e della cultura islamica in età medievale. Il saggio pone infatti in evidenza, attraverso un complesso processo critico, quei caratteri che, pur nella specificità propria del periodo nel quale sono stati prodotti, meglio «riflettono il pensiero dell'intero mondo islamico».

All'autrice va dunque dato atto di aver saputo cogliere ed esporre in forma piana l'intero percorso evolutivo della complessa produzione artistica della Tunisia medievale, riassumendone con efficacia le principali cifre stilistiche.

VALERIA MONTANARI

Lasse HODNE, *Sponsus amat sponsam. L'unione mistica delle sante vergini con Dio nell'arte del Medioevo*, Roma, Bardi, 2007, 228 pp., ISBN 88-88620-31-1.

Lasse Hodne offre, con questo volume della nuova collana *Palindromos* inaugurata da Bardi Editore, un contributo allo studio dell'iconografia del "matrimonio mistico" nel tardo Medioevo. Partendo da alcune riflessioni di ordine metodologico nella *Prefazione* (pp. 9-11), alla successiva *Introduzione* (pp. 13-16) segue un'articolazione in tre capitoli: dalla trattazione della *Vergine, madre, sposa e regina* (pp. 19-54), si passa al nucleo teorico dell'intero volume, la *Chiesa Vergine* (pp. 57-134), per terminare con un terzo capitolo dedicato alle *Altre nozze mistiche* (pp. 137-186).

Attraverso il riconoscimento dell'inscindibile legame che unisce l'arte alla società di cui è espressione, l'autore norvegese avanza l'ipotesi di un rapporto tra il celibato ecclesiastico e l'emergere delle rappresentazioni artistiche legate, su più registri, al tema della verginità: dall'*Incoronazione della Vergine Maria* alle *Nozze Mistiche*. Se la *sponsa* è universalmente riconosciuta come simbolo della Chiesa, per l'autore vi è un ulteriore elemento che la caratterizza: la verginità della Chiesa, che nelle vergini si riconosce. Tuttavia, non è a un mero rapporto di causa-effetto che l'autore intende fare riferimento nello snodo interpretativo sopra menzionato, quanto ad un approccio ermeneutico che permetta di leggere l'arte e la letteratura dei secoli interessati a partire dalla visione del mondo dei pensatori dell'epoca; nelle parole dell'autore: una «strategia esegetica attraverso la lettura della lettura e l'interpretazione dell'interpretazione». (p. 11) Apprezzabile, pertanto, lo sforzo erme-

neutico teso al coinvolgimento delle matrici sottese allo sviluppo iconografico della tematica in oggetto; auspicabile, però, in considerazione dell'effettiva rilevanza della costruzione di un'architettura interpretativa solida, un'analisi più approfondita del presupposto metodologico. Punto di irradiazione tematica della trattazione iconografica delle nozze sacre nell'arte cristiana medievale è l'immagine dell'*Incoronazione della Vergine* di matrice scritturale. L'immagine portante dell'iconografia sponsale, tratta dal *Cantico dei Cantici*, è il trionfo sul trono celeste di Maria e Gesù, dominante nell'Occidente europeo nel XII secolo.

La capillare diffusione del tema del matrimonio mistico nelle fonti scritte, nel primo Medioevo, non ha eco nella pittura. Come spiega l'autore, infatti, prima del monumentale mosaico absidale di Trastevere del 1143 circa, solo in Inghilterra vi è testimonianza del motivo dell'*Incoronazione*. Nella maggiore isola britannica è stato rinvenuto un capitello appartenente all'abbazia di Reading, di qualche decennio anteriore alla Vergine trasteverina, raffigurante l'*Incoronazione*, e il timpano della porta meridionale di Saint Swinthun a Quenington del 1140; elementi che potrebbero suggerire una possibile origine inglese del tema che resta, comunque, ancora aperto. Aggiungerei, rispetto alla poco approfondita trattazione del tema in Inghilterra, che la ragione fondante di un eventuale apporto inglese in termini di anteriorità cronologica potrebbe essere attribuita a fattori quali: la centralità del culto di Maria in Inghilterra già in epoca carolingia, l'origine squisitamente inglese dei prodromi del dibattito concezionista, esploso poi nel XII secolo, nonché la diffusione della tematica sponsale del *Cantico dei Cantici* attribuibile almeno alla straordinaria fortuna dell'*Expositio super Cantica Canticorum* del Venerabile Beda nei diversi *scriptoria* inglesi. La preponderanza del contributo inglese allo sviluppo iconografico mariologico nei restanti secoli del Medioevo è indubbio; a ciò ha non poco contribuito, in Italia, il lavoro di recente pubblicazione della Simi Varanelli (*Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, Roma 2008).

L'autore prosegue con un'analisi dei precursori iconografici dell'*Incoronazione*, quale è precipuamente l'immagine di Maria Regina, in cui predomina la *vis simbolica* della Corona. In Francia questa immagine si incrocia con quella di Maria come *Sedes Sapientiae*, in cui la Madonna con Bambino rivela sempre specifici riferimenti al contesto salomonico con la costante presenza dei simboli del trono e dell'edicola; quest'ultima è un probabile riferimento al Tempio, mentre il trono non è solo il luogo del trionfo sul quale la Madonna col Bambino siede, ma anche il grembo materno. La Madonna è quindi "sede della sapienza" in quanto il grembo è trono per il Verbo incarnato e luogo del Bambino nello spazio dell'icona; esempio eloquente è la Madonna di Sainte-Anne di Notre-Dame a Parigi. La Madonna del Battistero di Parma, così come numerose altre riproduzioni di scuola antelamica di fine XII secolo, ha in comune con la precedente un altro elemento simbolico che è tipico della Madonna come *Sedes Sapientiae*: il fiore, che ha non pochi legami con il bastone fiorito di Aronne della *Psychomachia* di Prudenzio. Tuttavia, è la collocazione del Bambino – sulla gamba sinistra e non più centrale sul grembo materno – a segnare un punto di rottura che, personalmente, credo possa suggerire una reinterpretazione simbolica del corpo di Maria che dà voce a nuove istanze che sorgono in seno al di-

battito dottrinale. Altro elemento iconografico, che emerge in questo periodo e richiama la regalità di Maria, è l'*Albero di Iesse* che riproduce la Vergine e Cristo in cima e in cui la Vergine porta generalmente la corona, simbolo della discendenza reale e della maternità di un re; fa eccezione l'esempio italiano più rinomato – la facciata del Duomo di Orvieto – in cui è assente la corona. In merito alla simbologia della corona, l'autore condivide l'ipotesi del legame con le sante nozze e con lo *status* di *sponsa* vergine che è di Maria, sebbene, oltre che attributo regale, sia stato anche elemento della tradizione matrimoniale. Nel capitolo successivo, l'autore fornisce indicazioni sull'evoluzione della "verginità" nella Chiesa ove, da prassi della continenza sessuale nella Chiesa cristiana primitiva, si giunge alla formulazione del celibato sacerdotale. Questo viene riconosciuto quale asse portante della riforma gregoriana, sebbene, già nel primo Concilio Lateranense, fosse iniziata la lotta al nicolaismo all'interno del clero, poi enormemente rafforzata dai provvedimenti del secondo Concilio Lateranense. Nella Chiesa occidentale, pertanto, si passa dalla castità alla virtù monastica della verginità, che diviene elemento fondante di un nuovo matrimonio, quello mistico, che ha il suo corrispettivo nel rito della consacrazione e che offre la preponderanza simbolica dell'anello.

Da queste considerazioni di fondo ha inizio l'analisi iconologica: dalla simbologia della "tortora" del *Cantico*, nelle differenti prospettive di lettura di Origene e Bernardo, l'autore giunge al "bacio dello Spirito", passando da una trattazione non sempre sistematica dei nuovi soggetti che, dopo l'*Incoronazione della Vergine*, interpretano il matrimonio mistico. L'*Ultima Cena* costituirebbe l'esempio più antico di "unione mistica" nell'arte. Il terzo capitolo, muovendo dall'analisi del tema dell'*Incoronazione* nel Trecento italiano, propone un'interessante lettura del matrimonio mistico delle sante vergini più care all'iconografia tardo-medievale, quali Caterina d'Alessandria e Caterina da Siena.

Ritengo, infine, opportuno sottolineare che il volume è corredato da una bibliografia molto utile, da un ricco indice analitico e da un notevole apparato di tavole a colori con le quali l'autore offre al lettore una possibilità di riscontro delle ipotesi avanzate nello studio iconologico; un'autentica galleria di immagini che, fin dalle prime pagine, nutre il corpo del testo.

IOLE TURCO

Giorgio IBBA, *Qumran. Correnti del pensiero giudaico (III a.C.-I d.C.)*, Roma, Carocci, 2007, 139 pp., ISBN 978-88-430-4151-0.

Giorgio Ibba si occupa di mostrare le correnti del pensiero giudaico dal III secolo a.C. al I secolo d.C. attraverso lo studio documentato e rigoroso dei manoscritti rinvenuti nelle grotte di Qumran. Questi manoscritti, insieme ad altri conosciuti come Samaria (o Wadi Daliyeh), Masada (dove è stata ritrovata una copia di uno scritto uguale rinvenuto a Qumran, cioè *I Canti del Sabato*), Murabba'at, Khirber Mird, Nahal Mishmar e Khirbet Mird, sono stati definiti come i manoscritti del Mar Morto. Il

libro si divide in cinque capitoli, alla fine dei quali si trova un'appendice che comprende una raccolta di frammenti di salmi e di preghiere sull'esorcismo compiuto da personaggi della storia biblica come Abramo, Tobia, ecc. In questi cinque capitoli, l'autore menziona alcuni fra i più importanti manoscritti ritrovati nelle grotte di Qumran come la *Regola della comunità*, la *Regola della Congregazione*, il *Documento di Damasco*, il *Rotolo della Guerra* ecc. In questi scritti e in alcuni frammenti e salmi, le questioni come l'origine del male, il patto fra Dio e gli uomini, la preghiera, pur essendo analizzati e argomentati in modo diverso, presentano numerosi punti d'incontro.

Uno fra i temi più trattati dalle comunità di Qumran è senza dubbio l'origine del male e le sue conseguenze sul mondo. Nel primo capitolo (pp. 19-37), l'autore evidenzia come, da questi manoscritti, al male sia stata data una doppia origine: una mitica e una che riguarda la debolezza dell'uomo. Quella mitica si riferisce agli angeli che si ribellarono a Dio durante la creazione e si unirono a delle donne generando i «giganti», i quali hanno seminato disordine e contaminazione. Per tale ragione Dio si vide costretto a cancellare l'umanità con il diluvio e ad accorciare la vita degli uomini a 120 anni. Da questi manoscritti emerge quindi che il male non è una colpa esclusivamente umana ma è da dividere con forze extraumane come nel suddetto racconto. In altri testi l'origine del male è invece addebitata a una colpa esclusiva dell'uomo, perché egli è debole e incapace di rimanere fedele a Dio e pertanto inclinato verso il male, nel senso che compie il peccato. È interessante evidenziare come la parola che emerge di più dai manoscritti non sia "peccato" ma "iniquità" (*awon*). In questi scritti è tuttavia precisato che, se l'uomo chiederà sostegno a Dio, egli riuscirà a vincere la sua inclinazione malvagia. Ciò emerge, ad esempio, in un salmo nel quale un fedele supplica Dio di aiutarlo a sconfiggere l'iniquità che è in lui. Quando l'uomo prende coscienza dei propri limiti e della propria debolezza, che si manifesta nell'incapacità di auto-realizzarsi e di vincere l'inclinazione al peccato che è in lui, si rivolge a Dio affinché lo aiuti. In quest'atto di richiesta di aiuto a Dio, attraverso la preghiera, si realizza la conversione dell'uomo. La conversione è quindi quell'atto di autoconsapevolezza che l'uomo compie quando comprende di essere limitato e debole di fronte al Male e pertanto ha bisogno di Dio per realizzare se stesso e per sconfiggere la sua iniquità.

Il rapporto fra Dio e gli uomini nell'atto della conversione diventa il fondamento dal quale l'autore prende spunto nel secondo capitolo per affrontare il tema del "patto" fra Dio e gli uomini (pp. 39-57). Nella *Torah*, il patto indica il mezzo con il quale Dio offre al popolo d'Israele la salvezza eterna. Se l'uomo rifiuta il Suo aiuto, sarà dannato. Dalla legge mosaica prendono spunto le riflessioni riportate nella *Regola della comunità*, manoscritto il cui titolo deriva da una delle comunità che abitavano nelle grotte di Qumran. In questo manoscritto si dice come rifiutare il patto con Dio o violarlo, significa seguire la via del male ed essere dannato per sempre. L'uomo è infatti libero di non seguire Dio e questa libertà è espressa nella *Regola della Comunità* con paura perché, attraverso di essa, l'individuo può scegliere di compiere il peccato, in quanto debole e quindi soggetto alle tentazioni del male. Ibbaci mostra come nel *Documento di Damasco* si faccia riferimento al Maestro di Giu-

stizia che Dio ha inviato agli uomini per indicare la via che conduce a Dio e per mostrare loro che cosa accade a chi rifiuta di seguirla. Chi rifiuta il Suo aiuto, è condannato a vivere per l'eternità nelle tenebre.

Vivere nelle tenebre vuol dire essere privati della luce divina e l'argomento del confronto fra la luce, la tenebra e l'illuminazione divina è affrontato dall'autore nel terzo capitolo (pp. 59-73). Nel frammento *Confessione comunitaria*, la luce è la conoscenza che Dio concede al fedele, come una grazia che gli illumina il volto. Ibba precisa che questo frammento, probabilmente, sia stato scritto da un sacerdote di una delle comunità di Qumran, che supplicava Dio di aiutarlo a risolvere i problemi che affliggono la sua comunità. Questa preghiera è rivolta anche ai Padri (Abramo, ecc.) affinché intercedano presso Dio per lui. Nella composizione gli *Inni*, l'illuminazione di Dio non solo concede la conoscenza all'uomo ma lo protegge anche dalle tenebre; tale illuminazione avviene nel patto fra Dio e l'uomo e questa luce concessa a un solo uomo fa da guida agli altri affinché la seguano. Nel *Libro dei Misteri*, l'illuminazione divina è qualcosa di universale rivolta a tutti gli uomini che farà scomparire sia le tenebre sia le ingiustizie.

Nel quarto capitolo (pp. 75-93), l'autore si occupa della "preghiera" che gli abitanti delle comunità di Qumran rivolgevano a Dio sia per proteggerli dal Male sia negli atti della loro quotidianità. Essa veniva fatta nelle celebrazioni festive, nelle benedizioni e nelle maledizioni contro i nemici delle tenebre, ecc. Ibba ci presenta alcune fra le molte raccolte di preghiere ritrovate nelle grotte di Qumran che spesso avevano la forma di inno o di ringraziamento. Nella *Regola della Comunità* si evince come la preghiera sostituisse il sacrificio che veniva fatto al tempio di Gerusalemme che è andato distrutto, secondo quanto riportano molti manoscritti. I fedeli di questa comunità si ritenevano come il tempio nel quale si prega Dio a Cui si offre la preghiera (offerta delle labbra) e il retto comportamento. La preghiera era considerato da questi fedeli come un atto che serviva a testimoniare come Dio facesse parte della loro comunità. Ibba ci mostra numerosi salmi nei quali quelli che pregano, vengono indicati come individui che "vacillano", perché, probabilmente, si riferisce al movimento del corpo durante l'orazione. Inoltre, questo verbo indica lo stato interiore dell'individuo nell'atto del pregare, perché soltanto chi si trova nell'amore di Dio prega entrando in relazione con Lui. Il vacillare potrebbe quindi indicare la tensione che si genera nel fedele che si rivolge a Dio.

Nel quinto capitolo (pp. 95-113) ci si occupa dell'escatologia che riguarda la tappa finale della storia in cui, grazie all'intervento di Dio, tutte le domande fondamentali dell'uomo avranno una risposta definitiva e dove accadranno cose che ristabiliranno o rinnoveranno il creato che era stato compromesso dal male e dal peccato. Negli scritti di Qumran sono riportate versioni differenti su come avverrà il "tempo della fine", dove Dio muterà il corso della storia affinché regni la giustizia. Nella *Regola della Comunità* è scritto che Dio estirperà dal cuore degli appartenenti a questa comunità lo spirito malvagio di Belial che li inclinava verso il male, facendoli rinascere. Prima però, Dio giudicherà l'operato di ciascun appartenente alla comunità in base al quale deciderà se salvarlo oppure condannarlo. La comunità, in questo manoscritto, si presenta come il luogo dove gli aderenti iniziano il loro cambiamento inte-

riore che dovrebbe condurli a seguire sempre la retta via e a non dare mai ascolto allo spirito malvagio. Secondo questi fedeli, Dio ha immesso nel cuore dell'uomo due spiriti, uno benevolo e uno malefico, lasciando l'individuo libero di scegliere chi seguire dei due. Si presume che chi sia entrato in questa comunità, non solo abbia scelto lo spirito benevolo, ma che prosegua sempre nel seguirlo poiché Belial è in agguato, pronto a tentarlo in ogni circostanza. Per non cadere nella morsa di Belial, gli adepti devono rivolgersi sempre e solo a Dio. Nel *Rotolo della Guerra*, l'argomento escatologico verte sulla guerra santa che si combatterà fra i figli della luce e i figli delle tenebre. In questo manoscritto è riportata una descrizione minuziosa di tutto ciò che riguarderà lo scontro fra bene e male; dalla gerarchia militare dei due schieramenti ai loro abiti, alle armi che useranno, sino alle battaglie che si verificheranno e all'andamento complessivo del conflitto. Nel *Rotolo della Guerra* è raccontato inoltre che a iniziare lo scontro saranno i figli della luce e alle tre vittorie di costoro seguiranno le tre vittorie dei figli delle tenebre, finché alla settima battaglia non prevarranno definitivamente i figli della luce.

In conclusione, il libro di Ibba è un ottimo testo, scritto con notevole chiarezza, e appassiona il lettore, conducendolo alla conoscenza di alcuni importanti aspetti del pensiero ebraico, ricchi di suggestione, di profondità e di riflessione.

MARCO SANFILIPPO

IBLATASAH PLACEA PIAZZA. L'insediamento medievale sulla Villa del Casale: nuovi e vecchi scavi. Catalogo della mostra archeologica, Piazza Armerina, 8 agosto 2006 - 31 gennaio 2007, a cura di Patrizio Pensabene e Carla Sfameni, Piazza Armerina, Tipolitografia All Graphic Service, 2006, 240 pp.

Questo volume prende le mosse da una mostra archeologica organizzata in occasione della recente scoperta di un insediamento medievale, proprio accanto al sito archeologico della Villa Romana del Casale. Attraverso tredici saggi curati da Patrizio Pensabene, Carla Sfameni, Paolo Barresi, Carmela Bonanno, Salvina Fiorilla, Enrico Gallochio, Caterina Greco e Lorenzo Guzzardi, viene portato alla luce un passato che spinge alla conoscenza e all'interpretazione di tanti momenti e abitudini del passato, anche trasportandoli ad altrettanti atteggiamenti e modi di vivere del presente. Dopo ben tre anni di missioni di scavo, condotte da Patrizio Pensabene in collaborazione con la Soprintendenza Beni Culturali ed Ambientali di Enna ed il Museo Archeologico Regionale della Villa del Casale, sono venuti alla luce i resti di un insediamento, un villaggio che risale, nientemeno, che al periodo medievale. Come si evince, peraltro, dalla premessa di Beatrice Basile, l'inaugurazione della mostra *Iblatasah Placea Piazza*, che dà il nome al volume stesso, coincide con l'approvazione definitiva del progetto di restauro dei mosaici e delle coperture della Villa del Casale, per anni lasciata nell'abbandono più totale e finalmente rivalutata e presa come oggetto del progetto.

Patrizio Pensabene, nella sua introduzione, affronta un'argomentazione dal punto di vista storico, in cui si esamina il *modus vivendi* degli insediamenti di popolazioni dedite soprattutto all'agricoltura, di varia provenienza e che hanno trovato a Piazza, proprio nei pressi della Villa del Casale, un luogo dove stanziarsi e rifugiarsi. Attraverso un *excursus* storico, vengono trattati i problemi relativi alla ceramica medievale siciliana, delle relazioni tra centri produttori siciliani e fabbriche africane, della monetazione e dello studio sulle composizioni murarie, ritrovate grazie agli scavi. Pensabene passa, poi, in esame lo scavo dal punto di vista tecnico; fanno da protagonisti, infatti, i saggi di scavo effettuati e le tecniche stratigrafiche utilizzate per la ricostruzione e la ricomposizione dei vari periodi storici susseguitisi. Le campagne effettuate hanno avuto inizio nel marzo del 2004 e si sono concluse nell'agosto del 2006. Si passa, così, alla parte dedicata ai saggi, disposti in maniera tale da formare un percorso non solo cronologico, ma anche conoscitivo ed esplicativo dei lavori condotti.

Il primo saggio è quello di Carla Sfameni e l'argomento trattato è quello delle piante architettoniche delle ville lussuose tardo antiche, tra le quali la Villa del Casale costituisce un esempio molto rappresentativo, ma si tratta anche delle trasformazioni che subirono con gli anni, quando vennero adibite ad edifici residenziali. Sono presentati in maniera molto chiara alcuni schemi delle piante di ville residenziali del IV secolo e di ville residenziali con trasformazioni, il tutto esposto in maniera molto lineare e comprensiva.

Si passa al secondo saggio, di Patrizio Pensabene e Carla Sfameni, il cui filo conduttore è la funzione gerarchica degli spazi della Villa del Casale nell'età tardo-antica. Si esamina l'edificio nello specifico, il tutto corredato da puntuali assonometrie, sezioni e prospetti della stessa. Anche la vita del *dominus* occupa parte del saggio, con riferimenti anche alle trattazioni di Vitruvio e di Sidonio Apollinare in merito agli edifici privati ed alla vita che vi si svolgeva all'interno.

Il terzo saggio, sempre a cura di Pensabene, illustra la produzione delle ceramiche di importazione ed d'esportazione della Sicilia bizantina, molte delle quali sono state ritrovate grazie agli scavi nelle necropoli. Le ultime fasi della vita tra V e VIII secolo sono, invece, esposte nel quarto saggio, ampiamente corredato da fotografie e prospetti di acquedotti della Villa, di cisterne limitrofe, di mura di cinta e di oggetti utilizzati nella vita in Villa, come per esempio la lucerna utilizzata nel *frigidarium* delle terme. Dopo il saggio sull'abbandono della Villa a causa di crolli, spostamenti architettonici in marmo e spoliazioni, si arriva all'inquadramento storico dell'insediamento medievale. Due carte del territorio di Piazza, una al tempo del conte Ruggero I, un'altra di epoca normanna, si trovano all'interno di queste pagine e spiegano i vari insediamenti nella collocazione cronologica a supporto del testo.

Anche Carla Sfameni si occupa dell'insediamento medievale, ma dal punto di vista della documentazione degli scavi precedenti. Il primo scavo trattato è quello del 1929, effettuato da Paolo Orsi e dal suo assistente, U. Franchino. Paolo Orsi aveva rinvenuto un centinaio di tombe alle pendici del Monte Magone, corredate e datate attorno al IV-VI secolo d. C. Gli scavi nell'area della Villa consentirono di liberare la fronte meridionale del cortile di ingresso. Altri scavi trattati sono quelli del 1983,

condotti da Ernesto De Miro, effettuati con metodo stratigrafico. Pensabene, assieme alla Sfameni, passa quindi in rassegna le strutture medievali durante gli scavi della Villa.

Enrico Gallochio tratta poi della ricostruzione stratigrafica della Basilica della Villa, partendo dalle fasi subito successive allo scavo. L'insediamento medievale rinvenuto dopo la campagna di scavo 2004-2005 è trattato quindi nel saggio di Paolo Barresi, in cui si parla anche delle funzioni che ricoprivano i diversi ambienti del villaggio. Alla fine si ipotizza anche un disegno ricostruttivo di una parte del villaggio medievale. Non sono tralasciate le osservazioni sui materiali medievali e postmedievali provenienti dagli scavi, che occupano la parte finale dei saggi.

Segue, quindi, la sezione dedicata al catalogo vero e proprio della mostra, a sua volta suddiviso in due parti; la prima, curata da Paolo Barresi (pp. 139-184), che tratta dei reperti provenienti dagli scavi del 2004-2005; la seconda, curata da Salvina Fiorilla (pp. 185-216), sui reperti provenienti dagli scavi "Gentili". Entrambe le sezioni sono corredate da un ottimo apparato fotografico, che prevede una descrizione dell'oggetto stesso *in primis* dal punto di vista fisico-geometrico (sono segnati altezza, grandezza, spessore), in secondo luogo viene trattato dal punto di vista artistico-descrittivo, riferito all'oggetto in particolare e successivamente all'oggetto in generale. Segue la datazione e la foto dell'oggetto stesso. E così per ciascuno. Questo per quanto riguarda le sottosezioni di oggetti in ceramica, in vetro, in metallo, ma anche per gli strumenti e gli elementi ornamentali in pietra dura, pasta vitrea ed osso e per la documentazione numismatica. Segue l'elenco di tutte le illustrazioni ed una buona bibliografia; il tutto è completato da un'ottima composizione editoriale del testo ed un'altrettanto ottima veste grafica della coperta con pandetta posteriore.

Nel complesso un volume consigliato non solo agli esperti in materia archeologica, ma anche per i semplici appassionati. Il contenuto conduce infatti il lettore attraverso un percorso conoscitivo, esposto in maniera chiara e lineare, che stimola la curiosità e porta alla completa lettura del volume, non lasciando nulla di irrisolto o inspiegato.

AGOSTINA PASSANTINO

INTRODUZIONE ALLA STORIA DI ROMA, a cura di Emilio Gabba [e altri], Milano, LED, 2008, 664 pp., ill., ISBN 88-7916-113-X.

Le Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto pubblicano una nuova edizione dell'*Introduzione alla Storia di Roma*, manuale ideale sia per scopi didattici, sia per un orientamento scientifico sull'argomento. Il coinvolgimento di eminenti studiosi, esperti in discipline diverse, ma tutte afferenti alla storia di Roma, conferisce al volume un ampio respiro che abbraccia i vari aspetti della cultura romana. Le fasi storiche nodali di Roma vengono così analizzate dal punto di vista storico-letterario, politico, sociale, economico, geografico-ambientale, militare, religioso e giuridico-costituzionale.

I diciotto capitoli che compongono il volume seguono in ordine diacronico le vicende di Roma e dei Romani dall'età arcaica fino alla dissoluzione dell'organismo imperiale in Occidente, integrando la consueta struttura di un manuale con un'introduzione dei problemi di metodo ed un'esposizione critica delle tematiche generali. Il manuale riesce così nello sforzo di rispecchiare i diversi indirizzi di studio legati alla storia di Roma, come le tradizioni storico-letterarie, i miti e le leggende, che si accompagnano alla ricerca archeologica, linguistica ed antropologica. Tutti questi ambiti concorrono alla costituzione di un quadro unitario che rende conto della storia di una città i cui confini abbracciarono il bacino del Mediterraneo, mettendo così in contatto genti e culture che sono alla base degli aspetti ricorrenti della nostra coscienza europea.

Il volume si conclude con un capitolo dedicato alla religione ed uno al diritto ed è completato da un apparato cartografico, da una cronologia sinottica e dalla bibliografia.

SIMONE BRUSCA

Dan JAFFE', *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 228 pp., ISBN 978-2-204-08264-823.

Dan Jaffé presenta uno studio di carattere storico in cui, senza presupposti teologici o confessionali, vengono analizzati i testi più significativi della letteratura rabbinica ove si parla di giudeo-cristiani, di Paolo e Gesù di Nazareth. Utilizzando principalmente le fonti talmudiche che si riferiscono ai primi due secoli d. C., la parte principale della ricerca cerca di fare emergere il punto di vista dei Saggi del Talmud nei confronti dell'altro, ovvero il gruppo religioso che comprende i discepoli ebrei di Gesù: quelli che la storiografia delle religioni ha chiamato, appunto, giudeo-cristiani. Il 70 d. C., secondo Jaffé, è la data capitale a partire dalla quale si consuma la rottura tra ebrei e giudeo-cristiani.

Nell'*Introduzione* (pp. 13-59) vengono analizzate le conseguenze della caduta del Tempio di Gerusalemme sull'ebraismo del tempo: evento traumatico che, da una situazione di grande frazionamento e di lotta interna tra partiti politico-religiosi differenti (farisei, sadducei, esseni), porterà al predominio della corrente fariseo-rabbinica e alla formazione del Talmud, l'opera normativo-religiosa su cui formerà per secoli l'identità ebraica. In questo contesto, il gruppo dei giudeo-cristiani – che si distingueva dagli altri ebrei non per la *praxis* ma unicamente perché credeva nella messianicità di Gesù – fu percepito come una minaccia dai Saggi e perciò escluso, in quanto eterodosso, rispetto all'ortodossia fariseo-rabbinica che si andava imponendo. L'autore sottolinea, tuttavia, che il concetto di “giudeo-cristiani”, in un'epoca in cui ebraismo e cristianesimo non si erano ancora separati, è da considerare «une expression historiographique plus qu'une réalité historique». In effetti, come scrive Jaffé, «les Juifs considérant Jésus comme une figure messianique, voire lui attribuant une

filiation divine, ne se sont jamais définit autrement qu'en tant que Juifs. L'idée d'une double appartenance identitaire ou religieuse est inexacte à une époque où le christianisme n'existe pas encore comme religion à part entière» (p. 131).

Il processo di allontanamento e di differenziazione tra ebrei e giudeo-cristiani è analizzato in relazione a testi rabbinici paradigmatici, quale la narrazione del dialogo amichevole tra Rabbi Eliezer e il giudeo-cristiano Jacob il min (cap. I, pp. 61-71) – in cui l'interpretazione di un versetto biblico viene fondata su un detto evangelico di Gesù – renderebbe palese il fatto che «à une certaine époque, autour des années 60, rien ne distinguait un Juif d'un judéo-chrétiens et surtout qu'on pouvait étudier et apprendre d'un Rabbi tel Jésus le Nazaréen» (p. 53). Nel secondo testo preso in esame (cap. II, pp. 73-81), invece, si evince già l'atteggiamento di diffidenza: si racconta, infatti, della proibizione di Rabbi Ismael, nei confronti del nipote, di farsi curare da un giudeo-cristiano che invocava il nome di Gesù come metodo terapeutico. In altri testi rabbinici, invece, si racconta della messa al bando dei libri sacri appartenenti ai giudeo-cristiani (i *guilyonim* e i «libri dei *minim*») e della corruzione e ipocrisia di questi ultimi (capp. III-IV, pp. 83-120). La rottura definitiva, secondo l'autore, avviene verso la fine del I sec. d. C con la composizione del *Birkat ha-minim*, preghiera di maledizione contro gli eretici che, recitandosi in sinagoga, costringeva i giudeo-cristiani a escludersi dalla partecipazione alle funzioni religiose (cap. V, 121-135). Questa espulsione segnerebbe l'inizio di quel processo irreversibile di differenziazione tra ebraismo rabbinico e cristianesimo, che porterà a partire dal II sec. d.C. alla «constitution progressive de l'Église» (p. 155). Nel cap. VI (pp. 137-151) Jaffé analizza, mediante il testo classico di Sanhedrin 107b, il modo in cui i Saggi del Talmud consideravano la figura di Gesù, ovvero come «un déviant par rapport aux normes des Sages, un sectateur de la Loi qui fourvoyait le peuple. Il pratiquait la magie comme le feront ses disciples tel Jacob le min, en proposant des thérapies en son nom. Jésus est donc un marginal qui décide de fabriquer sa propre idole et de lui rendre culte» (p. 57). Questa immagine denigratoria di un Gesù mago e idolatra, costituirà il *corpus* a partire dal quale verranno composte le *Toledoth Jeshu*, opere polemiche di vasta circolazione – dei veri e propri contro-Vangeli – all'interno delle comunità ebraiche del Medioevo. L'autore dedica, inoltre, un capitolo a Paolo di Tarso: dopo averne riassunto brevemente la concezione della Legge, analizza le reazioni dei Saggi del Talmud nei confronti delle sue dottrine, nonostante il Talmud non menzioni mai esplicitamente il nome di Paolo (cap. VII, pp. 153-175). L'ultimo capitolo offre una panoramica di giudizi che gli storici ebrei, le cui opere sono state pubblicate in francese, hanno espresso nei confronti della figura di Gesù negli ultimi due secoli (cap. VIII, pp. 177-183). Questi si possono riassumere in tre punti fondamentali: 1) Gesù era un ebreo e può essere compreso esclusivamente attraverso il giudaismo del suo tempo; 2) le aggiunte e le interpretazioni teologiche sono da recidere dal nucleo storico di ogni Vangelo; 3) le principali dottrine del messaggio di Gesù sono in gran parte il frutto della letteratura ebraica precedente o a lui contemporanea.

Pur non essendo uno studio esaustivo, l'opera di Jaffé si distingue per il metodo di trattazione, che risulta chiaro e accessibile anche a un pubblico non specialista. La bibliografia, inoltre, è cospicua e permette di approfondire temi quanto mai vasti e

complessi. Segnaliamo infine che l'opera è stata tradotta nel 2008 in italiano per i tipi della Jaca Book con il titolo: *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo. Gesu, Paolo e i giudeocristiani nella letteratura talmudica*.

GIOVANNI LICATA

Christian JAMBET, *Mort et résurrection en Islam*, Paris, Albin Michel, 2008, 308 pp., ISBN 978-2-226-18270-8.

L'obiettivo del libro, dichiarato dall'autore nella prefazione, è dimostrare come la prospettiva che esista una profonda differenza tra la vita e la morte appartiene alle religioni del Libro e che l'Islam offre un terreno ad essa particolarmente favorevole, perché insiste, nel suo insegnamento, sui fini ultimi, forse più che le altre religioni monoteiste. In particolare, tale prospettiva sembra centrale nell'opera del filosofo persiano Mollā Sadrā Šīrāzī (Šīrāz 1571-Basra 1636) e per questa ragione Christian Jambet sceglie di esaminarla, oltre che per suo gusto personale in quanto, da anni, attento e profondo studioso del filosofo di Šīrāz.

La morte viene considerata da Sadrā, più che un fatto fisico-organico, un avvenimento dell'anima. Egli accorda molta importanza alle cause psichiche della morte. Ciò perché è convinto che l'anima sia protagonista di un «movimento sostanziale» che ne determina la sua crescita e le sue metamorfosi nel corso di questa vita terrena. Quello che cresce e si sviluppa è l'atto d'essere dell'anima, il progredire verso la sua piena realizzazione, per cui la morte attiene a questa trasformazione, il cui senso nascosto è costituito dal desiderio di una morte volontaria, che avvicina sempre più l'anima a Dio. Tuttavia Sadrā sa che il corpo umano è composto di una forma psichica e di una materia elementare ma non lo considera assemblaggio d'entità eterogenee, piuttosto «unificazione reale». L'anima subisce l'influenza del corpo materiale e delle qualità di privazione inerenti alla materia, ponendo a Sadrā il problema di come conciliare la classica teoria peripatetica dell'anima come forma del corpo vivente che possiede la vita in potenza, e la visione realmente dualista (forse ereditata dal retroterra iraniano) per cui il corpo è governato da essa ma non da lei informato; il corpo, d'altronde, non viene considerato causa materiale dell'anima ed essa non è impressa nel corpo. La tesi peripatetica viene, in un certo senso, accettata in «forma ristretta» e «ritoccata»: la forma del corpo è potenza dell'anima, tuttavia, il governo del corpo è una realtà iscritta nella materia di cui l'anima è il principio, perché l'essenza propria di essa è puramente intellettuale. Dunque è impossibile che il corpo sia una forma o una perfezione dell'anima; non può nulla sull'anima, piuttosto la imprigiona, divenendo per lei una tomba. L'anima inoltre ha il potere di configurare le forme perché è essa stessa la forma di perfezione suprema del corpo animato. Per esempio, nella nascente vita animale, la sensazione s'intensifica e una facoltà (individuata nell'immaginazione, *phantasia*) impedisce che le immagini dei cinque sensi esterni si disperdano. A questo punto, nota Jambet, bisognerebbe sostituire alla parola «imma-

ginazione» la parola «memoria» per capire appieno l'intuizione sadriana: la memoria, che conserva le immagini, configura il mondo; essa conserva anche, tutti gli stati, tutti gli avvenimenti del corpo. Di conseguenza, Sadrā distingue la «tomba reale» dalla «tomba materiale», dove la prima e più importante, si nutre di tutte le sensazioni dell'uomo che è morto ed a seconda se esso è un malvagio o un beato la sua anima percepisce i dolori o le gioie che ad esso sopravvivono. La tomba è dunque questa «forma visionaria» delle punizioni o delle gioie, così come la punizione è costituita da un esercizio di percezione delle colpe morali che l'uomo ha commesso.

Il termine *ritorno* o riunione delle anime davanti a Dio (*qiyāma*) designa l'avvenimento escatologico della resurrezione. Esso viene individuato da Sadrā come una vera e propria scienza; quella stessa che Dio comunica ai suoi amici privilegiati, i profeti, gli Imām e i loro discepoli che sono i sapienti autentici delle cose divine. Ad avviso di Sadrā l'inferno e il paradiso devono essere di natura spirituale e gli uomini, divisi in tre categorie (i perfetti, i medi e i dannati) ricevono premi e castighi sulla base della gerarchia delle potenze dell'anima. Anche il mondo dei corpi si può purificare: l'esistenza del flusso di luce che va dal sensibile all'intelligibile è un movimento di trasformazione di rivoluzione di sostanze, dal minerale all'angelo. Gli esistenti, secondo Sadrā, rivelano la loro parte di luce in funzione del loro grado di prossimità con il Principio e i corpi di quaggiù ci sembrano opachi e tenebrosi poiché subiscono di più, per influsso delle cause naturali.

Jambet continua la sua analisi ricordando che nell'Islam šī'ita, è presente un concetto, espresso dalla parola *naql* (trasferimento, trasporto), che usato insieme al termine *tanāsukh* nelle fonti antiche, sarebbe corretto tradurre con la parola *metemfotosi*, trasmissione della luce muhammadica che passerà da Imām a Imām e di cui il contenuto concettuale rinvia alla preternità, in cui Muḥammad e 'Alī formano una sola ed unica luce. Questo importante senso del termine *tanāsukh*, in Islam šī'ita, designerebbe proprio l'idea della «trasmigrazione della luce». In una tradizione attribuita al sesto Imām, Ġa'far al-Sādiq, si farebbe uso di un'accurata e complessa terminologia a seconda se egli intenda riferirsi alla reincarnazione in un corpo animale, alla reincarnazione sotto una forma umana o a quella sotto una forma vegetale o minerale. A parere di Jambet, Mollā Sadrā, attraverso la teoria della *metemfotosi* ha voluto dunque trasformare-riformare il principio di trasmigrazione delle anime, con il quale, da bravo šī'ita, egli ha dovuto confrontarsi. L'operazione da lui compiuta è quella di integrarlo in una più vasta prospettiva, facendo passare un insieme di «classiche» credenze sul *tanāsukh* al filtro della saggezza filosofica, per scioglierle da una definizione puramente teosofica, ormai insoddisfacente. Dunque per Sadrā la trasmigrazione della luce della vita nel movimento essenziale che va dal minerale all'intelligenza sarebbe identica a quella della trasmigrazione della luce muhammadica. Invece la metamorfosi o la metempsicosi intese come reincarnazioni di un uomo in un animale o in un minerale o in un vegetale, od anche, in un altro corpo umano, sono considerate falsità impossibili.

Dunque l'uomo, da quando viene all'essere è in permanente rivoluzione, non cessa di cambiare nella sua anima e nel suo corpo. Notevole è che per Sadrā la resurrezione è una sorta di chiave di lettura per comprendere le realtà interiori a questo

mondo, perché è in grado di offrire il senso del mondo, la verità di esso. La resurrezione è uno stato più che un tempo, è cioè un modo d'essere, una maniera di trasformazione dell'essenza, è il risultato di una rivoluzione dell'atto stesso di esistere. La prova, secondo Sadrā, sta nel fatto che gli uomini dotati di «vista spirituale» non hanno bisogno, per contemplare l'aldilà, che la morte in questo mondo sia sopraggiunta. La rivoluzione nell'atto d'essere, dunque, può essere intesa come una rivoluzione nell'atto di percepire; passare cioè da uno stato governato dai sensi esterni ad uno governato dai sensi interni, dall'«occhio dell'anima»; questo procedimento cambia la nostra stessa sostanza e ci riconduce alla nostra origine divina. Sadrā distingue infine due tipi di resurrezione: la «resurrezione minore» e la «resurrezione maggiore». La prima coincide con la separazione dell'anima dal corpo, con il raggiungimento dell'anima del *mundus imaginalis*, mondo di «secondo livello» (essendo il primo e di più basso livello, il mondo della vita sensibile). Vi sarà poi un altro grado di resurrezione maggiore, con il passaggio ad un mondo che potrebbe definirsi «di terzo livello», il mondo delle forme intelligibili pure. A questo punto gli uomini risorgono di nuovo, per oltrepassare i tre stadi della cosiddetta «resurrezione maggiore»: il primo è quello del «raggruppamento» davanti a Dio, che presuppone una «conversione» ed implica cinque gradi di resurrezione spirituale. La seconda tappa della resurrezione maggiore consiste in un ritorno di tutti gli esistenti in Dio che è l'unico, rispetto alle anime, ad avere un'esistenza da esse distinta.

La filosofia di Mollā Sadrā si presenta in questo ricco ed esauriente volume, descritta in modo organico e preciso, in quanto, il tema della risurrezione è lo scopo ultimo del «fare filosofia» di questo pensatore. La metamorfosi dell'anima, l'evoluzione dell'atto d'essere, costituisce la chiave per comprendere come tutto sia in vista della sua maturazione spirituale, che arriva, nella «resurrezione ultima» a «contemplare il volto di Dio» e a realizzare pienamente il suo stesso atto d'essere, diventando «anima in senso proprio». Jambet compie un lavoro di grande pregio: una sintesi ragionata e significativa di un edificio filosofico difficile da padroneggiare anche perché poco esplorato, soprattutto dagli orientalisti occidentali. Le opere su Mollā Sadrā dell'orientalista francese, a questo proposito possono essere considerate pionieristiche e la lettura di questo saggio si rivela per tal motivo, della massima importanza, per chiunque voglia accostarsi all'opera del filosofo di Šīrāz.

PAOLA D'AIELLO

JUDEN, CHRISTEN UND MUSLIME. Religionsdialoge in Mittelalter, herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 238 pp., ISBN 3-534-17533-6.

Il rapporto tra le tre grandi religioni monoteiste è sempre stato uno dei temi d'indagine che più hanno appassionato gli storici del Medioevo. Negli ultimi anni, tuttavia – anche per il riaffiorare di conflitti che sembravano dimenticati –, si è assistito a una fioritura di studi sull'interazione tra cristianesimo, ebraismo e islam. Ne emerge un quadro meno univoco di quanto i luoghi comuni facciano pensare. Così, accanto a conflitti e violenze, si delineano con chiarezza sempre maggiore le occasioni di dialogo che hanno continuato a punteggiare la convivenza reciproca. Alla ragione dialogica e dialogante, allo sforzo di trovare un terreno comune pur nella polemica, è dedicata questa raccolta di saggi. Si parte, comprensibilmente, dalla Spagna dei traduttori (Alexander Fidora, *Abraham Ibn Daud und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts*, pp. 10-26; José Martínez Gazquez, Oscar de la Cruz, Candida Ferrero, Nadia Petrus, *Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien*, pp. 27-39). Non poteva certo mancare il *Dialogo* di Abelardo (Stefan Seit, *Dilectio consummatio legis. Abaelards Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre*, pp. 40-95). La *Summa contra gentiles* di Tommaso illustra una diversa tipologia di “dialogo” (Matthias Lutz-Bachmann, *Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der Summa contra gentiles*, pp. 96-118). Raimondo Lullo è un altro punto di riferimento obbligato e infatti ben due saggi gli sono dedicati (Alexander Fidora, *Ramon Llull – Universaler Heilswille und universale Vernunft*, pp. 119-135; Hans Daiber, *Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, pp. 136-172). Dopo Hanna Kassis, *Symbolische und gesellschaftliche Erwidernungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum* (pp. 173-191), altri due studi prendono in esame Cusano e il tentativo di fondare, mediante la teologia negativa, una ragione dialogica a un tempo mistica e aliena da tentazioni irrazionalistiche (Markus Riedener, *Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus*, pp. 192-220; Hermann Schrödter, *Religion zwischen Diskurs und Gewalt. Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie*, pp. 221-238).

GUGLIELMO RUSSINO

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfina Giovannozzi, Introduzione di Eugenio Canone, Roma-Bari, Laterza, 2008, XVIII - 378 pp., ISBN 978-88-420-8596-6.

Segnaliamo brevemente la ripubblicazione, nella collana «Biblioteca Filosofica» della Laterza, dei *Dialoghi d'amore*, classico del pensiero rinascimentale, già apparso nel 1929 sempre presso Laterza, nell'edizione a cura di Santino Caramella. Lo stesso anno Carl Gebhardt, curatore di un'importante edizione critica delle opere di Spinoza (Heidelberg 1925, 4 voll.), presentava la ristampa anastatica dell'*editio princeps* del 1535, all'interno di un progetto che mirava a ricomporre il mosaico delle fonti spinoziane. Questa nuova edizione, come spiega la curatrice del testo, si basa sull'edizione critica curata da Giacinto Manuppella (Lisboa 1983), riproponendo all'uopo, per ragioni di uniformità linguistica, le lezioni attestate nella stampa cinquecentesca (cfr. pp. XXV-XVIII). Un lettore più esigente e più attento alla correttezza filologica, forse, sentirà la mancanza di un apparato che renda conto di tutte le lezioni che divergono dal testo critico del Manuppella.

L'edizione si distingue per un'attenta, seppur succinta, introduzione di Eugenio Canone (pp. V- XIX) in cui viene riassunta la vita del filosofo, il contenuto e la fortuna dell'opera; completa il volume una cronologia della vita di Leone Ebreo (pp. XXI-XXIII).

Leone Ebreo, al secolo Yehudah Abrabanel, nasce a Lisbona tra il 1460 e il 1465. In seguito all'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492, si trasferisce in Italia, dove, alternando l'attività filosofica alla professione di medico, frequenta circoli di corte e intellettuali, vagando per diverse città tra cui Napoli, Firenze (forse) e Venezia. I *Dialoghi d'amore* sono la sua opera maggiore, scritta nei primi anni del XVI sec. e pubblicata postuma in italiano, anche se alcuni studiosi hanno supposto che si tratti di una traduzione a partire dall'ebraico, il latino o lo spagnolo. L'opera consiste in una lunga conversazione, divisa in tre dialoghi (I. *D'amore e desiderio*; II. *De la comunità d'amore*; III. *De l'origine d'amore*), in cui i due protagonisti – Filone, filosofo *alter ego* di Leone, e Sofia, simbolo della sapienza greco-ebraica – discutono sottilmente della natura dell'amore in quanto principio affettivo, fisico, conoscitivo e precipuamente metafisico: «l'amore è uno spirito vivificante, che penetra tutto il mondo, ed è uno legame che unisce tutto l'universo» (p. 159). Leone Ebreo, quindi, attraverso il concetto unificante d'amore, espone un intero sistema filosofico, essenzialmente ispirato al neoplatonismo, filtrato attraverso il pensiero arabo ed ebraico medievale (Avicenna, Maimonide e Averroè).

L'importanza dei *Dialoghi d'amore* per la storia della filosofia è duplice: da un lato, affascinante ed eclettica sintesi di tradizioni filosofiche e culturali diverse; dall'altro, testo che, grazie alla sua grande fortuna editoriale nel XVI sec. (venticinque edizioni tra il 1535 e il 1607), ha fecondato il pensiero di filosofi quali Giordano Bruno e Baruch Spinoza.

GIOVANNI LICATA

Francisco LEÓN FLORIDO, *1277 La condena de la filosofía*. Estudio y traucción del *syllabus* de Esteban Tempier, A parte rei, Revista de Filosofía, Estudios monograficos, Madrid, 2007, 114 pp., ISSN 1137- 8204 Depósito legal M-20232-97.

Intorno al 1270 a Parigi alcuni maestri delle Arti furono i protagonisti di una filosofia autonoma, indipendente ed incompatibile con la dottrina cristiana, che è stata definita “aristotelismo radicale”. Ad essi si opposero due gruppi di maestri: gli “aristotelici moderati”, preoccupati di uniformare la loro filosofia alle richieste del pensiero cristiano (come Tommaso d’Aquino) e i “teologi conservatori”, fedeli alla dottrina agostiniana. Ne nacque una disputa che si risolse quando il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, per volere di papa Giovanni XXI, col decreto del 7 marzo 1277 condannò 219 tesi relative a questioni e temi di insegnamento dei maestri della Facoltà delle Arti dell’Università di Parigi perché ritenute eterodosse.

Francisco León Florido, docente dell’Universidad Complutense di Madrid, presenta questo studio e traduzione in lingua castigliana del decreto della *damnatio parisiensis* in quanto quest’ultima, seppur a lungo studiata in tutti i suoi aspetti dottrinali, filologici e storici, continua ad essere un argomento di grande interesse per la comprensione storico-speculativa medievale a partire dal XIII secolo.

Il volume consta di due parti, di cui la prima è costituita dall’esame dello “stato della questione” e dall’indagine del dibattito bibliografico – classico e attuale – che l’accompagna, dallo studio della ricezione e della conseguente condanna dell’Aristotelismo averroista e dall’analisi della senso e della portata dottrinale della condanna di Tempier. La seconda parte invece affronta la lettura diretta del *Syllaus* che viene presentato nella versione latina del *Chartularium Universitatis Parisiensis* a cura di H. Denifle e E. Châtelain (Parigi 1889, pp. 543-558), con la traduzione in casigliano a fronte. L’intera edizione è corredata da un apparato di note di commento e accompagnata da una *Bibliografia*, che permette al lettore di approfondire lo studio della condanna parigina e le tematiche che con essa vengono affrontate e confrontarne le diverse interpretazioni che ne sono state date.

Quella del 1277 infatti può essere considerata la più importante condanna dottrinale della storia intellettuale del medioevo. Essa ebbe una portata simbolica e morale che andava al di là della diocesi parigina. Sebbene la più importante, la condanna del 1277 non può essere considerato il solo atto di repressione applicato al metodo e alla diffusione universitaria del peripatetismo greco-arabo del XIII secolo. Il vescovo parigino infatti attacca un gruppo di tesi contrarie ai concetti fondamentali della fede, quell’insieme di tesi che potevano essere insegnate o che potevano circolare più o meno liberamente all’interno dell’Università di Parigi a partire dal momento in cui il *corpus aristotelicum* venne definitivamente inserito nel programma di studi obbligatorio della Facoltà delle arti (nell’anno 1228). Tempier allora si preoccupò di raccogliere in un unico documento quelle tesi che erano l’espressione di dottrine che mettevano radicalmente in crisi i fondamenti del cattolicesimo condannandole come eretiche, al fine di salvaguardare l’insegnamento della fede cattolica. Ma la condanna del vescovo parigino si rivolge non solo agli errori dottrinali professati

da alcuni maestri della Facoltà delle arti, ma anche alla corruzione dei costumi che si andava diffondendo per mezzo dell'università, a conferma del fatto che in quegli anni a Parigi si assiste ad un disordine morale e disciplinare al quale si cerca di porre un freno con l'emanazione del sillabo.

La matrice dottrinale di questa condanna può essere considerata quella del 1270 nella quale venivano prese di mira le stesse teorie, ossia la cosiddetta teologia "minimalista" della scienza e della potenza divina, la cosmologia eternalista e strutturalista (ovvero la visione del mondo strutturato eternamente secondo principi fisici e metafisici intrinseci che lo stesso essere divino deve rispettare quando interviene nell'ordine cosmico), l'antropologia determinista (nella quale è preminente la concezione della volontà umana in cui il libero arbitrio è fortemente se non totalmente soggiogato dall'impulso del desiderio, dell'appetito o dell'oggetto appetibile -determinismo delle passioni- e dall'influenza delle sfere celesti -determinismo astrale- e in cui l'intelletto, nella sua integrità, non appartiene a nessuna soggettività individuale cioè è radicalmente separato da ciascun individuo umano, ma è unico per tutti gli uomini -monopsichismo-).

Uno studio questo che ripercorre gli avvenimenti e le cause dottrinali legati alla condanna 1277 che si inserisce all'interno della copiosa, ma certamente non compiuta, bibliografia che aiuta gli studiosi interessati a comprendere un evento cruciale della storia dottrinale del medioevo.

GIULIANA MUSOTTO

Il LIBRO ROSSO della Città di Sciacca, introduzione, trascrizione e regesto di Pellegrino Mortillaro, Sciacca, Salvatore Estero, 2003, 686 pp., ISBN 88-901140-1-0.

Il volume è uno strumento fondamentale per la ricerca storica in quanto raccoglie al suo interno la documentazione archivistica relativa agli aspetti religiosi, amministrativi, economici e sociali dell'*universitas* di Sciacca. In particolare, i documenti in esso contenuti riguardano i periodi normanno, svevo, angioino, aragonese e viceregio.

Il *Libro rosso* presenta, oltre alla consueta documentazione d'epoca normanna, una serie di atti di varia natura che coprono un arco cronologico che va dal XV fino al XVIII secolo e rappresenta la registrazione di quanto i giurati (gli amministratori comunali dei secoli passati) hanno creduto opportuno conservare come testimonianza sia dei principali affari della collettività che dei rapporti fra l'amministrazione locale e la Magna Curia di Palermo. Purtroppo il codice da cui sono stati trascritti i documenti, un codice cartaceo miscellaneo, calligrafico, miniato in alcuni capilettera, non ha restituito le carte relative al periodo posteriore al 1759.

Il volume è strutturato in modo tale da agevolare l'analisi dei documenti anche ai non addetti ai lavori, in quanto dedica una sezione ad ogni singolo campo utile per lo studio della documentazione archivistica: anzitutto troviamo la riproduzione in

dieci carte di tavole che ripropongono alcuni dei documenti contenuti nel *Libro rosso*, come i privilegi o le contese giuridiche; a questa segue una presentazione generale del codice e del suo stato di conservazione, cui fanno seguito nozioni paleografiche, la spiegazione dei criteri adottati per la trascrizione, un'attenta spiegazione relativa alle magistrature amministrative del periodo, le unità di misura adoperate, i sistemi monetari e tributari, fino alla trascrizione di tutto il manoscritto preceduto da un breve regesto, cui fanno seguito anche le trascrizioni di un volumetto di 80 carte che si trova cucito in appendice al *Libro rosso*.

LAURA MATTALIANO

Il LIBRO VERDE della Città di Sciacca, introduzione, trascrizione e regesto di Pellegrino Mortillaro, Editore, Sciacca, Salvatore Estero, 2006, 740 pp.

Il volume, che ha fatto seguito alla pubblicazione del *Libro Rosso*, rappresenta il completamento di quel lavoro di traduzione, trascrizione e regesto di Pellegrino Mortillaro dei due codici manoscritti inediti conservati presso la Biblioteca Comunale di Sciacca: il *Libro rosso* e il *Libro verde*, così chiamati per il colore dell'inchiostro dei capoversi. Quest'ultimo è un codice manoscritto di 539 carte, le prime 394 delle quali sono di un formato 415 x 280 mm e costituiscono il codice vero e proprio, mentre le rimanenti sono di formato più piccolo (330 x 230 mm), e costituiscono una sorta di piccola appendice cucita al blocco di carte più grande.

I documenti raccolti sono di vario genere e trattano materie diverse, come privilegi o circolari, emanate dalle autorità regie, ma quelle che occupano un ruolo rilevante sono le argomentazioni di natura fiscale e amministrativa dell'*universitas* di Sciacca.

La documentazione analizzata è di notevole importanza per ricostruire tutte le sfaccettature riguardanti le condizioni politiche, istituzionali e amministrative dell'ambiente in cui sono state redatte le carte, che si collocano per la maggior parte tra il XVII e il XVIII secolo e di cui ci viene fornita una riproduzione digitale in nove illustrazioni ad inizio volume. Volume che si apre con la presentazione del Libro verde e delle operazioni che hanno portato alla sua compilazione, nel 1753, tramite copiatura di documenti originali presenti nel libro rosso.

I capitoli che si susseguono offrono importanti strumenti di comprensione delle carte: ad un'attenta e accurata descrizione del manoscritto, analizzato dal punto di vista paleografico, segue un *excursus* dei vari uffici amministrativi e giudiziari, fornendo anche un quadro sommario degli organi centrali della Regia Corte e predisponendo tabelle di riferimento per le unità di peso e di misura; infine si schematizza il periodo cronologico del regno di Sicilia dalla dominazione araba all'Unità d'Italia.

Segue la trascrizione dell'intero manoscritto e delle carte di formato più piccolo. È questa la sezione di maggior rilievo all'interno del volume che termina con gli indici ed un glossario.

LAURA MATTALIANO

Ramon LLULL, *Libro de los correlativos (Liber correlativorum innatorum)*, traducción, introducción y notas de J. G. Higuera Rubio, prefació de E. Jaulent, Madrid, Trotta, 2008, 94 pp., ISBN 978-84-8164-970-3.

La necessità di riprendere una traduzione integrale e commentata del *Liber correlativorum innatorum* di Raimondo Lullo segue, dopo molti anni, l'esposizione del 1979 sul funzionamento della teoria dei correlativi nella trattazione sistematica lulliana, sintetizzata da Jordi Gayà in *La teoría lulliana de los correlativos*. Il lavoro di traduzione e la definizione di un apparato critico di note da affiancare all'opera di Lullo è di notevole pregio sebbene, nella pubblicazione di Higuera Rubio, si avverta fortemente la mancanza del testo latino a fronte basato sull'edizione critica di Helmut Riedlinger (ROL VI, pp. 116-152), un'assenza evidente che non consente agli specialisti un'analisi comparativa e contrastiva delle soluzioni ermeneutiche apportate dal traduttore. Si avverte maggiormente l'importanza che avrebbe giocato la fonte originale latina quando Higuera Rubio avanza un pregevole tentativo di ricostruzione storica delle varie fasi di composizione dell'Arte, sottoponendo, inoltre, a sollecitazione interpretativa sia i paragrafi 14-16 *Vita coetanea* sia le implicazioni, di natura ontologica, che emergerebbero nella speculazione lulliana alla luce dei precorrimenti presenti all'interno del *Liber chaos*.

A sostenere la funzione precipua di attrattore dell'intera monografia, dunque, sembrerebbe proprio essere il rilevante saggio introduttivo dell'autore (pp. 19-62), coadiuvato da un egregio apparato bibliografico sulla tematica e preceduto da un'opportuna prefazione, a cura di Esteve Jaulen, dall'indiscusso valore esemplificativo. Del resto, tentare di accostare un'opera del filosofo maiorchino dalle spiccate implicazioni logiche come il *Liber correlativorum*, senza il previo supporto di una lettura che sappia attivarne la struttura argomentativa e le soluzioni euristiche del suo dinamico 'venire a dimostrazione', rischierebbe d'ingenerare, soprattutto nel lettore meno esperto, l'inevitabile impressione di misurare i propri sforzi con un mucchio di ferraglia concettuale oltremodo silente.

A motivo di ciò, occorre inquadrare la stesura di questo libro all'interno della produzione lulliana al fine di comprendere meglio le esigenze che starebbero alla base della sua formulazione e del suo criterio funzionale nell'economia complessiva del progetto lulliano. La data e luogo di composizione la suggerisce lo stesso Lullo al termine della *undécima distinció* sulla potenza elementativa (p. 87). Essa rinvia al gennaio del 1310. Il fine principale che anima Lullo nella composizione di questa opera è, senza dubbio, la necessità di applicare la sua teoria dei correlativi tanto ai diversi aspetti della realtà materiale e spirituale, quanto alla conoscenza, fornendone

una trattazione esaustiva e matura. La realtà, secondo Lullo, è costituita dalla mescolanza di principi reali, universalissimi e attivi che permeano, dal grado più infimo al più alto, la costituzione stessa degli enti nella struttura correlativa dei loro atti. L'essere in atto di questi principi, o *dignitates* nel caso degli attributi divini, è garanzia sia della realtà sostanziale sia della realtà accidentale, sebbene ognuno di questi principi in Dio conservi la caratteristica di essere infinito e perfettamente convertibile con gli altri o con l'essenza divina; nella natura creata, in quanto creata, di contro, sono sempre finiti. Tale concordanza perfetta permette al principio di principiare tutto ciò che è principiato (p. 10) e di realizzare il suo fine e di trovare la sua perfezione attraverso il *medio*. Poiché i principi detengono una capacità non solo generativa, ma anche conoscitiva, è evidente che, laddove non si profili concordanza ma contrarietà, verranno a mancare il movimento dal maggiore al minore e, di conseguenza, l'ordine e la pace nella realtà che è causa di separazione e di confusione nella trama della conoscenza.

Analizzando in profondità il modo di operare dei suddetti principi, scopriamo allora l'articolazione triadica che gli conferisce la possibilità di produrre una pluralità connaturale nell'ordine del creato; non potrebbe darsi attività, infatti, se non ci fosse qualcosa che agisce e qualcosa che patisce, ovvero, un termine *a quo* ed uno *ad quem* che esauriscano il passaggio da un principio ad un fine e che rappresentino infine, insieme alla proprietà attiva, passiva e all'atto che li connette, l'essenza del principio. Pertanto, dalla coordinazione e dalla mescolanza di questi tre elementi, risulta visibile la possibilità per ogni ente di costituirsi, come tale, nella sua realtà concreta attraverso la potenza attiva (suffisso *-ivum*), la potenza passiva (suffisso *-bilis*) e l'atto del connettere (suffisso *-are*).

Lullo, come si è accennato, tratta diversamente la mescolanza dei principi nell'Ente supremo e negli esseri creati; questa duplicità nel funzionamento operativo dei correlativi trova ampio spazio nella trattazione introduttiva di Higuera Rubio e, similmente, nella prefazione di Jaulent: in questo nodo teorico risiede, non a caso, uno dei contributi più alti della riflessione lulliana. Negli esseri creati, rispetto all'operatività delle *dignitates* nell'essenza di Dio, la mescolanza dei principi è differente, non essendo, appunto, principi infiniti; si tratta di un'operatività non sufficiente a sé stessa perché limitata da un termine *ad quem* esterno e, di conseguenza, non si da convertibilità dei correlativi. Nella *septima distinctio* sull'uomo si nota: « el hombre tiene sus principios innatos, por los que es; y cada uno de los principios tiene sus correlativos específicos » (p. 82). Lullo precisa spesso che, se provassimo ad esaminare la *bonitas* di un ente creato, non potremmo non constatare l'inconvertibilità dei correlativi – il *bonificatum* nel *bonificabilis* – poiché, secondo il modo proprio di permanere degli enti creati all'interno dell'essere, un ente *in facto esse* non può convertirsi in un ente *in fieri*.

La prospettiva che sembra, dunque, aprirsi in questo stadio più maturo della trattazione della teoria dei correlativi non è circoscritta esclusivamente al dispiegamento dinamico della struttura ontologica che i correlativi esercitano nell'intelaiatura della realtà creata, ma nella rivelazione della mutua interdipendenza, soprattutto, sul piano della comunicazione fenomenica. Gli enti comunicano gli uni con gli altri at-

traverso gli atti appropriati, tutti gli oggetti/*-abiles* esterni, che ogni ente riceve nei suoi atti propri grazie alla capacità interna di patire. Naturalmente, ogni ente creato sente, esperisce e conosce a suo modo (*diversimode*) perfezionando, gradualmente, il proprio essere in direzione della naturalezza appropriata. In termini di teoria della conoscenza, ciò implicherebbe che si può possedere un oggetto esteriore solo attraverso un oggetto interiore. In questo passaggio puramente gnoseologico, incrociando la teoria degli elementi esposta nel *Liber chaos* e le relative *distinctiones* affrontate nel *Liber correlativorum*, si fa evidente la spinta interpretativa di Higuera Rubio e il reale contributo d'avanzamento che il suo studio (pp. 33-41), opportunamente segnalato da Jaulent in prefazione, apporta nell'analisi del pensiero lulliano.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

MACROBIO, *Il Commento al Sogno di Scipione*, a cura di Moreno Neri, saggio introduttivo di Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2007, 916 pp. (Il pensiero occidentale), ISBN 978-88-452-5840-4.

Il *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio rappresenta una delle fonti di maggior pregio nel corso di tutta la tradizione medievale; un testo il cui elevato numero di copie manoscritte, circa 230 quelle sinora repertorate (con un aumento significativo fra i secoli IX e XII), testimonia la fortuna e l'attenzione che ne investì la capillare diffusione sul continente europeo.

Allo stato attuale dei lavori della produzione scientifica italiana, rappresentato dalle due edizioni, corredate di traduzioni commentate e apparati critici, che erano apparse per i tipi della Liviana (1981) e della Giardini (1983), la linea editoriale della Bompiani offre un ulteriore e decisivo contributo, destinando, così, uno spazio fondamentale all'interno della collana *Il pensiero occidentale*. La traduzione ai due libri del commentario, così come l'ampio e dettagliato apparato di note al testo, sono a cura di Moreno Neri. Il saggio introduttivo, destinato all'inquadramento biografico e culturale dell'opera di Macrobio nel contesto del platonismo latino del IV-V secolo d.C., alle fonti e alle principali istanze tematiche che emergerebbero dalla lettura del testo, così come i cenni – forse eccessivamente brevi – sulla fortuna e le ricadute filosofiche nella storia del pensiero, sono a cura di Ilaria Ramelli. Degno di nota, ancora, il vasto repertorio bibliografico che annovera le varie edizioni latine del testo, le traduzioni disponibili in lingue e le traduzioni commentate e, infine, un dettagliato elenco dei principali autori antichi e moderni adoperati per la dotazione dell'apparato critico. Fra le numerose appendici inserite nell'edizione Bompiani, come la particolare ed elegante iconografia scipioniana fuori testo, si distingue soprattutto il *Somnium Scipionis* di Cicerone (che costituisce i §§ 9-29 del VI libro della *Repubblica*), riferimento testuale imprescindibile per poter affiancare criticamente l'analisi del commentario macrobiano: tale scelta opzionale ricorre, del resto, nella trasmissione di moltissimi manoscritti antichi. La tradizione portata avanti da alcuni *scriptoria* pre-

vedeva, nel caso specifico, l'inserimento del *Sogno* e del commentario al *Sogno* negli stessi codici in fase di copiatura, sebbene richiami, puntualizzazioni e citazioni nella trattazione esegetica di Macrobio, lascino chiaramente supporre che l'esigenza di accorpamento non fosse stata originariamente concepita dall'autore.

Stupisce, ancora oggi, che la prima traduzione del commentario al *Sogno* risalga al grammatico e teologo Massimo Planude. In un periodo molto critico per i rapporti politico-culturali fra Occidente latino e mondo bizantino, a seguito del sacco di Bisanzio perpetrato dall'esercito crociato nel 1204, Planude s'impegnò a traslare in greco il testo macrobiano, contribuendo, in questo modo, alla sua ulteriore diffusione e all'ampio utilizzo della stessa opera come uno fra i più importanti manuali per lo studio del greco in epoca medievale. La straordinaria circolazione del commentario si deve, in massima parte, al tentativo enciclopedico portato a termine dallo stesso Macrobio e che, unitamente agli scritti di Calcidio, rappresentò il compendio latino più esaustivo delle dottrine neoplatoniche; una risorsa fondamentale che per la trattazione di elementi di geometria, per gli aspetti cosmologici e per l'esposizione numerologica di matrice pitagorica costituirà un valido supporto filosofico per moltissime scuole di pensiero (il caso dei Platonici di Chartres ne rappresenta uno fra i tanti). Le forti contaminazioni plotiniane della riflessione macrobiana sono numerose e tutte evidenti: la causa prima, il Bene, è posto alla sommità della scala degli esseri, seguito immediatamente dal Nous (nel testo latino *mens* o *animus*) generato da Dio e contenente in sé le idee divine modelli di tutta la realtà, secondo la ben nota ed accreditata concezione medioplatonica. Volgendosi al Bene, il Nous non può che rimanergli simile; volgendosi, invece, a se stesso produce la *psyché*, terza ipostasi plotiniana, opportunamente tradotta da Macrobio con il sostantivo latino *anima*. Intelletto e anima mantengono immutata la loro unità, sebbene dal primo dipenda la molteplicità delle idee e delle specie, dalla seconda il cosmo o *mundus*; il mantenimento di tale unità è assicurata dal principio primo che, essendo monade, non costituisce un numero ma scaturigine di tutti i numeri. Mentre i numeri, in quanto realtà intelligibili, assolvono al duplice ruolo di principi costitutivi di tutti gli esseri e principi di comprensione degli stessi per mezzo delle loro proprietà, la monade, di contro, si sottrae alla divisione essendone superiore. È bene fornire un'ulteriore precisazione sulla coppia nous-anima perché, proprio dall'attribuzione della coppia numeri-specie al primo termine e della molteplicità delle anime al secondo, dipenderà tutta la dottrina psicologica del commentario al *Sogno*. Dalla terza ipostasi, infatti, alcune anime sperimenterebbero un processo di separazione per caduta attraverso i diversi gradi delle sfere celesti quando, a causa del venir meno della loro attività contemplativa delle realtà superiori, resterebbero imprigionate nella materia (*soma-sema*), causa principale della separazione degli esseri e di dispersione dell'unità originaria. Il processo di caduta attraverso il passaggio dalle sfere celesti, descritto da Macrobio, tiene conto delle diverse operazioni divine e delle specifiche facoltà attribuite ai vari pianeti: dalla regione di Saturno, sfera della *ratiocinatio* o *intelligentia* si trascorre a quella di Giove (*vis agendi*), di Marte (*animositatis ardor*), del Sole (*sentiendi opinandique natura*), di Venere (*motus desiderii*), di Mercurio (capacità ermeneutica), sino alla sfera della Luna che raccoglierebbe, infine, la stessa capacità nutritiva ed accrescitiva,

la più bassa delle operazioni divine ma, al tempo stesso, la più alta fra quelle corporee.

Se Macrobio ospita, all'interno della sua trattazione, la ben nota analogia corpo-tomba di matrice platonico-pitagorica, non stupirà come proprio alla facoltà delle reminiscenze venga affidata la possibilità di liberazione delle anime dal ciclo delle reincarnazioni e di ritorno all'unità originaria. Nonostante il processo di caduta nel corpo, la parte superiore dell'anima, razionale e intellettuale, conserverebbe una conoscenza innata del divino che, se opportunamente stimolata dalle virtù, le garantirebbe il ritorno alla sfera contemplativa. Si comprende chiaramente, e l'analisi attenta della Ramelli non manca di precisarlo, quanto il ruolo dell'etica sia centrale nella sistematizzazione macrobiana. In linea con la teorizzazione assiologica porfiriana, ripartita nei quattro livelli delle virtù politiche, catartiche, contemplative e paradigmatiche, l'esercizio delle virtù, anche nella lettura di Macrobio, costituisce la possibilità stessa dell'instaurarsi di un "ponte metafisico" verso quel *Nous* divino che fornirebbe all'anima gli esemplari delle virtù divine. A questo punto, risulterà altrettanto obbligata la dichiarazione d'intenti dello stesso Macrobio: se l'anima può ricevere dal *Nous* i modelli delle virtù, ciò può aver luogo soltanto se viene riconosciuta, da una prospettiva prettamente gnoseologica, l'essenza semovente dell'anima e la sua natura immortale. Rispetto alle considerazioni avanzate dalla tradizione aristotelica, che vedrebbe nell'anima l'atto o perfezione di un corpo organizzato che ha vita in potenza, l'autore del commentario prende le distanze ribadendo come proprio dell'anima sia essere *fons motus*, simile alla fonte di movimento infinitamente più ricca rappresentata da Dio.

Anche Cicerone, all'interno della trattazione avanzata nel *Somnium Scipionis*, aveva avuto modo di ribadire l'immortalità e l'eternità assoluta dell'anima; non a caso, da questa serie di riflessioni, a conclusione del suo commento, Macrobio sembrerebbe voler trarre un giudizio di valore sull'opera ciceroniana: la perfezione del *Sogno* sintetizzerebbe i tre principali ambiti di applicazione della filosofia, declinati nel loro specifico campo d'indagine morale, fisica e razionale. Sembra opportuno ricordare, proprio in questo stretto passaggio dell'opera, la precisazione di carattere ermeneutico svolta dalla Ramelli (p.26): infatti, l'aggettivo *rationalis*, adoperato da Macrobio per indicare il terzo ambito di applicazione della filosofia, non allude allo statuto delle discipline logiche antiche, come saremmo portati a pensare, ma ad uno spostamento progressivo verso l'esercizio di un'epoptica contemplativa delle realtà razionali. Con buona probabilità, è proprio questa esigenza di avvicinare il *Sogno* a una prospettiva interpretativa neoplatonica che fa del commentario un ardito tentativo di sintesi (e quindi una testimonianza storica decisiva) di quegli elementi chiaramente mutuati dallo stoicismo e difficilmente riducibili alla stessa sistematizzazione neoplatonica. Una delle numerose tracce delle difficoltà interne al lavoro di mediazione avanzato da Macrobio, sembrerebbe essere proprio l'utilizzo della preposizione *ex*, adoperata per descrivere la provenienza dell'anima dalle sfere celesti nel processo di caduta e che, pertanto, lascerebbe legittimamente pensare ad una derivazione/composizione materiale del tutto estranea alla riflessione neoplatonica. Ancora, ad un'analisi più attenta, la dottrina stoica delle distruzioni cicliche del cosmo trova un

traduzione del tutto particolare, per reggere al paradigma della permanenza eterna, in un complesso e farraginoso sistema di “distruzioni parziali o limitate” di alcune parti del mondo; laddove la base statutaria dei due sistemi appare inconciliabile, Macrobio, in parte, se ne avvede, e tenta di abbozzare un primo quadro di giustificazioni teoriche non sempre funzionale.

Una riflessione a parte merita la terza sezione del libro I (pp. 247-255), esauritivo trattato di onirocritica che eserciterà un indiscutibile influsso su tutta la tradizione medievale, che varrà allo stesso Macrobio l'appellativo di *oniriocensis* e che, infine, si presterà, nella letteratura di stampo mistico e visionario, ad un'analisi originale in materia di sogni e rappresentazioni. Sulle derivazioni sistematiche e argomentative della specifica sezione del commentario dall'opera di Artemidoro di Daldis (II secolo d.C.), dalla tripartizione dei sogni nel *De divinatione* di Cicerone (con un riferimento a un'opera di Posidonio) o, con buona probabilità, dalla mediazione delle opere di Porfirio, le meritevoli considerazioni svolte nel saggio critico dalla Ramelli indagano a fondo le posizioni storiografiche più accreditate sul tema. L'esempio principale dal quale l'autore del commentario trae spunto per portare avanti la sua disamina sui sogni è il mito platonico di Er, inteso secondo il genere della *fabula* in quanto capace di offrire ampi spunti per la riflessione sugli insegnamenti filosofici. Il mito platonico di Er condivide, con una vasta tradizione della quale farebbero parte anche Apuleio, Petronio, le poesie di Esiodo e di Orfeo, e il complesso dei testi pitagorici, un evidente e comune statuto allegorico, così come l'esigenza di un tessuto interpretativo capace di chiarirne le ambiguità interne. Macrobio volge, allora, la sua analisi eziologica sulle interpretazioni dei testi mitologici: molte narrazioni delle vicende divine, infatti, provocano un forte disagio per l'empietà delle loro descrizioni spingendo, così, al ricorso obbligato ad una interpretazione allegorica che ne giustifichi la significazione. Per tale ordine di motivi, i filosofi hanno preferito parlare copertamente ed allegoricamente soltanto della natura, consapevoli che della causa prima o Bene, così come del Nous, non si possano predicare le qualità a causa del loro grado d'ineffabilità. La natura peculiare dei sogni necessita, anch'essa, l'esercizio attento di un'interpretazione allegorica che sappia coglierne le proprietà fondamentali: un “sogno proprio” e un “sogno altrui” mostrano, nella fattispecie, scopi molto diversi da un sogno a carattere pubblico o generale, proprio perché a questi ultimi appartarrebbe l'esigenza di veicolare interessi di carattere statale o cosmologico. La partizione macrobiana dei sogni e la loro corrispettiva traduzione in lingua latina, entrambe ampiamente utilizzate nel corso del Medioevo, si discostano in parte dalla suddivisione che Calcidio restituirà nel suo commentario al *Timeo*, pur rintracciando anch'essa, sostanzialmente, cinque generi: *óneros-somnium*, *órama-visio*, *enúption-insomnium*, *chremastimós-oraculum*, *phántasma-phántasma*.

La grande attenzione che gli *scriptoria* medievali riserveranno alla trascrizione del commentario di Macrobio lascia aperti, senza dubbio, numerosi punti d'interrogazione. Quanti, ad esempio, decidano di soffermare i propri studi sulla trasmissione della consolidata tradizione manoscritta prodotta in Inghilterra, non potranno fare a meno di notare il rilievo dato al testo di Macrobio all'interno delle abbazie benedettine. L'ordine tassonomico della partizione macrobiana costituisce in-

fatti, fra i secoli XI e XII, un riferimento imprescindibile e frequentemente citato per la compilazione di agiografie mistiche a sfondo apocalittico-visionario e, dunque, per l'accreditamento funzionale della *visio Dei* nel dibattito teologico. La trattazione filosofica del periodo saprà trarre, grazie agli elementi dottrinari tratti dalla speculazione simbolica di Dionigi Aeropagita, nuova linfa per accreditare la teoria delle visioni estatiche tratte dai *Dialogi* di Gregorio Magno e per innervare, in tal misura, il sentiero di una riforma culturale fortemente votata all'affermazione di un linguaggio iconografico.

Questa complessa fase portata avanti dalle riflessioni speculative di area anglosassone, per gran parte giocata attorno alle interpretazioni del commentario al *Sogno* di Macrobio, avrebbe sicuramente meritato maggiore attenzione fra le pieghe esplicative del saggio introduttivo. Ci troviamo comunque, con questa pubblicazione, di fronte a uno dei più seri e documentati tentativi di presentazione dell'opera macrobiana che siano apparsi in questi ultimi anni.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

MAIMÓNIDES Y EL PENSAMIENTO MEDIEVAL. VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba, 9, 10 y 11 de diciembre de 2004, Editor literario José Luis Cantón Alonso, Cordova, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 2007, 459 pp., ISBN 987-84-7801-861-1.

Il presente lavoro (stampato esclusivamente in lingua spagnola) contiene gli atti del congresso nazionale di filosofia medievale svoltosi a Cordova tra il 9 e l'11 dicembre 2004 per l'VIII centenario della morte di Mosè Maimonide. Al convegno hanno partecipato moltissimi studiosi provenienti dalla Spagna, dal Portogallo e dall'America Latina. Ovviamente la scelta di Cordova, come sede del convegno, non è stata casuale, essendo questa la città in cui Mosè Maimonide nacque e visse per un certo periodo della sua esistenza.

Ogni studioso ha lasciato un personale contributo, offrendo la propria conoscenza circa la filosofia in generale e Mosè Maimonide in particolare, e trattando ognuno un aspetto diverso e specifico del pensiero del periodo medievale, con frequenti accenni alla storia ed alla storiografia dell'epoca.

Tra i vari saggi ed interventi contenuti nel testo, alcuni si occupano di aspetti propri della vita e della filosofia di Maimonide: in particolare, del suo pensiero vengono analizzati l'etica, la medicina, la dialettica e la retorica, la struttura dell'universo, il concetto del male ed altro ancora.

Altri interventi vertono sul rapporto tra il pensatore ebreo ed il pensiero di alcuni tra i più importanti filosofi occidentali ed arabi: un'attenzione particolare si può riscontrare circa il confronto tra Mosè Maimonide e San Tommaso D'Aquino; altri

autori messi a confronto sono per esempio Levi Strauss, Francisco Sanchez e Ibn Sab'in.

Il testo contiene inoltre saggi su filosofi medievali e non, che pur non riguardando direttamente Maimonide, analizzano concetti ampiamente trattati anche nella sua opera: sono così presenti ed analizzati Sesto Empirico, Meister Eckhart, Scoto Eriugena, Nicola Cusano, Lutero, Bonaventura, Ibn Masarra, Egidio Romano e persino Dante Alighieri.

Infine, oltre ad un intervento iniziale sulla vita del filosofo ebreo, molti sono ovviamente i saggi sulla "Guida dei perplessi", opera principale di Mosè Maimonide.

DANIELA ENRIQUEZ

José MARTINEZ GÁZQUEZ, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes*. Discurso leído el día 8 de febrero de 2007 en el acto de recepción pública en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Contestación del Académico Numerario don José Enrique Ruiz Domènec. Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 2007, 102 pp., ISBN 978-84-690-3794-2.

Sono ormai molti anni che José Martínez Gázquez si dedica, con ricerche individuali e con progetti di studio da lui coordinati, alle interrelazioni che, a partire dal sec. IX ma, con maggiore ampiezza, durante i secc. XI-XIII, vengono a stabilirsi tra la religione, la scienza, la filosofia, la medicina araba da un lato e la tradizione culturale latina dall'altro, con particolare attenzione alla Spagna (ma non solo a essa). Le numerose indagini in tal direzione, unitamente ai progetti di ricerca da lui presieduti (fra i quali, tanto per fare un esempio, il regesto e l'edizione delle diverse traduzioni latine del *Corano*), hanno notevolmente accresciuto la fama e la rinomanza nazionale e internazionale dello studioso, che, nel 2007, è stato accolto fra i membri della Real Academia de Buenas Letras di Barcellona. In quell'occasione, l'8 febbraio 2007 Martínez Gázquez ha pronunciato un discorso sui rapporti fra cultura latina medievale e influssi arabi che, prontamente stampato dalla stessa Academia, costituisce il nucleo del volumetto che qui si segnala.

Il testo della prolusione (*La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes - Latinorum ignorantia, et negligentia et Arabum thesauri et studia*, pp. 11-74) si articola in una *Introducción* (pp. 11-16), una brevissima *Conclusión* (pp. 73-74) e quattro capitoli. In essi, rispettivamente, lo studioso passa in rassegna i principali autori dei secc. IX-X (*Los siglos IX-X*, pp. 16-20) che, fra i primi nel Medioevo occidentale, manifestarono interessi per la cultura araba, quali Alvaro da Cordova († ca. 860) e Gerberto d'Aurillac (poi papa Silvestro II, 945-1003) e i ben più numerosi scrittori, filosofi e scienziati dei secc. XI-XIII (*Los siglos XI-XIII*, pp. 20-59), studiosi, traduttori, divulgatori e rielaboratori delle scienze e delle dottrine arabe, quali Pietro Alfonsi (1062-1130), Gualcherio di Malvern († 1135), Adelardo di Bath (fl. ca. 1120-1152, forse il più importante di tutti), Raimondo di

Marsiglia (*fl. ca.* 1140), Ugo di Santalla (*fl. ca.* 1130), Pietro il Venerabile (1092/94-1156), Roberto di Ketton (*fl. ca.* 1141-1150), Ermanno di Carinzia (*fl.* 1138-1143), Platone di Tivoli (*fl. ca.* 1132-1146), Gerardo da Cremona (1114-1187), Domenico Gundisalvi (*fl. ca.* 1178-1190), l'anonimo autore (forse da identificare con Stefano di Antiochia) del *Liber Momonis in astronomia a Stephano philosopho translatus* (fine del sec. XII), Daniele di Morley (1140-1210), Marco da Toledo (*fl. ca.* 1210), Michele Scoto († 1236), Ermanno il Tedesco († 1271). A ciascuno di questi autori Martínez Gázquez dedica una breve “scheda” di presentazione, con l'indicazione delle opere più significative e, spesso, riportandone alcuni passi.

Il capitolo successivo (*Críticas al proceso de las traducciones*, pp. 59-65) è dedicato prevalentemente alle due grandi figure intellettuali di Ruggero Bacone (1214-1292) e di Raimondo Lullo (1232-1316). Segue poi un altro capitolo, volto all'approfondimento del ruolo e della funzione di mediazione che la città di Toledo esercitò, durante il Medioevo, per quanto attiene alla conoscenza e alla divulgazione della cultura araba (*Toledo, la ciudad del saber en el Medioevo*, pp. 65-73), con altre “schede”, dedicate sia ad autori già precedentemente esaminati (Raimondo di Marsiglia, Ermanno di Carinzia, Gerardo da Cremona, Daniele di Morley, Marco da Toledo), sia nuovi (Tommaso Migerio, *fl. ca.* 1325, autore della *Parabola gentilis*).

Il volumetto è completato dalla *Bibliografía* (pp. 79-88), suddivisa in testi e studi, per complessivi 145 titoli, e dall'elenco delle *Publicaciones del profesor José Martínez Gázquez* (pp. 89-98, 126 titoli dal 1971 al 2007).

ARMANDO BISANTI

MECHANICS AND COSMOLOGY in the Medieval and Early Modern Period, a cura di M. Bucciantini, M. Camerota e S. Roux, Firenze, Olschki, 2007, 210 pp., ISBN 978-88-222-5661-4.

La pubblicazione di questa raccolta di saggi fa seguito, a distanza di circa tre anni, al convegno su “Meccanica e cosmologia” organizzato dall'Istituto e Museo della Scienza di Firenze nel settembre del 2004, sintesi di una linea di ricerca che s'inserisce nell'ambito del programma “Dalla filosofia naturale alle scienze” finanziato dall'*European Science Foundation*. L'obiettivo comune che presiede alla definizione dei diversi contributi raccolti in questo volume rappresenta il possibile punto di partenza perché si possa avanzare un'indagine, tanto di valore storiografico quanto di forte spessore filosofico e scientifico, che sappia valorizzare un approccio metodologico orientato all'allargamento della base fondazionale del sapere e, nello specifico, lontano da eventuali seduzioni o rischi di un eccessivo semplificazionismo interpretativo. Lo scopo principale di questo lavoro, pertanto, è quello di fare ulteriore chiarezza sui quei percorsi “tortuosi” e non sempre lineari che hanno portato alla famosa esposizione della teoria eliocentrica nel *De revolutionibus orbium coelestium*

di Copernico (1543) e alla magistrale presentazione delle meccaniche celesti all'interno dei *Principia mathematica* di Isaac Newton.

Probabilmente, come gli stessi curatori dell'opera avvertono l'esigenza di precisare, il merito delle ricostruzioni storico-epistemologiche proposte in questa sede trova il suo punto d'avvio facendo leva su un interrogativo apparentemente innocuo, ma pregno di implicazioni *A quo moventur planetae?* I diversi tentativi di risoluzione, affinati allo scopo di fornire una risposta coerente, hanno richiesto, nell'intero arco della modernità, la previa formulazione di nuovi assunti scientifici per la costruzione di una meccanica generale. Non è casuale, infatti, che le tante argomentazioni adottate a sostegno della teoria eliocentrica si sono rivelate difficilmente compatibili, dando vita, semmai, ad una varietà di risposte spesso contrastanti. Una volta precisata l'impostazione problematica che sottende lo sfondo delle premesse euristiche utilizzate per l'avanzamento del presente lavoro, vengono circoscritte tre distinte sezioni all'interno del volume, organizzando la loro trama interpretativa attorno alla lettura e comparazione delle varie istanze che hanno alimentato le preoccupazioni del pensiero medievale e il successivo passaggio all'età moderna. Sono rivisitate, dunque, le implicazioni di carattere tecnico e pratico, così come le tematiche di ordine filosofico e teologico.

Necessario, alla definizione di tale proposta di lettura, si ritiene lo studio prettamente semantico dei concetti di "meccanica" e "cosmologia" in tre specifici periodi storici: l'uscita dal contesto medievale con i relativi fattori di permanenza e mutamento; la diffusione della teoria eliocentrica copernicana, ed i conseguenti fenomeni di ricezione e rielaborazione nei vari contesti culturali del continente europeo; il nuovo rapporto che viene ad interrelare la piattaforma dottrina delle scoperte cosmologiche con le sperimentazioni della nuova scienza del moto. Se il concetto di "cosmologia", come terreno di confronto fra il sistema mondo scaturito dall'eliocentrismo copernicano e quello stabilizzato dal geocentrismo tolemaico, nonostante la distanza teorica delle descrizioni astronomiche e dei presupposti metafisici che veicolano, sembra non mettere capo a difficoltà interpretative sopra i diversi gradi di modellizzazione della realtà, il concetto di meccanica, di contro, presta il fianco a sovrapposizioni e gestazioni terminologiche più complesse. Nel corso dei tre periodi storici indagati, infatti, il concetto stesso di "meccanica" ha conosciuto applicazioni diverse per ambiti scientifici altrettanto diversi: dagli artifici tecnici alla descrizione dei fenomeni naturali/sostanziali o immaginarie, dalle analogie sul moto acquisite dalla filosofia naturale alle rappresentazioni visibili delle cause microscopiche legate al mondo fenomenico.

Naturalmente, un'attenta lettura delle ricadute semantiche prodotte dalla storia di questi concetti non può affatto prescindere dal superamento dei limiti imposti da alcuni *topoi* storiografici; i curatori non mancano, ad esempio, di ricordare che, senza la spinta critica esercitata dalla filosofia araba sull'impianto cosmologico tolemaico, il nucleo fondamentale della rivoluzione messa in atto dal copernicanesimo non potrebbe essere esaustivamente compreso. Sarebbe, infine, riduttivo pensare che un possibile dialogo tra astronomia matematica ed implicazioni fisiche derivate dalla meccanica abbiano scorto un terreno di confronto soltanto in periodi relativamente

recenti. Come Shank ha avuto modo di precisare più volte, non è casuale che gli astronomi matematici del tardo Medioevo, a seguito della circolazione di una traduzione latina dei *Principi di astronomia* di al-Bitruji, nutrissero un chiaro interesse per le implicazioni derivate dalla costruzione di apparecchiature meccaniche. Con buona probabilità, la speculazione prodotta da opere come il *Tractatus super planitorbium* di Guido di Marchia, l'*Astrarium* di Giovanni Dondi e il modello omocentrico del Sole e della Luna di Giovanni Regiomontano rivelano, anzitempo, l'affiorare progressivo di una nuova sensibilità per le conseguenze fisiche che deriverebbero da modelli matematici, prova di un fermento intellettuale precedente alla stagione rinascimentale e moderna della grande astronomia.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

MISTICI ITALIANI dell'età moderna, a cura di Giacomo Jori, Torino, Einaudi, 2007, 706 pp. (I Millenni), ISBN 88-06-18220-5.

L'editore Einaudi ha proposto, nell'autunno del 2007, la pubblicazione di una ricca antologia di testi mistici prodotti tra XVI e XVII secolo, scegliendo così di fare luce su un periodo non particolarmente noto della mistica italiana.

Nel saggio introduttivo, dal titolo *La parola mistica* (pp. VII-LIII), corredato da una breve bibliografia storica, Carlo Ossola chiarisce l'articolazione del volume in quattro sezioni, ciascuna delle quali è dedicata a un "registro" della parola mistica: *esperienza, memoria, teologia e poesia*. Punto di partenza dell'autore è il riconoscimento del debito che qualsiasi riflessione sulla mistica moderna non può non avere nei confronti di Michel de Certeau. Nella felice impostazione del volume, anche testi sovente ritenuti estranei alla produzione mistica, come le compilazioni biografiche, vengono riconosciuti nel loro portato mistico, in quanto memoria del vissuto mistico. La mistica non è un "genere", è "esperienza" vissuta di un corpo che è trasceso. È "memoria" di chi riporta ciò che di una teofania può essere contenuto e ritenuto nelle parole. È un modo, o "via" della teologia, che si muove secondo un ritmo asistematico e che nel suo farsi, sovente, metaforico assurge a dettato poetico. Ossola, pertanto, assume come oggetto della propria riflessione la specificità del linguaggio mistico nelle diverse manifestazioni di ciò che lo trascende, trasfigurando un'eccedenza che resta incastrata nel vissuto del mistico. Tra *annihilatio* e *évidence* oscilla il linguaggio mistico, come lo svuotamento dell'argomentazione accade nell'enunciazione dell'eccesso. L'autore procede, quindi, nell'analisi storica della mistica e del suo linguaggio, tracciandone l'*exhaustio*: agli albori del XIX secolo la mistica è ormai esaurita.

Il saggio di Ossola inaugura la ricca articolazione dei brani che costituiscono il corpo centrale del volume. La prima sezione (pp. 3-152), *mystica experimentalis*, è dedicata all'esperienza unitiva ed estatica con il divino, a testimonianza della quale sono stati scelti alcuni brani tratti da pagine molto suggestive della letteratura mistica

italiana. L'*incipit* non poteva che essere segnato dalle *Estasi* di Maria Maddalena de' Pazzi, raccolte in un *corpus* manoscritto di testi redatti dalle consorelle durante i vissuti estatici della mistica carmelitana. Ad esse seguono le rivelazioni profetiche di Isabella Cristina Berinzaga raccolte dal gesuita Achille Gagliardi, alcune pagine dall'*Autobiografia* di Caterina Paluzzi, gli "eccessi di mente" della più nota Giovanna Maria della Croce, le riflessioni sulle estasi delle *Grandezze* di San Carlo da Sezze, per chiudere con le pagine intrise di iconografia barocca del *Diario* di Santa Veronica Giuliani.

La sezione dedicata alla *mystica memorialis*, la seconda (pp. 153-262), si apre con le numerose testimonianze a sostegno della santità di Filippo Neri, presentate per l'inchiesta interna al processo di canonizzazione, che finiscono col dare contezza dell'accadere di un'esperienza mistica; di seguito, un estratto della *vita* del santo. Il florilegio si arricchisce di alcune pagine della vita di Maria Maddalena de' Pazzi, redatta da Vincenzo Puccini; poi le relazioni inquisitoriali di una figura molto discussa, quale è Giulia di Marco, e la sentenza del Sant'Uffizio contro Simone Leoni. La scelta delle pagine, all'interno dei testi, ricade su quelle che più evidentemente ne tramandano il dettato mistico.

Il terzo capitolo, che compendia brani estrapolati delle opere mistiche che vantano un'impostazione teologica, è il più ampio del volume (pp. 263-582). Dal *Breve compendio di perfezione cristiana* di Achille Gagliardi, opera del secondo Cinquecento che fonde tematiche di stampo pseudo-dionisiano con l'ascetica ignaziana, si passa all'*Istruzione mistica* di Gregorio da Napoli. Poi, dai *modi* nei quali Dio si lascia attingere, delineati da Virgilio Ceparì che sull'esperienza estatica radica la teologia mistica, si giunge alla *Teologia mistica* di Ignazio Lupi, ed in particolare ai nomi mistici attribuiti a Dio. Alla dotta trattazione, dalla forte connotazione speculativa, di Giovanni Bona, seguono alcuni brani che richiamano i motivi della via unitiva e della contemplazione tratti dalle opere di Sisto de Cucchi, Bernardo di Sant'Onofrio, San Carlo da Sezze, Giovanni Maria Gramaldi, Giacinto Parpera, Pier Matteo Petrucci e Tommaso Menghini.

Il volume si chiude con una sezione dedicata alla *poesis mystica* (pp. 583-689), in cui si può apprezzare come "dire Dio", con la forza poetica ed evocativa del linguaggio poetico, riveli la necessità del mistico di trovare nuove forme di espressione. Tra canti e sonetti, il curatore riporta i versi di Maria Alberghetti, Gregorio Comanini, San Carlo da Sezze e Pier Matteo Petrucci (entrambi già citati nella sezione dedicata alla *Theologia mystica*), Tiberio Malfi e Giacomo Lubrano. Per cogliere il tenore e lo spessore speculativo di alcuni tra i più illustri esempi di poesia mistica, basta qui riportare pochi versi dalle *Scintille poetiche* del Lubrano: «Son sopraessenzial forma d'ogni Ente / Atto d'ogni potenza [...] / Tutto Esser, tutto Vita, e tutto Mente / Idea più che bellissima del Bello / Più che infinita infinità del Buono / Con un Verbo ineffabile favello» (p. 662).

Utile l'*Indice dei luoghi biblici* (pp. 691-698); eccellente l'apparato iconografico – dalla *Maddalena in estasi* del Caravaggio alle teofanie di Maria Maddalena de' Pazzi o San Giovanni della Croce – che, con pochi ma opportuni esempi, accompagna e supporta le pagine antologiche scelte con perizia dal curatore del volume, che è

certamente riuscito nell'intento di fornire uno spaccato, fecondo nella diversità dei toni che lo compongono, della produzione scritta della mistica moderna.

IOLE TURCO

MOISÈS DE LEÓN, *El jardì del Edèn*. סדר גן עדן. *The Garden of Paradise*, a cura di Carlos del Valle Rodriguez, Norman Roth, Antonio Reguera Feo, León, Lobo Sapiens, 2007, ISBN 987-84-936063-1-2.

L'opera *El jardì del Edèn* di Moisés De León, famoso autore dello *Zohar* e figura centrale del misticismo ebraico ed universale, viene qui presentata in tre lingue: oltre al testo originale in ebraico, vengono proposte infatti le traduzioni in castigliano e in inglese, in modo da permetterne la fruizione alla maggior parte dei lettori odier-
ni.

I capitoli introduttivi (scritti esclusivamente in spagnolo) sulla vita dell'autore, sulla paternità e la struttura dell'opera in questione e sulla letteratura ebraica riguardante il giardino dell'Eden permettono di accingersi alla lettura con una sufficiente conoscenza dell'autore e del contesto storico-culturale. In realtà non si conosce molto sulla vita dell'autore: di sicuro si sa che dopo un iniziale avvicinamento alla filosofia di Mosè Maimonide egli si dedicò interamente alla Cabbalah influenzato in ciò dai contatti che ebbe con i principali cabalisti dell'epoca. In particolare i suoi studi possono essere divisi in due periodi: il primo dedicato al misticismo linguistico ed il secondo alla Cabbalah teosofica.

Alcuni studiosi, tra cui Gershom Scholem, sostengono che il *Seder gan Eden* sia una parte complementare e conclusiva dell' *Orhot Hayyim (Il sentiero della vita)*, anch'essa attribuita a Moisés De León. Altri studiosi, come Moshe Idel, sostengono addirittura di non avere sufficienti prove per affermare con certezza la paternità stessa dell'opera. Lo stesso curatore mostra come, nonostante le svariate coincidenze esistenti tra lo *Zohar* e il *Seder gan Eden*, vi siano anche numerose differenze riguardanti soprattutto la descrizione del Paradiso stesso, che non permettono di attribuire le due opere al medesimo autore.

Il testo è un tipico esempio di letteratura cabalistica, in cui la fantasia dell'autore e la credenza ebraica si uniscono dando vita ad una meravigliosa immagine del Paradiso terrestre e celeste. Il giardino dell'Eden immaginato e teorizzato da Moisés De León è composto da una parte inferiore e da una superiore. Quella inferiore funge da modello per quella superiore e fu creata vicino a Israele circa 136 anni prima della creazione del mondo. Nel giardino inferiore possono accedere solo i giusti: essendo delimitato da tre muri, ognuno dei quali è controllato da un angelo, più all'interno si riesce a penetrare, più felicità si riesce a raggiungere. I giusti sono divisi in gruppi in base alle azioni compiute nella vita terrena: a loro volta i gruppi sono posizionati più o meno internamente e/o esternamente nel giardino. Prima dell'ultimo muro stanno sette gruppi a capo di ognuno dei quali vi è un saggio esistito nel passa-

to. All'ultimo gruppo, il più giusto, appartengono i *Hassidim* a capo dei quali sono Abramo, Isacco e Giacobbe. Seguono le stanze delle donne pie e sante. I giusti sono occupati nello studio della *Torah*, attività principale di ogni ebreo: anche in Paradiso infatti è importante conoscere le nuove interpretazioni che gli ebrei in terra danno di giorno in giorno al testo sacro. Nel mezzo del giardino si trovano l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male, oltre a tre palazzi in uno dei quali vive il Messia.

Estremamente interessante e toccante è la minuziosa descrizione che l'autore ci regala del Sabato. Come avviene sulla terra, anche nel paradiso questo risulta essere il giorno più importante: è proprio durante lo *Shabbat* infatti che la gloria divina si diffonde dappertutto. Moisés De León descrive poeticamente i profumi dolci ed i suoni soavi che la gloria di Dio porta con sé e diffonde per tutto il Paradiso. Il Sabato inoltre è anche il giorno in cui le anime possono accedere al giardino superiore.

Quest'ultimo ha la stessa struttura di quello inferiore che, come ho detto prima, ne è il modello. Le anime dei giusti ascendono in esso solamente durante lo *Shabbat* e neanche gli Angeli riescono ad entrarvi in altri giorni.

Nel testo si incontra anche un'idea molto cara alla *Qabbalah*: il concetto di unione tra l'elemento maschile e quello femminile divino, unione che, secondo il nostro autore, avviene ovviamente sempre di sabato.

A conclusione del lavoro vi sono cinque appendici seguite da un *Vocabolario* (pp. 215-231), un'*Onomastica* (pp. 233-234), una *Bibliografia* (pp. 235-242) ed un *Indice dei nomi* (pp. 243-252).

DANIELA ENRIQUEZ

MONACI, EBREI, SANTI. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia», a cura di Antonio Volpato, Roma, Viella, 2008, 536 pp., ISBN 978-88-8334-255-4.

Il presente volume nasce dalla celebrazione delle giornate di studio in onore di Sofia Boesch Gajano (17-19 febbraio 2005), promosse dal Dipartimento di studi storici, geografici e antropologici della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tre. In tale occasione si è dato spazio alla riflessione su agiografia, santità e monachesimo, settori di ricerca nei quali il contributo scientifico della Boesch Gajano è stato determinante.

La struttura del volume, curato da Antonio Volpato, segue l'impostazione dei contributi presentati in quelle giornate. La sezione introduttiva, che consta dei saggi di Enzo Petrucci (pp. 11-20) e Maria Teresa Caciorgna (pp. 21-32) in onore di Sofia Boesch Gajano, si chiude con la compilazione di una ricchissima bibliografia che raccoglie la produzione storiografica della studiosa. La *Bibliografia di Sofia Boesch Gajano* (pp. 33-46), classificata per anno di pubblicazione, comprende una vasta messe di articoli per riviste e miscellanee, recensioni e monografie. Tuttavia, questa

raccolta non è solo un utile strumento per specialisti o per giovani studiosi che intendono intraprendere studi di agiografia, ma è una nitida fotografia di quasi mezzo secolo di studi che hanno legittimato un settore della ricerca storica italiana.

Dalla riflessione di Petrucci emerge l'interesse e la profondità della riflessione di Sofia Boesch Gajano sul portato dell'agiografia, e in particolare sullo studio dei *Dialogi* di Gregorio Magno, raccolta nell'ultima fatica editoriale del 2004, dal titolo *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, per i tipi della Viella. Dal contributo della Caciorgna, invece, si evincono alcune sfumature della personalità della studiosa, quali l'impegno scientifico e la scelta istituzionale, ma anche le direttrici del suo percorso scientifico, che hanno portato ad una riconsiderazione dell'agiografia come "osservatorio privilegiato" del contesto storico-culturale cui il santo e il suo culto sono legati. Infine, con un'analisi ragionata dei principali contributi editoriali della Boesch Gajano, Maria Teresa Caciorgna fa emergere l'urgenza che la studiosa attribuisca all'approfondimento dei rapporti tra storia e santità, agiografia e antropologia.

Il titolo *Monaci, ebrei, santi* deriva da una più ampia quadripartizione tematica del volume in *Monachesimo e storia, Agiografia e santità, Presenze ebraiche, Scrivere di santi*, in cui ogni saggio è corredato da un ricco apparato di note e da un'accurata bibliografia di supporto. Nella prima sezione (pp. 47-90) sono annoverati i contributi di Girolamo Arnaldi, sugli studi gregoriani della Boesch Gajano, e di Umberto Luongo sul confronto tra l'eremitismo tradizionalista di Pier Damiani – fondato su una «spiritualità monastica raffinata e un tipo di religiosità elitaria» – e l'eremitismo "rivoluzionario" di Teuzone (p. 67). Giulia Barone, infine, si sofferma sugli studi dedicati alla tradizione vallombrosana. Il saggio di André Vauchez sui santi pellegrini tra XI e XV secolo apre la sezione più nutrita del volume: la seconda (pp. 91-374). La tematica agiografica è affrontata, nei nove saggi che la costituiscono, da diverse prospettive: dall'eterogeneità degli *exempla* di Vittorio di Cesarea (Francesco Scorza Barcellona), Felicità (Gennaro Luongo), Ambrogio de Sienne (Odile Redon) e Barduccio degli Eremitani (Anna Benvenuti), al ruolo del miracolo nella ricerca storica del ricco saggio di Antonio Volpato, per concludere con i tre contributi di Gábor Klaniczay, Carla Frova e Tommaso Caliò su santi, culti e santuari. Tra questi, Klaniczay dedica un paragrafo alla santità femminile tra XIII e XIV secolo, restringendo, però, il campo d'indagine storiografica all'Europa centrale.

Le due ultime sezioni ampliano la prospettiva degli interessi della Boesch Gajano, dalla storiografia di matrice ebraica alle riflessioni sulla santità di epoca più tarda, varcando così l'orizzonte cronologico del Medioevo. I tre saggi di Anna Esposito, Simonetta Bernardi e Sergio La Salvia, che compongono la sezione del volume dal titolo *Presenze ebraiche* (pp. 375-448), sono interamente dedicati a tematiche che interessano aspetti specifici della storia ebraica. Il nucleo tematico dell'ultima sezione (pp. 449-535), poi, è così ampio da accogliere riflessioni piuttosto eterogenee nei contenuti, nel genere e nella diversità della collocazione cronologica: i *Modelli di santità nelle «Historiae Indicae» di Giovanni Pietro Maffei* di Stefano Andretta; la problematica del *vero* e del *falso*, interna al rapporto tra storia e agiografia, affrontata da Marilena Modica, e lo studio del caso della concezionista francescana del XVII secolo, Maria del Gesù di Agreda che, nel suo trattato mistico-teologico dal titolo *La*

mystica ciudad de Dios, racconta la vita della Vergine Maria secondo il dettato della rivelazione che dice avere ricevuto dalla stessa.

Il volume si chiude con i contributi di Roberto Rusconi e Robert Godding. Il primo, dal quale emerge chiaramente, ancora una volta, il valore storiografico dell'agiografia, prende le mosse da un interrogativo posto a Pio IX, nel 1867, durante una visita a un convento dei Cappuccini: «Perché fare tanti santi?». La risposta del papa diede ragione dell'intersecarsi delle due dimensioni, divina e terrena, speculari alla duplice funzione del santo in quanto "intercessore in cielo" e "modello in terra".

Infine, il breve saggio di Godding offre uno studio di matrice iconologica riguardante la vicenda dei frontespizi degli *Acta Sanctorum*, con il quale si chiude questa ricca miscellanea in onore di una delle più grandi figure della medievistica italiana ed europea.

IOLE TURCO

Gianni MORANDO, *Chiaramonte medievale e la contea di Modica*, Palermo, Flaccovio, 2006, 210 pp., ISBN 88-7804-172-6.

Chiaramonte medievale e la contea di Modica è il seguito de *I Chiaramontanissimi* dello stesso autore. In essa vengono trattati aspetti della vita sociale ed economica di Chiaramonte e della contea di Modica. Il libro è suddiviso in otto capitoli ampiamente sviluppati, i cui argomenti si dipartono dalla storia generale della Sicilia, ma con riferimento alla contea di Modica nonché al sud-est siciliano, passando per le ricerche sociologiche sino ad approdare all'appendice, anch'essa abbastanza dettagliata, che tratta l'elenco dei capi di casa delle cittadine più grandi della contea.

L'opera si avvia, come già detto sopra, con un generale *excursus* storico sulla Sicilia. Lo studio che Gianni Morando fa su Chiaramonte parte dall'importanza che ebbero le famiglie che amministrarono la cittadina, il loro modo di governarla, di farla arricchire o addirittura impoverire, e lo sviluppo anche architettonico dovuto ad una espansione demografica. Questo argomento viene approfondito nel primo capitolo all'interno del quale Morando opera una digressione sulle vicende siciliane partendo dai Normanni, sino ad entrare nello specifico delle famiglie Chiaramonte, Cabrera ed Enriquez. Di ciascuna di essa mette in evidenza come giunsero al potere nella Sicilia orientale, la loro genealogia, nonché pregi e difetti del loro metodo di governo.

La famiglia Chiaramonte, che diede il nome all'omonima cittadina, salì al potere nel momento in cui la reggenza della Sicilia passò agli Aragona. Fedeli al re Pietro, alla sua morte il figlio Giacomo ammise i fratelli Manfredi e Giovanni Chiaramonte a ricoprire incarichi di una certa importanza, come quello di *siniscalco* a Palermo. Essi inoltre si distinsero per il valore militare che si sposò con le capacità architettoniche. Infatti Manfredi, che aveva intuito l'importanza di Caccamo, vi fece costruire un castello come elemento difensivo per l'accesso al sud-est siciliano, riuni

sotto il suo potere la contea di Modica, fondamentale per il controllo del sud est della Sicilia, e quella di Ragusa.

La famiglia Chiaramonte si estinse con la decapitazione a Palermo di Andrea, il quale fu attirato nel capoluogo grazie ad una lettera di falso perdono che Martino di Montblanc aveva fatto recapitargli, e che Morando accuratamente trascrive in nota. L'autore elenca tutti i possedimenti sparsi sul territorio siciliano di cui la casata godeva, i quali tuttavia finiscono col diminuire a causa delle vendite successivamente effettuate dalla famiglia Cabrera, necessarie per saldare i debiti col demanio. Bernardo Cabrera fu colui il quale aiutò re Martino nell'uccisione di Andrea, e proprio per questo ottenne la contea di Modica. Il potere in seguito passò alla famiglia Enriquez, che vantava discendenza diretta di Ferdinando di Castiglia.

Gli ultimi conti di Modica giunsero al potere dopo una serie di vicissitudini, la maggior parte delle quali condussero a morti premature. Colui al quale toccò il compito di governare Modica sperperò quanto possedeva lasciando ai figli soltanto titoli.

Analizzato ampiamente l'aspetto storico generale, Morando nel secondo capitolo si sofferma sulla nascita di Chiaramonte facendo un percorso a ritroso, ossia da come è oggi la cittadina sino a narrare quale era lo sviluppo del paese nel XIV secolo. Chiaramonte nasce sulle ceneri di Gulfi, a sua volta ricostruita su ciò che rimase di Acrillae. Le notizie su Gulfi si ricavano da due diplomi, del 1120 uno, in cui viene menzionato come testimone un certo Serlone, figlio di Roberto di Gulfi, l'altro invece del 1140 i cui testimoni sono Petrus e Bartolomeo de Gulfi. Essa venne incamerata alla contea di Modica nel 1296 e distrutta a causa delle stragi del Vespro. Nel 1299 Manfredi Chiaramonte edificò un castello da cui nacque la cittadina omonima. Tuttavia alcuni storici sono concordi nell'affermare che, anteriormente a quella data, esistesse di già un castello su quel luogo, o per lo meno un fortilizio, che faceva da punto strategico per il controllo su Acrille e Gulfi e sulla strada che collegava ad Agrigento e a Ragusa. Dell'origine etimologica del paese non si sa nulla, tuttavia Morando fa presente come il termine *gulfa* sia presente in diverse zone della Sicilia e possibilmente abbia origini arabe, così come molti altri vocaboli tuttora in uso nella provincia modicana. All'aspetto etimologico l'autore presta molta attenzione, si sofferma a spiegare l'origine dei nomi che sono di uso più frequente nella zona da lui studiata, e lo fa anche, come si vedrà in seguito, per spiegare le origini dei nomi dei quartieri.

Il paese inizialmente si sviluppò attorno al castello e con l'arrivo dei nuovi coloni, voluti da Manfredi, venne costruita una seconda cinta muraria. La crescita del nuovo villaggio fu lenta e caratterizzata da una popolazione povera; col tempo e soprattutto grazie alle famiglie Enriquez e Cabrera si ebbe un aumento della popolazione e lo sviluppo dei quartieri al suo interno. La storia di Chiaramonte si sviluppa attraverso i suoi quartieri, fondamentali anche per la ricostruzione *a posteriori* del luogo, il quale subì modifiche dopo il terremoto del 1693. Il quartiere più esteso è chiamato Jallongo, il cui perimetro giunge sino alle mura del castello, ma di cui si ignora l'origine etimologica. L'espansione del territorio Morando la documenta attraverso una serie di cartine che rappresentano Chiaramonte nel XIV e nel XV secolo.

Molta attenzione viene data anche a tutti i quartieri e alle chiese della contea di Modica, argomento che viene sviluppato nel terzo capitolo, che l'autore avvia strategicamente con un paragrafo introduttivo che richiama l'attenzione non perché tratti delle strade, ma perché sembra che voglia immettere il lettore non soltanto all'interno della materia di cui scriverà, ma anche all'interno stesso dei quartieri, come una sorta di visita fisica dei luoghi di cui parla. Entrando quindi nei quartieri era possibile trovare diverse tipologie di abitazione, di cui Morando offre una descrizione grafica, ma anche etimologica. Quella prevalente era la *terrana*, costituita da una sola stanza, poi vi erano le *solerate*, e il *tinimento di casi*. A Chiaramonte non mancavano nemmeno le grotte che furono abitate da coloro che volevano sfuggire ai tributi loro imposti, tuttavia non vennero meno al pagamento delle tasse sulla casa, che corrispondeva ad un quinto rispetto a quella imposta alle abitazioni normali. Dopo aver parlato in generale dei quartieri, Morando entra nello specifico delle cittadine e di ognuna fa un elenco dei nomi di ciascun quartiere, del numero delle case che si trovano al loro interno: lo fa per Modica, che ne possedeva un numero elevatissimo, di cui l'autore riporta minuziosamente tutti i nomi e il numero; lo stesso dicasi per Ragusa, Giarratana, Scicli e Biscari tutte osservate nel 1593. Alla fine di ogni elenco l'autore specifica, dove necessario, l'etimologia e dove è possibile trovare in Sicilia nomi che richiamino quelli della contea modicana. Stesso procedimento usa per le chiese, anch'esse numerose e quindi tutte elencate.

Tornando a Chiaramonte, Morando nel quarto capitolo continua con l'analisi computerizzata dei quartieri, cosa che gli ha permesso di ricreare addirittura i confini dei territori che ciascun proprietario possedeva. Un gruppo di quartieri collocati a sud vengono denominati, proprio dalla posizione geografica, Villaggio a sud, che comprende Baglio, Cuba, Furriere, Aira dilu ventu, Bunecu, Cugnu, Balati e Balatelli. Tutti toponimi di Chiaramonte e non solo; infatti molte di queste denominazioni, fa presente Morando, è possibile trovarle in ogni luogo della Sicilia, come ad esempio il sostantivo *balati*, di origine araba, viene utilizzato come diminutivo o accrescitivo e può diventare *balateddi* o *balatazzi*, in base al tipo di lastricato presente nel luogo. Lo strumento utilizzato per lo studio dello sviluppo dei quartieri è la fotografia aerea che permette di vedere la loro estensione e le strade che al loro interno si intersecano. Un altro quartiere di notevole interesse è il Baglio, sia per la sua estensione, che cominciò proprio attorno al baglio del castello per continuare fuori le mura, sia per il termine stesso. La voce "Baglio" venne utilizzata per la prima volta da Manfredi, e la sua etimologia francese sta a significare un luogo circondato da mura ma scoperto. In ogni parte della Sicilia è possibile ritrovare luoghi così denominati: nella parte occidentale dell'isola si definiva con il termine Baglio un intero caseggiato, mentre nella parte sud orientale la masseria. Col tempo il baglio di Chiaramonte divenne, assieme alla torre, luogo fortificato, ma successivamente abbandonato, sia a causa del costo di mantenimento, sia perché con i conti Enriquez la cittadina perse il suo ruolo di avamposto strategico.

Come detto sopra i quartieri avevano per la maggior parte nomi derivati da una particolarità del luogo; tuttavia, col passare del tempo, si ebbe quella che Morando

definisce la “sacralizzazione” dei quartieri: essi cambiarono i loro nomi originari assumendo quelli di santi, processo che si ebbe nel periodo della Inquisizione.

All'interno dell'ampio discorso chiaromontano non poteva mancare uno scorcio alle contrade di cui Morando dà ancora, come si è notato in tutto lo svolgimento dell'opera, un taglio nettamente etimologico. Di sei delle contrade prese in analisi l'autore fa una descrizione più dettagliata, delle altre invece mette in evidenza semplicemente i nomi in elenco e di alcuni mette persino l'estensione.

Un tema di particolare rilevanza è l'aspetto sociologico, analizzato nel sesto capitolo, in cui Morando pone precisa attenzione all'importanza che avevano all'interno della società i figli maschi, necessari per il lavoro nei campi; così come erano importanti gli schiavi, altra categoria dedita al lavoro campestre assieme ai bambini avviati in tenera età. A conclusione di ogni paragrafo inserisce dei grafici in cui mette in rapporto maschi e femmine, oppure la percentuale dei servi in rapporto all'età. Gli schiavi, come si apprende dai riveli da lui consultati, avevano un valore pecuniario e venivano elencati come oggetti di proprietà della famiglia, e non di rado capitava che essi stessi erano anche figli dei padroni, nati ovviamente da una madre già schiava. Morando dedica a quest'ultimo aspetto un paragrafo consistente, all'interno del quale elenca una serie di persone, schiavi e padroni e riporta il valore di questi ultimi.

Quasi a conclusione del volume, nel settimo capitolo l'autore fa una dissertazione sui cognomi, non soltanto chiaromontani, ma anche quelli della contea di Modica, ricerche che si concentrano sul XVI secolo. Da essi infatti è possibile trarre le origini arabe e greche della popolazione del sud-est della Sicilia, e non solo. I cognomi possono essere classificati in base a tre categorie: patronimici, matronimici e toponimici. Quelli di Chiaromonte sono prevalentemente toponimici, così come lo sono anche quelli di Modica. L'importanza del cognome è secondaria rispetto a quella del nome, si nota infatti come nelle campagne non esistesse la sua diffusione. Attraverso studi statistici Morando fa notare come sia alta la prevalenza dei cognomi toponimici che spesso si accordano al genere a cui si riferiscono, ne sono un esempio Anna La Palazzola oppure Giulia Chiaromontana. Attraverso una carta geografica evidenzia la diffusione sul suolo siciliano dei cognomi da lui presi in analisi.

Nell'ottavo capitolo, che quasi conclude l'opera, l'autore racconta dei suoi ricordi su Chiaromonte, facendo un salto fra passato e futuro, narrando del passato con malinconia, e contrapponendovi l'uomo del presente.

Il volume si chiude con un'appendice che riporta gli elenchi dei capi di casa di Chiaromonte, Monterosso e Biscari del 1593. I nomi sono più di duemila, elencati secondo un preciso ordine alfabetico, e di essi Morando riporta il padre, il coniuge, il quartiere di appartenenza, l'età e persino dati sui possedimenti mobili, cioè animali e derrate, e qual era il censo che pagavano.

CLAUDIA CIULLA

I PADRI CAMALDOESI. Privilegio d'amore. Fonti camaldolesi. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie, introduzione, traduzione e note a cura di Cecilia Falchini, Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2007, 374 pp., ISBN 978-88-8227-227-2.

Il nucleo tematico di questo volume, curato da Cecilia Falchini, è l'esperienza cristiana e monastica di Romualdo, monaco fondatore di Camaldoli che visse tra X e XI secolo. La vita di Romualdo, ben nota precipuamente per il testo agiografico redatto da Pier Damiani, si distingue per le numerose fondazioni di eremi e cenobi sorti a ragione di un'istanza spirituale che scandisce l'esistenza del monaco: la continua ricerca di un luogo in cui vivere una vita spirituale interamente dedicata alla ricerca interiore di Dio.

La curatrice del volume espone nel saggio introduttivo (pp. 7-59) le motivazioni e gli obiettivi di questo lavoro, in considerazione del fatto che molto è stato scritto su Romualdo e sul suo contributo fondativo all'eremitismo e alla spiritualità camaldolese, ma anche sul suo rapporto con Ottone III. Romualdo, dopotutto, ha lasciato numerose tracce di sé in vari documenti, ma non ha prodotto alcuno scritto. Scopo della Falchini – di certo raggiunto in una prospettiva di valutazione dello studio presentato in questa pubblicazione – è approfondire la conoscenza dell'esperienza e della personalità di Romualdo attraverso una rilettura delle due fonti principali, la *Vita del beato Romualdo, abate ed eremita* di Pier Damiani e la *Vita dei cinque fratelli* di Bruno di Querfurt, alla luce di alcune fonti documentarie che potrebbero fornire ulteriori spunti sulla progettualità iniziale dei monaci di Camaldoli. Alla fine del saggio introduttivo, infatti, dopo un'attenta riflessione sul contributo dei documenti, la studiosa sottolinea come la “refrattarietà” alle codificazioni dei monaci camaldolesi riveli la più autentica eredità ricevuta dall'insegnamento di Romualdo: «ciò che ai loro occhi conta sembra essere, infatti, il vigore interiore della vita cristiana e della vita monastica» (p. 59), lo stesso che pare animare Romualdo nelle sue scelte dettate dall'intima convinzione della funzione meramente accessoria della “regolamentazione scritta”.

Numerose sono le domande che l'autrice si pone nel tentativo di indagare quegli aspetti meno noti, o ancora in attesa di risposta, della personalità e delle scelte del monaco, quali ad esempio «la causa profonda del continuo mutare di luogo [...], Romualdo fondava e poi se ne andava [...]. Perché?» (p. 11); un interrogativo che si apre all'interno di un campo d'indagine ben più ampio, vale a dire la riflessione storiografica sul fenomeno eremitico e sulla dibattuta crisi del cenobitismo tra XI e XII secolo. La necessità di superare i limiti posti dallo stile agiografico nella sua costruzione di *topoi* letterari con l'ausilio di altre fonti rivela una profonda e fiduciosa nei riguardi di questo stesso genere che, se sottoposto ad indagine minuziosa e comparata, può fornire utili spunti di riflessione storiografica, ma anche dati preziosi sulla personalità, la formazione e la prospettiva monastica di Romualdo – da alcuni studiosi considerato anche come “maestro di compunzione”.

L'indagine della Falchini, che insieme a Edoardo Arborio Mella ha curato la traduzione dal latino di tutte le fonti inserite nel volume, si fonda pertanto su una proficua analisi, trasversale ed integrata, di numerose testimonianze, ma resta priva di una riflessione di più ampio respiro sulla quale innestare lo studio della figura di Romualdo. La bibliografia (pp. 353-361), infatti, si riduce quasi totalmente a studi specifici sulla figura del monaco. La suddivisione del volume si fonda su una triplice classificazione delle fonti in *Testimonianze letterarie*, *Testi legislativi* e *Testimonianze documentarie*. Nella prima sezione (pp. 63-240) si annoverano le due fonti agiografiche sopra menzionate, insieme ad alcune pagine dedicate a Romualdo nelle *Consuetudini cluniacensi di Farfa*, nei *Dialoghi* di Anselmo di Havelberg, ove è riportato un passo fondamentale per l'attribuzione della paternità della fondazione camaldolese a Romualdo, e ad un breve estratto dalla *Cronaca dei Boemi* di Cosma di Praga.

La seconda parte del volume (pp. 241-324) raccoglie testi legislativi, tra i quali le *Costituzioni di Rodolfo* promulgate intorno al 1080, nelle quali è riportata la notizia della fondazione di Camaldoli ad opera di Romualdo e alcune norme che disciplinano la vita eremitica, e il *Libro della regola eremitica* – contenuto nella *Consuetudo Camaldulensis* – all'interno del quale, tra gli *exempla*, sono annoverati *i filosofi*, per la loro scelta di una vita ritirata per la riflessione filosofica, e *San Romualdo*, fondatore di luoghi destinati alla vita eremitica quale l'eremo di Camaldoli. Infine, le *Costituzioni* di Placido del 1188 danno contezza dell'interesse nei riguardi di un'impostazione normativa della comunità che, da quasi un secolo, pareva essersi spenta.

Nella terza parte (pp. 325-350), che è anche la più ridotta, la Falchini passa al vaglio una serie di documenti di natura giuridica, principalmente episcopali e pontifici, che riguardano la vita della comunità di Camaldoli. A partire dalla donazione della località di "Campo di Maldolo" – luogo prescelto dallo stesso Romualdo – ad opera del vescovo di Arezzo Teodaldo nel 1027, alle bolle papali di Pasquale II e Onorio II, si ha notizia non solo della concessione della protezione pontificia, ma anche del riconoscimento di una fisionomia giuridica della comunità dei monasteri legati a Camaldoli. Di notevole utilità, infine, gli indici delle fonti scritturali ed extra-bibliche (pp. 363-374).

IOLÉ TURCO

Maria Pia PELLEGRINO, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di una fenomenologia della mistica in Gerda Walter*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, 94 pp., ISBN 978-88-495-1414-8.

Il saggio critico di Maria Pia Pellegrino dedicato ai principali aspetti teorici espressi nella riflessione fenomenologica di Gerda Walter precede, di circa un anno, l'accurata traduzione italiana alla seconda edizione del 1955 di *Phänomenologie der Mystik*, capolavoro indiscusso della filosofa tedesca di formazione husserliana. Que-

sta felice combinazione sul fronte della ricerca, tutta interna alla produzione editoriale italiana, contribuisce a restituire un ulteriore spessore critico al lavoro svolto dalla Pellegrino e costituisce, al tempo stesso, un passaggio indispensabile per quella linea di recupero degli apporti femminili alla speculazione filosofica novecentesca che, soprattutto a merito del magistero della Ales Bello, negli ultimi anni ha schiuso all'Italia l'opera di Edith Stein e, sebbene in piccola parte, le profonde riflessioni sulla filosofia della natura elaborate da Hedwige Conrad-Martius. Degli ambiti fenomenologici indagati dalle discepole di Edmund Husserl, il fronte di ricerca aperto dalla Walter non aveva ancora ricevuto la giusta considerazione sul terreno della critica filosofica e storiografica, precludendo, così, la possibilità di una problematizzazione più esaustiva degli sviluppi interni all'applicazione del metodo fenomenologico.

Sebbene la Walter non facesse originariamente parte del circolo dei primi discepoli di Husserl, si deve proprio all'iniziale formazione nei corsi di Alexander Pfänder il suo accostamento alla scuola di Gottinga: la Walter, infatti, da prova di sé nella trascrizione di un *Sachregister* dei termini adoperati da Husserl nel libro primo delle *Ideen* e mostra una costante attenzione per le sollecitazioni metodologiche che la Stein saprà dispensarle nella stesura del saggio *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*. La Pellegrino ricostruisce sapientemente il clima di lavoro interno alla scuola e fa luce, sulla scorta dei riferimenti autobiografici forniti dalla Walter nella prefazione del '55, sulle posizioni teoriche e sulle relazioni accademiche con le quali la studiosa dovette confrontarsi per gettare i presupposti costitutivi di un'indagine, sicuramente non agevole, su una 'regione' particolare come quella del divino e, al contempo, avanzare un'accurata indagine fenomenologica: «dovetti tuttavia sperimentare, come alcuni miei maestri filosofi, persino Edmund Husserl, da me così venerato, in queste cose vedevano non descrizioni di realtà, ma, nel migliore dei casi, "possibilità ideali"».

Per comprendere il movimento teoretico messo in atto dalla Walter, occorre soffermarsi, soprattutto in fase d'avvio, proprio sul peso specifico che il termine *costituzione* ha nell'economia della riflessione fenomenologica. Quando Husserl si ritrova, sovente, a discutere di costituzione della natura materiale ed animale intende, infatti, significati e vissuti all'interno della coscienza, poiché ogni oggetto, ovvero tutto "ciò che sta dinanzi ad un soggetto" (e che non si riduce all'orizzonte degli enti disposti nello spazio), rappresenta sempre un oggetto che si dà ad una coscienza intenzionalmente *rivolta a-*. Ogni regione di oggetti, dunque, è strettamente legata ad un atto di coscienza, ad un vissuto che la costituisce come assunzione di senso di ogni realtà all'interno della coscienza. Il fenomeno che la Walter pensa di sottoporre ad indagine, allora, racchiude un tipo particolare di vissuto con i suoi oggetti intrinseci che, nella sua natura specifica di esperienza ineffabile, può essere così descritto nei suoi caratteri distintivi e originari, esibendo ciò che si manifesta nel suo *eigen-sinne* e, al tempo stesso, negli stessi limiti in cui si manifesta.

Potrebbe apparire paradossale agganciare un *Sache*, l'esperienza dei mistici appunto, da una prospettiva strettamente razionale alla quale, secondo molti, finirebbe inevitabilmente per sottrarsi. L'autrice, consapevole di tale fronte di obiezioni, prova a delineare la legittimità di un approccio filosofico-fenomenologico stabilendo,

ab origine, le giustificazioni ed i limiti della sua ricerca: «Ciò che una fenomenologia della mistica, fin da principio, *non può* ed anche *non vuole* assolutamente fare, sarebbe dare una spiegazione o riduzione dei fatti della mistica alla dimensione naturalistica causale». L'operazione che viene richiesta in fase di avvio, pertanto, consisterà nella sospensione di pre-giudizi e di pre-comprensioni (cause di contingenze e concettualizzazioni nel mondo fenomenico), attraverso il metodo scettico dell'*epoché*, che tradiscono un'assunzione di senso del mondo naturale come data di fatto scontato, per giungere, infine, ad uno sguardo ridotto. Una volta messo tra parentesi l'atteggiamento ingenuo della coscienza, sarà potrà darsi l'intuizione d'essenza dello sguardo intellettuale che apre la coscienza alle datità originarie ultime, datità non più riducibili ad altro né deducibili da altro. La Walter torna ad interrogarsi sull'utilizzo di alcuni termini, procedendo ad una distinzione delle datità dell'intelletto, spesso confuso dalla tradizione filosofica con lo spirito e vittime, entrambe, di un mancato riconoscimento: i dati spirituali, come i dati sensibili, in quanto fonti sono diversi dall'operazionalità dell'intelletto. Viene recuperata, in tal modo, la definizione metafisica di anima, secondo l'accezione tipicamente aristotelica di *entelécheia*, essenza fondamentale degli esseri viventi (*geistig*) ben distinta dalla *seelisch-leibliches* degli animali perché, in quest'ultima, l'io-centro e la sua libertà non avrebbero un ruolo determinante. Tutto ciò si mostrerebbe chiaramente nell'esposizione alla realtà divina che connota il vissuto mistico (*leibhaftig*) allorché il *Leib*, il corpo vivente degli esseri umani, rivelerebbe la sua vera natura di corpo animato, vissuto dall'interno, e non solo come mero corpo fisico, sperimentabile dall'esterno.

L'essere umano è un io che possiede un'anima perché è un io autocosciente e volente che può *spostarsi* liberamente all'interno di questo *spazio* assumendo, pertanto, posizioni autonome e autodeterminandosi quando la propria percezione interna gli fa cogliere se stesso come dotato di autodomínio. Tutto ciò è chiaramente dimostrato attraverso la descrizione dei vissuti e delle loro sorgenti specifiche e portato a manifestazione dal *fare esperienza* della nostra più intima essenza spirituale-psichico-corporea. Le analisi condotte dalla Walter sulla corporeità potrebbero destare perplessità in quanti, fautori di una mistica dell'unione tramite il concetto di filiazione, troverebbero sconcertante ed idiosincratico qualificare le esperienze mistiche del divino tramite il modo proprio di essere corporeo. La fenomenologa, a sostegno della sua lettura, scorge un valido supporto proprio nella tradizione ebraico-cristiana, capace di intravedere dentro il fenomeno della rivelazione una specifica relazione interpersonale e viva ('a tu per tu') con la Persona spirituale.

È evidente il fascino esercitato dalle analisi sull'empatia formulate dalla Stein per descrivere il modo di venire a datità dell'altro essere umano, in quanto *persona*, attraverso la comunicazione dei propri vissuti e delle risposte ad essi correlate; ma la Walter si spinge oltre nell'analisi del flusso dei vissuti coscienziali e reclama il peso determinante che il concetto stesso di *persona* assumerebbe nell'esperienza mistica. Le indagini sui quei particolari vissuti mistici che provocano una dilatazione del sé e che, dalla tradizione, vengono spesso accompagnati dal fenomeno delle "locuzioni interiori" -ordini interiori o comunicazioni di particolare chiarezza e luminosità- of-

frono un materiale indispensabile per intuire il modo di manifestazione del divino: un Dio Persona *che sa e che vuole* nel suo mostrarsi.

L'analisi critica della Pellegrino si sofferma, in chiusura, sul fecondo contributo interpretativo che il concetto di comunione mistica lascia emergere nella speculazione della Walter. Il mistico fa esperienza di Dio perché una *relazione interpersonale* è possibile, del resto non avrebbe senso parlare di comunione (ad es. comunione eucaristica) se non tra persone. Risiede proprio in questo passaggio teorico, la critica alla presunta unità soggetto-oggetto che un'interpretazione errata dell'*unio mystica*, forzando la natura stessa dell'atto dell'*erkennen*, finirebbe col veicolare. Se non ci fosse sostanziale differenza d'essenza tra la figliolanza di Cristo nei confronti del Padre e la filiazione con Dio di tutti quegli esseri umani, che di Dio fanno esperienza in massimo grado, si annullerebbe la distinzione fra contemplante e contemplato, smarrendo l'essenza fondamentale di Cristo come una ed identica con quella del Padre e dello Spirito Santo. In altri termini, ciò che alla Walter preme sottolineare, per gli esseri umani è impossibile penetrare nella *Wesenheit* dell'essenza fondamentale di Dio e procedere oltre le sue manifestazioni.

Il rapporto di comunione con Dio non è dissimile, allora, dalla possibilità di comprensione dei contenuti interni dei vissuti personali, il cui senso intrinseco viene intuito con immediatezza. Tale originarietà viene tradotta nel nostro linguaggio umano, trascinando con sé tutto il portato delle caratteristiche individuali dell'essere umano; le irradiazioni luminose procedenti dalla sfera divina penetrano nei vissuti della persona, attraversano il modo di essere proprio della natura spirituale-psichico-corporea e producono rappresentazioni e pensieri ad essa correlati. Meritevole la puntuale lettura della Pellegrino che non smette di esortare il lettore a non smarrire l'epicentro della riflessione walteriana: l'io-centro si situa, con una torsione tipicamente fenomenologica, come punto di partenza dello spirito e, tuttavia, distinto da esso. La sfera di vissuti che provengono da quella fonte originaria, luogo che risiede al di là dell'essere umano e *di cui ne va* la nostra stessa essenza, necessiterà sempre dell'autodeterminazione di un io-centro per diventare potenzialmente ciò che è.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

PORFIRIO, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in Appendice*, testi greci, latini e tedeschi a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giuseppe Muscolino, Nota biografica su Harnack di Andrea Ardiri, Presentazione di Giuseppe Girgenti ("Testi a fronte", 120), Milano, Bompiani, 2009, 617 pp., ISBN 978-88-452-6227-2.

Il volume offre una traduzione italiana integrale, con saggio introduttivo e ampie note di commento, dell'edizione dei frammenti del *Contra Christianos* di Porfirio pubblicata nel 1916 da Adolf von Harnack, e di tutti gli altri stralci dell'opera successivamente individuati da vari studiosi nel corso del Novecento. Il volume è curato

nelle sue varie parti da Giuseppe Muscolino, prossimo a conseguire il Dottorato di ricerca in “Filosofia, scienze e cultura dell’età tardo-antica, medievale ed umanistica”, coordinato da Giulio d’Onofrio, presso l’Università di Salerno, ed è arricchito da una *Presentazione* (pp. 5-22) firmata da Giuseppe Girgenti, noto studioso di Porfirio, ricercatore di Storia della filosofia antica presso l’Università “San Raffaele” di Milano e infaticabile segretario di redazione della collana “Testi a fronte” della Bompiani che accoglie questo lavoro.

Composto in Sicilia intorno al 270-272 d.C. o forse, come prospettano alcuni studiosi, in Bitinia nei primissimi anni del IV secolo, il *Contra Christianos* di Porfirio, testo perduto lungo il corso della storia, costituì un manifesto dell’opposizione “ellenica” al nuovo credo che andava progressivamente diffondendosi e imponendosi nell’impero romano. Porfirio vi approntò una *summa* di serrate argomentazioni volte a criticare e confutare a tutto tondo il cristianesimo nei suoi fondamenti biblici (vetero e neotestamentari) e nei suoi vari aspetti teologico-dogmatici, storiografici, ermeneutici, cultuali-religiosi, ecclesiologici, sulla base di un fuoco incrociato di obiezioni storiche, filologiche, esegetiche, filosofiche. Elaborato anche in risposta al *Contro Celso* di Origene, tale scritto suscitò la decisa reazione di numerosi autori cristiani greci e latini che nel tempo – già a partire dalla sua comparsa e, almeno, fino al XIII secolo – si preoccuparono di confutarne le obiezioni. Tra questi, Eusebio di Cesarea, Metodio di Olimpo, Didimo il Cieco, Girolamo, Apollinare di Laodicea, Agostino d’Ippona, Drepanio Pacato. Oltre alle numerose controrisposte cristiane, concorrono ad attestare la fortuna e la diffusione dell’opera nei circuiti dell’alta cultura le condanne ufficiali che la censurarono. Essa fu proscritta da Costantino a ridosso del Concilio di Nicea (325 d.C.) e, di nuovo, da Teodosio II e Valentiniano III nel 448 d.C., con un decreto congiunto che mirava, nella *pars Orientis* e nella *pars Occidentis* dell’impero, alla definitiva distruzione delle copie superstiti che dovevano continuare a circolare clandestinamente – forse anche in forma di epitomi e di estratti – negli ambienti pagani. Così, già sul finire dell’Antichità si persero le tracce del famigerato trattato; ma – come si registra anche per altre opere di autori pagani o di eretici – testimonianze ed estratti sopravvissero proprio negli apologeti cristiani che si cimentarono nella refutazione delle sue varie istanze.

Come segnala Muscolino nell’*Introduzione* (pp. 23-47), due tentativi di ricostruzione dell’opera, tramite l’individuazione e la collezione di suoi frammenti superstiti in varie fonti greche e latine, si hanno nel 1630 con Lucas Holste, «il quale tuttavia compie una raccolta *in toto* delle opere di Porfirio» (p. 36), e nel 1788 con Nathaniel Lardner, che nella sua raccolta di frammenti, elogiata da Harnack, «tenterà una prima ricostruzione che concerne solo ed esclusivamente il *Contra Christianos*» (p. 37); ma la ricostruzione di tale opera, come sottolinea Muscolino, è fondamentalmente legata al nome del celebre teologo protestante Adolf von Harnack, il quale, nel 1916, pubblicò una collezione di testimonianze e di tutti i frammenti fino ad allora individuati e ricondotti, con posizioni differenti, al *Contra Christianos*, con introduzione, note di commento, allegati e appendici varie (PORPHYRIUS, «*Gegen die Christen*», 15 *Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, herausgegeben von A. von Harnack [Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaf-

ten, Jahrgang 1916, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 1], Berlin, Verlag der königl. Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Georg Reimer, 1916).

Nella pianificazione dell'ordine dei frammenti, Harnack abbandona il criterio adottato da Lardner, che aveva organizzato i frammenti seguendo la sequenza dei libri biblici cui essi fanno riferimento e opta per un ordinamento tematico. Sceglie, quindi, quale frammento nr. 1, un brano desunto dalla *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, presentato come tratto *Probabilmente dal discorso introduttivo* dell'opera porfiriana, e ordina gli altri 96 frammenti ed estratti in cinque raggruppamenti così stabiliti: *I. Critica del carattere e dell'affidabilità degli evangelisti e degli apostoli come principio della critica del Cristianesimo* (nr. 2-37); *II. Critica dell'Antico Testamento* (nr. 38-47); *III. Critica degli atti e delle parole di Gesù* (nr. 48-72); *IV. Dogmi* (nr. 73-94); *V. Sulla Chiesa contemporanea* (nr. 95-97).

Dei 97 frammenti collezionati da Harnack, 52 sono tratti da un'opera di Macario di Magnesia, l'*Apocritico o Unigenito*, risalente alla fine del IV secolo, giuntaci incompleta in un manoscritto greco mutilo (il cod. A [*Atheniensis*]), oggi andato perduto; tale manoscritto fu scoperto ad Atene da Ch. Blondel nel 1867 e il testo fu pubblicato nel 1876 con il concorso di P. Foucert per la prematura morte di Blondel. L'opera presenta una disputa fittizia tra Macario e un anonimo polemista pagano, il quale rivolge a vari passi scritturistici critiche e obiezioni cui il vescovo risponde. Nel 1911 – ricorda Muscolino –, sulla base di varie argomentazioni, Harnack sostiene la tesi secondo cui lo sconosciuto polemista di Macario, per elaborare i suoi argomenti anticristiani, abbia utilizzato inconsapevolmente come fonte un riassunto anonimo del *Contra Christianos* di Porfirio. Qualche anno dopo, nel *Gegen die Christen* Harnack scrive: «[...] è molto probabile che in questi 52 frammenti tratti da Macario di Magnesia possiamo riconoscere un contenuto essenzialmente porfiriano. Sono arrivati a noi tramite due intermediazioni, visto che prima sono stati riassunti da uno sconosciuto e poi ripresi da Macario e usati per una finta controversia» (Harnack, tr. it. p. 73); e, rinviando al suo studio del 1911: «Attorno all'anno 300 uno sconosciuto ha stralciato l'opera voluminosa di Porfirio *Κατὰ Χριστιανῶν* e ne ha fatto due libri. Questo riassunto (*Exzerpt*), intorno all'anno 400 Macario di Magnesia lo ha trascritto nel suo *Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενῆς* e l'ha confutato» (Harnack, tr. it. p. 125). Lo studioso tedesco ritiene anche che Macario si sia limitato ad apportare qualche cambiamento stilistico ai frammenti del suo obiettore, senza modificarli e rielaborarli. L'*Apocritico* fu così assunto da Harnack come una legittima e cospicua fonte cui attingere per la collezione dei frammenti del *Contra Christianos* di Porfirio, di contro ad altri studiosi che ricondussero le obiezioni affrontate da Macario non al filosofo di Tiro, ma ad altri autori pagani, come Sossiano Ierocle, Giuliano Imperatore e finanche Celso.

Nonostante il dibattito filologico e la contestazione della riconducibilità a Porfirio degli argomenti anticristiani dell'*Apocritico*, l'edizione di Harnack, che si avviò a sostituire definitivamente il precedente lavoro di Lardner – ormai, oltretutto, considerato come incompleto –, finì per raccogliere il favore della critica, affermandosi nel mondo accademico ed eclissando una nuova collezione di frammenti curata nel 1933 da Amos B. Hulén (*Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*,

Scottdale, Mennonite Press, 1933; edizione, questa, che comunque, come sottolinea Muscolino – p. 542 – non apporta nulla di nuovo rispetto a quella harnackiana).

Nel corso del secolo la collezione dei frammenti si arricchisce progressivamente con altri frammenti individuati in diversi autori da vari studiosi (tra cui lo stesso Harnack) e attribuiti, in vari casi in termini congetturali più o meno marcati, al *Contra Christianos*. Tali frammenti così sono elencati da Muscolino, nell'ordine cronologico della loro pubblicazione: cinque frammenti dal *Contro Porfirio* di Drepanio Pacato, pubblicati da Harnack nel 1921; un articolato frammento dal *Commento a Daniele* di Girolamo, pubblicato da J. Jacoby nel 1930; tre frammenti individuati da P. Nautin nella *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, pubblicati nel 1950; un frammento dalla *Cronologia* di al-Bīrunī e due dalla *Cronaca Siriana* e dalla *Storia della Chiesa* di Barhebraeus (Abū al-Faraġ ibn al-‘Ibrī), pubblicati da F. Altheim e R. Stiehl nel 1961; tre frammenti tratti da opere di Didimo il Cieco, contenute in alcuni papiri ritrovati in una grotta a Tura nel 1941: uno dal *Commento a Giobbe*, pubblicato da D. Hagedorn e R. Merkelback nel 1966, uno dal *Commento all'Ecclésiaste*, pubblicato da G. Binder nel 1968, e uno dal *Commento ai Salmi*, pubblicato, anch'esso nel 1968, da M. Gronewald; un frammento desunto dal *Commento all'Esodo* di Diodoro di Tarso, a opera di C. Schäublin nel 1970, e, da ultimo, di un frammento tratto dalla *Cronaca* di Michele il Siriano (individuato da M. Tardieu nel 1976), a opera di J. Granger Cook nel 1998.

Nell'*Introduzione* Muscolino si sofferma innanzitutto sulla genesi, sui fondamenti filologici e sulla strutturazione del *Gegen die Christen* di Harnack, per poi procedere a una ricostruzione sintetica della storia del *Contra Christianos* dall'antichità ai nostri giorni. La traduzione integrale del *Gegen die Christen* di Harnack, con testi tedeschi, greci e latini a fronte (pp. 54-397), è comprensiva dei vari indici predisposti dal teologo luterano nella sua edizione (pp. 572-615): *Indice dei passi*, *Indice dei nomi*, *Indice analitico*, *Indice dei termini greci e latini*, e un *Elenco dei frammenti* che offre una brevissima e incisiva sintesi – da 1 a 4 righe – dei contenuti di ciascuno dei 97 frammenti. In un'*Appendice (Nuovi frammenti del Contro i Cristiani ritrovati dal 1921 al 1998)*, pp. 399-445, Muscolino presenta la traduzione, con testi a fronte, dei frammenti successivamente individuati, che concorrono a offrire al lettore tutti i segmenti testuali che ad oggi, tra ipotesi e discussioni, conferme e smentite, sono stati ricondotti all'opera porfiriana. Il testo del *Gegen die Christen* e i frammenti raccolti nell'*Appendice* sono corredati da un ricco apparato di note (pp. 447-532) in cui Muscolino, nel commentare i testi sulla base di una vasta e approfondita informazione bibliografica, rimanda spesso a specifici rilievi della letteratura secondaria (con particolare attenzione a saggi di noti studiosi quali Giancarlo Rinaldi, Wilhelm Nestle, Claudio Moreschini). Va segnalata la presenza di numerose note d'impostazione filologica in cui il curatore del volume sottopone a esame critico varie lezioni di Harnack confrontandole con quelle attestate nei codici (fondamentalmente il cod. *Atheniensis* [A], relativamente al testo dell'*Apocritico*) e con quelle adottate da Richard Goulet, Charles Blondel, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff – che offrì a Harnack la sua consulenza – e da altri studiosi. Il volume comprende anche una *Bibliografia ragionata* (pp. 535-571) in cui Muscolino presenta le edizioni

dei frammenti del *Contra Christianos*, le traduzioni disponibili, e un vasto repertorio di studi relativi al *Contra Christianos* o connessi in vari modi ad esso, offrendo, per quanto concerne la letteratura critica, un'efficace presentazione sintetica dei contenuti delle varie pubblicazioni, la cui sistemazione secondo un ordine cronologico permette di cogliere il progressivo sviluppo della ricerca scientifica (tale bibliografia tematica segue lo schema della più vasta e generale bibliografia ragionata porfiriana pubblicata da Giuseppe GIRGENTI, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milano, Vita e Pensiero, 1994).

Nel panorama delle pubblicazioni si registrano altre due traduzioni generali dei frammenti del *Contra Christianos*: una traduzione italiana della raccolta di testimonianze e frammenti del *Gegen di Christen*, per la cura di Claudio Mutti (PORFIRIO, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti [collana "Paganitas", 2], Padova, Edizioni di Ar, 1977), e una traduzione inglese dei frammenti che segue un'organizzazione del materiale diversa da quella dell'edizione di Harnack, per la cura di Robert M. Berchman (R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* ["Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts", "Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition", 1], Leiden-Boston, Brill, 2005).

Il lavoro di Muscolino, nella sua impostazione e nei suoi propositi scientifici, differisce sostanzialmente da questi lavori di Mutti e Berchman, e non vi si sovrappone.

La traduzione del *Contra Christianos* curata da Mutti è basata sul *Gegen die Christen* di Harnack, di cui riproduce puntualmente le testimonianze e i frammenti secondo le articolazioni dello stesso schema tematico adottato da quest'ultimo, con brevi note e una *Prefazione* del curatore, senza riprodurre i testi originali a fronte.

Il lavoro di Berchman si presenta come uno studio d'insieme sul *Contra Christianos* che al cap. VII offre una lucida traduzione in inglese, con brevi note esplicative e senza testi originali a fronte, dei frammenti dell'opera (BERCHMAN, op. cit., pp. 123-221), presentati per autore in ordine cronologico (iniziando dallo stesso Porfirio fino a concludere con Diodoro Tarso, per un totale di 215 frammenti desunti da 18 diversi autori), in un'ottica metodologico-programmatica di fondo in cui l'obiettivo di tale collezione di frammenti non consiste nel volere offrire una ricostruzione del *Contra Christianos* porfiriano (al riguardo, lo studioso dichiara che è impossibile ricostruire la forma e la struttura dell'opera), bensì, più semplicemente, «to collect all data that directly or indirectly refers to Porphyry's lost work» (BERCHMAN, op. cit., p. IX; cfr. anche pp. 118-121), con la debita circospezione critico-filologica.

Il lavoro di Muscolino, come recita il titolo del volume, si concentra invece volutamente sul *Contro i cristiani* di Porfirio nella raccolta di Adolf von Harnack, dunque sul *Contra Christianos* studiato, mediatamente, nella ricostruzione di Harnack. Lo studioso non procede a un nuovo tentativo di ricostruzione della trama del *Contra Christianos* o a una nuova collezione dei frammenti ad esso riconducibili, ma, piuttosto, tenta di gettare le basi di tali lavori con un preliminare studio analitico della ricostruzione harnackiana dell'opera. Muscolino mira così, si potrebbe dire, a studiare il *Gegen die Christen* per guadagnare un nuovo accesso al *Contra Christianos*, ovvero-

sia si propone di gettare le basi per un avanzamento della ricerca sul *Contra Christianos* attraverso un preliminare studio della forma in cui questo si è configurato nel *Gegen die Christen* e del modo in cui, con riferimento a tale edizione, si è sviluppata la ricerca su di esso. Richiamandosi a suggestioni metodologiche del pensiero nietzschiano, che a mio parere sono ben calibrate, Muscolino manifesta i suoi propositi dichiarando di aver voluto, con questo suo lavoro, «auscultare Harnack» (p. 26) sottoponendone il *Gegen die Christen* al vaglio critico di una *filosofia del martello* che permetta, in una prospettiva di ricostruzione genealogica e di chimica delle idee, di far trovare voce proprio a ciò che vorrebbe restare in silenzio. Ciò nella consapevolezza che, in una riconsiderazione dell'intricato complesso di questioni critico-filologiche e storiografico-filosofiche relative al *Contra Christianos* volta a fare progredire la ricerca, non si può prescindere dal confrontarsi e dal fare i conti con la ormai quasi secolare edizione harnackiana, storicamente impostasi come una pietra miliare e un termine di riferimento obbligato per lo studio del *Contra Christianos* porfiriano: «dopo aver applicato su Harnack la filosofia del martello, e dopo avere auscultato il suono prodotto da questo picchettare, spero di avere acquisito quella obiettività, quella freddezza e quel distacco da permettermi di analizzare il problema del *Contra Christianos* in modo quanto più razionale possibile» (p. 35). La traduzione e la lettura dell'edizione harnackiana sono così finalizzate a sottoporre a esame critico la gestione delle fonti, le argomentazioni sottese alle scelte e alle posizioni filologiche, la presentazione, l'organizzazione e il commento del materiale raccolto, in essa riscontrabili. Questo lavoro costituisce dunque, per Muscolino, un tributo all'opera di un grande studioso e un modo per mostrare a Harnack la sua gratitudine (cfr. p. 40), ma anche, fondamentale, un doveroso percorso di studio che, muovendo da Harnack, miri ad andare oltre Harnack, a palesarne e saggiarne i limiti per provare a promuovere un auspicabile avanzamento della conoscenza critica della perduta opera porfiriana.

Innanzitutto appare necessaria un'attenta ricognizione filologica dell'edizione di Harnack che tenga conto degli sviluppi della critica testuale; per esempio, per quanto concerne i frammenti di presunta matrice porfiriana desunti da Macario, s'impone un suo confronto con la nuova edizione critica dell'*Apocritico*, a cura di Richard Goulet (MACARIOS DE MAGNÉSIE, *Le Monogénès*, édition critique et traduction française par R. Goulet, 2 tt., Paris, Vrin, 2003), cui Muscolino fa costantemente riferimento. Si prospetta inoltre l'esigenza di rileggere il *Gegen die Christen* sulla base di una ricognizione degli studi specifici sul *Contra Christianos*, di una ponderazione delle varie posizioni e prospettive delineatesi e scontratesi nel corso di quasi un secolo di ricerche e discussioni, di una valutazione dell'attuale *status quaestionis* sui temi e problemi dell'opera. In particolare, appare imprescindibile misurarsi con le letture che, sulla base di varie argomentazioni e considerazioni, impugnano l'identificazione della fonte anticristiana del polemistà dell'*Apocritico* in Porfirio e che ne rilanciano l'individuazione negli scritti di Sossiano Ierocle (il *Philalethes Logos*) o di Giuliano (il *Contra Galileos*); o anche con la prospettiva secondo cui le obiezioni al cristianesimo avanzate dall'anonimo oppositore nel testo di Macario possano costituire, piuttosto che una batteria di argomenti elaborati da un solo autore, un

complesso di attacchi topici accumulatisi e mescolatisi in quell'epoca nel corso delle incalzanti e serrate dispute tra pagani e cristiani (in tale direzione, per esempio, si orienta Francesco Corsaro), e nel tempo confluiti e stratificatisi in un articolato repertorio di critiche e invettive anticristiane di cui si registrano persistenti tracce, in un linguaggio stereotipato più o meno implicito ma fondamentale inequivocabile, in ambienti neoplatonici nel V e VI secolo, in autori pagani ostili al cristianesimo, come Proclo, Damascio, Simplicio. Lo studio del *Contra Christianos* non può neppure prescindere dal riflettere sullo statuto congetturale dell'attribuzione a Porfirio – o, se si vuole, della matrice porfiriana più o meno mediata – di molti frammenti (a partire da quelli desunti da Macario), come anche dal fare i conti con tutti i problemi delineatisi relativamente allo statuto e alla struttura dell'opera (al riguardo, si può ricordare che non manca neppure chi ha negato l'esistenza di un'autonoma opera anticristiana di Porfirio dal titolo *Katà Christianôn*: è questa la tesi di P. F. Beatrice, che R. Goulet si è impegnato a confutare), o dal chiedersi se i frammenti anticristiani raccolti e classificati come porfiriani derivino tutti dal *Contra Christianos* o da qualche altro scritto del filosofo neoplatonico. Occorre quindi studiare il *Contra Christianos* nei suoi rapporti con altre opere di Porfirio, come la *Filosofia desunta dagli oracoli*, il trattato in cui questi presentava la filosofia greca come legata a una rivelazione divina sedimentata in "sacre scritture" pagane (indicate negli *Oracoli caldaici*) in contrapposizione polemica alle sacre scritture cristiane, e altri suoi scritti, se è vero che talune opere del filosofo manifestano, a un'attenta analisi, significative valenze e finalità anticristiane, come per esempio sostengono Lucien Jerphagnon (che in un saggio del 1990 ha letto in chiave anticristiana la *Vita di Plotino* come un meditato contro-vangelo pagano) e Angelo Raffaele Sodano (che nel 1993 ha pubblicato, con la Rusconi di Milano [con rist. nel 2006 per i tipi della Bompiani], una traduzione italiana della *Lettera a Marcella* e degli scritti *Contro Boeto*, *Sull'anima* e *Sul "conosci te stesso"* con il titolo generale redazionale di *Vangelo di un pagano* per sottolinearne i comuni intenti anticristiani). A tutto ciò conduce l'*auscultare* il *Gegen die Christen*.

In una logica dell'*auscultazione* si muove anche Giuseppe Girgenti nella *Prefazione* (*Harnack e Porfirio. Deellenizzazione del Cristianesimo e cristianizzazione dell'Ellenismo*, pp. 5-22) in cui propone un'interessante e, in parte, "provocatoria" ricostruzione dei presupposti ideologici e degli interessi teologici che spinsero Harnack a interessarsi all'opera anticristiana di Porfirio e a dedicarvi, sulla base di una profonda erudizione relativa alla letteratura cristiana antica, anni di studi e di ricerche. Harnack, afferma acutamente Girgenti, non si rivolse al filosofo di Tiro, come pure si potrebbe pensare in prima istanza, «sulle orme di Eusebio di Cesarea e di molti altri padri [...], con lo stesso spirito confutatorio di un fedele indignato per l'ingiusto attacco al messaggio evangelico da parte di un filosofo pagano»; bensì perché «cercava in Porfirio un alleato *in partibus infidelium*» per il proprio programma di *de-ellenizzazione del cristianesimo*, (p. 8). Assunto fondamentale della riflessione harnackiana, infatti, è la tesi secondo cui l'originario *kerygma* cristiano avrebbe subito, nei primi secoli dell'elaborazione dottrinale e dell'organizzazione istituzionale del cristianesimo, un processo di *ellenizzazione* (*Hellenisierung*) che lo

avrebbe intrinsecamente snaturato; la possibilità di recuperare l'originaria purezza del messaggio cristiano è legata, in sede di ricostruzione storiografico-teologica, a una critica dei dogmi, intesi come formulazioni dottrinali autoritative elaborate sulla base di un sistema categoriale ellenico, e a una critica della Chiesa, quale istituzione che ha posto i dogmi (si veda, ad esempio, il *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 voll., Freiburg i. B., Mohr, 1886-1890, più volte riedito). Questo è il progetto della *de-ellenizzazione del cristianesimo*, che Harnack vedeva premonito e avviato dalla Riforma protestante. Ora, Porfirio, con il suo programma di *scristianizzazione dell'ellenismo*, che si rivela come il contraltare speculare e paradossalmente complementare della *de-ellenizzazione del cristianesimo*, poteva apparire, per la teorizzazione di quest'ultima, come un «alleato prezioso» (p. 9) proprio nella misura in cui si presentava come un testimone storico che concorreva, sull'opposto fronte pagano, a mostrare in modo radicale la reciproca estraneità e la strutturale incompatibilità tra il cristianesimo e l'ellenismo che Harnack, sulle orme di Lutero (e non solo), sosteneva sul fronte cristiano. Porfirio, che considerava sprezzantemente i cristiani come «coloro che hanno bandito i costumi dei padri» (οἱ τῶν μὲν πατρῴων φυγάδες, cfr. il fr. 1, tratto dalla *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, pp. 184-185), cioè come apostati dalla tradizione filosofico-religiosa ellenica e ad essa del tutto estranei, si rivelò così a Harnack funzionale a portare «Un attacco frontale a quella che, con Gadamer, potremmo definire la *Horizontverschmelzung* (*fusione di orizzonti*) tra la civiltà greca e la civiltà cristiana» (p. 9). Si delinea in tal modo «un'alleanza paradossale tra Harnack e Porfirio contro un cristianesimo ellenizzato [...] e un ellenismo cristianizzato» (p. 21). In tale ottica, il pagano Porfirio poteva così apparire a Harnack, storiograficamente e teologicamente, tanto utile quanto un altro combattivo autore schierato sul fronte opposto, il cristiano Tertulliano, «il più avverso tra i cristiani alla filosofia greca» (p. 21), oppositore di qualsiasi forma di mediazione tra il messaggio cristiano e il pensiero ellenico.

Porfirio e Tertulliano, quali autori contrapposti, divengono dunque in Harnack due tessere paradossalmente complementari di un unico mosaico d'interessi teologici. Ma vi è ancora un terzo autore che attirò costantemente l'attenzione dello studioso tedesco: Marcione di Sinope, considerato da Harnack come il primo «riformatore» del cristianesimo (in uno scritto giovanile del 1870) e come il diffusore del «Vangelo del Dio straniero» (in un saggio della maturità, nel 1921). Come e perché, si chiede Girgenti, entra in gioco Marcione nel pensiero del teologo luterano? Che cosa Harnack poteva trovare d'interessante in Marcione, l'autore eterodosso che nel panorama degli studi critici è «spesso presentato come «la più acuta ellenizzazione del cristianesimo», se non addirittura come un «platonismo popolare»» (p. 21)? Qui si delinea la «provocazione» con cui Girgenti conclude la sua *Prefazione*: forse che Harnack abbia apprezzato di Marcione, il fiero contestatore delle radici ebraico-veterotestamentarie del cristianesimo, la volontà di *degiudaizzare* il cristianesimo? Ciò anche in considerazione del fatto che, come sottolinea Girgenti nella sua lettura, il giudaismo da cui Marcione voleva liberare il cristianesimo era l'«ebraismo ellenizzato», il «giudaismo alessandrino (filoniano)» (p. 22), quale prodotto maturo di un plurisecolare processo di *ellenizzazione dell'ebraismo*, cioè di quella fusione tra elle-

nismo ed ebraismo che preparò e mediò la successiva fusione di ellenismo e cristianesimo (al riguardo, cfr. pp. 9-15). Dunque, «Non sarà che Harnack [...] dietro la deellenizzazione del cristianesimo, abbia in realtà immaginato anche la sua possibile degiudaizzazione?» (p. 22).

Raccogliere puntualmente la provocazione di un tale quesito è in questa sede impossibile. La questione implicherebbe un'analisi delle istanze e delle implicazioni della riflessione teologica e storiografica harnackiana, con una specifica attenzione al modo in cui in essa sono ricostruiti i rapporti tra Nuovo e Antico Testamento e tra cristianesimo ed ebraismo. Si può comunque segnalare come Harnack abbia potuto apprezzare e valorizzare, in una certa ottica ed entro certi limiti, la lettura marcionita del rapporto tra la Legge e il Vangelo (dunque tra l'Antico e il Nuovo Testamento) volta ad affermare l'indipendenza del Vangelo dalla Legge mosaica e la radicale novità del messaggio di Cristo rispetto alla tradizione veterotestamentaria. In tale direzione, in un noto studio dedicato a Marcione (A. VON HARNACK, *Marcion: das Evangelium von fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921 [1924²], ora disponibile anche in traduzione italiana: *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, a cura di F. Dal Bo, Genova-Milano, Marietti, 2007), Harnack sottolinea in Marcione la formulazione di fondo del basilare teorema cristiano della differenza tra Legge e Vangelo, che il teologo protestante trovava in Paolo e in Lutero, l'affermazione di un'irriducibile differenza che, sulla base della contrapposizione paolina tra la "giustizia dalla fede" e la "giustizia dalle opere", spinge a impugnare l'assunzione del valore dell'Antico Testamento come *documento canonico nella Chiesa cristiana* (cfr. Harnack, *Marcione*, trad. it. cit., p. 314). L'affermazione marcionita della distanza del Vangelo dall'Antico Testamento è vista come la cifra della sua decisa opposizione al decettivo orientamento cristiano *giudaizzante* dei suoi tempi: «Marcione ha combattuto solo contro un unico avversario: "gli pseudo-apostoli e gli evangelizzatori giudaizzanti (*pseudoapostoli et Judaici evangelizatores*). Non conosciamo una sola parola con cui abbia attaccato i pagani [...] tace completamente a proposito del giudeo-cristianesimo nel senso nazionale dell'espressione, non ricorda mai gli gnostici e combatte gli ebrei, dal momento che combatte i cristiani giudaizzanti. Ma Marcione prende costoro, ovvero quelli che sono stati convertiti o plagiati dai "pseudo-apostoli e evangelizzatori giudaizzanti [...], come l'intera Grande Cristianità. Il suo unico sforzo è quello di toglierli dall'errore e farli ritornare al vero cristianesimo attraverso una riforma. In cosa vedeva il loro errore? Fondamentalmente, in un unico elemento da cui, come da una cattiva radice, è cresciuto l'intero albero dell'errore: hanno versato il nuovo vino negli otri vecchi e hanno travasato il Vangelo nell'Antico Testamento» (*ivi*, pp. 293-295). Nel tentare di contrastare questo "tradimento dell'essenza del cristianesimo", Marcione cade in alcuni "errori fondamentali" (*ivi*, p. 296: «recide il legame tra Legge e Vangelo, rigetta l'Antico Testamento, si rivolge a un altro Dio, annuncia Gesù Cristo come Figlio di un Dio straniero e nega la sua nascita e l'autenticità della sua carne»), ma l'essenza profonda del suo messaggio, come anche varie posizioni teologiche ed ecclesiologiche ad essa connesse (assunte dallo studioso come storicamente

basilari per i *fondamenti* della Chiesa cattolica), secondo Harnack resta un'imprescindibile istanza di riferimento per la Cristianità. In tale orientamento di lettura, così si esprime il teologo luterano, in un tornante della sua monografia che restituisce le linee programmatiche di un manifesto riformistico teologico-religioso: «Marcione ha voluto liberare la cristianità dall'Antico Testamento, ma la Chiesa aveva voluto mantenerlo: non aveva proibito di prendere in mano il Libro, lui stesso aveva riconosciuto che c'era qualcosa di utile da leggere, ma vi vedeva un altro spirito rispetto a quello del Vangelo e non ne voleva sapere di una religione di due spiriti diversi. Aveva ragione lui oppure la Chiesa che non si voleva separare dal Libro? La questione andava posta. [...] La tesi che verrà argomentata in seguito suona così: *rigettare l'Antico Testamento nel II secolo era un errore che la Grande Chiesa giustamente ha evitato. Conservarlo nel XVI secolo fu una fatalità a cui il Riformatore non è stato capace di sottrarsi. Ma continuare a conservarlo ancora nel XIX secolo come documento canonico del Protestantismo è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiastica*» (ivi, pp. 315).

In tali termini si potrebbe raccogliere la lettura, avanzata da Girgenti, di un Harnack estimatore della visione marcionita – ma assunta anche, fondamentale, come paolina e luterana – di un *cristianesimo degiudaizzato*, al di là dell'eterodossa configurazione dualistica e docetista che tale cristianesimo, convergendo con motivi gnostici, assume in Marcione.

Il pagano Porfirio, l'antimarcionita Tertulliano, lo gnostico Marcione, letti in una data ottica teologica e con particolari filtri ermeneutici, ben al di là di un approccio semplicemente orientato all'erudizione storiografica potevano così apparire al teologo luterano, pur nelle loro stridenti differenze e opposizioni reciproche, come validi "alleati" per gli obiettivi programmatici che egli mirava a perseguire.

Questa traduzione *completa* e commentata del *Gegen die Christen* (cfr. p. 40) e dell'altro materiale ad esso in qualche modo riconducibile, contribuisce allo studio del *Contra Christianos* del filosofo neoplatonico anche nella misura in cui mostra come oggi, a quasi un secolo dalla pubblicazione dell'edizione harnackiana, sia sensato pensare di preparare una nuova edizione dell'opera porfiriana che tenga conto dei molteplici sviluppi della ricerca registrati in sede critico-filologica e storiografico-filosofica, relativamente al *Contra Christianos* e, più in generale, all'intera produzione letteraria di Porfirio. E proprio sui presupposti di una nuova edizione dell'opera è incentrato il progetto di ricerca che Giuseppe Muscolino sta portando avanti con i suoi studi dottorali. Una tale auspicabile edizione non potrà che essere accolta con plauso e attenzione da parte della *communitas studiorum* e non potrà che concorrere a promuovere un proficuo avanzamento della ricerca sul filosofo neoplatonico.

VALERIO NAPOLI

Il PROBLEMA DEI FONDAMENTI. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale, studi e ricerche a cura di Alberto Strumia, Siena, Cantagalli, 2007, 284 pp., ISBN 987-88-8272-3033.

Questa ampia raccolta di saggi rappresenta la terza fase di una complessa indagine di natura logica ed ontologica che un gruppo di studiosi, raccolti attorno ad un comune progetto di ricerca, ha pensato di elaborare intorno agli aspetti fondanti del panorama scientifico moderno. Fra i presupposti metodologici che hanno animato lo spirito di tali ricerche, maggiore attenzione viene dedicata, soprattutto nel campo delle scienze matematiche o fortemente matematizzate, alla possibilità di avanzare un intenso confronto con le soluzioni tracciate dalla logica e dalla metafisica di matrice aristotelico-tomista. In questi intensi anni di lavoro, la prima fase degli studi si era particolarmente concentrata sul problema dell'analogia, collezionando una serie di contributi che facessero emergere relazioni e nodi problematici fra alcuni aspetti interni alla speculazione di Tommaso d'Aquino e l'apparato strumentale e simbolico delle scienze moderne (*Analogia e autoreferenza*, Genova-Milano 2004). La seconda direttrice di ricerca, poco tempo dopo, misurando gli strumenti affinati da alcune correnti della filosofia medievale e dalla sistematizzazione tomista, decideva di cimentarsi nell'indagine sull'analogia e il problema della causalità presente nell'approccio euristico dei paradigmi epistemologici contemporanei (*I fondamenti logici e ontologici delle scienze. Analogia e causalità*, Siena 2006). Il campo d'investigazione che, invece, sta alla base di quest'ulteriore impegno critico, si prefigge di interrogare il perimetro statutario delle scienze contemporanee per tentare di superare, ove possibile, il paradigma quantitativo interno al sapere scientifico e offrire delle soluzioni in vista di un possibile allargamento della "teoria dei fondamenti". Il gruppo di ricerca ha condotto, pertanto, questo iniziale sforzo di ampliamento del dibattito logico-epistemologico ancorando la propria base interpretativa di riferimento alla versione tomista dell'aristotelismo e producendo, in itinere, degli interessanti tentativi di formalizzazione dell'impianto logico-metafisico sottostante. Il comune interesse per le questioni tematiche che spaziano dal problema sulla nozione di analogia a quelle di causalità e di partecipazione, ha prodotto l'evolversi di un confronto di notevole spessore argomentativo che ha scorto, proprio nel convegno su *Il problema dei fondamenti da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, tenutosi a Bologna nel novembre del 2005, uno dei momenti più alti del lungo percorso di ricerca. Gli atti del convegno, che vengono presentati in questa pubblicazione, ospitano al loro interno anche i preziosi contributi di tre studiosi non legati al gruppo di ricerca.

Il primo saggio, a cura di Walter Cavini, è dedicato al *Principio di non contraddizione in Aristotele* e concentra lo spazio della sua riflessione sui legami strutturali che legherebbero questo principio al problema dei fondamenti. Da una parte, come lo stesso Stagirita lascia intendere, dietro la formulazione di questo principio si può ravvisare un *principium cognoscendi*, il principio che avvia la conoscenza scientifica del mondo e, di conseguenza, l'abito procedurale della conoscenza dimostrativo; per altro verso, in *Met.* Γ 3-6, tale principio è ritenuto un *principium essendi*. Cavini ne traccia un'esposizione rigorosa e puntuale soffermandosi, nello specifico, sul-

le ambiguità terminologiche e sulla polinomia che avrebbero puntellato la sua sorte nella storia della logica classica, presentando una formulazione sotto la dicitura di “principio di contraddizione” che avrebbe ingenerato, nel corso del tempo, incomprendimenti e tentativi di interpretazione, a volte, piuttosto complessi.

Il secondo saggio, di Carlo Cellucci, è dedicato alla *Natura della generalità*, problema che interessa la veste enunciativa e le ricadute teoriche della maggior parte dei teoremi matematici e delle leggi fisiche. La difficoltà maggiore a cui andrebbe incontro questo aspetto della conoscenza scientifica emerge, in tutta la sua problematicità, quando si prova a spiegare come sia possibile svolgere una dimostrazione matematica sulla scorta di un modello particolare che, al tempo stesso, non infici il valore della dimostrazione a causa dei caratteri di singolarità del dato. Cellucci rintraccia i prodromi di questa problematica nella trattazione svolta da Proclo all'interno del I libro del commentario agli *Elementi* di Euclide: «i matematici [...], dopo aver dimostrato riguardo al dato, [...] estendono la conclusione in generale, passando dalla conclusione particolare a quella generale» (p. 21). Con un percorso esplicativo circolare, l'autore presenta le principali soluzioni al problema della generalità sedimentatesi nella storia della logica (Locke, Berkeley, Kant, le due soluzioni di Gentzen) per ritornare, in chiusura, ad una possibile riformulazione della regola d'inferenza, regola che determina i caratteri della generalizzazione universale, e valorizzando gli aspetti innovativi della riflessione che Proclo apporta al nodo teorico generalità-analogia.

Il terzo contributo, di Sergio Parenti, riguarda *Il problema della quantificazione* e le premesse che possono implicitamente addensarsi dietro l'utilizzo della quantificazione universale ed esistenziale, cercando di rimuovere i detriti che si arenano sul fondale delle scienze moderne e mostrando, racchiusa in esse, una sorta di precomprensione nella teoria della conoscenza e della significazione. Attraverso un'analisi delle *expositiones* che Tommaso d'Aquino fa delle opere di Aristotele e operando un confronto delle sue posizioni teoriche con le soluzioni più rappresentative agitate dal dibattito medievale, si risale ad una versione della teoria della conoscenza che non sia colta come semplice rappresentazione o puro fatto semantico, ma come “atto di assimilazione” proprio di un vivente, una similitudine tutta giocata sull'identità d'atto fra colui che conosce e ciò che è conosciuto, in quanto ciò che si può conoscere non sarebbe affatto dissimile dalla stessa cosa che caratterizza il conosciuto. Parenti termina, così, col porre in evidenza quel legame di dipendenza, cui oggi non è stata rivolta la giusta attenzione, che sussiste fra i recenti approcci al problema della quantificazione e le teorie della significazione.

All'approfondimento del problema *Analogia e causalità in Kant*, Luca Carpi partecipa con il quarto saggio evidenziando come, dopo la svolta gnoseologica segnata da Descartes nella storia della filosofia moderna, il concetto di analogia, e il suo utilizzo in campo scientifico, abbiano conosciuto una rivoluzione prospettica di ampia portata. Mentre nella speculazione antica, tardo-antica e medievale, l'analogia indicava una sorta di passaggio di somiglianza, e non un'uguaglianza di rapporti fra due proposizioni, Locke, invece, proverà ad includerne le proprietà fondamentali fra i gradi dell'assenso, come probabilità che interessa le cose che trascendono l'esperienza. Con Hume, il processo di ridefinizione della nozione di analogia subirà,

infine, una trasformazione definitiva, legandone la sua veste teorica al procedimento induttivo - inferenza dal particolare all'universale - e pervenendo così alla teoria della "somiglianza totale" attraverso il principio di specificazione. L'autore dedica una parte considerevole della sua riflessione agli aspetti dell'analogia dell'esperienza a priori in senso logico-trascendentale e dell'analogia come inferenza del giudizio in senso logico-formale, aspetti ravvisabili fra le pieghe della trattazione kantiana.

L'articolo di Nicola Cipriotti riguarda gli aspetti analogici della causalità nel caso della *Onnipotenza assoluta e ristretta*, così come viene affrontato nel contesto contemporaneo della logica modale. Alcune obiezioni, che sembrano provenire dal fronte di ricerche della logica, mettono spesso in luce l'esistenza di stati di cose che un agente onnipotente non sarebbe in grado di attualizzare e, pertanto, denunciano quanto sia complesso avanzare un'interpretazione logicamente coerente e consistente senza il ricorso, nella fattispecie, a limiti o restrizioni da imporre alla stessa nozione di onnipotenza divina. L'indagine svolta da Cipriotti definisce due percorsi risolutivi apprezzabili: da una parte, l'impegno a formulare delle valide argomentazioni, contro la tesi totalmente ristretta di Plantinga, che dimostrino quanto sia in realtà scarsamente convincente; per altro verso, la presentazione di alcuni suggerimenti e l'elaborazione di restrizioni formali necessarie, stabiliscono una piattaforma di strumenti per il trattamento sistematico dell'onnipotenza ristretta. La valenza di questo contributo al percorso di ricerca tracciato dal gruppo di studiosi si propone, pertanto, di rafforzare la convinzione secondo la quale, per compiere reali progressi nella formalizzazione dell'onnipotenza divina, non si possa non ricorrere all'adozione di "condizionali non vero-funzionali" e, dunque, al ricorso a logiche non classiche come quelle temporali.

Al tentativo di analizzare il problema della causalità sotto la prospettiva di Luhmann, è destinato il sesto saggio, di Alberto Cevolani, dal titolo *Il medium causalità*. Solo nel XX secolo si è fatto strada il principio secondo il quale una teoria, che voglia avanzare pretese di universalità, debba costruirsi in modo autologico; alle spalle, una visione tipicamente medievale sembrava dare, invece, per scontate la realtà della descrizione e la tendenza a non ricercare le cause nella causalità. Ancora oggi, sebbene si sia rinunciato ad indagarne i fondamenti metafisici, il paradigma della causalità, con il portato esplicativo del suo modello, non tramonta nell'impianto epistemologico delle scienze e resta un insostituibile criterio di orientamento, soprattutto lungo l'orizzonte pragmatico della vita quotidiana. La novità dell'approccio di Cevolani consiste, allora, nell'affrontare le ricadute problematiche di tematiche quali la chiusura operativa, la ricorsività e la scientificità attraverso uno spostamento interpretativo dal concetto di causalità a quello di mediatezza interna ad un sistema-ambiente. Tale *medium* finirebbe col condensare una massa critica di elementi sciolti, ma con un relativo aspetto di omogeneità, e restituire possibilità, potenzialmente infinite, di combinazioni e di forme variabili in accoppiamenti stretti.

Gustavo Cevolani apre il percorso di ricerca ai benefici che le scoperte approntate dalla I.A. e le prospettive descrittive derivate dalle "logiche non-monotone" possono offrire all'analisi formale del concetto di causa. *L'articolo Ragionamento, Causa, Spiegazione* è strutturato in tre paragrafi. Al primo è affidato il compito di esporre

le differenze che interessano il concetto di causa, nella sua accezione di conseguenza logica derivata dalla trattazione classica, e la specifica nozione di “conseguenza logica non-monotona”. Lo studioso analizza le ricadute possibili in campo logico ed epistemologico, adombrando i cambiamenti all’interno del sistema di credenze attraverso un sapiente utilizzo di esempi tratti dal ragionamento ordinario e scientifico. Il secondo paragrafo prende in esame la teoria AGM e le relazioni possibili, sul piano prettamente formale, con le teorie derivate dal ragionamento non-monotono. Una sintetica ed agile ricognizione dei suoi concetti basilari è in grado di sintetizzare al lettore le questioni epistemiche che le operazioni di espansione, di revisione e di contrazione degli insiemi di credenze producono nel panorama scientifico. Il terzo paragrafo, infine, traccia una descrizione sommaria delle implicazioni che deriverebbero dall’adozione di teorie esplicazioniste, dette anche eliminativiste, come la riduzione del concetto di causa, nella sua versione spuria, a quello di spiegazione. In questa terza ed ultima sezione, un particolare accorgimento teorico viene destinato al modello inferenziale della spiegazione di Hempel, piegando le istanze induttiviste del suo approccio ad una formulazione originale in termini di “operazioni di conseguenza esplicativa”.

L’ottavo contributo, di Claudio Antonio Testi, *Formalizzazione dell’analogia di attribuzione*, esamina, da una curvatura dichiaratamente formale, l’analogia di attribuzione secondo i due particolari aspetti del *secundum esse et intentionem* e del *secundum intentionem tantum* e avanzando una serie di considerazioni critiche sulla scorta di una celebre definizione contenuta nel commento alla *Metafisica* di Tommaso d’Aquino: *Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud* (p. 170). Nel difficile processo di formalizzazione a cui è stata sottoposta l’analogia di attribuzione, Testi prende in esame, confrontandoli in alcune parti, sia i presupposti ontologici del sistema logico di Leśniewski sia gli esiti della metafisica tomista. Si profilerebbe, allora, come percorribile una ripesa delle importanti argomentazioni messe a punto dallo stesso Tommaso, in *S.Th.* I q. 13, a. 5, per descrivere l’analogia dell’essere tra Dio (“Essere per essenza”) e le creature (“enti per partecipazione”).

Gli ultimi due contributi, a chiusura della pubblicazione, sono affidati a Gianfranco Basti e ad Alberto Strumia, curatore del volume e responsabile delle ricerche. Basti denuncia i limiti interni al processo di formalizzazione e di assiomatizzazione delle teorie nell’articolo *Ontologia formale. Per una metafisica post-moderna* e rivela la natura problematica del formalismo logico come processo sempre parziale e non-esauribile. L’esercizio di progressiva finitizzazione, al quale i linguaggi formali vorrebbero sottoporre l’essere, sia sotto l’accezione di copula sia come predicato d’esistenza, non potrà dirsi mai completamente esaurito. È bene tenere presente quest’aspetto, soprattutto quando si mette mano al complesso lavoro di formalizzazione dell’ontologia scolastica e, in questo caso particolare, alla teoria di analogia di proporzionalità. Nell’analogia di proporzionalità esiste, invero, un’identità di struttura dei termini analogati che rende possibile rintracciare oggetti afferenti ad una medesima categoria logica, seppure appartenenti a diverse categorie ontologiche. L’equilibrio raggiunto dall’ontologia di Tommaso sembra prospettare, quindi, un

rapporto fra categorie ontologiche e categorie logiche che non ceda il passo a tentativi di riduzione reciproci; non così nella sua impostazione metafisica che porta ad una parziale differenziazione, tramite la teoria della duplice significazione, fra la nozione di analogia di proporzionalità, presente nelle discipline logiche e in quelle matematiche, e quella di analogia di attribuzione, tipica invece dell'indagine fisica e metafisica. L'autore invita ad usare, con maggiore circospezione, la nozione di analogia di proporzionalità in campo ontologico, sebbene le scienze naturali e moderne, con le loro applicazioni tecnologiche, ne facciano un utilizzo su vasta scala avendola, di fatto, integrata nella teoria dei modelli e nel calcolo semantico dei predicati.

Ad Alberto Strumia spetta la chiusura del volume che raccoglie i contributi di ricerca con l'articolo *Una proposta di modellizzazione della causalità*. Strumia parte dalla constatazione, decisiva per un giudizio complessivo sul lavoro svolto dai componenti del gruppo di ricerca, che non sia affatto semplice distinguere l'analogia dalla pura equivocità «se non per il fatto che l'analogia si fonda su una relazione reale tra gli enti che vengono denotati con lo stesso nome, diversamente da quanto accade nel caso dell'equivocità» (p. 230). A motivo di ciò, lo sforzo operato per tentare una formalizzazione dell'ontologia, partendo dall'indagine sul tema della analogia, è approdato ad una riflessione indispensabile sul problema della causalità e di una sua possibile teoria formalizzata. I punti di riferimento che Strumia rintraccia sono alcuni brani decisivi tratti dalle opere di Aristotele e Tommaso. Tali brani, per esigenze di maggiore intelligibilità delle tematiche aperte ad un pubblico quanto più vasto, vengono analizzati facendo ampio ricorso alla teoria degli insiemi e ad un suo possibile ampliamento. Lo studioso riconosce che, pur trattando un modello insiemistico "primitivo" della nozione di causalità, anche una teoria più ampia di quella insiemistica, se interpretata ontologicamente, si proporrebbe come *scientia media*, logico-simbolica dal punto di vista formale, ontologica dal punto di vista materiale (cfr. p. 276). Gli interrogativi sulla verità del modello che l'ontologia formale costituirebbe, e che Strumia consegna a margine della sua riflessione, sembrano aprire nuovi spunti d'indagine. Resterebbe aperto, infatti, il problema di una fondazione del realismo e del salto euristico, "per salvare i fenomeni", da una teoria ipotetica ad una teoria vera.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

Dino PUNCUH, *All'ombra della lanterna. Cinquant'anni tra archivi e biblioteche: 1956-2006*, a cura di Antonella Rovere, Marta Talleri, Sandra Macchiavello, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2006, 2 voll., 1014 pp.

All'ombra della lanterna è una raccolta, in due volumi, di parte degli scritti di Dino Puncuh, socio fondatore della Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti e Presidente della Società Ligure di Storia Patria dal 1978. Proprio quest'ultima, con il concorso del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, del Medioevo e Geografico-ambientali dell'Università di Genova e dell'Associazione Italiana dei Paleografi

e Diplomatisti, ha voluto pubblicare negli Atti della stessa Società una raccolta di suoi saggi al fine di rappresentare la grande varietà degli interessi e la vivacità intellettuale di uno studioso che, sostenuto da un amore non comune per le fonti e da una passione intensa per Genova e la Liguria, ha costantemente perseguito il disegno di salvaguardarne e valorizzarne la memoria storica.

Il volume si apre con il saggio dal titolo *Il dovere della memoria*, proprio con l'intento di mostrare le riflessioni di Puncuh sulla perdita di una comune memoria culturale che lo storico deve riuscire a tenere viva tramite l'atto del «ricordare, sempre, tenacemente». A questa parte introduttiva fanno seguito altre raccolte di saggi organizzate per argomento e divise in quattro sezioni: *Genova e dintorni*; *Ricordo di amici*; *Tra archivi e biblioteche*; *Lecture*.

Da segnalare nella terza sezione, posta in apertura al secondo tomo dell'opera, che è anche il nucleo centrale della raccolta, la descrizione relativa ad un codice borgognone del XV secolo, ovvero il Curzio Rufo conservato presso la Biblioteca Universitaria di Genova (pp. 485-515). Il saggio inizia con un breve inquadramento storico sulla dinastia borgognona, per poi passare alla descrizione particolareggiata del manoscritto e a quello che deve essere stato presumibilmente l'*iter* che lo avrebbe portato nel capoluogo ligure. Ad un'attenta analisi prima codicologica e poi paleografica, segue quella relativa alle splendide miniature, di cui vengono forniti diversi esempi grazie ad alcune riproduzioni di alcune pagine del manoscritto inserite come tavole ripiegate all'interno del volume.

A questa seguono altre descrizioni di codici manoscritti ma anche di documenti diplomatici come *Il documento commerciale in area mediterranea* (pp. 785-882), la cui analisi chiarisce a fondo l'importanza dello storico non solo nell'esaminare le sue fonti attraverso l'analisi della tipologia del documento, ma anche di saper calare quest'ultimo all'interno del proprio panorama geografico e strutturale, affondando le radici in campi ancora inesplorati o fino a quel momento di pertinenza altrui.

Ovunque è presente l'intento di mostrare le caratteristiche dell'impegno profuso da Puncuh nelle sue ricerche: un impegno che non si limita esclusivamente a mettere in luce le proprie abilità paleografiche, storiche, codicologiche, archivistiche e, soprattutto, diplomatiche, ma che si pone a largo raggio all'interno di un più ampio progetto di valorizzazione, promozione e conservazione della cultura in cui ben si manifesta l'importanza storica e affettiva delle fonti genovesi.

LAURA MATTALIANO

Alain QUILICI, *15 días con Domingo de Guzman*, Madrid, Ciudad Nueva, 2006, 125 pp., ISBN 84-9715-097-X.

Il padre domenicano Alain Quilici ci offre con questo agile volumetto un'introduzione al mondo spirituale di San Domenico, ricercandone la personalità viva e ripercorrendo gli aneddoti che ne hanno segnato la vicenda umana. Focalizza-

to sull'uomo di chiesa e di preghiera, il testo costituisce un piacevole approccio alla spiritualità dell'*ordo praedicatorum*.

Il limite inevitabile in un'opera del genere, i cui obiettivi sono ben altri, è quello di dare per scontata l'immagine di Domenico costruita dalla tradizione agiografica, senza interrogarsi su quanto questa tradizione sia un prodotto di tempi e di sviluppi successivi. Le succinte indicazioni bibliografiche sono rivolte ai lettori di lingua spagnola e non dispensano chi voglia approfondire gli argomenti trattati dal rivolgersi ad altri repertori.

GUGLIELMO RUSSINO

RELIGIONE NELLE CAMPAGNE, a cura di Mariaclara Rossi, Verona, CIERRE Edizioni, 2007, 506 pp. (Quaderni di storia religiosa), ISBN 978-88-8314-435-6.

La presente pubblicazione ha il merito di portare il lettore subito *in medias res*, senza troppi preamboli: un'efficace presentazione (pp. 3-5) contestualizza l'ambito delle ricerche presentate, facendo alcuni cenni alla storiografia corrente di settore ed indicando l'impianto metodologico osservato.

Il tema della religiosità nel mondo contadino merita un approfondimento: spesso, infatti, la storiografia italiana si è concentrata maggiormente sugli aspetti materiali e sociali della "storia della campagna", sottovalutando l'importanza del "sentire religioso" della popolazione rurale. Affrontare una simile tematica mette gli studiosi di fronte ad una realtà complessa e ricca di sfaccettature (qual è, appunto, la realtà territoriale italiana in quei secoli), difficile da ridurre a definizioni univoche; ed è proprio per questa multiformità che l'approccio alle fonti risulta essere l'aspetto più interessante: verranno prese in esame fonti scritte (testamenti ed atti notarili), ma anche fonti iconografiche tra le più disparate (cicli pittorici su edifici sacri, case e piccole chiese di campagna).

Numerosi contributi presentati, dei quali qui di seguito si fornisce l'elenco: Peter Dinzlbacher, *Notizie dall'aldilà. Narrazioni di contadini tedeschi sul Purgatorio* (pp. 9-31); Luigi Provero, *Parrocchie e comunità di villaggio in Piemonte (XII-XIII secolo)* (pp. 33-60); Alfredo Lucioni, «... *inservit huic ecclesiae vir laycus et uxoratus quem apellant monachum*». *Per una storia della "monacharia" tra medioevo ed età moderna nelle Alpi e Prealpi lombarde* (pp. 61-95); Gianpaolo Cagnin, «*Dio ne salve, viva carne e varacio sangue, o digno corpo de Christo...*». *Fedeli e parroci in preghiera nelle campagne trevigiane nel XIV secolo* (pp. 97-138); David D'Andrea, *The Ink and the Worms: The Nature of Miracles in the Sixteenth-Century Trevisano* (pp. 139-157); Fausta Piccoli, *Tra centro e periferia: testimonianze di pittura e devozione del territorio veronese nel secondo Trecento* (pp. 159-203); Flavia De Vitt, *Chiese, famiglie e villaggi carnici nel Tre-Quattrocento. Note dai testamenti* (pp. 205-233); Marta Faggiotto, *Aspetti della religiosità contadina nella diocesi di Padova alla metà del Quattrocento: scongiuri e pratiche magiche* (pp. 235-278); Giuseppe Gardoni, *Frammenti di vita religiosa della campagna mantovana alla fine del me-*

dievo (pp. 279-335); Luca Gufi, *Santuari di città e devozioni di campagna nella Tuscia viterbese: Santa Maria del Riposo a Tuscania alla fine del medioevo* (pp. 337-363); Lucia Palazzi: *Considerazioni sulla devozione e pietà popolare celestina in età moderna: prime note* (pp. 365-403); Bruno Chiappa - Gian Maria Varanini, «*Christus gloriosus passibilis non est*». *Schematismi teologici e realismo "contadino" nell'iconografia cristiana (dalle visite pastorali di Agostino e Alberto Valier alla diocesi di Verona, 1592-1599)* (pp. 405-429); Federico Barbierato, «*Di poco senno per la villica condizione*». *Episodi di eterodossia e miscredenza nelle aree rurali venete del Sei e Settecento* (pp. 431-457).

A questi saggi segue la *Postfazione* (pp. 459-470) di Sofia Boesch Gajano. Chiude l'opera un indice dei nomi di luogo e di persona, a cura di Eleonora Lombardo (pp. 471-506).

FABIO CUSIMANO

Pierre RICHE - Jacques VERGER, *Des nain sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Éditions Tallandier, 2006, 352 pp., ISBN 2-84734-256-7.

Il volume si apre con la celebre frase – che costituisce anche il titolo dell'opera – che Bernardo di Chartres amava ripetere ai suoi allievi. Esso è dedicato alla lunga e complessa storia dell'insegnamento nel Medioevo e al rapporto tra *magistri* e *scholares*. Le analisi condotte dai due curatori coprono un arco di tempo compreso tra il VI e il XV secolo. Tuttavia la scelta cronologica non appiattisce lo studio proposto che è particolarmente attento a mettere in luce problematiche salienti e tematiche specifiche. In particolar modo, il testo si sofferma sui luoghi tipici del sapere e della sua trasmissione, sulle condizioni materiali e sull'organizzazione strutturale ed epistemologica della pedagogia medievale e alle sue lente e complesse evoluzioni. Nelle loro intenzioni, gli autori intendono fornire, non solo al pubblico degli specialisti, un'opera in grado di mostrare l'amore per l'eredità classica e il vivo interesse per il sapere e la conoscenza durante il millennio medievale.

Sono noti i diversi lavori di Pierre Riché sull'Alto Medioevo e sull'epoca carolingia alla quale egli ha dedicato studi sull'educazione, sulle scuole ed anche sulla vita materiale e spirituale nella prima "Rinascita" che l'Occidente ha conosciuto. I primi capitoli del volume analizzano l'arco di tempo compreso tra il VI e il XII secolo – che viene definito «*le temps des écoles*» – in cui si assiste al trionfo delle scuole monastiche e delle scuole cattedrali. Dopo aver analizzato dettagliatamente le differenti tappe della genesi delle scuole carolingie, Riché si occupa dei programmi scolastici in vigore basati sullo studio delle arti liberali che dovevano accompagnare la lettura dei classici dell'antichità come Virgilio e Orazio ma anche di autori cristiani come Prudenzio.

La "Rinascita" del XII secolo occupa ampio spazio nelle analisi dell'autore. Egli si sofferma sulle figure dei maestri e sui loro allievi: Abelardo e le scuole pari-

gine, la Scuola di San Vittore, la scuola d'Orléans, ma si occupa anche delle scuole inglesi, italiane e tedesche. La fioritura di questi centri del sapere nel XII secolo, conduce Riché a soffermarsi sul metodo impiegato e sulle discipline insegnate. Lo studio del mondo studentesco, dei loro alloggi destinati agli studenti, delle loro disponibilità finanziarie così come il loro rapporto con i *magistri* permette di dare vita a una storia vivace dell'educazione medievale.

Jacques Verger, che nei suoi studi si è occupato in particolar modo della nascita e dello sviluppo delle università tra la fine del XII secolo e il XV secolo, ha curato i restanti dodici capitoli dedicati proprio allo sviluppo dell'istituzione universitaria e all'affermarsi del sapere "laico" alla fine dell'età medievale. A partire dalla fine del XII secolo si assiste ad una importante mutazione. Sulla scia della rinascita urbana e della ripresa socio- economica dopo il Mille, le scuole si moltiplicano e i *magistri* cominciano a svincolarsi dall'influenza e dall'egemonia ecclesiastica. Da questo processo nascono le Università sotto il patrocinio del potere regio che concede ad esse ampie autonomie regolandone l'istituzione mediante statuti e regolamenti. Certamente, e Jacques Verger non omette mai di ricordarlo, le Università non sostituiscono le antiche e gloriose scuole monastiche e cattedrali, né gli *studia* dei conventi degli ordini mendicanti ma costituiscono una tappa importante verso una progressiva laicizzazione del sapere. Soffermandosi soprattutto su Parigi, Bologna, Montpéllier e Palermo, Verger descrive lo sviluppo delle Università, sottolineandone le somiglianze ma anche le diversità. Secondo l'autore la loro nascita costituisce un'importante mutazione istituzionale, intellettuale e sociale. Una delle più importanti novità introdotte dal sistema universitario, che alla sua base pone le discipline delle arti liberali, è il porre un corso di studi precisamente regolato: ci sono specifici programmi e un corso di studi obbligatorio – cinque o sei anni, e fino a quindici anni per lo studio della teologia. Ma le analisi di Verger non si limitano a richiamare il funzionamento delle Università e i contenuti degli insegnamenti. Egli si sofferma sulla cultura dei *magistri* ma anche sui riti, le feste, le tensioni e gli scontri che caratterizzavano l'esperienza universitaria del tempo; descrive anche una giornata tipica all'università, tratta dei libri in circolazione e degli strumenti a disposizione dei giovani allievi.

Quest'opera offre nel suo intento di sintesi una visione completa e chiara delle dinamiche dell'insegnamento e della vita nelle scuole nel Medioevo. Un ricco apparato iconografico si aggiunge agli altri pregi, la presenza di carte geografiche permette, inoltre, di visualizzare la posizione dei differenti centri del sapere in Occidente e la loro capillare diffusione. Tuttavia non vanno taciute la mancanza, soprattutto nella prima parte, di riferimenti precisi ai testi citati e la presenza di una bibliografia essenzialmente in lingua francese.

DOMENICA PARISI

Sergio ROSTAGNO, *I predestinati. Religioni e religione nel protestantesimo*, Torino, Claudiana, 2006, 184 pp. (Piccola Biblioteca Teologica, 73), ISBN 88-7016-618-X.

Essere consapevoli di peccare, avere cognizione del male di cui, indefettibilmente, con le nostre azioni, ci rendiamo responsabili, ci spinge, nostro malgrado, in una spirale da cui è difficile uscire da soli. L'unica prospettiva di salvezza è l'azione della grazia divina: solo così l'uomo potrà salvarsi. Noi siamo dunque gli "attori", più o meno consapevoli, del nostro peccato, ma la possibilità di una salvezza non è nostra, bensì di Dio. Teologicamente il discorso risale ad Agostino d'Ippona, lì dove il grande padre della chiesa afferma che i peccati sono nostri ma i meriti riguardano Dio. Sono i meriti che superano ampiamente i limiti della nostra finitudine. Chi è dentro il peccato non può agire come se ne stesse fuori: gli strumenti per farlo vengono da Dio.

Sergio Rostagno, docente emerito di Teologia sistematica alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma, in questo libro raccoglie quattro scritti, pubblicati originariamente in diverse sedi (essendo per lo più testi di relazioni preparate e lette in pubblico nel quadriennio 2000/2004), più un inedito (*Predestinati?*, pp. 15-78), che apre la raccolta, dedicato esplicitamente al tema della predestinazione nella teologia e nel pensiero religioso e filosofico occidentale. E proprio questo primo capitolo, può essere ragionevolmente considerato alla stregua di un libro-nel-libro, la spina dorsale della raccolta (che è di 184 pp. complessive), date le oltre 60 pagine in cui si dipana.

Rostagno, in questo volume, parte dalle radici della teologia cristiana (v. l'*Evangelo* di S. Giovanni e le *Epistole* di Paolo di Tarso) per muovere, via via, il discorso all'interno di un preciso ambito della riflessione cristiana che, passando dal Medioevo, giunge alla storica disputa che vede implicati Martin Lutero ed Erasmo da Rotterdam in un serrato confronto teologico sulla questione del libero arbitrio; un confronto che, anche se simbolicamente, conclude l'Umanesimo e il Rinascimento europeo con il *De libero arbitrio* di Erasmo, da un lato, e il *De servo arbitrio* di Lutero, dall'altro. Secondo Lutero noi consideriamo Dio come un idolo ozioso se, legandolo alla necessità (la necessità di salvarci tutti), ne eliminiamo la forza predestinante. La nostra capacità di fare il bene, sostiene Lutero, è tale perché Dio mi ha eletto, creando la mia anima in modo che io possa fare il bene; viceversa, se io pecco, è la mia natura a farmi peccare, vincolata da una forza *predestinante*. La concezione luterana segna, indubbiamente, il crollo di ogni possibile teodicea, di ogni possibile giustificazione di Dio: ossia quella che ci fa considerare Dio come un innocente. Siamo, dunque, predestinati da Dio in base ad un disegno imperscrutabile: alcune anime sono predestinate a peccare, altre, pecchino o no, hanno invece la garanzia della salvezza.

Rostagno, per quel che concerne il suo lavoro, non tralascia affatto la teologia protestante contemporanea, soffermando, anzi, la propria attenzione sulle figure di alcuni autorevoli pensatori del Novecento, quali Karl Barth – in particolare –, Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich; e, nel miglior stile della chiesa valdese italiana, avanza, analogamente, un dialogo costruttivo e pertinente, nelle modalità d'approccio

ai grandi temi della fede, con alcuni rappresentanti della teologia cattolica italiana degli ultimi decenni, come Giuseppe Ruggieri e Severino Dianich.

Iniziando la lettura del testo, il lettore dovrebbe soffermarsi anzitutto su un'epigrafe posta da Rostagno in apertura al primo capitolo (viene fatta proseguire nella nota a piè di pagina): «Misericordia e Giustizia sono due virtù le quali Idio insieme adopera verso l'umana generazione e come dice santo Augustino quanto al fine, considerando che alquanti delli uomini si salvano e alquanti delli uomini si dannano, sono divise; ma considerando pur li santi, sono mischiate insieme: imperò che la beatitudine de' santi è sempre dono della grazia e del merito della giustizia». L'autore è Francesco da Buti (Pisa, 1324? - Pisa, 25 luglio 1406), uno dei primi grandi critici letterari che, già alla fine del Medioevo, tentano di occuparsi con rigore della nascente *civiltà letteraria* in Italia. E, a giusta ragione, possiamo ben definire quella di Francesco da Buti come una sintesi del problema teologico della predestinazione di grande efficacia (cfr. FRANCESCO DA BUTI, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante Alighieri*, a cura di Crescentino Giannini, Pisa, Nistri, 1858). Rostagno ne coglie il senso profondo che la caratterizza ed elabora un discorso sulla chiesa che riconduce «a uno stadio di riflessione in cui la chiesa non esiste ancora, ed è ancora allo stato fluido quanto successivamente diventerà consolidato e irrigidito» (p. 10). Prosegue poi constatando la necessità di «[...] tenere insieme l'idea di un Dio comune a tutti e l'idea che nessuno se ne possa appropriare» (p. 10). Ma non basta. All'interno del mondo cristiano occorre infatti auspicare «che questa comunanza sia tolta alla ovvietà, alla pretesa naturale di una falsa universalità, per diventare libera adesione, puro e disinteressato riconoscimento, forse autonoma conversione. Come stanno insieme due idee così diverse, quella di un Dio e quella di una soglia da conservare per essere con lui? La chiesa non potrà darsi come soluzione al dilemma e risposta alla domanda se non saprà, allo stesso tempo, collocarsi nel pieno della domanda. La religione concerne infatti quel che sta per avvenire, non quanto è passato o verrà» (pp. 10-11).

L'argomentazione di Rostagno è esemplare per la chiarezza concettuale con cui vengono enucleati e affrontati, in un contesto d'incontro tra varie culture e religioni, i temi fondativi della teologia cristiana in un'ottica protestante; e, questo, sempre nel pieno rispetto dello spazio di riflessione in cui si muovono le *altre* «teologie cristiane». La convinzione dell'Autore (lo ribadisce nelle pp. 160-161) è soprattutto quella di evitare ogni radicalismo, se per radicalismo si deve intendere una radice a sé stante, che porta la contraddizione senza risolverla del tutto. La traduzione sul piano umano e terreno del vero culto di Dio, sostiene fermamente Rostagno a p. 161, è la ricerca della concordia; chiude il suo discorso, subito dopo, ribadendo che la religione «è volta a Dio e agli uomini, a Dio mediante la devozione e agli uomini mediante la filantropia [...]. Una lunga tradizione condivide e ripete questa formula, che forse comprende tutto quanto si può dire ragionevole in proposito» (p. 161).

Teniamo a sottolineare che *I predestinati. Religioni e religione nel protestantesimo* è un libro rivolto anche ai non addetti ai lavori. In ogni pagina si tenta di dimostrare che superare le contraddizioni che ci riportano alla consapevolezza della centralità della figura di Cristo nella nostra tradizione, e cercare di guardarle frontal-

mente, senza scappatoie, per capirne la profondità, è il compito fondamentale di ogni cristiano, ma anche di tutti coloro che vogliono ragionare, senza incrinature di voce, sul senso intimo della vita, mediante una continua, perseverante ricerca di Dio. Chiude il volume una puntuale e sintetica bibliografia.

VINCENZO M. CORSERI

RUOLO E MITO DEL PETRARCA nelle lettere italiane, a cura di Fabio Cossutta, Lanciano, Carabba, 2006, 272 pp. (Convegni e celebrazioni, 3), ISBN 88-88340-85-8.

Nell'ambito delle celebrazioni per il settimo centenario della nascita di Francesco Petrarca, che hanno vivamente movimentato l'italianistica europea e americana durante tutto il 2004, con una ricchissima varietà di interventi di ogni genere (convegni, pubblicazioni miscellanee, volumi monografici, edizioni critiche e così via), l'Università degli Studi di Trieste ha organizzato un incontro/seminario che ha visto congiungere le forze dell'italianistica triestina (Fabio Cossutta, Elvio Guagnini, Tiziana Piras, Marzio Porro), suddivise tra le Facoltà di Lettere e di Scienze della Formazione e i Dipartimenti della Formazione e Educazione nonché di Italianistica Linguistica Comunicazione Spettacolo, un incontro/seminario cui hanno fornito un importante contributo alcuni italianisti dell'Università degli Studi di Pécs (Eszter Rónaky, Fulvio Senardi, Luigi Tassoni, Beáta Tombi), col supporto di illustri studiosi provenienti da altre Università italiane (Giorgio Bàrberi Squarotti dell'Università di Torino, Ugo Dotti dell'Università di Perugia, Pietro Gibellini dell'Università di Venezia).

Come scrive il curatore, Fabio Cossutta, nella breve *Presentazione* (pp. 5-6), il volume in cui vengono raccolti i risultati dell'incontro/seminario triestino vuole offrire «un'ampia panoramica, che parte dal presente, ovvero dal punto su ciò che Petrarca rappresenta (o può rappresentare) agli occhi nostri fluttuanti nella contemporaneità, per ripercorrere poi a ritroso le ragioni di una fortuna prima, di una sfortuna poi, di una ripresa alternata di luci ed ombre, di polemiche e riscoperte, concentrate queste ultime nel secolo che ci ha da poco lasciati, e che tuttavia seguita su di noi a incomberne» (p. 5).

Il volume si articola in due sezioni. La prima parte, dal titolo *Petrarca per noi oggi* (pp. 7-96), comprende gli interventi di Giorgio Bàrberi Squarotti, *La poesia del Petrarca dalle ombre alla luce* (pp. 9-43); Ugo Dotti, *Il mondo moderno e Petrarca* (pp. 45-51); Pietro Gibellini, *Dal sonetto proemiale a seguire. Linee di intervento e tappe significative* (pp. 53-58); Marzio Porro, *Dante Laura la poesia. Ancora sul sonetto 34* (pp. 59-75); Luigi Tassoni, *Scritture di scritture* (pp. 77-96).

La seconda parte, dal titolo "*Mitizzazione*" e "*smitizzazione*" del Petrarca fra Cinquecento e Novecento (pp. 97-258), comprende quindi i contributi di Fabio Cossutta, *Pietro Bembo, o la riuscita di un'operazione "politicamente" corretta* (pp. 99-

143); Tiziana Piras, *Petrarca nello «Zibaldone» di Leopardi* (pp. 145-203); Elvio Guagnini, *Sul Petrarca di De Sanctis* (pp. 205-216); Fulvio Senardi, *Petrarca, icona politica del Saba «civile»* (pp. 217-236); Eszter Rónaky, *Ungaretti critico di Petrarca* (pp. 237-244); Beáta Tombi, *La ricezione di Petrarca in Ungheria. Petrarca e Ady: dal cattivo gusto al «sublime decadente»* (pp. 245-258).

ARMANDO BISANTI

Francesco SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, 468 pp., ISBN 9788883343063.

La Congregazione Vallombrosana è una comunità di monaci benedettini fondata da San Giovanni Gualberto nel 1039, che prende il nome dalla località di Vallombrosa, oggi in provincia di Firenze.

I monaci vallombrosani si sono distinti, nel corso dei secoli, per la lotta contro la simonia, contro la corruzione e la mondanità della Chiesa. In questo disegno riformatore di fondamentale importanza è l'istituzione della figura dei *monaci conversi*: in questo volume l'autore realizza una magistrale sintesi sull'argomento, dedicando un intero capitolo (Parte II, Cap. III: *I conversi dal secolo XI alle soglie dell'Età moderna*, pp. 245-302) al suo approfondimento mediante lo studio delle fonti. In ambito monastico il termine venne assunto per indicare tutti coloro che entravano nel chiostro, ma poi assunse, col tempo, valenze più circoscritte. A partire dal V-VI secolo si affermò nel contesto della vita regolare una separazione concettuale fra *monaci nutriti*, entrati in monastero fin dall'infanzia, e il resto dei confratelli definiti *monaci conversi*, che avevano scelto da adulti la vita del cenobio. Molto spesso, pur facendo parte della *familia* conventuale, costoro non assumevano tutti gli impegni solenni connessi all'emissione della *professio* monastica. I nuovi Ordini riformati dal secolo XI semplificarono notevolmente il quadro delineato: in linea di massima, infatti, essi consentirono solamente agli adulti di la possibilità di accedere alle scelte della religione; in questo modo il termine converso passò quindi a designare le figure di laici che affiancavano i cenobiti, agendo su un piano normativo differente.

Altro aspetto in cui i Vallombrosani si sono tradizionalmente distinti è quello della "tutela del creato": in particolare possono ritenersi dei veri e propri "monaci forestali", dato che per lungo tempo (dal XI al XIX secolo) hanno gestito la Foresta di Vallombrosa. Fin dalla fondazione intorno al 1037 il cenobio voluto da Giovanni Gualberto sulle pendici nord-occidentali del Pratomagno, a circa 900 metri di altitudine, *in loco ubi dicitur Valle Umbrosa*, poté contare su un nucleo di beni fondiari ampiamente caratterizzato dalla presenza del bosco. Anche questo interessantissimo argomento è approfondito dall'autore. La struttura stessa del volume ci chiarisce l'importanza della tematica: all'interno della Parte I, infatti, diversi capitoli sono dedicati alla trattazione dell'argomento: il Cap. 1 (*Il patrimonio. Secoli XII-XIII*, pp.

23-64), il Cap. 2 (*La gestione del bosco*, pp. 65-80); il Cap. 3 (*Sacri imprenditori, sacri debitori*, pp. 81-108), invece, approfondisce maggiormente l'analisi fondiaria-patrimoniale. Il Cap. 5 (*Vallombrosa, Camaldoli e i cantieri navali del Granducato toscano*, pp. 129-150) può essere considerato una sintesi dei due filoni d'indagine precedentemente delineati: quello legato alla corretta gestione dello spazio silvestre e quello relativo ai commerci e alle opportunità economiche.

La storia agraria e delle campagne, intesa come evoluzione degli assetti socio-economici, nonché quale indagine sui poteri locali, ha conosciuto una grande fortuna nella medievistica italiana. Una parte non indifferente di queste ricerche si è avvalsa proprio dell'apporto della documentazione monastica. Molte ricognizioni hanno avuto per oggetto le proprietà fondiarie degli enti religiosi.

La Parte II del volume punta maggiormente alla ricostruzione storica delle origini della congregazione, presentando 6 capitoli all'interno dei quali l'autore traccia un percorso sulla tradizione storiografica e sulla strutturazione dell'Ordine, ponendo attenzione all'edizione delle fonti e anche ai nuovi scenari divulgativi offerti dal *Web*.

Chiude l'opera un'eccellente appendice bibliografica (pp. 391-452), molto estesa ed approfondita, suddivisa internamente in "Fonti edite", "Fonti inedite" e "Studi": gli studiosi del monachesimo sapranno certamente apprezzare lo sforzo che l'autore ha compiuto nel realizzare una rassegna sullo stato dell'arte degli studi in questo campo. Segue, infine, l'indice dei nomi di persona e di luogo (pp. 453-468).

FABIO CUSIMANO

Fritz SAXL, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, a cura di Salvatore Settis, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, 524 pp., ISBN 978-88-33900445.

La fede negli astri non è un libro di astrologia. È una raccolta di saggi di Fritz Saxl curata da Salvatore Settis che a prima vista sembrano occuparsi di iconografia e iconologia dell'astrologia, «dall'antichità al Rinascimento» come recita il sottotitolo. In realtà il libro, voluminoso e ben illustrato, è molto più di una semplice mappa della storia dell'astrologia occidentale ed europea, di una serie di esercitazioni erudite, per addetti ai lavori, un libro di "nicchia" per appassionati estimatori dell'arcano. Pur trattando in maniera scientificamente ineccepibile argomenti che ineriscono all'astrologia, il libro è, al tempo stesso, per la stessa intuizione epistemologica di Saxl, la proposta di un metodo, l'apertura di una pista precedentemente intravista che mettendo in relazione discipline apparentemente estranee tra loro, come la storia dell'arte e l'astrologia, riesce a progettare una lettura culturale della storia.

È il risultato dell'irrisoluzione identitaria di Saxl che trascorse tutta la sua vita vagabondando intellettualmente tra la storia dell'arte, suo amore primitivo e mai dimenticato, e l'astrologia approcciata scientificamente quanto casualmente per il sodalizio con Aby Warburg di cui continuò l'opera e del quale curò e diresse la podero-

sa biblioteca la cui stessa organizzazione costituiva un non convenzionale itinerario di ricerca. La struttura della biblioteca di Warburg si può considerare quasi come la sua opera più vasta e compiuta; lo stesso percorso logistico delineato tra gli scaffali coincideva con la sequenza mentale classificante il sapere in termini genetico-storici. Religione, Scienze naturali, Filosofia, cercano i termini di congiunzione tra scienza e credenze religiose, tra superstizione e presupposti scientifici, tra mito e logos. Muovendosi in questo labirinto con un ideale filo d'Arianna, Saxl, che temette di smarrirvi la sua primitiva passione competente di storico dell'arte, si rese ben presto conto che proprio la storia dell'arte, l'iconografia depurata dai troppo formali moduli iconologici di Winckelmann, poteva costituirsi in filo aureo che consentisse di affastellare i saperi in unità simbolica.

La fede negli astri decodifica immagini di macrocosmo e microcosmo, raffigurazioni di pianeti in Oriente e in Occidente, mappe zodiacali e manoscritti astrologici miniati, materiale reperito soprattutto per merito di Warburg che Saxl si studia di ricondurre alle motivazioni che ne hanno determinato il delinarsi come immagini dell'universo, dell'esistente, del fisico come del metafisico, di costituirsi in quel fondo oscuro e inconscio della rappresentazione mitico-religiosa da cui provengono forme e procedure del sapere scientifico e miti, riti, credenze magiche, *acta religionis* senza soluzione di continuità. Saxl non dice esplicitamente che l'Occidente è stato vittima della prepotenza del *logos* sul mito, per cui l'uomo moderno, aristotelicamente scaltrito, ha separato rigorosamente scienza e fede, pensiero logico e rappresentazione simbolica; dice invece che la filologia, in particolare lo studio dei nomi, è in grado di rintracciare l'unica radice da cui germoglia "l'unico stelo" da cui fioriscono "logica e magia". Immagine presa a prestito da Jean Paul, espressione pregnante in cui si coglie anelito di conoscenza nell'interazione fecondante dei due fiori.

Il nostro volume mostra con evidenza il ruolo non meramente decorativo o fantastico svolto dal patrimonio figurativo antico nella vita spirituale del Medioevo e che ha come tessuto connettivo le illustrazioni astrologiche. Per Saxl tale patrimonio non va considerato dal semplice punto di vista formale; ne va indagato il solido ordito sul quale si disegnano le transculturazioni delle conoscenze, dei testi, delle credenze religiose da Oriente a Occidente, da Babilonia alla Firenze di Lorenzo il Magnifico. È approntato così un viaggio affascinante che passa per i codici iconografici del mantello dell'imperatore Enrico II, simbolo in sé di potere cosmico filtrato da processo teologico cristologizzante che fa transitare i temi della cosmologia antica nell'universo cristiano. Saxl non pronuncia considerazioni etiche circa i risvolti politici di tale procedimento; ne registra semplicemente l'accadimento, sull'asse diacronico dei fatti culturali, nella dialettica mai risolta tra continuità e novità. Così come registra il riapparire delle forme della cosmologia pagana nel Medioevo, nei manoscritti miniati illustranti le famose visioni di santa Ildegarda di Bingen, dove il microcosmo contenuto nel macrocosmo, come nel manoscritto di Lucca del suo *Liber divinorum operum*, sembra, a prima vista, nonostante la ripulsa di Ildegarda per la cultura pagana, un'illustrazione tardoantica.

Le plausibili domande circa le cause dell'influenza dell'astrologia pagana sulla sensibilità cristiana, del persistere dei suoi temi nonostante i fulmini di Tertulliano e

il silenzio del primo millennio, conducono alla teologia di Pietro Abelardo, alla sua concezione di una grazia pre-cristiana, di una rivelazione concessa ai filosofi classici che avevano mostrato di amare la sapienza di Dio, quella *Sophia* sussistente in Cristo. Da qui la visione platonica della Trinità, il rapporto tra *Nous* e *Verbo*, l'esistenza di un legame simbolico tra mondo superiore e inferiore costituito dalle stelle, quasi emissari di Dio, la fede negli astri insomma.

Queste ed altre suggestioni provoca la lettura dei saggi di Saxl, unitamente allo stupore per la vasta gamma di implicazioni culturali sottese come trama ai suoi assunti discorsivi e suadenti. La lezione che se ne ricava, essenziale per l'oggi minimalista e per gli statuti accademici contemporanei sempre più fissi sul particolare, è che si sta leggendo la storia della cultura per cui ogni elemento interattivo è prezioso e nessuno da trascurare o discriminare pregiudizialmente. Di questo fatto Saxl stesso non fu perfettamente consapevole a livello teoretico, non sapendo nemmeno se definirsi storico dell'arte o no per tutto l'arco del suo impegno d'indagine, tra Wölfflin e Warburg. Il fatto, però, che perorasse l'introduzione della storia dell'arte nelle università inglesi la dice lunga su una convinzione intuitiva della possibilità di leggere più chiaramente il desiderio antropologico di conoscenza nello specchio dell'arte. Che poi ci si riesca davvero è altra questione.

LEO DI SIMONE

Leandra SCAPPATICCI, *Codici e liturgia a Bobbio. Testi, musica e scrittura (secoli X ex.-XII)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, 592 pp. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 49), ISBN 978-88-209-7993-5.

Questo volume affronta lo studio della liturgia praticata nel monastero di San Colombano a Bobbio, tra X e XII secolo, analizzando approfonditamente un'ampia raccolta di testimoni superstiti – manoscritti, frammenti e *membra disiecta* – alcuni dei quali del tutto inesplorati e reperiti in diverse sedi di conservazione.

L'autrice conduce un'analisi storico-testuale e paleografico-codicologica che porta a valutazioni nuove per la storia della liturgia e per la conoscenza dell'evoluzione della scrittura, con l'individuazione di fasi specifiche dell'attività libraria a Bobbio, il rilevamento degli usi grafici locali, l'identificazione sicura dei copisti. L'approccio interdisciplinare permette di evidenziare, per l'arco di tempo preso in esame (e in particolare dalla seconda metà dell'XI secolo), cambiamenti sostanziali e contestuali nella pratica liturgica bobbiese e nella produzione manoscritta correlata: tanto il passaggio, graduale ma definitivo, dalla notazione musicale di tipo germanico-sangallese a quella diastematica propria dell'area emiliana quanto l'evoluzione della scrittura, dalla carolina ai primi chiari sintomi delle *litterae textuales*.

La *Presentazione* (alle pp. VII-IX) è stata scritta da Giacomo Baroffio: viene tracciato un rapido quadro che ripercorre la storia e la tradizione culturale dell'Ab-

bazia di san Colombano (si pensi alle vicende della celebre biblioteca), e si descrive il lavoro di ricerca che è stato compiuto dall'autrice. Anche nel caso di Bobbio è importante sottolineare come la descrizione della vita monastica, dei tempi, dei modi e dei luoghi della preghiera comunitaria siano elementi indispensabili per una corretta comprensione del "fenomeno monastico"; a ciò concorrono certamente i testimoni dell'attività liturgica del mondo bobbiese tra X e XII secolo.

La breve *Prefazione* (alle pp. XI-XII) è stata scritta da Emma Condello. Attraverso la storia dei manoscritti passa non solo la storia del monastero bobbiese, ma l'intera storia della scrittura e del libro, della circolazione dei testi e della liturgia latina: il presente studio pone l'accento sui codici liturgici bobbiesi dei sec. X-XII, attraverso il filtro dell'analisi paleografica, codicologica, liturgica e musicologica.

L'autrice, già nell'*Introduzione* (pp. XIII-XXI), traccia un attento quadro sul ruolo e sull'importanza della biblioteca liturgica del monastero di Bobbio: essa comprendeva i due terzi dell'intero patrimonio librario bobbiese ed era di supporto alle attività primarie della comunità monastica, ovvero la preghiera, la celebrazione della messa e la lettura delle Sacre Scritture. Sono stati esaminati i libri destinati alla celebrazione dell'Ufficio (antifonari, breviari, lezionari dell'Ufficio, omeliari, *Vitae et passiones sanctorum*) e della Messa (graduali, messali, lezionari della Messa).

L'opera è articolata inizialmente in quattro capitoli: I, *Il monastero di san Colombano d Bobbio tra basso Medioevo e prima Età Moderna: la rinascita e il declino* (pp. 1-39); II, *I manoscritti liturgici dal X al XII secolo* (pp. 41-107); III, *La liturgia* (pp. 109-129); IV, *La notazione musicale* (pp. 131-151). Seguono la *Conclusione* (pp. 153-161), il *Catalogo* (pp. 163-420), i *Membra disiecta* (pp. 421-453). L'ultima sezione del volume contiene *Appendici e strumenti* (pp. 457-511), a sua volta suddivisa in *Repertorio dei copisti* (pp. 457-461) e *Concordanze* (pp. 463-511). Altro utilissimo strumento è l'ampia *Bibliografia* (pp. 513-542). Chiude il volume la sezione dedicata agli *Indici tematici* (pp. 543-592), comprendente l'*Indice delle testimonianze manoscritte*, l'*Indice dei nomi di luogo e di persona*, l'*Indice dei "loci textuales"*, l'*Indice delle tabelle*, l'*Indice delle tavole* e l'*Indice generale*.

FABIO CUSIMANO

Michèle K. SPIKE, *Matilda di Canossa. Vita di una donna che trasformò la storia*, Reggio Emilia, Alberti, 2008, 368 pp. (Storie e personaggi), ISBN 88-7424-179-8.

A partire dagli anni Settanta, soprattutto in seguito alla svolta de *Les Annales* e della concezione della *nouvelle histoire*, si è affermata la storia di genere in cui ampio spazio ha trovato una storia incentrata sulle donne. È possibile affermare che il volume di Michèle K. Spike dedicato alla contessa Matilde di Canossa si inserisce proprio all'interno di questo filone.

Fin dal *Prologo*, l'autrice dichiara l'interesse decennale per questo famoso personaggio e il fascino che ha esercitato su di lei. Della *comitissa* ella narra la vita, le scelte politiche, gli eventi drammatici della sua esistenza, il potenziamento dei castelli, le donazioni ai monasteri e alle pievi, gli scontri armati con l'imperatore e i suoi sostenitori in difesa sia di un preciso ideale politico – la creazione di un impero universale e cristiano con a capo il papa di Roma – sia del suo legame ideologico – e pare anche “amoroso” – con il pontefice Gregorio VII, fino alla devoluzione dei suoi beni al patrimonio di San Pietro dopo la sua morte.

Visitando insieme al lettore i luoghi matildici (Mantova, Firenze, Roma, Canossa, Salerno, Spira, Lucca, Modena), la Spike traccia la biografia di Matilde, analizzando le pergamene, i decreti pontifici e regi, interpretando la ricca simbologia degli edifici, degli oggetti d'arte, delle immagini raffiguranti Matilde come nel caso delle miniature della *Vita Mathildis* di Donizone di Canossa e dei suoi monumenti funebri eretti sia in San Pietro sia a Mantova. In questo modo, tramite essi, ella tenta di ricostruire la peculiare concezione del potere del tempo e di fornire un quadro della società nei primi due secoli dopo il Mille. Infatti il mondo medievale nei primi decenni dopo il Mille – un mondo in piena trasformazione - viene riletto attraverso la vita di Matilde, la donna che ha detenuto il controllo dei territori chiave tra Roma e le Alpi, nel cuore della pianura del Po e lungo l'Appennino al tempo del massimo scontro tra i due poteri universali che hanno dominato l'Europa nel medioevo, l'Impero e il Papato. Il risultato è la narrazione appassionata di una straordinaria esistenza femminile che si legge come un romanzo.

Il volume è corredato da tavole che ricostruiscono la genealogia della contessa e di papa Gregorio VII, da una cronologia della vita di Matilde e da un ricco apparato iconografico. In *Appendice* viene riportato il privilegio concesso da Enrico IV nel 1081 ai cittadini di Lucca che garantiva l'esenzione da determinati tributi e tasse feudali, con l'obiettivo di privare Matilde di una parte delle entrate che regolarmente riceveva. Secondo la Spike, questo decreto ebbe come conseguenza quello di fare scattare la leva dell'indipendenza dei Comuni italiani.

Chiudono il volume un apparato di note e numerose indicazioni bibliografiche. Va rilevato comunque che l'indice dei nomi citati presenta alcune lacune: ad esempio, nel corso del racconto, vengono menzionati Eloisa, altra eroina medievale, e l'amato Abelardo ma essi non appaiono nell'indice.

DOMENICA PARISI

Guglielmo SPIRITO, *I Padri del deserto tra i francescani*, Padova, Edizioni Messaggero di Sant'Antonio, 2007, 270 pp. (Studi francescani, 12), ISBN 978- 88-250-1732- 8.

Guglielmo Spirito si propone di scoprire e raccogliere le affinità esistenti tra la sapienza dei Padri del deserto e quella francescana, così come sono riconoscibili nel-

la tradizione francescana. Un raffronto che però intende limitarsi, nel versante patri-stico, solo a coloro che vengono chiamati “Padri del deserto”, ossia gli *abba* e le *amme* (per lo più egiziani, ma non solo) che vissero tra la fine del III e l’inizio del V secolo, anche se vengono menzionati, in via del tutto eccezionale e speculativa alla trattazione dell’argomento in esame, alcuni autori del VI e VII secolo.

Questo saggio è il frutto di un’indagine, guidata dallo Spirito e compiuta da un gruppo di studenti dell’Istituto Teologico di Assisi, su quelle testimonianze che manifestano il fascino esercitato dai Padri sul francescanesimo, a partire già dai primi raduni dei frati con san Francesco. Con questo intento sono stati accostati i *Detti* dei Padri del deserto con i testi di alcune delle antiche fonti francescane del XIII secolo, fino alle Prime Costituzioni dei Cappuccini del XVI secolo, scoprendo la sapienza comune di una vita secondo Dio.

Con questo lavoro si dimostra l’esistenza di una continuità tra il messaggio degli antichi testi elaborati dai Padri del deserto e la “proposta cristiana” di Francesco e dei suoi “discepoli”. Infatti dal confronto tra i testi scritti, o fatti scrivere, da frate Francesco e gli *Apophthegmata Patrum*, emerge una reale vicinanza spirituale tra i Padri del deserto, Francesco e i suoi frati. I contributi raccolti in queste pagine «ci mostrano che, quando dei discepoli di Cristo sanno ridare slancio alla buona notizia del Vangelo, le loro vite finiscono per assomigliarsi, anche se trascorse nei secoli, regioni e circostanze diversissimi. Si somigliano perché ciascuno ha cercato semplicemente di diventare, lì dove la volontà divina lo aveva posto, un «somialtissimo» al suo Signore, e perché, per grazia, questa faticosa e gioiosa ricerca ha trovato compimento» (p. 9).

Il volume, che si apre con una *Presentazione* di Luigi Pellegrini e una *Prefazione* a cura di Enzo Bianchi cui segue l’*Introduzione* di Guglielmo Spirito, consta di otto capitoli che mettono a confronto la tradizione letteraria, spirituale e religiosa propria dei Padri del deserto con quella dei francescana, occupandosi di *L’eco del deserto nelle prime biografie sanfrancescane* (cap. 1); mettendo a confronto le *Ammonizioni* di san Francesco e i *Detti* dei Padri del deserto (cap. 2); analizzando *Il ricorso alla Sacra Scrittura nei Padri del deserto e negli scritti di san Francesco* (cap. 3) e il tema del “giudicare e non giudicare” (cap. 4), come particolarmente rappresentativo della spiritualità del deserto; affrontando il tema della conoscenza di sé, mediante l’imprescindibile aiuto di Dio, che sfocia ne *L’accoglienza del limite creaturele in san Francesco e nei Padri del deserto* (cap. 5); esaminando il pensiero e gli scritti di Angelo Clareno (cap. 6), di san Girolamo (cap. 7) e l’influenza de *I Padri del deserto nelle prime Costituzioni dei Cappuccini* (cap. 8).

Il volume si chiude con una postfazione su *Francesco d’Assisi e la vita nello spirito*.

GIULIANA MUSOTTO

Piero STEFANI, *L'Apocalisse. L'ultima rivelazione*, Bologna, Il Mulino, 2008, 126 pp. (Farsi un'idea 158), ISBN 978-88-15-12434-0.

Il presente lavoro, come tutti quelli appartenenti a questa collana (*Farsi un'idea - Il Mulino*), ha lo scopo di informare, in poche pagine, circa la storia di un concetto, popolo o evento, fornendo al lettore degli spunti su cui riflettere: in questo caso il soggetto in questione è proprio l'Apocalisse.

In un clima di «attese frementi e speranze deluse» (p. 57), insoddisfazione per il presente e paura verso il futuro, la scommessa dell'autore è quella di «esporre in maniera non apocalittica l'apocalisse» (p. 7): egli tratta infatti l'argomento da storico, cercando di esporre le idee in proposito con la massima oggettività e chiarezza.

Innanzitutto Stefani tiene a specificare il reale significato del termine "apocalisse"; lungi dall'essere confusa con la credenza nell'ineluttabilità della morte dei singoli esseri viventi, essa riguarda invece il concetto di fine *tout court*, ossia fine del tutto, dell'universo (concetto ovviamente rifiutato da qualunque ontologia).

Nel primo capitolo (pp. 12-25) l'autore analizza l'etimologia del termine e l'evoluzione che il suo significato ha subito nei secoli. Inoltre Stefani ricerca l'origine della cosiddetta letteratura apocalittica, che sembra collocarsi nel V-IV sec. a. C. con il *Libro dei Vigilanti* (primo tomo del *Libro di Enoch etiopico*) e che, passando attraverso la cultura ebraica, è giunta al mondo cristiano: quest'ultimo ha sviluppato quella che forse è la sua manifestazione più famosa, ossia l'*Apocalisse* di Giovanni, ultimo libro della *Bibbia* cristiana. Pur avendo definito l'apocalittica come un genere letterario non lineare e multiforme, l'autore mette in evidenza i tratti comuni che caratterizzano i vari testi che la riguardano: l'importanza attribuita all'udito, la collocazione storica degli eventi, la pseudonimia ecc.

Il secondo capitolo (pp. 26-74) è interamente dedicato all'*Apocalisse* di Giovanni. In particolare l'autore ne analizza il contenuto, la simbologia e la struttura. Interessante nell'analisi di quest'ultima è la trattazione del problema dell'unità del testo: può l'*Apocalisse* di Giovanni essere considerata un testo unitario? O si deve pensare a successivi inserimenti di alcune parti in epoche diverse? L'autore si sofferma sul problema, mostrando gli elementi a favore dell'una e dell'altra tesi.

Nel terzo capitolo (pp. 75-99) viene analizzato l'effetto che l'apocalisse ebbe nella storia umana, nonché l'evolversi del concetto di millenarismo e delle varie interpretazioni (passando attraverso le dottrine di uomini come sant'Agostino, Gioacchino da Fiore e Isaac Newton, fino alle teorie dell'epoca contemporanea).

Il quarto ed ultimo capitolo (pp. 100-122) contiene un *excursus* sulla "figura" dell'apocalisse nella letteratura (particolarmente interessante è il paragrafo dedicato alla *Divina Commedia*, pp. 100-109) e nelle arti (cinema compreso).

DANIELA ENRIQUEZ

TEOFRASTO, *Il Fuoco. Il trattato «De igne»*, a cura di Antonio M. Battegazzore, Sassari, Gallizzi, 2006, 190 pp. (Quaderni di «Sandalion», 12), ISBN 978-88-SBS-2207-Z.

Il *De igne* di Teofrasto, un centone di appunti raccolti dall'autore per scopi didattici o per uso personale, è stato a lungo oggetto di studio da parte di Antonio M. Battegazzore che ne ha curato la traduzione in italiano e ne stava realizzando l'edizione critica. Lo studioso non ha però potuto completare l'edizione del trattato a causa di un improvviso problema di salute, tuttavia, grazie alla supervisione di Walter Lupini, l'opera ha potuto vedere ugualmente la luce. Il volume dunque, pur non costituendo un'edizione critica completa, presenta la prima traduzione del *De Igne* in italiano con il testo greco a fronte e, in appendice, la raccolta di sei saggi di Battegazzore inerenti ad aspetti specifici del trattato, già apparsi in diverse pubblicazioni scientifiche.

Secondo Battegazzore il fuoco, l'elemento che per Eraclito governava il cosmo, occupa in Teofrasto una «posizione di eminenza non riscontrabile all'interno del sistema fisico aristotelico», infatti il primo dei saggi indaga sulla questione dell'aristotelismo e dell'antiaristotelismo nel *De igne*.

Di carattere più squisitamente filologico ed esegetico sono invece i due saggi successivi che si soffermano su alcuni problemi interpretativi del trattato, la cui stesura non fu verosimilmente mai sottoposta a revisione da parte di Teofrasto. I restanti saggi riguardano invece le posizioni fisiche e metafisiche del discepolo di Aristotele, il rapporto intercorrente tra il *De igne* ed un brano del *Timeo* platonico ed infine la *quaestio* dei semi, contenuta nel capitolo 44 del trattato di Teofrasto.

L'edizione di Battegazzore dunque costituisce, per il valore di una traduzione consapevole dei problemi testuali e l'utile raccolta di saggi, un indispensabile punto di partenza per ogni studio che abbia per oggetto il *De Igne*, e che non può prescindere dalle proposte filologiche ed ermeneutiche del curatore.

SIMONE BRUSCA

Fabrizio VECOLI, *Lo spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico* (Scienze e storia delle religioni - Nuova serie, 6), Brescia, Morcelliana, 2006, 280 pp., ISBN 88-372-2124-X.

Il presente volume indaga un ambito molto interessante del monachesimo cristiano delle origini, ovvero quello legato alla valorizzazione del "carisma" (χάρισμα) nel monachesimo egiziano antico. Questo lavoro propone un approccio nuovo, partendo proprio dall'analisi dei divini carismi dei monaci piacenti a Dio; tali carismi costituiscono il nuovo punto d'ingresso del santo nella società, rappresentano i segni dell'ispirazione divina.

Già dall'*Introduzione* (pp. 7-14) emergono interessanti spunti tematici volti ad analizzare il concetto di carisma (che nasce con Paolo) nell'antichità: nelle fonti antiche, infatti, i carismi costituiscono una sorta di "filtro" per mezzo del quale l'agiografo e il trattatista spiegano l'esercizio dell'autorità da parte dell'"uomo di Dio". Il punto di partenza di questo studio è rappresentato da Antonio e dal monachesimo semi-anacoretico del basso Egitto per poi giungere, attraverso Pacomio ed il cenobitismo, ai secoli IV-V. Tale ricerca fa perno su un interrogativo chiave, ovvero che cosa sia il carisma, inteso quale potente strumento a disposizione del "campione cristiano".

Molto interessante risulta l'analisi terminologica del termine carisma (i cui esiti sono riportati in un'apposita appendice). Tale riflessione semantica, dal punto di vista metodologico, ha un'importanza notevole: verificare la validità delle formule moderne ed identificare l'oggetto in questione nelle fonti rappresenta, infatti, un passo imprescindibile della ricerca.

L'opera si articola in cinque capitoli: Il cap. I (*Discussione delle fonti*, pp. 15-44) presenta una rassegna dello stato della ricerca sui documenti selezionati (gli *Apophthegmata Patrum*, la *Vita Antonii*, gli scritti dei primi padri del deserto, la *Historia Monachorum in Aegypto* e la *Historia Lausiaca*). Il cap. II (*Antonio e il monachesimo semi-anacoretico del basso Egitto*, pp. 45-100) si concentra sulla figura di Antonio, considerato dalla tradizione come il fondatore del monachesimo eremitico. Il cap. III (*Pacomio e i suoi successori*, pp. 101-141) si concentra sull'analisi della figura di Pacomio, considerato dalla tradizione come il padre del cenobitismo. Il cap. IV (*I diari di viaggio al tornante dei secoli IV e V*, pp. 143-162), dà voce ai pellegrini che, tra IV e V secolo, si misero in cammino alla ricerca delle autentiche radici del monachesimo: proprio loro "diari di viaggio" rappresentano fonti importanti contenenti informazioni anche su comunità monastiche meno note. Il cap. V (*Carismi: tra storia e agiografia*, pp. 163-197), propone un'ulteriore riflessione sul termine carisma alla luce del confronto tra storia e agiografia.

Chiudono l'opera le conclusioni (pp. 199-203) e l'appendice lessicografica (pp. 205-228); seguono, infine, l'elenco delle abbreviazioni (pp. 229-230), l'elenco delle fonti (pp. 231-235) e la vasta bibliografia (pp. 237-264). Utili al lettore-studioso risulteranno senza dubbio l'indice dei nomi antichi (pp. 265-267), l'indice dei nomi moderni (pp. 269-273) e l'indice delle citazioni bibliche (275-276).

FABIO CUSIMANO

Amador VEGA, *Tratado de los cuatro modos del espíritu*, Barcelona, Alpha Decay, 2005, 184 pp., ISBN 84-934278-6-1.

Nella ricerca contemporanea dedicata all'ambito degli studi sulla tradizione lullista, è sempre risultata impresa alquanto difficile individuare dei veri contributi filosofici che si discostassero da una lettura strettamente storico-filologica della spe-

culazione attribuita al filosofo catalano. Sebbene lo sforzo meritorio di collazionare le innumerevoli fonti manoscritte abbia portato alla progressiva edizione critica delle opere del maiorchino, al tempo stesso, l'esigenza di una problematizzazione filosofica ed ermeneutica delle sue dottrine e, nella fattispecie, il ricorso ad un'attualizzazione degli aspetti più fecondi della sua trattazione, tarda ad imporsi negli studi di settore. La composizione di questo trattato sui quattro modi dello spirito, pertanto, inserisce la riflessione di Amador Vega in quel ristretto ambito di tentativi finalizzati ad un accostamento precipuamente filosofico delle opere del *Magister Artium*, ambito la cui ristrettezza non costituisce un limite, ma un'impresa rara e preziosa tanto per la chiara singolarità del percorso, quanto per l'analisi interpretativa dei testi alla luce di paradigmi eidetici *altri* rispetto al solco della tradizione occidentale.

In questa indagine che presuppone, dunque, una *messa in ascolto* e la concessione del rilievo assunta *dalla priorità della domanda* di ciò che l'opera manda a significare, l'autore raccoglie sollecitazioni e suggestioni dettate da uno straordinario frammento del *Compendium logicae Algazelis* (1271-1272), prima opera composta da Lullo, e che traccia al suo interno una quadripartizione dell'accesso al *secretum*: *Quattuor modis secretum investigari potest* (p. 174). Come confessa lo stesso Vega, nell'epilogo del suo trattato, tale frammento gli servì da "célula originaria" alla sua tesi di dottorato. Nel corso degli anni, l'attenzione dedicata alle istanze teoretiche, guadagnate dal confronto col misticismo tedesco e con la filosofia buddista della Scuola di Kyoto, ha guidato la sua riflessione verso una riconsiderazione dell'approccio messo a punto da Lullo, sollevando così interrogativi ed ulteriori momenti di riflessioni sulla specifica significazione teorica e pratica che emergerebbero dietro le istanze di una lettura più profonda. L'intento dichiarato da parte dell'autore è proprio quello di servirsi della filosofia di Lullo per formulare un'ermeneutica spirituale seguendo, in questo particolare percorso argomentativo, la lezione di Heidegger nell'approccio ai testi di Duns Scoto e di Henri Corbin nell'applicazione della categoria heideggeriana di "esperienza fattiva" alla filosofia iraniana. I luoghi problematici indagati da Vega non si fermano però ad un orizzonte storico di esperienza fattuale della vita, e quindi al suo ordine temporale, ma inseguono una prospettiva trans-storica che renda un'approssimazione dei livelli distinti della *Beschreibung* e, quindi, non solo una semplice *Erklärung* della vita dello spirito. È chiaro, dunque, come questo movimento, interno alla vita dello spirito, rappresenti l'architettura strutturale del pensiero nei suoi distinti gradi di conoscenza ad opera delle facoltà umane. I quattro momenti dello spirito che sono descritti in questo trattato, per volontà espressa dallo stesso autore, sono significativamente raccolti in quattro libri: il primo dedicato al corpo sensibile, il secondo al corpo intelligibile, il terzo allo spirito intelligibile, il quarto ed ultimo allo spirito intelligibile. Questi quattro modi dello spirito, e le loro distinte operazioni, vengono scandagliati con pregevole lucidità analitica e tentando, ove possibile, d'instaurare parallelismi sul piano gnoseologico ed ermeneutico capaci di descrivere il movimento circolare di continuità.

La figura che organizza, sotto l'aspetto grafico, le tappe dei quattro modi dello spirito (p. 173) descrive tutti i movimenti possibili dello spirito, durante il suo per-

corso di ascesa e discesa fra i gradi della conoscenza intellettuale e contemplativa, in un moto circolare che si sposta dal sensibile all'intelligibile e viceversa. Se i primi tre modi richiamano, in buona parte, ciò che la trattazione medievale raccoglieva nella specifica definizione di grammatica speculativa (*modus essendi, modus intelligendi, modus significandi*) e restituendo, quindi, alle loro operazioni una funzione semantica, il quarto modo racchiude il contributo decisivo avanzato della riflessione di Lullo sulla conoscenza spirituale, esibendo tutta la carica del suo potenziale esplicativo: *Quarto vero, per intellectualem sensualem demonstrantur, ut per theoreticam secreta practice propalantur* (p. 175). Senza ombra di dubbio, Vega ha saputo rinvenire, e miscelare sapientemente, molte simiglianze di questo procedimento in quella formula paradossale "*wise âne wise*" che esprime la concezione spirituale di Eckhart. La descrizione di "un modo che non è un modo", nel tentativo di farsi strada nell'accesso al divino, dilata il livello della comprensione per passaggio progressivo dai singoli stadi della conoscenza e apre il modo della esperienza umana, grazie alla condizione di *gelâzenheit* sopra il fondamento della realtà "*sunder warumbe*", al raggiungimento del grado massimo di libertà.

Nella rappresentazione grafica, che restituisce i livelli d'interpretazione dei movimenti interni alle attività della conoscenza, viene presentato un modello quadripartito della linea di vita tracciata dallo spirito; dalla prima tappa del sensibile-sensibile, all'adempimento finale che termina nel punto spirituale-sensibile, viene disvelata la potenza spirituale ed espressiva della natura umana sulla materia creata. La sensibilità, pertanto, gode di un doppio registro ontologico ed interpretativo: da un lato, infatti, costituisce sempre quel moto iniziale che rende possibile il fare esperienza dell'esteriorità, dall'altro si organizza in qualità di "segmento che procede da un finale" per avvalorare il principio di creazione e, aggiungerei a margine, di incarnazione. Come più volte Vega torna a precisare, non si può parlare effettivamente di vita, né può darsi cominciamento alcuno, prima che lo spirito non sia precipitato nella discesa verso il sensibile; la vera dimensione creaturale coincide, quindi, con la possibilità di una nuova vita dello spirito, alimentando e vivificando tutti i sensi esterni e le facoltà superiori. Non a caso, il vuoto aperto alla base del quadrato tracciato dalla figura, è lo stadio a cui da luogo il primo movimento dello spirito, nella sua uscita dal nulla verso quel "se stesso" che avanza come momento di autoriflessione nella dimensione intelligibile. Una sorta di cammino errabondo e, al contempo, necessario per aprire il varco alla visione di un mondo, irrimediabilmente caduto, ma fondamento stesso per ogni possibilità di elevazione dello spirito. La linea argomentativa disegnata da Vega prende, dunque, le mosse dal ruolo di cui l'esperienza si fa carico come fonte primaria di comprensione della realtà per ritornare, dopo l'analisi dei modi superiori di conoscenza, ad una maggiore ricomprensione della sua natura spirituale e funzionale.

L'operazione noetica che viene richiesta, in sintesi, è quella di uno *spostamento ermeneutico* nel campo della conoscenza, con inevitabili ripercussioni anche in campo gnoseologico: il modo d'intendere l'esperienza non sarà quello d'intravedere dietro il suo orizzonte processuale il risultato finale di uno sviluppo intellettuale, ma la possibile apertura per lo sviluppo di una comprensione più ampia. Forse l'immagine

che si rivela più esemplificativa, ai fini della riflessione svolta in questa sede, è proprio quella che riassume la contesa fra esperienza e comprensione, tutta giocata all'interno dei movimenti dello spirito. Nel lungo percorso di realizzazione dello spirito, una prima tappa sarà segnata dal corpo sensibile, ricettacolo d'impressioni prime e avvio di una forma di conoscenza opaca per l'io, ignaro della sua dimensione sensibile-intelligibile. Al corpo sensibile, come ricordato precedentemente, è consegnata la doppia responsabilità di essere gestazione di un fondamento non fondato, quindi sempre negato, e di dispiegamento, per se stesso, di tutta la libertà individuale che lo spirito saprà legittimare.

L'immediatezza che deriva dal modo sensibile di significazione, a causa di una prossimità del sensibile che Aristotele avrebbe additato infine come seconda, è una capacità di tipo semplice e che si costituisce a partire dall'identità sensibile-sensibile. Solo il trapasso nel corpo intelligibile e il conseguente allontanamento dalla proiezione idolatrica, così come strutturata sulla somiglianza sensibile-sensibile, saprà restituire al sensibile la sua estensione più ampia attraverso il ricorso allo *sparagmós*. Il momento *kairológico* destinato alla conversione, pertanto, si pone come momento fondamentale per il passaggio dall'immagine esteriore a quella interiore. La presa di coscienza della dimensione sensibile della conoscenza non può che scorgere il suo cominciamento nell'esperienza, ma solo lo spostamento a una comprensione più alta, garantita dall'esperienza stessa dello spirito, saprà avvicinare l'io al coglimento dell'istanza originaria del principiato.

Il modo di significazione che viene presentato nel secondo libro del trattato è quello del corpo intelligibile. A seguito dell'esilio che l'io esperisce del proprio sé, si rende possibile l'apertura di uno spazio volto alla comprensione dell'esperienza che abita il luogo della differenza sensibile-intelligibile. Il sacrificio del corpo in favore di *altro* da inizio, a questo punto, al cominciamento di una conoscenza che terminerà col disconoscersi nel grado più alto della significazione intelligibile-intelligibile. È importante cogliere la differenza di movimento attuata dal secondo modo; diversamente dal primo e dal terzo che veicolano modelli conoscitivi ed esperienziali semplici, le rappresentazioni del mondo, presenti in questo stadio, si rendono visibili sotto l'aspetto di aggregati rappresentazionali complessi. Il sacrificio delle immagini, che mette capo alla loro conversione in immagini semplici, situa lo spirito nella via tenebrosa della notte, con lo specifico linguaggio di archetipi semplici che non albergano nell'esteriorità della notte. Si comprende bene la funzione gestita dall'immaginazione nell'ordine della facoltà e la corrispondenza della sua funzione sintetica con la figura del Cristo: la dialettica cristologica fra l'umano e il divino configura, in rilievo, il suo riflesso speculare all'interno del discorso teologico. Dentro il "raptó extático" dell'esperienza mistica, la facoltà dell'immaginazione, come in una nuova nascita, provoca la salita (*exitus*) dal sensibile all'intelligibile, sospendendo "l'actividad enstática" del corpo sensibile-sensibile. Sarebbe, però, errato concepire questo *exitus* fuori dall'orizzonte di fattualità dell'esistenza; la progressione spirituale, chiaramente vincolata all'innalzamento contemplativo, non potrebbe pervenire al suo compimento senza un conseguente *reditus*, una direzione di ritorno alla vera ed unica esperienza.

Al terzo modo di essere intelligibile-intelligibile è legata la comprensione razionale che scorge la sua significazione attraverso la rappresentazione dello spazio vuoto, il *locus non locus* nel quale si dà l'attuazione di quella relazione identitaria che converge nell'*unio mystica*. In questa fase della trattazione è visibile, a mio parere, il portato della tradizione heideggeriana che agita il valore speculativo delle analisi svolte da Vega al quale, probabilmente, sono da ascrivere il suo periodo di formazione e l'influenza esercitata dai lavori di Huss. Per un dovere di ordine storiografico, corre l'obbligo di menzionare la parallela tradizione di studi fenomenologici in materia di misticismo che si sviluppò in Germania nella prima metà del '900, gli esiti che conobbe attraverso le analisi "sui vissuti mistici" sviluppate da alcune esponenti del circolo di Gottinga (es. Edith Stein, Gerda Walter), infine, il diverso percorso di accostamento speculativo alle esperienze di abbandono, *unio mystica* e "comunione" trasmesse dalla storia del pensiero. Ritornando alla riflessione di Vega, una volta che le facoltà superiori, nel modo proprio di comprendere della ragione discorsiva, si siano adeguate al linguaggio degli attributi e delle virtù, solo allora si profila un superamento che dia accesso alla figura della significazione rappresentata dal vuoto e dal silenzio abissale. L'azione purificatrice delle virtù dell'anima si rende necessaria nella perdita dell'aspetto meramente razionale e per portare, da ultimo, alla nascita del modo spirituale-sensibile.

La via negativa, significata dal sacrificio del corpo e della via tenebrosa della notte, svolge una funzione fondamentale per il destino spirituale dell'anima. Nel culmine dell'aspettazione riflessiva della comprensione, il suo profilo meditativo è dotato di una "dinamica circolare" nella quale le tre potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà ristrutturano la loro operatività e si rendono unanimemente spirituali per l'anima che voglia scendere nella maggiore significazione della vita. In questa fase, una funzione fondamentale è svolta dalla figura del vuoto e dall'unione. Il vuoto – non sarebbe possibile altrimenti – rende inadeguato qualsiasi forma di linguaggio referenziale e si configura come luogo d'incontro che prepara all'unione. Il campo dell'assenza che il vuoto descrive, attraverso la perdita degli attributi nel processo di *disattribuzione* (un esempio potrebbe essere quello del "sepolcro vuoto"), rappresenta la condizione stessa di possibilità della vita come esperienza di transito dalla morte alla vita. Nell'unione si compie il percorso inizialmente intrapreso dalla conversione perché, dalla sua disposizione autoriflessiva, l'equazione intelligibile-intelligibile viene trasferita nella sfera della dimensione spirituale. Nel modo dell'unione, infatti, hanno sbocco tutte le figure dello spirito sotto un solo sguardo che abbraccia la ferita causata dalla rottura e dalla separazione; la separazione stessa è il campo possibile che preannuncia il ciclo della nuova unione. L'unità alla quale la coscienza aspira, però, differisce dalla precedente unità del modello statico: la realtà significata dalla possibilità dell'esteriorità, infatti, non può essere incontrata dopo il superamento dell'idolo che esprimeva l'ingenuità dello stato di perfezione.

Il modo di essere restituito dall'auto-riflessione intelligibile può attualizzare un nuovo sguardo che si apre allo spazio dell'esperienza sensibile, diffondendo in questa quarta tappa l'intera azione dello spirito: è il modo di essere spirituale-sensibile. Il moto di conversione che ritorna sul mondo sensibile rappresenta, pertanto, una disce-

sa dello spirituale inevitabile per ridestare ad espressione quanto contemplato nello spazio disoccupato attraverso l'unione. Naturalmente il linguaggio che sostiene la parola dell'interiorità non può che essere rappresentato dal silenzio; in questa esperienza di quiete, però, è bene considerare la doppia conversione del sensibile e dell'intelligibile in un unico modo d'essere, una vera e propria sorta di *co*-dimensione che deve addivenire all'apertura dell'espressione di exteriorità. Il linguaggio che manifesta la "potenza dell'interiorità abissale", allora, viene dalle sfere dell'astrazione più alta al campo del mondo sensibile, senza per questo dover rinunciare alla sensazione stessa. Avendo avuto accesso alla nascita nella povertà dell'unione, questa *parola* non trova espressione in un linguaggio della comunicazione per immagini, ma nell'incarnazione di un "linguaggio della predicazione" che sappia accogliere, come referenza, l'unione fra predicato e concepito della predicazione. Se il modo di conoscere della dimensione spirituale-sensibile conserva in sé i tratti peculiari dell'intelligibile, al tempo stesso chiede di potersi attuare attraverso un dispiegamento del campo della percezione. Un ruolo fondamentale, in questo complesso passaggio, sembra assumerlo l'appercezione; simile ad una percezione procedente dall'interiorità, in lei si agita la volontà di venire a manifestazione espressiva. La volontà d'ascesi interrelata alla contesa dei sensi, propria della componente appercettiva, svela così una comprensione sensibile dello spirituale che si fa esperienza estetica. Vega insiste molto su questa trama specifica mediata dalla conoscenza spirituale: la facoltà dell'appercezione detiene il doppio carattere di esperienza ascetica ed estetica, essendo la prima un modello che fonda la seconda e, in essa, si attualizza. L'attività "sinestetica" dei sensi corporali, nella loro disposizione a patire mediante l'esteriorità, è risvegliata e vivificata dall'impatto esercitato su essi dall'esperienza spirituale; l'appercezione, infatti, destruttura a fondo l'unidirezionalità del loro volgersi all'esclusivo appagamento e li solleva alla ricostruzione di quella realtà scissa e distrutta dall'azione egoica della sensazione. Il processo di sintesi, posto in atto dall'appercezione sulla materia concreta, attraverso le impressioni sensoriali procedendo dal fondamento illuminato del vuoto e, grazie alla sua potenza predicativa, traduce in opera d'arte tutto il mondo creato.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

Sofia VENTUROLI, *Le religioni dell'antico Perù*, Roma, Carocci, 2006, 141 pp., ISBN 88-430-3890-7.

In questo interessante volume, l'antropologa Sofia Venturoli ci descrive le caratteristiche principali delle religioni e della cultura andina, a partire dall'era precolumbiana, fino alla conquista spagnola, che, portando una nuova religione e la cultura europea, modificò profondamente i credi e i riti della religione precedente, creando una cultura affatto originale, frutto della contaminazione delle due.

L'area geografica interessata all'esame della studiosa è quella dominata, in epoca precolombiana, dall'impero degli Inca, oggi comprendente le aree degli attuali Perù, Ecuador e Bolivia.

La documentazione precedente alla conquista spagnola (1533) è quasi del tutto inesistente, l'unico possibile riferimento per la conoscenza di usi, costumi e religioni di queste popolazioni sono i dati archeologici, forniti dai numerosi ritrovamenti sui siti Inca, in particolare quelli peruviani.

Più numerose, per ricostruire la storia di questa civiltà, ma dopo la conquista europea, sono le fonti scritte, in particolare le cronache spagnole, che i *Conquistadores* cominciarono a redigere per vari motivi: descrittivi, apologetici, politici, economici, e che presentano vari gradi di attendibilità a seconda se redatti a ridosso della conquista o a distanza temporale da essa. Gli spagnoli scrivevano da un punto di vista cattolico, bollando spesso come idolatrie demoniache i culti andini.

Anche gli scritti degli stessi indigeni, d'altra parte, non hanno credibilità assoluta, in quanto è necessario rintracciare il fine per cui essi scrivevano; in genere i più attendibili sono quelli commissionati dagli spagnoli, che, per necessità d'informazione, chiedevano ai nativi di descrivere i loro culti. Quelli meno attendibili sono quelli degli indigeni convertiti, desiderosi di conciliare la loro religione con quella cattolica o a volte, di mostrare le loro credenze come già contenenti, *in nuce*, gli elementi della «religione della verità», quella cristiana. Tra le cronache di questo tipo va ricordata quella di Guamán Poma de Ayala, che scrisse la *Nueva corónica y buen gobierno*, e la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirù* di Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, un convertito, che ebbe accesso a molte storie e leggende del suo popolo, in quanto appartenente alla nobiltà Inca.

È proprio Pachacuti Yamqui a dare nella sua cronaca, la descrizione più articolata e completa delle credenze Inca, descrivendo la cosiddetta lamina del «modello dell'universo Inca» posta nel Tempio del Sole di Cuzco e fusa probabilmente dagli spagnoli, inviata in Europa a rimpinguare le casse del tesoro reale.

Essa rappresentava una casa, simbolo del nucleo familiare, base sociale dell'impero, all'interno della quale, disposte in due colonne, vi erano le coppie della fertilità e della vita, essendo, la visione del mondo Inca, una visione assolutamente dualistica: la coppia Sole-Luna, rimarcava quella maschio-femmina, e un culto particolarmente sentito era quello per la Madre Terra, spesso identificata, dopo la conquista spagnola con la Vergine Maria. L'idea di un Dio-creatore sembrava essere assente in questo tipo di impostazione, tanto che, per i missionari, fu difficile spiegare il concetto di creazione a partire da un Dio unico, non conoscendo gli andini nulla di simile. Il Dio a cui, per esprimere quest'idea, più spesso essi fecero riferimento, fu Viracocha, una divinità a metà tra un Dio civilizzatore e un Dio creatore, che, nell'evoluzione della cultura Inca, diventò a poco a poco, da semplice nume tutelare, un Dio generatore delle cose, anche se dai caratteri non nettamente definiti. In più la conquista spagnola deformò moltissimo l'originario culto a questo Dio, tanto che è impossibile oggi, ricostruirne chiaramente caratteristiche e significato.

Nell'immagine dell'universo Inca, erano rappresentate anche divinità in sembianze animali; la più importante era la divinità felino, il giaguaro, considerato in-

termediario tra il cielo e la terra, ed in grado di comunicare con il Dio Sole, altro Dio veneratissimo. Gli Inca si definivano infatti figli del Dio Sole, e i sacrifici, talvolta umani, erano a lui dedicati.

Proprio l'aspetto dei sacrifici umani è stato per lo più vituperato dagli spagnoli, ma per gli andini si trattava della maniera più consona di nutrire gli «huaca», termine indicante una divinità generica e nello stesso tempo, il luogo del suo culto. I missionari arrivarono al punto di demonizzare il vocabolo, identificandolo, talvolta, con lo stesso Demonio.

Altro importante aspetto che la Venturoli non trascura di analizzare, è quello del culto dei morti, adorati come numi tutelari e, nei ceti sociali più elevati, mummi-ficati, come gli imperatori. A questo culto è legato quello della tessitura, degli splendidi e coloratissimi tessuti andini, all'origine nati, appunto, per avvolgere le mummie delle più ricche famiglie. Insieme agli ornamenti in oro, i tessuti erano parte rilevantissima del corredo funerario, ma avevano un valore simbolico anche presso i vivi, essendo un'importante testimonianza dello *status* sociale.

Il volume si conclude con un'interessante considerazione: «Il grande traguardo della cultura andina è stato quello di non giustapporre artificialmente vesti cristiane a culti andini, come temevano i primi evangelizzatori, ma di compiere una sintesi che portasse a una nuova ideologia religiosa.»

Proprio questo traspare dal libro della Venturoli, la cui gradevolissima lettura, indubbiamente, si consiglia.

PAOLA D'AIELLO

Maria VERONESE, *Introduzione a Cipriano*, Brescia, Morcelliana, 2009, 128 pp. (Letteratura Cristiana Antica - Nuova serie, 19), ISBN 78-88-372-2324-3.

L'*Introduzione* che Maria Veronese (docente di Letteratura cristiana antica presso l'Università di Foggia, già nota per l'edizione bilingue delle opere di Vittorino di Petovio, per la traduzione degli *Scritti Apologetici* e delle *Benedizioni dei Patriarchi* di Rufino di Aquileia e per i saggi sull'*Ad Donatum* cipriano) dedica alla storica figura di Cipriano, vescovo di Cartagine, è un libro che gli studiosi di storia del cristianesimo e della mentalità religiosa nel Mediterraneo tardoantico attendevano da tempo. L'analisi, che si struttura in tre efficaci capitoli (*Biografia, Pensieri e opere, Fortuna*), più una *Prefazione* e una ricchissima e aggiornata appendice bibliografica, inquadra con chiarezza il percorso biografico e pastorale di Cecilio Cipriano Tascio: una figura chiave del cristianesimo tardoantico in Africa (siamo nel III secolo dell'era volgare, un periodo di grandi fermenti sociali, di scismi, ma anche di persecuzioni e pestilenze). Dopo essere stato discepolo di Tertulliano, Cipriano si converte al cristianesimo in età matura, diviene vescovo di Cartagine e, nel corso del suo episcopato, durato circa un decennio, sarà essenzialmente un pastore indulgente, sollecito e comprensivo nei confronti dei fedeli; un fine *intellettuale* ma anche un profondo

uomo di fede che, con coraggio, decide di condividere, insieme alla sua comunità ecclesiale, sofferenze e speranze con una coerenza tale da chiudere la sua parentesi terrena col martirio. Questo, scrive la studiosa a p. 81, fece sì che Cipriano divenisse, insieme a Tertulliano e Agostino, nel giro di pochi anni, uno dei maestri della Chiesa africana. Egli, inoltre, guadagnerà rinomanza non solo in Africa ma anche nelle altre regioni dell'Impero, al punto da essere conosciuto e celebrato soprattutto come scrittore, vescovo e martire.

La produzione letteraria di Cipriano è indubbiamente corposa. Nelle sue opere si rivolge ad un pubblico cristiano; il suo fervore ha libero gioco, il suo stile è semplice, anche se impetuoso ed a volte poetico, per non dire fiorito; il ritmo con cui cadenza le frasi è rigoroso e comune a tutte le sue opere migliori. Nel complesso, la bellezza dei suoi scritti raramente viene eguagliata dai padri latini. Sarà sorpassata solo dall'energia e dallo spirito di Girolamo, oltre che dall'incomparabile magistero teologico e letterario di Agostino.

Nell'età tardoantica, nel tardo medioevo e poi, ancora, in età moderna, scrive Maria Veronese nella *Prefazione*, le opere di Cipriano sono principalmente apprezzate per la piacevolezza dello stile ampio ed equilibrato di impronta ciceroniana, tanto da essere additate da Agostino quale esempio di eloquenza per gli scrittori cristiani, sia per le idee che per i principi in esse enunciati.

La parte centrale del libro (pp. 15-80) esamina, passo passo, tutta la produzione letteraria del grande vescovo africano. E, a tale proposito, riteniamo si possa considerare di particolare interesse il paragrafo in cui Maria Veronese presenta, seppure brevemente, l'ecclesiologia ciprianea (pp. 32-37). Contro le divisioni che, nel 250-251, dilaniano le comunità cristiane a Roma e in Africa settentrionale, Cipriano predica l'unità: la Chiesa, locale e universale, è unica ed una. Ma l'unità, come impegno da realizzare, è innanzitutto una grazia. Nella sua sostanza la Chiesa è la presenza stessa, davanti a un mondo vecchio e disarticolato, del Dio uno e unico. La concezione di Cipriano, teologale e liturgica, affianca quindi il mistero della Chiesa al mistero ineffabile di Dio. Mediante il ministero del vescovo legittimo e nella celebrazione dell'eucaristia, la comunità dei credenti si unisce a Cristo e al suo mistero di passione e risurrezione, dal quale sgorga la vita trinitaria. Il trattato *De ecclesiae catholicae unitate* (uno scritto di capitale importanza nel bimillenario panorama dell'ecclesiologia cristiana) prende, ad esempio, un rilievo tutto particolare: non espone tutta l'ecclesiologia dell'autore, ma chiarisce il suo pensiero e la sua azione fino alla loro ambivalenza: è affermato da un lato il primato dell'amore che è Dio, e dall'altro l'esclusivismo che esclude i dissidenti dalla salvezza, che è offerta solo nella comunione cattolica visibile.

Le opere di Cipriano colpiscono il lettore per profondità di dottrina e per il respiro universale di una visione del cristianesimo che si basa soprattutto sull'autonomia della coscienza. Sono pagine ancora attuali, quelle di cui si è detto (basterebbe pensare alle citazioni cipriane dal *De ecclesiae catholicae unitate* utilizzate, nel corso del Concilio Vaticano II, sia per consolidare la dottrina cristiana relativa al ministero episcopale che per sottolineare il principio secondo cui gli atti liturgici non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è *unitatis sacramen-*

tum), che meritano a tutt'oggi rispetto e ammirazione. Proprio la stessa ammirazione che fece scrivere ad Agostino d'Ippona: *Beatus Cyprianus velut olēum decurrens in omnem suavitatem*.

VINCENZO M. CORSERI

Tommaso M. VIOLANTE, O.P., *Il sogno, Domenico Guzmán si racconta*, Napoli, EDI, 2007, 206 pp., ISBN 978 8889094327.

La monografia di Tommaso M. Violante sulla figura e l'opera di san Domenico è svolta con perizia scientifica, quantunque si presenti come un racconto autobiografico dal sapore surreale (dal momento che è il defunto stesso a parlare di sé). Le notizie che vi si ritrovano, infatti, sono quelle tratte dalle fonti ufficiali messe a confronto, ed in modo particolare dal *Libellus de principis ordinis* di Giordano di Sassonia e dagli atti del processo di canonizzazione di Bologna e Tolosa. San Domenico, dimenticato dai suoi discepoli coevi, viene portato nuovamente in luce da un esponente dell'ordine, rievocato da un'epistola iniziale ricca di fervore, devozione, gratitudine e di una accoratissima richiesta di ripercorrere ancora una volta una vita terrena così piena di cristianità, racconta così la propria esistenza, condotta sulle orme già tracciate dal Messia.

Nell'introduzione di fra' Giovanni Distante si spiegano le ragioni e le intenzioni di Tommaso Violante, la metodologia e la resa originale del testo, che però non ricusa né l'espedito letterario per dare l'avvio alla narrazione (l'epistola immaginaria), né l'*excusatio non petita* rivolta al lettore nell'introduzione, tipica dei poemi medievali.

A completare l'opera troviamo un *post-scriptum* in cui l'autore ribadisce l'intento, già esplicitato nell'introduzione e lungo tutta l'opera, di mettere nella giusta luce Domenico Guzmán e renderlo immortale nel ricordo, e due odi dedicatorie.

Corredano il volume un dizionario dei nomi, dei luoghi, dei personaggi notevoli e una breve bibliografia.

GIORGIA CASESI

Gerda WALTER, *Fenomenologia della mistica*, a cura di Angelo Radelli, traduzione di Lucia Parilli Fina, Milano, Glossa, 2008, 282 pp., ISBN 978-88-7105-238-0.

A distanza di quasi cinquanta anni dalla comparsa della seconda edizione (1955), riveduta ed ampliata, di *Fenomenologia della mistica*, è finalmente disponibile la traduzione integrale dell'opera di Gerda Walter per il pubblico italiano. Tra la prima e la seconda edizione si pone la rivisitazione più che trentennale del percorso fenomenologico intrapreso dall'autrice e la correzione di alcuni luoghi teoretici che avevano ingenerato non pochi fraintendimenti di natura dogmatica. La traduzione

dell'opera, del cospicuo apparato di note, come la presentazione corredata di indice analitico e della prefazione della stessa Walter, sono affidate al meritevole lavoro di scavo ermeneutico-interpretativo condotto da Lucia Parilli Fini. Indispensabili, pertanto, appaiono le puntualizzazioni che la traduttrice fornisce all'interno della sua nota critica (pp. LXXII-LXXV) circa l'utilizzo dei termini specifici *grundwesenswesensgrund* per indicare "l'essenza fondamentale dell'essere" e "il fondamento dell'essere" o, ancora, il termine *einbettung*. Quest'ultimo termine, probabilmente il più denso di significato, per scelta dichiarata e argomentata della traduttrice, è reso mediante l'espressione «grembo dell'essere» discostandosi, a mio parere, non poco dal concetto ben più aderente di «insediamento» proposto da A. Ales Bello in *Fenomenologia dell'essere umano* (p. 182). Questa precisazione non è affatto secondaria, qualora si tenga in giusta considerazione la riflessione opportuna avanzata da Raddelli, al quale va la curatela e l'introduzione di questa edizione italiana, sull'improrogabile necessità di scandagliare il linguaggio adoperato dalla Walter all'interno del contesto storico-culturale di riferimento.

In effetti, non si comprenderebbero appieno metodo e finalità dell'analisi walteriana se non si riconoscesse il contributo decisivo che l'insegnamento husserliano ha giocato sulla generazione dei discepoli di Gottinga e su figure, forse più marginali all'interno dello stesso circolo, come quella della Walter. Per la fenomenologa tedesca, come per la collega Edith Stein, l'ideale di razionalità tracciato dal maestro rappresenta, infatti, un metodo d'indagine sicuro per la descrizione della realtà, squadrando, dietro l'orizzonte dell'oggettività, il progetto intenzionale racchiuso all'interno della soggettività. A differenza di un'emblematica schiera di discepoli, le cui opere hanno conosciuto vasta rinomanza a merito delle contestazioni o delle prese di distanza rispetto ai limiti interni alla speculazione husserliana, l'approccio metodologico della Walter si distingue per la fedeltà mostrata nei confronti del maestro, soprattutto quando a farla da padrone sono le argomentazioni rigorose sulla materia d'indagine.

Nella riflessione della Walter rivive, dunque, l'ideale di una fenomenologia che sappia imporsi come scienza che indagli il significato dell'essere come manifestantesi sul piano della coscienza intenzionale nel darsi e porgersi del fenomeno e che sia in grado di raccogliere, nella sua più profonda essenza, la conoscenza dei significati puri delle cose. Un aspetto centrale dell'analisi fenomenologica è sicuramente la descrizione dei vissuti; si fa urgente, allora, apprestare un'indagine accurata su una serie particolare di vissuti che la ricerca filosofica e scientifica ha marginalizzato: le esperienze mistiche. Anche queste *datità*, secondo la Walter, possono essere sottoposte a riduzione radicale, senza perdere di vista quel rigore logico che una trattazione sistematica richiede. Nell'introduzione che reca, non a caso, il sottotitolo "Definizione del metodo e dell'oggetto", l'autrice sgombra il campo da qualsiasi accusa che le potrebbe essere rivolta, proprio a causa di quei pregiudizi e quelle pre-comprensioni che spesso portano ad un'assunzione di senso ingenua sul mondo circostante: «Ciò che una fenomenologia della mistica non può né vuole produrre è una spiegazione e una ricostruzione delle cause naturali e, dove possibile, scientifiche dei fatti mistici» (p. 18).

La Walter, nell'accostare il «fatto mistico», sa bene, anche grazie alle nuove prospettive aperte dalle ricerche di Hedwige Conrad-Martius, che i due più grandi pregiudizi da sottoporre a sospensione (*epoché*) sono, da una parte, le classiche obiezioni che vedrebbero nel fatto mistico l'espressione di qualcosa d'illusorio che vive solamente nell'anima di chi lo esperisce, dall'altra, che non sussiste altra forma di conoscenza se non quella restituita dai sensi. Il chiaro ricorso alle due riduzioni messe in atto nel metodo husserliano, eidetica e trascendentale, testimoniano il grado di affidamento e di legittimità metodologica che l'autrice riconosce a questi due strumenti; risalendo, attraverso l'essenza, al *modo di datità* dell'oggettività, dopo la messa tra parentesi del mondo materiale, *si darebbe* la possibilità di una radicalizzazione fenomenologica e di una descrizione, "come dall'esterno", del vissuto mistico, non rinunciando, per questo, ad offrire un'analisi in profondità dei vissuti propri ed altrui.

L'immediata circolazione in Italia di *Fenomenologia della mistica* è stata salutata da una mole considerevole di interventi, note critiche e recensioni. Spesso passano sottaciute, però, quelle profonde ripercussioni filosofiche che le questioni, di natura ontologica e metafisica, sollevate dall'analisi della Walter mettono in circolo. È evidente, ad una prima ricognizione, come le indagini portate avanti su questa specifica regione dell'essere, e sui vissuti ad essa correlati, esibiscano tutta la coerenza del procedimento husserliano sul piano della realtà come datità; risultati questi che fuggono molte delle accuse di presunte derive solipsiste e trascendentaliste interne all'impianto gnoseologico che soggiace alla configurazione epistemica del metodo fenomenologico. In seconda battuta, la rivisitazione degli aspetti e dei presupposti che definiscono il rapporto di *unio mystica*, ovvero il rapporto di comunione interpersonale fra io contemplante e Persona divina, innescano la contaminazione prospettica dei vecchi moduli interpretativi in fatto di mistica, moduli sedimentati nella tradizione critica degli studi di settore e tipici di un certo storicismo di matrice idealista.

Il grande recupero della "essenza spirituale-psichico-corporea" propria degli esseri umani, a salvaguardia della dimensione creaturale, porta la Walter a focalizzare l'attenzione sull'io-centro come "punto zero" di ogni *fare esperienza*; pensare, guardare, toccare, tendere consapevolmente agli oggetti, secondo tonalità affettive e conoscitive differenti, sono tutte azioni che mostrano la capacità dell'io-centro di non restare vincolato al meccanismo psichico e di potersi autodeterminare liberamente. Accanto all'autodominio dell'io, più correttamente nel suo fondo, si apre la sfera psichico-spirituale che rappresenta il vero fondamento della facoltà volitiva e giudicativa: per rendersi consapevoli di questo "insediamento" è sufficiente spingere l'analisi verso l'essenza più pura e più originaria. Per quanto l'io sia libero di autodeterminarsi in relazione ai suoi vissuti, infatti, non è capace di destare il loro presentarsi alla coscienza, perché la loro venuta non dipende da un suo atto di volontà. Viene adombrato, così, quel percorso razionale che rintraccia l'essenza dell'esperire mistico *altrove*, perché è *altra* rispetto all'io ma, al tempo stesso, a lui non *estranea*.

Attraverso tale ordine di descrizioni dei vissuti, la Walter giunge a negare la presunta identità sostanziale fra essenza fondamentale dell'essere divino ed essenza fondamentale dell'essere umano che, alcuni studiosi, avrebbero intravisto dietro

l'annullamento e l'abbandono dell'io durante la fase ascritta alla contemplazione d'essenza. Si tratterebbe, per la Walter, di un'interpretazione forzata degli scritti di Eckhart, tale da giustapporre i concetti di figliolanza e quello di filiazione, riducendo pericolosamente un insuperabile scarto d'essenza nell'unità dell'io con Dio e paragonando l'*unio mystica* dell'io creato alla unità e identità eterna e sostanziale delle tre Persone divine. L'essenza fondamentale dell'essere divino non può essere identificata con quella umana, proprio perché dall'unione amorosa delle irradiazioni delle due essenze si profila una comunione mistica che solo permette di comprendere Dio come Persona, di farne esperienza.

Il percorso di iniziale perdita di sé e l'istanza di oltrepassamento, che non si deposita su un mero ripiegamento interiore o, ancor peggio, nel processo di annullamento, porta in luce un altro aspetto della riflessione walteriana: l'esperienza mistica è, in un certo senso, esperienza di restituzione dell'io a sé stesso, esperienza che porta con sé un'espansione della forza vitale dell'io che si declina sia nella nuova presa di coscienza verso il mondo esterno sia nella percezione interiore nella sua vera essenza; un io riconsegnato alla sua origine e custodito dall'essenza fondamentale dell'essere divino. Questa attenzione alla dimensione specifica della creaturalità e delle peculiari tonalità dei vissuti nelle descrizioni legate alle attività dell'io-centro costituiscono, probabilmente, il contributo più decisivo che Gerda Walter ha offerto agli studi sul misticismo e nell'indagine sui vissuti, propri o altrui, oggetto della sua rigorosa analisi fenomenologica.

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

Paolo XELLA, *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana*, Roma, Carocci, 2007, 147 pp. (Quality Paperbacks 218), ISBN 978-88-430-4299-9.

Il presente testo contiene un *excursus* molto approfondito sulle realtà religiose che si susseguirono nell'area siro-palestinese, in un periodo di tempo compreso tra l'Antico Bronzo e l'epoca romana. L'autore, dividendo il testo per epoche storiche, descrive le tradizioni, gli usi, ed i costumi religiosi che caratterizzarono le popolazioni antiche, tenendo conto di due importanti concetti: quello di "Siria-Palestina" (che egli intende in senso ampio e specifica non trovare «corrispondenze nelle realtà politico-geografiche attuali») e quello stesso di "religione". Fin dall'*Introduzione*, Xella sottolinea come il termine "religione" derivi da un concetto prettamente occidentale; l'autore sta molto attento ad analizzare il sentimento religioso proprio di tutte le comunità, senza farsi influenzare dalla cultura occidentale, ben sapendo che queste ultime si svilupparono in un'area in cui «né "religione" né "culto" né "sacerdozio" trovano paralleli adeguati ai nostri termini e concetti».

Inoltre Xella, essendo uno storico delle religioni, porta avanti uno studio ed una ricerca fondati non tanto sulle fonti archeologiche (per quanto queste possano essere

importanti per ogni analisi storica) quanto sulle fonti scritte, nonostante queste ultime risultino talvolta frammentarie ed incomplete.

Posti questi punti di partenza, Xella analizza con cura e precisione i vari culti antichi descrivendone riti, cerimonie, sacrifici (animali ed umani) e mettendo in risalto, non soltanto le figure divine, ma anche i ruoli che gli uomini avevano nelle manifestazioni sacre e gli edifici utilizzati per queste ultime: avremo così da un lato la continua presenza di cantori e suonatori, sacerdoti e sacerdotesse, coppie reali sempre più spesso identificate con coppie divine, profeti e interpreti di sogni; dall'altro la descrizione precisa di templi, altari, monumenti ed altri complessi architettonici.

Le varie realtà religiose, lungi dall'essere trattate come mondi a sé stante, vengono continuamente messe a confronto e paragonate: l'autore, descrivendo le somiglianze che intercorrono tra i culti, mostra come le varie divinità, adorate in luoghi e tempi differenti e con nomi diversi, siano in realtà molto simili tra di loro. Non mancano ovviamente, soprattutto dall'epoca dei Fenici in poi, i parallelismi con le divinità del *pantheon* greco e romano e con la religione ebraica (cui l'autore si ripromette di dedicare un intero saggio).

Dalla lettura del testo emerge una sorta di evoluzione del sentimento religioso: da un politeismo in senso pieno, si passa alla presenza di un *pantheon* caratterizzato dalla preminenza di un dio cittadino e una *paredra*, coppia sacra che, con il passare del tempo, porterà all'adorazione di un unico dio e quindi al monoteismo. L'evoluzione religiosa sembra accompagnarsi a quella territoriale, gerarchica e culturale delle popolazioni.

In conclusione, il lavoro di Paolo Xella contiene una ricerca approfondita che permette di «rendersi conto del processo storico che, dal culto monolatrico di dèi eponimi e a carattere nazionale, legati al popolo e non al territorio, porta alla concezione di un dio cui si tributa un culto esclusivo».

Il testo è composto da un' *Introduzione* (pp. 11-16) e da sette capitoli divisi per epoche e popolazioni (*Le età più antiche*, pp. 17-29; *Il Tardo Bronzo*, pp. 30-49; *I Fenici e i Cartaginesi*, pp. 50-68; *Il mondo aramaico*, pp. 69-94; *Gli stati transgiordani*, pp. 95-111; *I Filistei*, pp. 112-121; *I Nabatei*, pp. 122-132). Il testo contiene inoltre diverse cartine geografiche illustranti l'area siro-palestinese.

DANIELA ENRIQUEZ