

AD CONTEMPLANDAM SAPIENTIAM. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, XIII-703 pp., ISBN 88-498-1064-4.

Il volume *Ad Contemplandam Sapientiam* è un omaggio, un ricordo ed una memoria della grande figura di Sandro Leanza, illustre studioso nel campo della letteratura cristiana, scomparso prematuramente nel 1996. L'opera è stata pubblicata recentemente con i finanziamenti dell'Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria di Squillace, centro fondato da Leanza e per la crescita del quale egli ha collaborato assiduamente creando anche al suo interno una realtà editoriale, e del Dipartimento di Studi Tardoantichi, Medievali e Umanistici della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina, cui egli apparteneva.

Ad Contemplandam Sapientiam raccoglie scritti di colleghi ed amici del professore Leanza, i quali essendogli stati vicini per tanti anni hanno voluto rendergli questo omaggio in ricordo della sua statura scientifica e delle sue qualità umane. Infatti secondo il pensiero degli stessi autori il volume vuole essere un "fiore" per ricordare il maestro, lo studioso, l'uomo con grande affetto e stima.

Premessa a tale volume viene considerata da parte degli autori la Giornata di Studio del 16 dicembre del 1997 organizzata nella sede universitaria di Arcavacata di Rende, dove Sandro Leanza aveva operato a lungo. Questo incontro infatti ha permesso di delineare un profilo denso e completo della fisionomia scientifica dello studioso, oltre che delle sue qualità umane. Successivamente una pubblicazione del Dipartimento di Filologia dell'Università degli Studi della Calabria ha reso accessibili i risultati di tale Incontro.

Si tratta di un'opera considerevole, di 700 pagine circa, che rispecchia gli interessi dello studioso cui è dedicata, avendo come filo conduttore un periodo ben preciso che è quello della tarda antichità, con particolare attenzione alla sua dimensione cristiana, e dando voce soprattutto a problematiche di esegesi, di letteratura e di storia. Appunto questi sono gli ambiti in cui si è esercitata la ricerca di Sandro Leanza ed è sufficiente dare uno sguardo ai suoi numerosi studi, pubblicati dagli anni '60 fino alla morte (alcuni sono ancora oggi inediti), per capire l'importanza del contributo scientifico che il professore Leanza ha dato alla ricerca negli ambiti da lui praticati (cfr. pp. IX-XIII).

Vengono a coincidere dunque gli interessi dello studioso con quelli di colleghi, amici e collaboratori, e ciò sembra del tutto normale se si considera che l'opera nasce all'interno di due dipartimenti (quelli di Squillace e quello dell'Università di Messina) nei quali e per i quali il professore ha operato a lungo e con dedizione ed ai quali appartengono anche gli autori di questa raccolta di saggi.

Lo scopo dunque degli autori, mostrato chiaramente da questo volume, è quello

di portare avanti gli studi e di proseguire le ricerche sulla scia dei numerosi e rilevanti risultati già conseguiti dal loro maestro.

La realizzazione di quest'opera ha impegnato un comitato scientifico ed un gruppo di redazione, composti rispettivamente: il primo da C. Curti, G. Ferrà, G. Sfameni Gasparro, A. Labate, G. Otranto, S. Pricoco, M. Simonetti; il secondo da M. A. Barbàra, R. Ficarra, C. Megazzù, M. Pizzino, R. Rallo Freni.

Sono ricche di spunti di riflessione le due premesse all'opera, una della professoressa G. Sfameni Gasparro e l'altra dell'On. G. Rhodio, sindaco di Squillace e direttore di *Vivarium Scyllacense*, realtà editoriale nata all'interno dell'Istituto Cassiodoro. Entrambe riescono ad esprimere bene tutto ciò che ha animato e diretto la realizzazione di questo volume, sottolineando in modo particolare l'affetto e la stima dei colleghi ed amici verso il professore Leanza, per le sue qualità umane e scientifiche e per i numerosi risultati da lui ottenuti nell'ambito della ricerca.

Il riconoscimento dell'On. G. Rhodio inoltre è un tributo necessario da parte del primo cittadino di Squillace alla valorizzazione che Leanza ha saputo dare al patrimonio ideale, culturale, politico e religioso tramandato da Cassiodoro.

Alle due premesse segue infine il lungo elenco delle pubblicazioni di S. Leanza, che si delinea come un'ulteriore conferma dei grandi meriti del professore.

Il volume raccoglie 49 saggi ed anche se numerosi, i diversi studi sono tutti collocabili all'interno dei grandi filoni della letteratura, della storia e della filologia.

Si dà qui l'elenco delle relazioni secondo l'ordine con cui sono riportate nel volume: V. Aiello, *Aspetti della fortuna di Orosio. Il caso della "pars prior" degli «Excerpta Valesiana»*; M. A. Barbàra, *Lezioni della tradizione catenaria alternative a lezioni della tradizione diretta delle «Homiliae in Canticum canticorum» di Gregorio di Nissa*; M. Cannatà Fera, *Un poeta antico in Gregorio di Nissa: tramite profani e tramite cristiani*; S. Caruso, *La *κωρυφαία* Sal inwn nell'agiografia storica italo-greca*; M.P. Ciccarese, *Origene e l'arca di Noè: l'"expositio historica"*; B. Clausi, *Uno scomodo alleato nella difesa dell'ascetismo alimentare: Porfirio in Hier. Adv. Iovin. 2,7*; F. Cocchini, *Origene e la "prova di Abramo": note sull'omelia VIII su Genesi*; F. Ela Consolino, *Tertulliano e gli atleti all'inferno (Spect. 30,5)*; L. Cracco Ruggini, *Dal "cocchio celeste" della filosofia alla carrozza del magistrato. Notazioni di lettura, tra storia e filologia (IV-V secolo)*; C. Crimi, *Nazianzenica XI. Citazioni e allusioni gregoriane in testi bizantini*; U. Criscuolo, *Dio, anima e corpo: Gregorio di Nazianzo e Simeone il Nuovo Teologo*; C. Curti, *La Catena palestinese sul Salmo 133. Rettifica all'attribuzione di un passo e paternità di un altro passo anonimo*; L. De Salvo, *Sinesio e i funzionari romani*; L. Di Paola, *I "censitores provinciae Siciliae" (Cassiod. var. 9,11; 9,12)*; Y.-M. Duval, *La trame scripturaire du «Contra Auxentium de basilicis tradendis» d'Ambroise de Milan*; G. Filoramo, *Lo statuto della profezia in Origene*; E. Follieri, *Il terzo voto di Nilo da Rossano*; E. Gallicet, *Gli scrittori cristiani nei manuali di letteratura greca per i licei*; A. Gallico, *Note sul vocabolario della preghiera nella «Historia Religiosa» di Teodoreto di Cirro*; C. Giuffrè Scibona, *Psycologia Manichaica I: la polemica di Agostino contro la dottrina manichea delle due anime*; J.-N. Guinot, *Sur un prétendu «De Trinitate» attribué à Théodoret de Cyr*; S. Isetta, *«Latronibus duobus ... duobus Arriis»*.

L'“inventio crucis” nei «Chronica» di Sulpicio Severo; C. Magazzù, «Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus»: per una “storicizzazione” dell’esegesi di Ecclesiaste 3,5 da Origene alla tradizione medievale; R. Maisano, Funzione letteraria delle citazioni bibliche nelle preghiere dei contaci di Romano il Melode; M.G. Mara, Nota sulle «Confessiones» di sant’Agostino; M. Marin, Ilario, Ambrogio e i passeri di Matteo; C. Mazzucco, Gli animali in alcune vite di monaci; A. M. Milazzo, Lo “stile semplice” in due «Protheoriai» di Imerio e Teodoro; V. Milazzo, Spunti narrativi nella «Nativitas» di santa Lucia di Siracusa (BHL 4996b); A. Monaci Castagno, Il santo come asceta e taumaturgo: archeologia di un paradigma; C. Moreschini, Note di lettura dalle «Omellie» di Basilio tradotte da Rufino; M. Naldini, Frammento ippoliteo (?) in un codice Laurenziano (Plut. VI. 3). Nota esegetica; A. V. Nazzaro, Il proemio della «Laus sancti Iohannis» (carm. VI) di Paolino di Nola; G. Otranto, L’Italia meridionale tra cristianizzazione del territorio e rapporti col mondo bizantino; R. Palla, Una trascrizione umanistica del «Carmen de Iona»; L. Perria, Un manoscritto in minuscola antica del fondo del SS. Salvatore di Messina; L. F. Pizzolato, La scansione giornaliera dei sermoni ambrosiani dell’«Hexameron»; S. Pricoco, L’ammissione nel monastero. Una nota sulle regole prebenedettine; E. Prinzi, Per una storia dei conflitti intorno all’eredità di Origene fra III e IV secolo; R. Romano, San Nilo di Rossano, Stichra in onore di san Benedetto di Norcia; G. Sabbah, D’Eusèbe à Sozomène: empereurs, évêques et moines; A. Saija, Religione e cristianesimo nei papiri di Dioscoro di Aphrodito; G. Sfamini Gasparro, “Addas - Adimantus unus ex discipulis Manichaei”: per la storia del manicheismo occidentale; M. Simonetti, Note sul testo del «Contra Noetum» di Ippolito; P. Siniscalco, La politica di Costantino verso i cristiani e la sua santificazione; G. M. Vian, Eusebio e Atanasio sul salmo 132; K. Zelzer, Der Anonymus von Condat und die «Regula Orientalis»: eine offene Frage?; M. Zelzer, Cassiodor, de Renaissance des 4. Jh. Und die karolingische Erneuerung; S. Zincone, L’esegesi crisostomiana di Mt. 18, 23-35.

NICOLETTA GRISANTI

Mohammad Ali AMIR MOEZZI, Christian JAMBET, *Qu’est-ce que le shī’isme?*, Paris, Fayard, 2004, 386 pp., ISBN 2213619239.

Il volume scritto da due illustri orientalisti allievi di Henry Corbin, di cui uno, Amir Moezzi, insegnante di “Exégèse et théologie de l’Islam chiite” all’École Pratique des Hautes Études, ha lo scopo di far chiarezza su che cosa sia e quali siano le principali dottrine dello shī’ismo, corrente islamica cosiddetta “minoritaria” e meno diffusa del più praticato sunnismo, ma che rappresenta la religione di stato in Iran sin dal 1501. Questo paese costituisce l’unico caso di stato islamico interamente shī’ita, anche se un’altra grande percentuale di shī’iti è presente in Iraq (circa il settanta per cento dei musulmani di quel paese) e in piccola percentuale anche in altri paesi arabi.

Pur non trattandosi di una lettura islamica propriamente iraniana, essendosi sviluppato e cresciuto in ambito arabo, lo šī'ismo ha finito per identificarsi successivamente con l'islazm d'Iran e costituirne la veste ufficiale.

I due autori sottolineano nell'introduzione che molte opere specialistiche sono state già consacrate allo studio dello šī'ismo ma tutte o quasi sono più attente al fatto storico o alla storia dello sviluppo politico che ebbe lo šī'ismo nel mondo islamico. La proposta di questo volume è, invece, quella di analizzare lo šī'ismo riguardo alle sue dottrine, o perlomeno ad alcune di queste, le più ricorrenti e le più rilevanti presenti nei sistemi di pensiero dei filosofi šī'iti o le più dibattute tra le varie scuole di pensiero. Lo scopo, dunque, per citare direttamente il testo, è di "tornare al fatto religioso per sé stesso" senza soffermarsi sull'elenco storico di dinastie califfali, né fare opera antropologica spiegando, per esempio, l'origine di feste popolari šī'ite: l'opera in questione è, nell'intenzione degli autori, un'opera di filosofia.

La periodizzazione che è presente all'inizio del volume, a proposito dello sviluppo delle dottrine, si rifà a quella esplicitata per la prima volta da Henry Corbin e presente in modo esauriente nella sua *Storia della filosofia islamica*.

La prima parte è consacrata ai fondamenti dottrinari dello šī'ismo ed a i suoi inizi come movimento mistico-filosofico. La caratteristica fondamentale del movimento è la sua visione duale relativamente ad ogni fatto spirituale: lo šī'ismo distingue sempre un lato esoterico della rivelazione coranica riservato ad un'élite ed uno essoterico destinato alla massa dei fedeli. In effetti, si tratta proprio di due poli di conoscenza: dal lato essoterico (z̤h̤āhir), dunque manifesto ed accessibile a tutti, si ha possibilità di conoscere i Nomi e gli Attributi di Dio (rivelati nel Corano), il Profeta come inviato di Dio (rasūl), la lettera della rivelazione coranica (tanzīl), la sottomissione alla religione essoterica; nel lato esoterico (bāṭin), invece, inaccessibile ai più, è espresso il significato nascosto della dottrina šī'ita, l'Essenza inaccessibile di Dio, la missione dell'Imām (walī), l'ermeneutica spirituale del Corano, l'iniziazione alla religione esoterica. La dualità in filosofia è acuita da un dualismo metafisico: la lotta continua ed incessante tra il bene identificato con la conoscenza (in arabo 'aql) e praticato dall'Imām e dai suoi fedeli, ed il male, identificato con l'ignoranza e rappresentato dal nemico dell'Imām e dai suoi seguaci. L'Imām viene così chiamato *Guida di Luce* e i suoi fedeli *Gente della Destra*: questo in virtù dell'alleanza (walāya) che egli ha con Dio. Il nemico dell'Imām è esattamente il polo opposto: la *Guida dell'oscurità* ha come fedeli la *Gente della sinistra* e questo a causa della dissociazione o inimicizia (bara'a) con Dio.

Fatta questa importante premessa, il volume esamina le principali branche dello šī'ismo e quelli che sono i suoi protagonisti, cioè gli imām storici, che sono personaggi terrestri, collocati nella storia, ma che rimarcano sempre un archetipo celeste, chiamato nelle dottrine šī'ite *Imām cosmico*. Nella più importante corrente šī'ita, la duodecimana, si riconoscono appunto dodici imām storici, elencati e descritti dai due autori secondo le loro caratteristiche filosofiche e mistiche, mentre un'altra importante corrente šī'ita, l'ismā'ilismo, riconosce soltanto i primi sette Imām, essendo intervenuta una scissione che nega l'Imāmato ai successivi sei imām riconosciuti dalla corrente fino ad oggi maggioritaria nel mondo islamico. La

descrizione più minuziosa è quella riservata dagli autori al primo imām terrestre, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, cugino e genero del Profeta e primo detentore dell’Imāmato: figura chiave delle dottrine šī’ite, egli rappresenta un essere teofanico, manifestazione dell’Imām cosmico, primo depositario della mistica iniziatica trasmessagli dal Profeta Muḥammad e capace di poteri soprannaturali. Segue la descrizione di sua moglie Fāṭima, figlia del Profeta e figura veneratissima nello šī’ismo, detta *confluenza delle due Luci*, la luce della profezia e quella dell’Imāmato. Successivamente, tutti l’uno figlio dell’altro, si susseguono gli altri undici imām, essendo idea fondamentale dello šī’ismo che la successione del Profeta dovesse essere, oltre che politica, soprattutto spirituale, ma affidata a chi avesse con lui un legame di sangue. La corrente sunnita, che ebbe successivamente il sopravvento, preferì invece affidare la successione ai compagni del Profeta che non erano legati a lui da discendenza, ma secondo quelli che erano i costumi tribali dell’elezione del capo, concepita come quella del “migliore tra i pari”. Gli autori, e questo mi sembra rilevante, sottolineano comunque che anche la trasmissione di un’investitura ad un discendente di sangue era presente tra le usanze delle tribù arabe, ed anche accompagnato da particolari pratiche che avevano caratteristiche di iniziazione mistico-religiosa.

La descrizione della linea dei dodici imām si sofferma a parlare più esaurientemente della morte del terzo di essi, ucciso dal rappresentante della dinastia che per prima reggerà il potere califfale, la dinastia Umayyade, omicidio vissuto dagli šī’iti come un vero e proprio martirio: da questo momento in poi gli *Alidī*, o seguaci di ‘Alī, verranno identificati come la šī’a (partito) di quest’ultimo e cominceranno a trasformare il movimento da politico a mistico filosofico. Idee come la sofferenza, la persecuzione, l’incomprensione della massa ignorante e la consapevolezza di far parte di un gruppo di iniziati alla vera religione si faranno strada, insieme ad un’altra idea fondamentale, quella del disimpegno politico, ordinato espressamente dagli imām a partire dal quarto, in attesa del ritorno escatologico del dodicesimo ed ultimo di essi, incaricato da Dio di ripristinare la giustizia e far trionfare la vera religione. È quest’idea che centrale nello šī’ismo delle origini, si perderà nel corso del tempo a vantaggio di uno šī’ismo più politico e politicizzato, che porterà, gli autori insistono molto su questo punto, attraverso un secolare processo storico, all’affermazione della teoria del *potere del giurista* e che ha trionfato nel 1979 con la rivoluzione islamica in Iran. Ma non si tratta di una teoria originale, quanto piuttosto di un fraintendimento studiato coscientemente dal potere e messo in atto contro le indicazioni della Guida spirituale.

Un’altra idea presente nello šī’ismo originario e volutamente dimenticata dallo šī’ismo politico, è quella cosiddetta del “Corano alterato”, secondo cui il corano fu epurato di tutte quelle sure in cui il Profeta investiva ‘Alī dell’eredità religiosa.

Così come per i sunniti il Corano è regolatore della vita del fedele, assieme agli ḥadīṭ del Profeta, ma per gli šī’iti si aggiunge il *corpus* di ḥadīṭ attribuiti agli imām, che sono in numero relevantissimo e che sono stati raccolti da compilatori come Abū Ġa’far Barqī, Saffār Qummī Kulaynī, Ibn Bābūye. Finché erano viventi gli imām la garanzia d’autenticità era fornita dai precedenti imām, ma dopo l’occultazione del

dodicesimo, come per i sunniti si è posto il problema dei criteri di autenticità di questi ḥadīṭ. Negli ḥadīṭ a poco a poco si accantona il concetto del Corano alterato, mentre nelle raccolte più antiche sono riportate intere sure che descrivono l'investitura di 'Alī.

Il diritto šī'ita non differisce molto da quello sunnita, tranne che per alcuni particolari; molto presenti nello šī'ismo sono invece i miti cosmogonici sulla creazione del mondo o sull'organizzazione dell'universo: in tutti questi l'Imām cosmico ha un ruolo particolare e sempre di primo piano. Esiste un Dio-Luce da cui procede il "Primo mondo": l'"abitante" di questo è una luce unica che si biforca dando origine alla luce muḥammadiana e alla luce di 'Alī (aspetto esoterico ed aspetto esoterico della rivelazione). Esse sono luci che preesistono alla creazione del mondo, e quella dell'Imām è l'archetipo di tutti gli imām storici. Seguono gli archetipi metafisici degli angeli, e quelli dei credenti iniziati alla vera religione.

Altra idea presente in questi miti cosmogonici è quella dell'archetipo del *Mahdī*, il Salvatore escatologico, che è il dodicesimo Imām e che, accompagnato in moltissime tradizioni di ḥadīṭ da Gesù Cristo, ristabilirà la giustizia alla fine dei tempi, vendicando il martirio del terzo imām ucciso dai sunniti. In più egli ristabilirà il senso vero delle scritture e inizierà tutti i fedeli alla gnosi spirituale esoterica, dissipando finalmente il confine tra nascosto e manifesto. Fino a questo momento il fedele è tenuto a vivere questa escatologia nel suo cuore e a fare dell'Imām la sua guida spirituale esoterica e rivelatrice dei misteri divini, anche se negli ḥadīṭ sono numerosi i racconti di incontri durante una visione con l'imām occulto, detentore della mistica spirituale e principale soccorritore del fedele in difficoltà morali o materiali. Questo peso dato al lato mistico crea per lo šī'ismo grandi difficoltà ad accettare la teologia speculativa del Kalām, esplicitamente individuata come responsabile della perdizione, così com'è rigettato l'iğtihād (o sforzo d'interpretazione razionale applicato alle verità di fede). L'Imām è l'unica guida per il comportamento del fedele: egli è il sapiente in materia religiosa, è maestro d'iniziazione e taumaturgo, è il Nome supremo di Dio, è la Faccia rivelata di Dio, è colui che detiene la walāya.

Quello di walāya è un concetto di un'importanza capitale e per questo gli autori vi dedicano tutto un capitolo. Il termine deriva dalla radice araba WLY che indica amicizia, intimità, prossimità. In questo senso, in una prima accezione il termine designa il potere sacro dell'Imām derivato dalla sua vicinanza e prossimità a Dio. L'Imām completa la missione ed il ruolo del Profeta proprio in virtù del fatto che l'amicizia con Dio lo fa essere lo svelatore del senso nascosto delle scritture.

Il secondo significato, che comunque sussiste in virtù del primo, indica la fedeltà (walāya, appunto) dei seguaci dell'Imām nei suoi confronti. È una sorta di fede speciale, trattandosi ancora una volta di legame intimo, prossimità nei confronti dell'Imām e dunque anche iniziazione. Il ruolo dell'Imām in questo caso è innanzi tutto quello di iniziare al senso nascosto delle scritture, ma questo suo compito avviene in virtù della prossimità – intimità con i fedeli. La walāya nello šī'ismo si integra con i cinque "pilastri dell'Islām" e si proclama anche nella preghiera collettiva del Venerdì; alla dichiarazione "*Io testimonio che non c'è altro Dio*

all'infuori di Dio e che Muḥammad è l'inviato di Dio", si aggiunge anche "e testimonianza che 'Alī è l'amico di Dio".

È in virtù di questa detenzione della prossimità che l'Imām è l'unico ad essere a pieno titolo autorizzato a praticare l'ermeneutica spirituale, il ta'wīl, che svela il senso nascosto delle scritture e il significato segreto del libro rivelato. Il ta'wīl, si contrappone ad un significato meramente letterale o giuridico della scrittura ed è concepito come un "ritorno all'origine", un riportare la scrittura al suo senso autentico, mistico e spirituale. È importante inoltre sottolineare che gli šī'iti non conferiscono all'Imām il compito di allegorizzare la scrittura: il simbolo è profondamente diverso dall'allegoria perché è necessario che esso resti tale, non venga tradotto, ma interpretato, svelato essendo per eccellenza ciò che occulta rivelando e rivela nascondendo. Così la lettera dei versetti coranici non è abolita o considerata senza valore, ma piuttosto avviene il contrario; se ne sviscera il significato, che ha sempre due livelli: uno nascosto ed uno manifesto, con un procedimento, fanno notare i nostri autori, molto simile a quello utilizzato per la Bibbia da Filone di Alessandria.

Dopo la descrizione del compito spirituale dell'Imām, segue una terza parte del volume che è dedicata all'evoluzione storica dello šī'ismo e che intende mostrare il progressivo allontanamento dalle posizioni mistiche spirituali delle origini: si prendono in considerazione due grandi scuole giuridiche dello šī'iti, quella di Baḡdād e quella di Hilla, in cui s'assiste, anche per garantire solide basi al potere (prima quello esercitato dalla dinastia dei Buydi, poi da quella dei Safavidi in Iran) ad un progressivo sviluppo delle teorie šī'ite in senso legalistico: prende il via quello che Amir Moezzi ama chiamare "imamismo teologico giuridico razionale", contrapposto a quello delle origini, l'"imamismo esoterico non razionale". In questa seconda fase s'accetta il concetto di Iḡtihād, lo "sforzo d'interpretazione personale sulle verità della fede", prima accettato soltanto dai sunniti, e lo si concepisce come la naturale conseguenza dell'insegnamento degli imām; il termine walāya, centrale nello šī'ismo esoterico precedente, viene ora a designare il "potere di decisione", senza più alcuna connotazione sacrale. Il ḥomeinismo, per i nostri autori, non è altro che l'evoluzione di questo processo: Ḥomeini si dichiarerà prima "rappresentante dell'Imām nascosto", infine "imām" tout court, perseguitando ferocemente tutti i sostenitori di uno šī'ismo più spirituale e più attento al lato esoterico. Questo porta inoltre a far sì che il clero ufficiale eserciti oltre che un eccessivo potere, anche le prerogative un tempo riservate all'imāz̄m, e cioè quelle, in politica specialmente, di sapere realizzare, o aver la presunzione di sapere realizzare una società voluta da Dio.

Le speculazioni šī'ite delle origini a questo proposito erano numerosissime, perché l'escatologia del ritorno dell'imāz̄m, ed in generale il ruolo di Guida della società hanno acceso continui dibattiti filosofici (III parte, ultimo capitolo del libro). Si tratta della questione del "governo del migliore", che si concretizza nel desiderio di avere la necessità di un maestro di verità che guidi i fedeli in una *città perfetta* ed in grado di realizzarne il loro perfezionamento morale. Seguendo le idee presenti nella *Repubblica* di Platone il governo del filosofo si trasforma nel governo

dell'Imāzm, filosofo a più alto titolo, perché uomo di Dio. L'autorità sovrana è pensata così, fanno notare gli autori, nei termini di una teologia politica in cui esiste una profonda relazione tra conoscenza profetica, legge, e via spirituale.

La quarta ed ultima parte del volume è dedicata a descrivere più in particolare le idee filosofiche maggiormente presenti nei più grandi pensatori dello šī'ismo. Prima tra tutte l'intenzione di salvaguardare un sapere che culmina in una mistica spirituale, dalla quale non è per nulla assente la dimensione teoretica, con lo studio e la meditazione del sapere aristotelico, anche se si tratta sempre di un aristotelismo "neoplatonizzato"). L'aristotelismo è necessario ad ogni filosofo in quanto palestra indispensabile al perfetto teosofo: è l'essere perfetti filosofi che porta i nostri pensatori ad avere una visione diretta, che riesce a superare il piano della ragione teoretica solo dopo essersi allenata ed esercitata in essa, e che culmina nel compimento del viaggio, mistico ed interiore, verso Dio.

Alla discussione di questa tendenza di carattere generale dello šī'ismo, che è descritta in un capitolo a parte, segue la trattazione dopo qualche chiarimento di periodizzazione storica, di alcuni problemi specifici molto discussi dai filosofi šī'iti: la questione dell'essere, quella del destino dell'uomo e quella della mistica dello šī'ismo filosofico. Il primo problema, che parte dalla concezione di Avicenna sull'essere, vede i nostri filosofi šī'iti, in particolare Mollā Ṣadrā Šīrāzī, discutere la concezione avicenniana, già sostenuta anche da un altro grande filosofo, Sohravardī, della preminenza della *quiddità* sull'esistenza: l'esistente in quanto tale non è determinato dalla sua esistenza o dal suo esser posto in essere, ma soltanto dal suo *quid est*, indipendentemente dal conferimento, da parte di Dio dell'esistenza in concreto, essendo l'esistente, per Sohravardī che riprende Avicenna, un "concomitante non necessario". A questa concezione s'oppono Mollā Ṣadrā, che sostenendo quella che potrebbe chiamarsi una dottrina dell'univocità dell'essere, pensa che una cosa sia tale perché suo proprio sia un determinato grado di esistenza, che la fa essere quella che è. Dio, l'unico ad essere a pieno titolo rappresenta il massimo grado di esistenza, mentre le creature sono disposte secondo una gradualità d'intensità di esistenza che devono sapere accrescere per realizzarsi appieno. È questo accrescimento ontologico che porta alla perfezione morale ed alla realizzazione escatologica dell'individuo, e permette a Mollā Ṣadrā di spiegare anche la condizione ontologica del mondo delle visioni mistiche, teorizzato per la prima volta da Sohravardī e concepito da quest'ultimo come mondo di pure quiddità. Per Mollā Ṣadrā si tratta invece di un mondo con grado d'essere superiore e dunque un mondo più vicino, per così dire, alla pienezza ontologica di Dio. Il destino dell'uomo, che ha il dovere di realizzare se stesso ontologicamente appieno, è di passare attraverso di esso per avvicinarsi a Dio; ma non è detto che ci riesca e non è detto dunque che egli sappia compiere quella perfezione morale cui sarebbe destinato. È questa concezione del libero destino creato dagli atti determinati dal libero arbitrio dell'uomo che lo šī'ismo filosofico vuole sottolineare: il compito dell'uomo che realizza se stesso è quello di annientarsi in Dio e di sussistere in lui, di viaggiare cioè verso l'Amato e realizzare dunque il suo fine ultimo di essere umano. La libertà, sottolineano gli autori, è così concepita come desiderio ed è con un

discorso che somiglia molto a quello dell'amore platonico. La verità non è fare ciò che si vuole, ma essere capaci di esercitare quell'amore che è ricerca ed infine riposo in Dio: identificare la libertà con il desiderio era già prospettiva platonica.

Alla fine la necessità di Moezzi e Jambet è quella di fare un bilancio su che cosa possa essere definito come *essenza dello* šī'ismo. È possibile trovarla? La storia non ha troppo modificato, come del resto avviene in ogni religione, quelle che ne erano le caratteristiche originali? Certamente sì, ma secondo i nostri autori è comunque possibile ritrovare delle costanti: una vocazione particolare allo studio, la nozione di iniziazione, la tendenza a esercitare una lettura esoterica di ogni aspetto del reale e, dunque, ad una prospettiva di tipo gnostico. A questo possono aggiungersi la presenza di un vivo credo messianico e la percezione della storia come un campo di battaglia che oppone incessantemente le forze del bene a quelle del male.

Il pregio dell'interessante volume è quello di offrire un resoconto dello šī'ismo non solo riguardo alle sue dottrine, ma anche all'evoluzione storica di esse pure in senso giuridico. Pregio questo ancora maggiore se si pensa che spesso, le opere generali sul tema descrivono o soltanto l'evoluzione storica delle varie correnti šī'ismo o soltanto le teorie teologiche e filosofiche. Il lettore con questo volume vede svolgersi queste due prospettive l'una accanto all'altra, avendo così la possibilità di godere di un panorama completo ed esauriente del pensiero šī'ita e nello stesso tempo di una spiegazione delle trasformazioni che fino ai nostri giorni si agitano all'interno del pensiero šī'ita.

PAOLA D'AIELLO

ANONIMO BOLOGNESE, *L'Arte della Spada. Trattato di scherma dell'inizio del XVI secolo*, a cura di Marco Rubboli e Luca Cesari, Rimini, Il Cerchio, 2005, 380 pp., ISBN 88-8474-093-2.

Marco Rubboli e Luca Cesari, studiosi e praticanti di scherma antica, fondatori dell'Associazione Sala d'Arme Achille Marozzo, già curatori delle pubblicazioni *Flos Duellatorum. Manuale di arte del combattimento del XV secolo* di Fiore dei Liberi e *L'arte cavalleresca del combattimento* di Filippo Vada, corredano la presente pubblicazione di una interessante *Introduzione* (pp. 5-20), divisa in due paragrafi: *Breve storia della scherma* e *Il trattato dell'Anonimo Bolognese*, di un' *Appendice tecnica* (pp. 261-377), di alcune necessarie informazioni su i *Criteri di trascrizione* (pp. 378-379) e di qualche *Nota sulle illustrazioni* (p. 380). Claudia Giuliani cura, invece, la conclusiva *Nota storica sulla provenienza del manoscritto Classense 345-346* (p. 381).

La scienza della scherma è un metodo scientifico di combattimento che, fino ai tempi moderni, include una vasta tipologia di armi, dalle picche, dalle lance e dalle alabarde fino al pugnale e al bastone. Si suppone che tale scienza abbia avuto origine in Egitto. In ambito egizio, infatti, oltre alle rappresentazioni di scene di battaglia, in

cui l'uso di armi quali spada, pugnale e bastone non è necessariamente collegato ad una scienza che ne disciplini l'utilizzo, vi sono testimonianze iconografiche di «combattimento cortese» davanti al Faraone, che provano come la scherma sia intesa come «allenamento al combattimento e scontro cortese» (p. 5).

Anche in ambito ellenico è possibile trovare numerose testimonianze iconografiche e letterarie dalle quali si evince che se la scherma non è annoverata tra le discipline di combattimento più importanti, i greci possiedono, comunque, nozioni schermistiche di alto livello, in particolare per le tecniche di lancia e scudo. Per quanto riguarda l'Italia, vi sono testimonianze di combattimenti con spade, asce e scudi di epoca preistorica. Si tratta dei graffiti della Val Camonica, in cui «sono raffigurate soprattutto diverse posizioni di guardia, con i combattenti in attesa di attaccare o difendersi. Un graffito pare rappresentare addirittura una sala d'arme, con due guerrieri che si affrontano dentro una grande casa» (p. 6).

È in epoca romana, però, che si giunge ad un ottimo livello, «sia nell'esercito sia nelle scuole gladiatorie esistevano veri e propri maestri di scherma, che facevano svolgere esercizi codificati, alcuni dei quali ci sono noti. Dalle scarse notizie arrivate fino a noi pare quindi che in epoca romana la scherma fosse praticata ad un livello già molto alto, e che un metodo razionale di combattimento con armi bianche fosse ad uno stadio tutt'altro che embrionale» (p. 7).

Per quanto riguarda il Medioevo vi è ancora minore documentazione che in epoca romana. Esiste ed è tuttora disponibile, però, un trattato – ad oggi, il trattato più antico – che risale al 1300. Già a partire dal XIII secolo si costituisce una “Scuola Italiana” che dominerà il panorama schermistico europeo quasi incontrastatamente fino all'Ottocento. All'interno della Scuola Italiana particolare prestigio avrà sempre la Scuola Bolognese ed è proprio a quest'ambito che appartiene il testo anonimo rinvenuto in tempi recentissimi. È, infatti, dei nostri giorni la scoperta di Davide Longhi di due volumi, risalenti ai primi due decenni del XVI secolo, rinvenuti presso la Biblioteca Classense di Ravenna.

«Qualche anno fa – si legge nell'*Introduzione* – il nostro amico Davide Longhi, uno dei membri fondatori della Sala d'Arme Achille Marozzo, si mise in contatto con tutti noi per comunicarci che, mentre faceva altre ricerche alla Biblioteca Classense di Ravenna, si era imbattuto in un trattato anonimo che pareva appartenere alla Scuola Bolognese del XVI secolo. La cosa ci parve subito molto interessante e ci facemmo fare copia immediatamente dei due volumi, scritti con grafia diversa ma senza dubbio opera della stessa mente» (p. 13). La definizione dei “fondamentali” della scherma apre il primo volume (ms. 345). Nello stesso volume si trova una lunga trattazione della «disciplina di spada da sola» e qualche riga dedicata alla «spada sola contro le armi in asta» (p. 13). Nel secondo volume (ms. 346) si trova, invece, l'ultima parte di una trattazione sulla spada a due mani e diverse altre discipline che riguardano la spada e altre armi. «Da un'analisi tecnica del trattato risulta evidente come l'autore (con tutta probabilità un maestro di scherma), appartenga pienamente alla Scuola Bolognese, una scuola che avrebbe espresso personalità come Achille Marozzo, Antonio Manciolino, e in seguito continuatori e rinnovatori della tradizione come Giovanni Dalle Agocchie ma anche innovatori

come Angelo Viggiani e Giacomo Di Grassi. Infatti la forma del trattato è ormai pienamente quella della Scuola Bolognese, basata esclusivamente o comunque in maniera assolutamente predominante sul testo, non solo diversamente dai trattati medievali, di scuola italiana o tedesca che fossero, ma anche in misura molto maggiore che in molti manuali successivi non di Scuola Bolognese, apparsi a partire dalla metà del XVI secolo e fino a tutto il XVII secolo» (p. 14).

Se la forma del trattato è pienamente rinascimentale, i contenuti, ad esempio le guardie descritte, sono ancora di tipo medievale, questo ha fatto supporre ai curatori dell'opera che questa sia collocabile proprio tra l'epoca medievale e quella di Marozzo. Il suo autore potrebbe essere, quindi, il famoso Di Luca, maestro, appunto, di Marozzo. «Riassumendo, ipotizzando la sua possibile collocazione storica si può chiarire quale sia il ruolo dell'Anonimo nella storia di diverse discipline schermistiche, e il risultato ci porta a collocarlo come il primo e più antico autore della Scuola Bolognese che sia finora giunto fino a noi [...]. Quello che si è svelato ai nostri occhi è il decano, l'antenato, in un certo qual modo la fonte e l'origine di tutti gli altri testi della stessa scuola [...]. La sua datazione fa di questo incompiuto trattato, anonimo, appena strappato all'oblio, un'opera di grandissima importanza per la storia della scherma: il primo trattato rinascimentale di scherma, il primo trattato sulla via che partendo dai testi degli autori medievali avrebbe portato la scherma italiana a dominare per secoli il panorama mondiale dell'arte delle armi» (pp. 20-21).

Le note puntuali di Ribboli e Cesari rendono la fruizione dell'opera dell'Anonimo assolutamente fluida. L'ampia *Appendice tecnica*, poi, consente di comparare i contenuti esposti con quelli di altri autori, proposti attraverso la trascrizione diretta di numerosi passi delle loro opere, e di comprenderne meglio il significato, grazie alla lucida e competente spiegazione dei curatori.

GUIA GARSIA

Eugenio BATTISTI, *Iconologia ed ecologia del giardino e del paesaggio*, Firenze, Olschki, 2004, 418 pp., ISBN - 88-222-5357-4.

Il presente lavoro curato da Giuseppa Saccaro Del Buffa, docente di Filosofia presso l'Università di Roma 1, riunisce i tanti saggi scritti da Eugenio Battisti, storico e critico d'arte (1924-1989), aventi per oggetto i temi del paesaggio e del giardino, affrontati già in alcuni dei suoi precedenti lavori, quali *L'Antirinascimento* (1962), e di alcuni importanti convegni (Dumbarton Oaks 1971; Firenze 1981), ma mai oggetto di una pubblicazione specifica.

Particolarmente sensibile a tali tematiche, il Battisti riesce a coinvolgere il lettore conducendolo in una storia dei giardini, per spazi e tempi ora lontani, ora vicini ai nostri, ed immergendolo, attraverso i suoi scritti, in geometrici giardini rinascimentali, in minuscoli giardini contemporanei, in favolistici labirinti, in ingegnose architetture e canterini automi.

Per farci da guida in questo viaggio sensoriale, ma anche visivo e architettonico, artistico e ingegneristico, l'autore ha scelto illustri poeti, artisti, architetti e i rispettivi prodotti degli uni e degli altri: molti sono, infatti, i riferimenti artistici e letterari, soprattutto dalla *Hypnerotomachia Poliphyli*, ma anche naturalistici e politici, sociali ed ecologici, che ci svelano le ragioni e le voci dell'acqua e dei fiumi e dei fulmini e delle rocce, in un alternarsi di ispirazioni sì da non capire più cosa ispira cosa, se l'immagine il verso e da qui un'altra immagine e un altro verso.

Il testo si divide in due sezioni, la prima dal carattere storico, la seconda dal carattere critico, rispondenti rispettivamente a due differenti approcci disciplinari allo studio dei giardini e del paesaggio, l'uno iconologico, l'altro ecologico: nel primo si svela un intento interpretativo da parte di chi vuole guardare a tale tematica con occhio curioso e indagatorio, per le tante problematiche che andrebbero ancora approfondite, per la seducente attrattiva che suscitano le ricerche di tipo antropologico e psicanalitico sui capolavori, siano essi dell'arte o della letteratura; il secondo perché fuori dal sogno, o dall'orrore, o dal fascino o dalla solitudine, provenienti dai giardini o paesaggi che fanno da quinte alla letteratura e all'arte, il nostro vivere quotidiano ci porta non solo fuori dal paesaggio stesso ma ce lo rende estraneo, e noi estranei ad esso.

Ci apprestiamo così a cominciare il nostro viaggio spostandoci dal *locus amoenus* rappresentato dal giardino rinascimentale (cap. I), luogo dei sensi e di meditazione, di passione e di intrattenimento, galleria di sculture e di specie botaniche e mediche, luogo di sperimentazione in cui mischiare, in modo sapientemente calcolato, gli ingredienti più svariati, al paesaggio come 'genere', diverso nei luoghi, a Roma o in Grecia, e nei tempi, dal Cinquecento all'età contemporanea (cap. II); dalla natura interpretata dal Petrarca, per il ruolo che essa stessa ha rivestito nella sua vita e nella sua vicenda letteraria (cap. III), alla natura mostrata in tutte le sue manifestazioni, siano esse di serenità o di terrore, e in ogni caso vissuta, nota, familiare, forse toccata con mano dal Boccaccio in alcuni suoi viaggi (cap. IV) e presentata, sia essa paesaggio o giardino ed ancora, in quest'ultimo caso, giardino murato o pomario, come cornice del *Decameron*; dall'analisi del tema di natura, ma anche mitologico, e di 'genere' nei cicli pittorici del Mantegna, per rintracciarne precisi echi letterari di ispirazione prevalentemente greca più che latina, come accade diventando il Mantegna pittore favorito di Isabella d'Este (cap. V), al giardino come labirinto, «esempio privilegiato di ordine e disordine insieme stanti» per citare le parole del Battisti (cap. VI, p. 183); dalle connessioni fra inni, rappresentazioni mariane e paesaggi agresti, alla carica suggestiva che il paesaggio via via assume, grazie all'utilizzo di motivi simbolici, in artisti quali Giovanni Bellini (cap. VII); dall'"essenzialità" del paesaggio nella *Tempesta* del Giorgione, alle varie interpretazioni che di essa sono state fatte, alla ricerca, da un lato, di un tema dell'opera stessa (cap. VIII), dall'altro di "verità" oggettive, con l'invito a stemperare gli eccessi di analisi di tipo psicologico, o spinte interpretazioni, in assenza di documentazione certa ed ampia (cap. IX), operazioni che, quasi sempre, generano catene di fraintendimenti del messaggio, nonché riduzioni del significato

dei dipinti stessi.

Il titolo del capitolo decimo, *Pratolino, Laboratorio di meraviglie*, introduce la problematica del ‘ripristino’ dell’acqua nei giardini, non tanto o non solo fisicamente, ma ideologicamente e attraverso una disamina degli apparati idraulici ancora esistenti in Italia, a Villa d’Este o a Bagnaia, seppur semplificati ed impoveriti, o in Spagna, i pochi ancora rimasti muniti di condotti antichi: è solo un pretesto per ricordare la serie di giochi d’acqua nei teatri di Hellbrunn, di cui Pratolino è un’imitazione.

Molto interessante è, inoltre, il riferimento, da parte del Battisti, alle ‘macchine’ di Giovanni Fontana e ai preziosi documenti da lui lasciati: manoscritti tecnologici, album di disegni, sperimentazioni di lanterne magiche ed un trattato sullo sfruttamento della forza idraulica, solo per ricordarne alcuni.

Non può mancare in questo *excursus* degli elementi paesaggistici, siano essi naturali o artificiali, l’immagine della grotta; e di nuovo ritornano il Petrarca e gli amanti dei poemi cavallereschi, in un miscuglio di simbologie della vita e della morte, in questo «luogo di culto arcaico dell’acqua», «teatro dell’intima immaginazione», «celebrazione delle ricchezze sterminate della terra», per citare le parole del Battisti (p. 286).

Il capitolo dodicesimo ci guida attraverso i monumenti e la topografia della Terrasanta ricostruiti nei ‘Sacri Monti’, diffusi nel nord-ovest d’Italia e in Toscana: anche questi sono teatri, ma teatri religiosi, percorsi devozionali in cui è possibile seguire, come accade a San Vivaldo e a Varallo, la via percorsa da Cristo, attraverso cappelle distribuite per aree, che corrispondono al Santo Sepolcro, al Monte Sion, a Nazareth, a Betlemme, al Monte degli Ulivi, in cui è possibile vedere, perché riprodotti in modo fedelissimo, non solo ambienti architettonici, ma anche Maria e Gesù e i pastori e i servi e i cavalli, i soldati, e gli apostoli, e tutto il popolo di Gerusalemme.

Al Sacro Bosco di Bomarzo sono dedicati i capitoli XIV e XV, nei quali prende campo una nuova e differente interpretazione del giardino; riflettendo sulla grande fioritura dei giardini rinascimentali, contestualizzando questa elegante e costosissima arte, il Battisti, ne ricava alcune deduzioni: che, per alcuni personaggi famosi, autori di questi giardini, quali Alessandro Farnese, Ippolito d’Este e Vicino Orsini, il giardino non fosse che un ‘ritiro’, o meglio ‘suicidio’, una «Disneyland privata», come scrive l’autore (p. 325), un’Arcadia artificiale in cui vivere la propria senilità, in coincidenza del ritiro dalla vita politica; ed anche la rappresentazione che ne fa Lucio Del Pezzo, in un nucleo di opere dedicate a Bomarzo, altro non è che non un triste recupero memoriale, che fa riflettere sulla decadenza degli uomini e della storia e sulla visione, per nulla edenica, di questi paradisi artificiali, luoghi di fuga, infestati da fantasmi.

Ciò che stupisce, ed è qui che l’approccio ecologico si impone, a fronte di un generale e duraturo interesse per gli studi sul giardino da parte delle discipline dell’estetica, dell’arte, dell’architettura e della scienza stessa, è il vuoto legislativo cui si assiste, relativamente a tali problematiche, in Italia, più che in altri luoghi, quali gli Stati Uniti, l’Inghilterra e la Francia, in cui già nel 1800 si registrano azioni

a favore della salvaguardia e della tutela delle bellezze naturali; eppure tutela, salvaguardia, cura del 'bene' giardino dovrebbero essere valori primari, cui si dovrebbe dedicare tempo, arte, passione e professionalità, come avveniva nel Cinquecento, quando l'insegnamento della coltivazione agricola era considerata compito regale, e il prendersi cura dei giardini cosa possibile soltanto ai grandi intellettuali, perché dotati di mezzi economici e culturali.

Il Battisti propone «di mantenerli attivi come mostre di meraviglie tecniche, cioè come grande *show* dell'arte dei fiori» (p. 336), in un confronto costante fra il teatro vero e proprio, continuo esperimento di luci, e il giardino visto come «grandioso, continuo esperimento sull'acqua» (p. 336), in cui tornare, come si torna a teatro, in cui socializzare, in cui recuperare forze ed energie, soprattutto intellettuali.

Non c'è dubbio che l'approccio critico, di cui parlavo sopra, ecologico, che caratterizza la seconda parte della pubblicazione, prende spunto dalla scarsa attenzione dedicata dall'età contemporanea ai giardini, che è una mancanza di attenzione che ha radici culturali, che denuncia la perdita del valore stesso del giardino, che tocca temi quali la salvaguardia e la tutela, con la consapevolezza che il problema non è soltanto di natura legislativa: il rischio è infatti di costruire dei cimiteri naturali, talmente tutelati e protetti, da diventare muti, inaccessibili; non è questo approccio che salverà i giardini, o che ne garantirà la sopravvivenza, o che ne permetterà la dovuta riappropriazione del ruolo che gli appartiene, che lo definisce come tale, che lo valorizza quale è, bene collettivo.

GIOVANNA LOPES

Roberto BERTACCHINI, *Agostino e la "via unitatis"*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2004, 270 pp. (Collana Studi Filosofici 1), ISBN 88-8909-400-1.

Sin dalla *Prefazione* Bertacchini mostra chiaramente la linea di pensiero che terrà durante tutto il lavoro e chiarisce quali siano le "coordinate filosofiche" di fondo a cui far riferimento per comprendere il suo modo di leggere Agostino. Esse consistono nel fatto che se per il Busa la teologia è ciò che l'uomo dice di Dio e la filosofia è ciò che l'uomo legge nell'essere delle cose, da ciò si deduce che poiché non si può leggere ciò che non è scritto, quando l'uomo legge, legge ciò che Dio stesso ha scritto; qui Bertacchini chiede retoricamente: «E come ha scritto Dio se non con Amore? E cosa, se non l'unità del molteplice?» (p. 8). Risulta così subito chiaro come, attraverso una personale lettura delle opere, si riveli all'interno del testo l'importanza nel pensiero di Agostino della tematica dell'*Unum* e dell'Amore.

Agostino è definito un esploratore e si afferma di non potere in nessun caso pretendere di riuscire ad esporre interamente il suo pensiero, ma di presentarne solo il quadro metafisico e lo sviluppo teoretico dell'unità, sia sul piano filosofico che

teologico: tutto ciò allo scopo di indagare quale spazio vi sia nel pensiero e nell'esperienza agostiniana per la dottrina dell'unità e come tale dottrina si relazioni con la sua metafisica e la sua teologia. In particolare se, in passato, si affermava che in Agostino vi fosse una netta separazione tra filosofia e teologia, questa in effetti non c'è; anzi è proprio il contrario: come in Platone, così in Agostino l'etica è principio di conoscenza «il Bene lo si conosce per assimilazione, dunque per mezzo della virtù, prima del ragionamento» (p. 18) ma, poiché l'etica di Agostino è quella cristiana, la fede è il principio epistemologico della metafisica.

Di notevole importanza è la conoscenza biografica di Agostino per una migliore comprensione dello sviluppo del suo pensiero perché, se da una parte è vero che la biografia illumina il pensiero, è vero anche che il pensiero serve a meglio comprendere la biografia poiché le decisioni producono le azioni e quindi esiste circolarità tra pensiero ed esperienza. Proprio movendo dalla biografia di Agostino si può osservare che la felicità umana è legata alla vita affettiva e che l'amicizia è parte integrante di essa. Tale idea dell'amicizia è inoltre posta a servizio della teoria sull'unità, là *ratio inferior* dove nelle *Confessioni* Agostino afferma che l'amicizia fa sì che due non siano più due ma “una sola anima in due corpi”, realizzando così una vera e propria Comunione.

Viene indagata poi la prospettiva teoretica del pensiero agostiniano attraverso l'idea dell'uomo inteso come soggetto che entra in comunione, attraverso la sua gnoseologia ed il rapporto tra pensiero e fede e ne illustra le concezioni metafisiche strutturali. A proposito dell'idea dell'uomo si osserva che in Agostino non è presente una teoria della personalità anche se egli parla, talvolta di ego e di persona. Infatti, se per noi la sapienza è una proprietà della persona, per Agostino la sapienza è solo Divina e non può essere attribuita alle persone ma solo all'anima dell'uomo che diventa sapiente per partecipazione, secondo la sua sostanza di creatura razionale.

Attraverso un *excursus* delle teorie dei più famosi studiosi agostiniani ed una lettura di alcune opere dell'Ipponense, si giunge alla conclusione che, se per Agostino l'anima, in quanto più perfetta della persona, è immortale ed è immagine di Dio, la persona ha solo un valore funzionale o descrittivo, proprio per questo Agostino usa tale termine di preferenza in chiave cristologica e solo raramente in chiave Trinitaria.

Si passa quindi ad esaminare la dottrina dell'anima e della vita affettiva dell'uomo attraverso i sette gradi indicati nell'opera agostiniana e successivamente si sofferma sulla dinamica dell'anima e delle sue facoltà. A questo proposito viene riaevata una dicotomia agostiniana, che si può riassumere come segue: dal momento che, come deriva dai gradi della dottrina dell'anima e dalla sua dinamica, esistono per Agostino una ed una *ratio superior*, giacché la *ratio* non è una facoltà ma un momento della vita dell'anima, anche le due *ratio* non sono facoltà ma funzioni dell'anima. La *superior* presiede il modo ascendente ed è speculativa, la *inferior* presiede all'attività temporale ed è pratica, essa non è però certamente negativa, ma vi è il rischio che essendo necessaria possa prevaricare sulla *ratio superior*, atrofizzandola. Tale rischio rappresenta il limite dello schema agostiniano e fa sorgere il problema se per Agostino l'uomo sia un *Unum* o un campo di battaglia tra

anima e corpo; per dare una risposta a tale interrogativo è necessario indagare sul modo in cui Agostino intenda l'interiorità e la vita affettiva.

Attraverso un collegamento tra punti diversi delle sue teorie si arriva alla conclusione che l'uomo interiore non è solo capacità razionale di conoscere ma anche sentimento, e l'amore non è solo decisione ma anche affetto, che Agostino talvolta indica con l'espressione di cuore e l'espressione «cuore del giusto» riferendosi all'integrazione tra affetto e ragione.

Viene quindi illustrata la gnoseologia agostiniana. Secondo Agostino la conoscenza nasce dalle idee eterne ed immutabili e non da una creazione di concetti da parte della mente, non si tratta di una *ratio* ma di *rationes*, di quelle che Agostino chiama *Principales formae*, là dove *principalis* ha la valenza di originario, primitivo, fondamentale e relativo ai principi. Tali idee, oltre ad avere le caratteristiche sopra elencate, sono eterne ed immutabili poiché dimorano stabilmente nella mente di Dio e quando Dio creò il mondo non vi era nulla di esterno a Lui che potesse far da modello e dunque le idee in quanto preesistenti sono il modello. L'uomo non conosce attraverso gli occhi o le orecchie perché vede e sente, il vedere ed il sentire sono una conseguenza del suo modo di essere, egli conosce perché gli è concesso di vedere dall'esteriore all'interiore in quanto le idee sono preesistenti. Perché ciò accada occorre avere una visione non offuscata da impurità, là dove impurità è sinonimo di peccato, quindi solo l'anima pura è in condizione di conoscere e quando conosce vede ciò che è nella mente stessa di Dio. Il procedimento di conoscenza indicato da Agostino è in opposizione a Tommaso che, schierandosi con Aristotele, sostiene che la conoscenza delle *res aeternae* può avvenire solo per astrazione e non per percezione immediata anche se l'astrazione agostiniana è illuminazione.

Sempre per quanto riguarda la teoria della conoscenza, si osserva come Agostino accetti l'impostazione pitagorica pervenendo, attraverso la costruzione di una scala dei saperi, alla conclusione che esiste da una parte un sapere nobile, pregiato e pertanto eterno; dall'altra un sapere concreto e pertanto transeunte. Il primo raggiunge la pura intelligibilità degli oggetti conoscibili, il secondo è legato all'esperienza. Esiste anche un sapere intermedio, come si sostiene nel *De musica*, in cui Agostino afferma che la filosofia è un ragionamento che si confronta con una comunità pensante in cui non tutto è assolutamente bianco o nero. Per quanto attiene quindi alla dottrina dei sensi, poiché in Agostino la dottrina della conoscenza sensoriale si intreccia con quella sull'anima, essa può essere considerata come la sua psicologia.

L'autore sposta quindi l'attenzione sull'orizzonte della fede agostiniana osservando che è indispensabile occuparsi di questo tema all'interno della gnoseologia, per il rapporto che esiste in Agostino tra filosofia e fede. A questo proposito esamina prima la tesi proposta dal Masnovo che evidenzia come in Agostino vi sia una filosofia in cui la fede si raggiunge al termine della ricerca filosofica ed un'altra in cui la fede è il punto di partenza del filosofare; poi è citata l'ipotesi di Vilanova secondo cui in Agostino vi sono due fasi: una in cui esiste un certo parallelismo tra ragione e fede per cui la ricerca teologica può avvenire in modo indipendente dalla fede ed un'altra in cui la ricerca teologica suppone la fede.

Il Bertacchini è del parere che per Agostino la fede non sia neutra rispetto al sapere, ma sia sua condizione, poiché l'atto di fede ha effetto illuminativo non essendo esterno ma interno alla filosofia.

L'orizzonte agostiniano è dunque quello della filosofia antica in cui la filosofia coincide con l'ascesi com'era per Socrate, Platone, Epicuro, Plotino ed anche per gli stoici. Questa teoria porta alla dottrina dell'assimilazione che afferma esplicitamente che l'ascesi al Bene produce la conoscenza del Bene; la filosofia è dunque una via per la conoscenza. L'equivoco su quali siano le teorie agostiniane, a proposito della filosofia, nasce, per Bertacchini, per il modo diverso in cui nei secoli si è inteso il termine filosofia. Quindi in opposizione al Masnovo egli sostiene che se per filosofia intendiamo l'intelligenza come capacità di porsi domande sempre nuove, quella di Agostino è filosofia a tutti gli effetti sia prima che dopo l'atto del credere.

Restando nell'indagine relativa alla conoscenza, vista in funzione di ricerca della *via unitatis*, è indagata la relazione tra l'uomo e Dio e si osserva che «se la fede ha una funzione illuminativa, nel momento in cui il cristiano guarda l'uomo, inevitabilmente accede ad una comprensione superiore, che è teologica e antropologica insieme, e che in Agostino ha un valore filosofico» (p. 63). Si pone così in risalto quanto l'orizzonte agostiniano sia diverso da quello aristotelico, secondo il quale la relazione è il più debole degli accidenti; ma sia vicino a quello pitagorico, secondo il quale, il fondamento di tutto è il numero che è relazione.

Queste convinzioni portano al sorgere del problema di quanto il pitagorismo sia compatibile con la dottrina metafisica dell'*Unum*. Nel testo, a tale oggetto, è proposta addirittura una tabella comparativa sui termini più usati da Ambrogio, Girolamo, Agostino e Gregorio Magno, per quanto attiene la terminologia relativa all'unità, partendo dall'affermazione del Salmo 141 (in cui è scritto: «la Chiesa si dice una per l'unità che vi regna»); ciò, secondo Bertacchini, chiarisce al di là di ogni dubbio che l'aggettivo *una* non va inteso in senso numerico, ma trascendentale e metafisico e quindi il pensiero agostiniano e la sua vicinanza alla teoria pitagorica del numero vanno intesi in analogia alla Chiesa una, per cui emerge ancora come non sia possibile considerare la filosofia senza la teologia. Inoltre in Agostino la metafisica dell'*Unum* è intimamente collegata con la cristologia e la stessa teoria della libertà dell'uomo deriva da Dio e dall'unione tra l'uomo e Dio voluta da Dio stesso. Il tema della salvezza risponde alla stessa logica, relativa alla teoria della libertà, per cui non è un problema moralistico legato alle azioni da fare o non fare ma è una questione di comunione con l'*Unum* ed in questo la fede ha un'importanza decisiva.

Nel saggio vengono quindi presentati la teoria del conflitto e il tema della pace, sottolineando come risulti forte, nel pensiero di Agostino, un rapporto diretto tra *Unum* e felicità. Si passa poi a trattare del concetto agostiniano di *Unum* come misura e si completa la prospettiva teoretica del pensiero agostiniano, esponendo la sua concezione dello Spirito Santo alla luce del lavoro di Vito Reale (*Lo Spirito Santo amore del Padre e del Figlio: alla genesi di una dottrina*). Si perviene alla conclusione che per Agostino il cristianesimo è la vera filosofia, in quanto, attraverso la teologia trinitaria, si comprende la teoria dell'*Unum* e la nascita della correlazione fra *Unum* e peccato attraverso l'analisi dell'unità degli uomini ad Adamo.

L'autore sviluppa quindi altri aspetti del pensiero agostiniano quale quello relativo al potere politico che, privo della dottrina evangelica dell'amore, porta a guardare il potere dalla parte della forza e non da quella dell'*Unum*, da cui deriva la convinzione agostiniana che la condanna di Gesù abbia avuto un valore politico. A completamento della prospettiva teoretica è delineata la teoria agostiniana della grazia rilevando anche in essa aspetti dicotomici che però non sono approfonditi.

La seconda parte del saggio si sofferma ad osservare Agostino dal punto di vista biografico e privilegia il valore ed il peso dei rapporti sociali aventi come sfondo il cammino verso l'*Unum*. Dopo alcune annotazioni di carattere storico e, in particolare, relative al ruolo che fin dall'inizio ebbe nella sua vita la ricerca della verità, è delineata la personalità sociale di Agostino, sottolineando come egli sia stato fondamentalmente un aristocratico, come dimostra il fatto che in lui è prevalsa l'idea classica della selettività nella scelta degli amici e che anche se dopo la conversione le sue amicizie si sono allargate, tuttavia sono sempre state di tipo selettivo, ciò perché la sua formazione pre-cristiana gli è stata di ostacolo nel cammino verso l'unità e la prassi democratica è stata per lui difficoltosa anche se appartenente al primo cristianesimo.

Si analizza poi il modo in cui Agostino tratta la democrazia, intesa come strumento per raggiungere la comunione, si osserva quanto egli appaia pessimista e disincantato perché ritiene che il re ed i nobili peccerebbero in modo sfrenato se non fossero moderati dal timore di essere puniti dalla legge. A questo proposito si rileva, in questa convinzione agostiniana, una grande modernità considerato che gli eccidi più disumani hanno come fondamento l'idea dell'impunità o si fondano sulla credenza che Dio approvi la violenza ed inoltre si sottolinea un aspetto rilevante del cristianesimo, inteso come argine politico al disordine dei potenti.

Vengono quindi descritte le opere agostiniane secondo la tipologia e successivamente ci si sofferma a considerare quale posto trovi in Agostino l'idea di autorità e violenza, osservando che Agostino si è dichiarato contrario alle violenze contro i pagani e che è invece favorevole a vincere il paganesimo con l'isolamento sociale. Certamente Agostino in questo è figlio del suo tempo e le leggi dello stato per lui sono complessivamente buone e non si accorge che talvolta contraddicono il Vangelo. Da questo deriva una certa devalorizzazione della libertà umana poiché non è importante per Agostino giungere ad una matura coscienza collettiva perché è meglio arrivare ad un corretto comportamento anche con metodi coercitivi.

Questa strada è la stessa, osserva Bertacchini, che ha portato all'intolleranza cristiana, infatti Agostino fu anche l'autore di *Adversus Judaeos* in cui teorizza l'inferiorità ebraica e quindi la necessità di discriminare il popolo che aveva rinnegato l'elezione divina. Sempre attraverso la lettura dell'opera agostiniana e precisamente di quanto emerge nelle *Confessioni* si torna a trattare dell'amicizia come ricerca dell'*Unum* sostenendo che pochi lo conoscono e lo cercano, ma chi non lo conosce e non lo cerca non è capace di amicizia; da tale conclusione deriva che in Agostino la retta amicizia mira all'*Unum*, essa è dunque trascendenza dell'*Unum*, è filosofia.

Nella parte conclusiva l'autore evidenzia le difficoltà di una corretta esegesi

del pensiero di un autore e di quello di Agostino in particolare, perché per una corretta ricostruzione del suo pensiero che ha quale presupposto irrinunciabile la fede, sarebbe necessario che la fede di chi scrive fosse pari alla sua, ma è chiaro che tale certezza non può esservi. Sono poi ripresi alcuni temi già trattati: il valore della romanità nell'orizzonte sociologico, il problema della violenza, quello della dialogicità delle opere ed infine i temi della gioia e dell'amicizia.

Il lavoro evidenzia le luci e le ombre del pensiero agostiniano attraverso una rivisitazione di talune tematiche e dottrine in precedenza collegate anche su piani diversi secondo un modello cibernetico di cui sono illustrate le caratteristiche e le conclusioni. Infine si esprime fundamentalmente la necessità di una pastorale che sia dinamica ed adeguata a rispondere alle esigenze poste dai tempi. A questo proposito si sostiene che il pensiero di Agostino come è stato fin qui studiato, ha trascurato ciò che in lui vi è di geniale e profondo; e che si deve invece passare attraverso una attenta lettura della teologia della grazia, per giungere ad una autentica cultura evangelica capace di riuscire a convertire culturalmente i cristiani così come lo erano stati quelli del tempo più antico.

SERGIO CATALANO

Henri BRESCH, *I giardini di Palermo (1290-1460)*, traduzione di Maria Cristina Costa, Palermo, Biblioteca Istituto di Formazione Politica "Pedro Arrupe" - Centro Studi Sociali, 2005, 103 pp.

Henri Bresch è uno dei più noti e attenti studiosi del Medioevo mediterraneo. Nel 2002 è stato insignito della Laurea *Honoris Causa* in Lettere dall'Università di Palermo. Le sue numerose pubblicazioni sul Medioevo siciliano e mediterraneo iniziano circa trent'anni fa e proseguono fino ad oggi con un impegno incessante e altamente qualificato.

Il volume qui preso in esame, costituisce una traduzione del saggio *Les jardins de Palerme (1290-1460)*, pubblicato nel 1972 come *Extrait des Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age Temps Modernes* (MEFRM, tome 84, Paris, Edition E. De Boccard) ed è articolato in tre capitoli: *La proprietà* (pp. 17-46); *Topografia e tipologia dei giardini* (pp. 47-74); *L'economia dei giardini* (pp. 75-96).

Irrigazione, Tecniche del giardiniere, Prodotti: sono i tre paragrafi attraverso i quali è trattata l'origine, la gestione e la produttività dei giardini. Bresch inizia col ricordarci che per la nascita del giardino è fondamentale la possibilità di approvvigionamento idrico. Dallo studio delle fonti, quali, ad esempio, l'Archivio Notarile di Palermo, Sezione Notai Defunti o l'Archivio di Stato di Palermo emerge, prima di tutto, la straordinaria ricchezza d'acqua del territorio palermitano. L'acqua è un bene di assoluta priorità, indipendente dal possesso della terra, un bene mobile in mano alla nobiltà, al gruppo dei "gabelotti" e in misura maggiore alle grandi istituzioni ecclesiastiche. Amministrata come affare privato, può essere venduta,

alienata, sottomessa a canone. È ripartita e irrigata, ancora fino al XV secolo, secondo tecniche organizzate e stabilizzatesi in epoca araba. Anche le tecniche dei giardinieri sono ereditate in parte dal periodo arabo, in parte dall'avvicinamento dell'orticoltura siciliana a quella dell'Andalusia. Questo è suggerito dai tanti arabismi presenti nei testi latini dei notai, oltre che dalla somiglianza del lavoro degli agronomi arabi con quanto descritto nei testi del XIV e del XV secolo. I prodotti dei giardini sono tra i più vari e ricchi; non si sono, però, ancora sviluppate le colture specializzate per cui la produzione non può rispondere alla grande richiesta di mandorle, nocciole e zibibbo che proviene dall'Oriente (nel testo tradotto compare tra parentesi la dicitura "uva secca": l'autore forse allude alla "passolina", erroneamente chiamata "zibibbo"). I confetti di coriandolo, di anice e di mandorle, mele e pere candite, marmellate di mele cotogne, di cedro, di lumie, nonostante tutto, arrivano al Papa così come ai doganieri di Tunisi. Grazie all'espansione della coltura della canna e dell'industria dello zucchero, sulla quale l'autore pone molta attenzione, a partire dal 1410 i prodotti dei frutteti siciliani arrivano in modo cospicuo ai mercati più lontani.

Il secondo capitolo si compone anch'esso di tre paragrafi: *Muri e torri: uno spazio difeso; Il giardino fuori dalle mura; Il giardino "intus urbem"*. Dall'analisi degli Atti del Consiglio dei Giurati di numerosi processi per il reato *de damno illato*, presso la Corte del Pretore, così come dei contratti tra padroni e gabellati, si possono ricavare diverse notizie: da un lato, la descrizione dei terreni coltivati (vigne, frutteti e orti), dall'altro il quadro di una società con i suoi rapporti "leciti e illeciti". Così il giardino si presenta come un luogo chiuso, recintato con alte mura o siepi vive e difeso dai contadini e dai viticoltori costretti a dormire nell'orto o nella vigna per evitare incursioni di ladri o di buoi lasciati incustoditi a pascolare. La casa del contadino non è più (almeno nel palermitano, mentre diverso è il caso di Messina o Catania) un insediamento permanente, ma una capanna precaria. Abbondano, invece, solide torri ancora presenti sul territorio. Queste torri sono di fatto edifici militari. Come nota l'autore: «il tempo della guerra non è lontano e l'insurrezione urbana si può sempre verificare» (p. 49). Siamo nel XIV secolo in preda ad attacchi napoletani e catalani, solo alla fine del secolo successivo fioriranno le belle ville a baglio. Fuori dalle mura cittadine il territorio appare diviso in due zone, una irrigata e consacrata al giardino, vicino ai corsi d'acqua e agli acquedotti; l'altra non irrigata, coltivata a frutteti estesa fino alle colline di Monreale. Buona parte di questo territorio, agli inizi del XV secolo, viene destinata alla coltura della canna da zucchero, la cui produzione rappresenta la maggiore occupazione in ambito agricolo, mentre passano in secondo piano, tra le attività agricole, il giardino e il frutteto. Anche all'interno della città si evidenzia la presenza di giardini, al punto da determinare il ridimensionamento dei giardini fuori dalle mura. Ci sono ovunque piccoli giardini vicino ai palazzi delle grandi famiglie ed anche all'interno dei "cortili". Le *hospicia* della nobiltà e dei commercianti hanno sempre un loro giardino privato. Bresc sottolinea che ad operare all'interno della città è una società agricola complessa: nella città, infatti, come anche fuori dalle sue mura, il possesso di pezzi di terra coltivati, grandi o piccoli, così come dell'acqua, è saldamente in mano all'aristocrazia che vive di rendita. Vi è, poi,

un'animosa classe imprenditrice che gestisce i mercati, mentre non esistono giardinieri che siano proprietari al di là di qualche caso eccezionale attestato molto raramente.

L'economia dei giardini, analizzata attraverso tre momenti, *I proprietari*, *I giardinieri* e *I profitti*, è oggetto di studio nel terzo ed ultimo capitolo di questo gradevolissimo e ben costruito saggio. La proprietà della terra irrigata – che pare equivalga qui alla definizione un po' estesa di "giardino" – si divide tra le grandi istituzioni ecclesiastiche e le grandi famiglie delle due aristocrazie che abitano a Palermo. La vecchia nobiltà feudale e la più recente nobiltà municipale. La proprietà della terra irrigata rappresenta un valore superiore a quello di un feudo (un pezzo di nuda terra coltivata a massaria), attira l'interesse di molti imprenditori e cambia frequentemente di mano. L'accesso alla proprietà dei giardini è «uno dei segni più sicuri del radicamento di una famiglia, del suo successo nella lotta per il potere e per l'acquisizione di redditi fondiari elevati e stabili» (p. 75). I giardini palermitani, appartenenti anche alla Curia reale, non sono dati in feudo, ma non appartengono neppure a piccoli proprietari che ne amministrano direttamente i frutti. Il giardino palermitano è un'impresa che richiede capitali, mano d'opera qualificata e un'economia rigorosa sul piano organizzativo. I coltivatori qualificati, "i giardinieri", sono spesso nuovi immigrati o degli "affrancati": sono i greci della Romania, gli schiavi musulmani; alcuni vengono dalla Lombardia, altri da Roma, altri ancora dalla Sicilia orientale e da Messina. Spesso non conservano il nome e per questo è difficile seguirne le tracce, ma conservano e lasciano in eredità la qualifica. Non c'è traccia alcuna per potere affermare se essi abbiano o meno una loro confraternita. All'interno della categoria emergono poi una serie di differenze, non di secondo piano, tra ortolani salariati e maestri, *jardinarii* e *gabellati*, imprenditori che fanno da tramite tra nobiltà e lavoratori diretti; in alcuni casi lo sono essi stessi ma dal lavoro diretto della terra passano spesso tra i ranghi della cosiddetta nobiltà municipale. Il reddito monetario che i giardini danno ai loro proprietari appare in genere abbastanza labile; in effetti solo gli zuccherifici, le tonnare e gli uliveti costituiscono a lungo attività redditizie per l'economia palermitana. L'incompleto controllo delle acque, la mancanza di capitali, la separazione tra la proprietà della terra e l'iniziativa economico-imprenditoriale vera e propria, inclusa la gestione dei mercati, determinano il ridursi progressivo delle aree destinate a giardino. Le consolidate tecniche di impianto e di coltivazione, che fino al XIX secolo non subiscono significative variazioni, consentiranno, dopo il superamento della crisi economica e demografica del XV secolo, il nuovo rifiorire dei giardini.

Alla fine del saggio si fa più chiara la natura del "giardino palermitano"; emerge una sua definizione che forse le diverse tabelle, i numerosi elenchi di luoghi e persone hanno un poco confuso. In alcuni passi, infatti, il giardino sembra essere altro dall'orto, dal frutteto e dai campi di canna da zucchero; in altri, queste tre espressioni vengono sostituiti indistintamente con quello di "giardino". Non aiuta, inoltre, ad identificare il "giardino palermitano" il lasciare tacite le deduzioni che dovrebbero emergere dai documenti riportati che, al contrario, inseriti tra le pagine, spesso interrompono lo scorrere fluido ed elegante del testo piuttosto che chiarirne il

significato o renderne più esplicite le informazioni.

Alla fine del saggio l'autore scrive: «Nel territorio di Palermo, tra il XIV e il XV secolo, il giardino costituisce un paesaggio simile a quello di oggi, con le alte mura e le siepi, i campi coltivati con alberi da frutto, e gli acquedotti a cielo aperto, ma si estende solo sopra una parte limitata della pianura: questa è essenzialmente coltivata a vigne ed adibita a sentieri ed il grano è coltivato fino alle porte di Palermo. Ci sono giardini solo nelle immediate vicinanze della città e lungo i corsi d'acqua [...] molto diverso dalla "huerta" valenziana e dalla guta di Damasco, la sua specificità appare essenzialmente nel suo rapporto con la città: vive dei capitali di Palermo, alimenta il mercato urbano, non crea né un gran complesso di colture irrigate, né un frutteto specializzato di agrumi. La sola riuscita, esemplare, consiste nello sviluppo e nell'espansione della coltura della canna da zucchero. È in essa solamente che Palermo ha trovato un campo d'azione che gli ha permesso, nel quadro di un'economia internazionale di mercato, di sfruttare efficacemente le sue opportunità geografiche e la sua eredità orientale» (p. 96).

Grazie al lavoro puntuale e accurato di Bresc, il lettore viene messo così a conoscenza di un'immagine del territorio palermitano arricchita di quegli elementi oggi del tutto scomparsi o trasformati, di un'economia insospettata e, spesso, poco trattata.

GUIA GARSIA

Pasquale CALAMIA, Mariano LA BARBERA, Giuseppe SALUZZO, *Bellumvider. La reggia di Federico II di Svevia a Castelvetrano*, Palermo, Grafill, 2004, 110 pp., ISBN 88-8207-141-3.

Nato dalla collaborazione di tre architetti nativi di Castelvetrano, Pasquale Calamia, Mariano La Barbera e Giuseppe Saluzzo, il volume si pone come un interessante contributo alla storia dell'architettura sveva in Sicilia, volto a ricostruire l'identità storico-culturale del complesso monumentale del Palazzo Ducale di Castelvetrano.

Il lavoro si è basato sull'ipotesi, già sostenuta da altre ricerche, che il nucleo più antico del palazzo, sito nel centro storico della città, sia costituito dai resti di un castello di età federiciana, edificato all'interno dell'ampia foresta di Birribaida, una riserva di caccia imperiale che si estendeva lungo la pianura del Basso Belice.

Com'è noto, la politica militare di Federico II, orientata a mantenere il potere e a garantire la difesa del territorio, aveva promosso in tutto il regno la diffusione di numerosi castelli e fortificazioni, sia trasformando o restaurando quelli di origine normanna o di epoca precedente, sia costruendo i cosiddetti *nova aedificia*, spesso eretti in prossimità di corsi d'acqua e di boschi per soddisfare la predilezione dell'imperatore svevo per la caccia, rispondendo così alla duplice funzione difensiva e residenziale. Per queste esigenze Federico II fece costruire presso la foresta di

Birribaida tre edifici, dei quali solo la *turris Burgimillus* è stata con certezza individuata, mentre degli altri due, entrambi annoverati nella lista dei *castra exempta*, la localizzazione finora è stata soltanto ipotizzata: si tratta del *castrum Bellumreparum*, che fu probabilmente una residenza fortificata frequentata dall'imperatore durante i suoi soggiorni nella foresta, ed il *castrum Bellumvider*, del quale si erano perse le tracce nelle fonti documentarie già intorno alla metà del XIV secolo.

Proprio quest'ultimo costituisce l'oggetto di studio dei nostri autori che, a partire dalla proposta di Ferdinando Maurici (*La Sicilia di Federico II*, Palermo 1995) di collocare detto *castrum* nell'attuale contrada di "Belvedere" (che chiaramente riprende il nome del castello), adiacente al centro storico di Castelvetro, hanno cercato di dimostrare, basandosi sull'esame di documenti d'archivio e su un'attenta analisi sul campo, che le testimonianze architettoniche di età medievale presenti all'interno del Palazzo Ducale appartengono al castello di *Bellumvider*.

Il complesso, infatti, nonostante le varie trasformazioni cui è stato sottoposto nel corso dei secoli, presenta un nucleo iniziale a pianta rettangolare con corte centrale e una torre angolare ottagonale che si innalza su tre piani. Quest'ultima rappresenta un importante elemento a sostegno delle congetture dei tre architetti, in quanto rimanda ad altre importanti costruzioni di epoca federiciana: la volta a costoloni del primo piano ricorda le torri di Castello Ursino a Catania e di Castel del Monte ad Andria; mentre, al secondo piano, la volta ombrelliforme richiama la Torre di Federico II ad Enna e la Torre della Colombara a Trapani. Altri resti hanno spinto i nostri studiosi ad ipotizzare anche l'originaria presenza di una seconda torre ottagonale, di una torre mediana e di muri a scarpa, anch'essi elementi distintivi di molti castelli svevi; inoltre, grazie ai rilevamenti topografici eseguiti, è emerso che l'intera struttura segue un preciso orientamento astronomico e che la sua pianta è stata realizzata tenendo presente le "geometrie salomoniche" (secondo il modulo geometrico di 40 cubiti sacri), due peculiarità caratteristiche anche di Castel del Monte e dalle chiare valenze simboliche.

Tutte queste analogie hanno spinto i ricercatori ad attribuire il progetto del castello di *Bellumvider* a Riccardo da Lentini, l'architetto di corte di Federico II, cui si deve l'edificazione di due tra le più tipiche fortezze militari del periodo federiciano, ovvero castello Ursino ed il celeberrimo castello d'Andria.

Gli autori hanno anche ricostruito le vicende successive alla morte dell'imperatore svevo e relative alla terra di Castelvetro ed alla foresta di Barribaida, con l'annesso castello di *Bellumvider*, seguendone passo dopo passo i vari interventi di ampliamento e ristrutturazione: dall'infeudazione a Giovanni Lentini nel 1271, al ritorno della foresta al demanio regio dal 1299 fino al 1355, al possesso della famiglia Ferreri nel 1399, dei Tagliavia nel 1402 (i quali si collocarono tra le più potenti famiglie nobili siciliane grazie al matrimonio tra Giovanni Tagliavia e Antonia Concessa d'Aragona), degli Aragona-Pignatelli-Cortes nella seconda metà del XVII secolo, per giungere infine agli avvenimenti più recenti.

L'opera, dunque, corredata di fotografie e di puntuali ricostruzioni grafiche, si

sviluppa seguendo un articolato ed affascinante viaggio attraverso i secoli, nel tentativo di fornire una ricostruzione quanto più possibile vicina all'aspetto originario del *castrum Bellumvider*, un tipico esempio di reggia-fortezza costruita non solo per esigenze difensive e di svago, ma anche come simbolo del potere di un grande sovrano, la cui eccentrica personalità è in parte ancora oggi avvolta nel mistero.

MARIA ALBA TARANTO

Massimo CAMPANINI, *Introduzione alla filosofia islamica*, Roma-Bari, Laterza, 2004, 178 pp., ISBN 88-420-7166-8.

«Questo libro non è una storia della filosofia islamica, né pretende di esserlo», dichiara nella *Premessa* (p. V) Massimo Campanini, docente presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Lo scopo principale del saggio è quello di «indagare come pensavano – nel metodo e riguardo ai contenuti – i filosofi islamici» (p. V). A tal fine l'autore traccia le linee direttrici del pensiero islamico medievale, attraverso l'esame dei concetti più significativi.

Il libro è diviso in due parti e la prima di queste analizza i fondamenti della filosofia islamica nei seguenti paragrafi: I. *La storia*; II. *Che cos'è la filosofia islamica medievale?*; III. *Modi del filosofare*. La seconda parte descrive alcune tematiche più incisive come: I. *Il «tawhid», pilastro del pensiero islamico*; II. *La struttura del cosmo*; III. *L'intelletto umano*; IV. *Necessità o libertà nell'agire divino*; V. *Etica e politica*.

Il primo capitolo si apre con un'introduzione storica e fa riferimento al messaggio islamico diffuso attraverso le conquiste. Questo messaggio non venne imposto ai popoli sottomessi anzi, venendo a contatto con tradizioni differenti, gli arabi riuscirono «a integrarsi con chi li aveva preceduti, a imparare ciò che non sapevano, ad aprirsi curiosamente ad ogni tipo di avventura spirituale» (p. 5). Diverso, sottolinea Campanini, fu il destino delle religioni nel Nord Africa e nel vicino Oriente all'arrivo degli arabi. A differenza dello Zoroastrismo, il Cristianesimo e l'Ebraismo continuarono ad essere praticati, nonostante le conversioni alla religione islamica fossero comunque numerose. Solo dal X-XI secolo, la religione musulmana divenne maggioritaria in un impero formato da diverse etnie. Comunque l'evoluzione del pensiero islamico non si può comprendere fino in fondo se non si valuta anche il ruolo che ha avuto il diritto, uno dei tre fondamenti su cui si regge la cultura islamica (gli altri due sono la lingua araba e la politica): «il diritto islamico è rimasto chiuso all'interno dei confini del mondo che l'ha prodotto», ma «il paradigma filosofico islamico si è intersecato col pensiero filosofico latino» (p. VI), dando un contributo non indifferente alla storia universale, divenendo «l'espressione matura di una civiltà matura. Di una civiltà, ovviamente, su cui la religione predicata da Muhammad ha impresso un'orma profonda» (p. VII).

L'attività di traduzione conobbe un impulso importante sotto il califfo 'abbāsīde al-Ma'mūn, il quale fece del mu'tazilismo la teologia di stato. La circolazione di testi e idee di filosofia greca influenzò chiaramente lo sviluppo del pensiero filosofico, avviando anche un fecondo periodo di traduzioni e di mescolanza tra cultura greca, siriana e araba. Campanini precisa che nonostante la filosofia islamica affondi le sue radici nel pensiero greco, non deve essere pensata esclusivamente come «una filosofia di ispirazione greca» (p. V). Gli obiettivi della filosofia islamica si differenziano notevolmente da quelli greci, se non altro, perché nella filosofia islamica «l'indagine sul mondo e sull'uomo era verticizzata a conoscere un Dio unico e a gestire una comunità peculiarmente islamica» (p. V).

I filosofi musulmani «non tanto cercavano nei greci un “nuovo” modello di razionalità, quanto un supporto particolarmente efficace ed organato alle proprie idee religiose. Il “filellenismo” dei musulmani, come lo chiama Gutas, non implicò mai la rinuncia a un fondamento islamico del sapere» (p. 43). I musulmani, anche se non considerarono la filosofia una vera e propria professione, riuscirono a coltivarla e a praticare i loro studi, senza per questo rinunciare alla loro fede. Sulla base di queste premesse metodologiche, Campanini colloca nel secondo capitolo del saggio l'esame approfondito di alcuni temi portanti del pensiero filosofico islamico, sottolineando in primo luogo che l'accezione negativa e oscurantista di 'medioevo' non si addice al pensiero islamico, che proprio in quei secoli visse il periodo di maggiore splendore. In secondo luogo col termine di filosofia araba si deve intendere la filosofia scritta in lingua araba, mentre con 'filosofia islamica' si fa riferimento alla filosofia espressa da coloro che professano l'Islam.

«Non tutta la filosofia araba è islamica; non tutta la filosofia islamica è araba» (p. 35) e a questo proposito basti pensare ai contributi filosofici in arabo dei cristiani e degli ebrei vissuti in terra islamica, così come sono esistiti filosofi islamici che scrissero in persiano, turco o urdu. Si può parlare invece di filosofia musulmana quando si fa riferimento al *Corano* e ai suoi principi.

Le prime correnti teologiche dell'Islām, le cui dottrine si imperviarono anche su strumenti derivanti dalla filosofia, furono la mu'tazila, che nacque in Iraq nella prima metà del IX secolo, e la dottrina ash'arita che fondò il suo pensiero sulla base delle teorie di Abū'l-Hasan al-Ash'arī, teologo che proveniva dalla scuola mu'tazilita. Il primo filosofo che veramente seppe conciliare metodi mu'taziliti e idee religiose con tematiche strettamente filosofiche fu Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī (?-870 ca.), al cui nome è legata l'introduzione della filosofia nel mondo islamico: «Al-Kindī definiva da un lato, aristotelicamente, la filosofia come scienza delle cause, ma concepiva, dall'altro, il Dio coranicamente connotato come causa e fonte primaria della realtà tutta. Dio è creatore dal nulla e la creazione è contemporaneamente *ex nihilo* e nel tempo» (p. 11).

Tra i filosofi che invece possono venir considerati “liberi pensatori”, in quanto travalicarono il pensiero islamico, Campanini ricorda Ibn al-Muqaffa' (giustiziato nel 757) e al-Rāzī (ca. 865-935). Tra i pensatori che l'autore cita nella prima parte del libro e che prenderà in esame in modo più approfondito nella seconda, vi sono Abū Nasr al-Fārābī (ca. 870-950), “il secondo maestro” dopo Aristotele, gli *Ikhwān al-*

Safā' (Fratelli della Purità - X secolo), Abū 'Alī al-Husayn Ibn 'Abdallāh Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037), Abū Hāmid al-Ghazālī (1058-1111). Avicenna fu, anche, il capostipite di una lunga tradizione filosofica la cui principale corrente fiorì in Persia fino al XVII secolo.

A metà dell'XI secolo la filosofia fece la sua comparsa anche nell'Occidente islamico, nel Maghreb e nell'Andalus (Spagna). Esponenti di rilievo furono Abū Bakr Ibn al-Sā'igh Ibn Bājja, il latino Avempace (?-1139), Abū Bakr Ibn Tufayl (1110 ca.-1185), Abū al-Walīd Muhammad Ibn Rushd (Averroè, 1126-1198).

Secondo Campanini «non è del tutto infondata l'impressione che, in Occidente [...], la filosofia abbia subito un declino. Non perché non esistettero più filosofi, ma perché, da un lato, ci fu una reazione tradizionalista e, dall'altro, perché obiettivamente Averroè non ebbe eredi» (pp. 28, 29). Il declino della filosofia fu legato anche al fatto che «mentre la società islamica del X secolo era in grande espansione, grazie alla fioritura delle attività mercantili e commerciali, nel XIII secolo essa si era ormai ritratta in quel regime «feudale» le cui prime avvisaglie erano per altro apparse già sotto i Buyidi» (p. 30). Sulle teorie del declino filosofico Campanini si soffermerà nel III capitolo della prima parte: si tratta di uno dei capitoli più brevi ma più intensi, dove vengono sottoposte a critica le teorie di Henry Corbin, di Leo Strass e di al-Jābrī riguardanti i modi islamici del filosofare.

Due filosofi che si pronunciarono contro la filosofia furono Ibn Hazm di Cordova (994-1064) e Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328), non perché irrazionalisti, ma perché in loro «operano strutture epistemologiche peculiarmente islamiche che possono confliggere con certi presupposti della filosofia» (p. 29), ma il maggiore rappresentante di questa decadente filosofia è 'Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn (1332-1406). Alla luce di queste problematiche, Campanini prende in esame il concetto di unicità divina o *tawhīd*, definito "pilastro" del pensiero islamico, e si sofferma in modo particolare sul concetto di "teologia negativa", concetto strettamente legato all'esistenza di Dio, in filosofi come al-Fārābī, e talvolta espresso in maniera estremamente radicale come dai mu'taziliti.

La trascendenza divina venne cautelata da al-Fārābī con la proposta di una soluzione emanatistica del cosmo, mutuata dal concetto di gerarchia del neoplatonismo, che verrà ripresa da Avicenna e da Averroè. Quest'ultimo, contro Avicenna che sosteneva una dimostrazione metafisica, ritenne possibile soltanto una dimostrazione fisica, individuando comunque una gradazione gerarchica tra le Intelligenze.

Molto interessante è l'analisi condotta nel III capitolo riguardo la questione dell'intelletto umano, questione che «ha rappresentato una delle preoccupazioni costanti della filosofia islamica» (p. 104). La difficoltà nell'affrontare tale teoria derivò anche dal fatto che i filosofi islamici dovettero confrontarsi con l'ardua dottrina aristotelica sull'intelletto (*De Anima* III, 5).

La teorizzazione dell'unicità divina e il conseguente sistema cosmico presentano problemi di grande interesse, come fa emergere l'autore nel IV capitolo: «Il Dio assolutamente trascendente dei filosofi sembra contrastare con l'immagine coranica di un Dio onnipotente e onnisciente: il Dio dei filosofi è un Dio separato,

poco partecipe del mondo della natura e degli uomini». Campanini volge la sua attenzione a uno dei dibattiti che lui reputa teoreticamente più alti della filosofia islamica medievale: quello tra al-Ghazālī e Averroè. Al-Ghazālī cercherà di smascherare “l’incoerenza” dei filosofi accusando i filosofi di negare a Dio la conoscenza dei particolari, argomento ripreso da Averroè che sottolineerà “l’incoerenza dell’incoerenza” degli avversari dei filosofi.

L’autore si sofferma sulla controversia dei due avversari in quanto essa «non solo mette in discussione il senso complessivo del sistema delle cause e quindi dell’ordine naturale delle cose, ma fa emergere la dialettica della ragione in una prospettiva peculiarmente islamica» (p. 122). In ultima analisi Campanini offre alcune considerazioni riguardanti l’etica e la politica, poiché «tutti i filosofi islamici che si sono occupati di politica hanno sostenuto, sulle orme di Platone e di Aristotele, che l’uomo è animale politico e che la società è l’ambiente naturale per lui» (p. 135).

Il volume, completato da un’accurata e aggiornata bibliografia, offre un quadro generale, ma esaustivo, del pensiero islamico medievale, e presenta un’esposizione organica e sistematica di alcuni principali aspetti. La chiarezza dell’autore rende questo libro uno strumento utile non tanto per gli studiosi del pensiero arabo e islamico, ma soprattutto per chi si occupa in generale di cultura medievale.

IVANA PANZECA

Franco CARDINI, Marina MONTESANO, *La lunga storia dell’Inquisizione. Luci e ombre della “leggenda nera”*, Roma, Città Nuova, 2005, 187 pp., ISBN 88-311-0338-5.

«Il principale obiettivo del processo e della condanna a morte non è la salvezza dell’animo del reo, ma ottenere il bene pubblico e terrorizzare il popolo» (Francisco Pena, *Introduzione al Manuale dell’Inquisitore*, 1578). Questa frase sintetizza la volontà degli autori di far emergere lungo i capitoli, che raccontano l’evoluzione storica dell’Inquisizione dalle origini del cristianesimo fino all’età moderna, lo stretto legame tra chiesa e potere laico lungo la storia della “leggenda nera”. Infatti, dal IV secolo d.C. i concili delle chiese locali avevano iniziato a definire le basi dell’ortodossia riguardo alla Trinità e alla persona di Cristo e, dall’editto di Tessalonica (381 d.C.), la giusta interpretazione delle questioni di fede era diventata una questione d’interesse pubblico e l’imperatore era il massimo garante. La fede cristiana, inoltre, era garantita da una nuova edizione del Simbolo niceno del 325. Tutte le persone che sostenevano posizioni ereticali vennero pian piano allontanate dai pubblici uffici e queste decisioni, di carattere religioso, contenute nel Codex Theodosianus passarono intatte nel Corpus iuris giustiniano, entrando a far parte legittimamente delle fonti giuridiche dell’occidente cristiano.

Il saggio, come per ricapitolare la storia della nascita dell’assetto statale in età medievale, ci ricorda che: «Nell’impero romano d’Oriente la legislazione imperiale e

i tribunali di Stato avrebbero continuato ad occuparsi direttamente della repressione dell'eresia. Venute invece meno, nella *pars Occidentis*, autorità e istituzioni imperiali, le gerarchie sacerdotali della Chiesa si trovarono a dovere tutelare direttamente l'ortodossia: allo stesso modo, del resto, dovettero [...] sovente assumersi uffici e funzioni di tipo civile, politico e addirittura militare». Viene presentata quindi una società in cui non esisteva una netta separazione tra potere temporale e spirituale, un mondo nel quale uomini come Agostino e dopo di lui Isidoro di Siviglia teorizzavano la necessità dell'intervento dei principi nelle questioni di carattere ereticale, al fine di far rispettare la fede cristiana. Fede che poteva esser fatta rispettare anche con la confisca dei beni o, come prevedeva il diritto romano, con la pena capitale. In questi secoli la giustizia della chiesa si mescolava con la giurisprudenza dello stato ed entrambe subirono una commistione reciproca.

L'eresia era considerata come tradimento alla maestà divina, poiché Dio era *fons iuris*. Definiti così i contorni dell'ortodossia, diventò sempre più chiaro il suo opposto: l'eterodossia. Per combattere questo fenomeno vennero definiti i compiti delle autorità ecclesiastiche, e la chiesa di volta in volta trovò nuovi assetti per contrastare l'eresia. Nella lunga storia dell'Inquisizione questi nuovi assetti dell'istituzione ecclesiastica, secondo il saggio di Cardini e Montesano, che riprendono tesi ormai divenute classiche, possono distinguersi in Inquisizione vescovile, pontificia, spagnola e romana. Una delle prime forme di repressione inquisitoria, che vide come protagonisti i vescovi, fu quella contro i catari, i quali con la loro dottrina minacciavano l'integrità della fede cristiana e a causa del loro modo di vivere la quotidianità, in maniera essenziale, riuscirono a far proseliti lungo un'area geografica che andava dai Pirenei alla pianura padana alla Toscana. Per combattere il catarismo, già nel concilio di Tolosa del 1119, i catari furono scomunicati e nel 1145 papa Eugenio III inviò in Linguadoca Bernardo di Chiaravalle che non ottenne risultati apprezzabili.

Interessante è la precisa ricostruzione che il saggio dà delle tesi fondanti il principio di guerra giusta (la Crociata). Gli scritti che più di altri affrontano il problema della guerra santa vengono identificati, nel saggio di Cardini e della Montesano, nei *Decretalia* di Gregorio IX, nella *Summa Casum* di Raimondo di Penafort e soprattutto nella *Summa Aurea* di Enrico di Susa.

È con la figura di papa Gregorio IX che gli autori intraprendono l'analisi sull'inquisizione pontificia. Ci si sofferma quindi nella descrizione delle numerose violenze che alcuni inquisitori, per esempio Roberto il Bulgaro, perpetrarono contro intere popolazioni e signori locali. I pontefici, in realtà, cercarono sempre di legiferare per frenare questi eccessi, che nonostante le posizioni espresse dalla sede pontificia continuarono ad esistere e portarono all'esplosione di numerosi scontri tra inquisitori e catari, che non accettavano gli abusi.

Dopo aver analizzato la nascita e lo sviluppo del Movimento dell'Alleluia (che in Italia si propagò a Bologna, Modena, Reggio, Tortona, Genova e nel Friuli), i due autori espongono sinteticamente, nel quarto capitolo, il contenuto di alcuni manuali inquisitori, fra i quali la *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* di Bernard Gui,

nella quale viene giustificata la pratica della tortura secondo il principio *vexatio dat intellectum*.

Tra XIV e XV secolo si sviluppò il terzo tipo di inquisizione, quella spagnola. Questo tipo di *inquisitio* era rivolta ai “marranos” ed ai “moriscos”. Con puntuale chiarezza Cardini e la Montesano descrivono gli ormai noti passaggi storici che portarono all’allontanamento delle comunità ebraiche dalla Spagna intorno al XV secolo. In Italia, invece, durante il XIV secolo furono le pestilenze a provocare nuove ansie apocalittiche e fobie contro l’altro uomo, potenziale untore, e ad attivare le persecuzioni inquisitorie.

Riforma, Controriforma ed inquisizione romana è il titolo del decimo capitolo. Partendo dalla Riforma luterana ed anglicana, vengono espone le caratteristiche dell’inquisizione romana, come figlia della Controriforma, i cui frutti portarono ad attente verifiche morali e culturali.

I due studiosi concludono l’analisi sull’Inquisizione ponendo l’accento sull’evoluzione che nel XX secolo ha subito la Congregazione per la Dottrina della Fede, ex tribunale per l’Inquisizione, ricordando le posizioni espresse dai pontefici lungo il XX secolo riguardo questi fenomeni.

SERGIO CATALANO

Gérard CHAUVIN, *Chiisme*, Grez-sur-Loing, Pardès, 2005, 128 pp., ISBN 2-86714-362-4.

Il piccolo volume, che appare in una collana edita con lo scopo di fornire ai lettori una visione generale su argomenti non troppo conosciuti dal grande pubblico, mantenendo però la giusta misura tra lo stile divulgativo e quello scientifico, si occupa di analizzare i caratteri principali del pensiero šī‘ita sia nei suoi aspetti religiosi, che in quelli filosofici, facendo anche, alla fine del volume, accenni politico-geografici sulle aree di maggiore diffusione dello šī‘ismo e un resoconto di alcune interessanti tradizioni e pratiche popolari legate al culto dei dodici Imām, pratiche di devozione che il popolo ancora oggi segue e che hanno un importante significato sociale e di costume.

L’avant propos mostra immediatamente la volontà di indirizzare il lettore all’eliminazione di persistenti luoghi comuni nei riguardi dell’islām šī‘ita, primo fra tutti quello che considera lo šī‘ismo come una veste religiosa islamica prettamente iraniana e come un fenomeno di iranizzazione dell’islām. L’autore fa presente che invece lo šī‘ismo nasce in terra araba, dove si sviluppa, e che i suoi più importanti testi religiosi di riferimento sono scritti in arabo. Ed inoltre è detto che lo šī‘ismo è un esoterismo, com’è corretto che si faccia per fornire al lettore un immediato orientamento sull’argomento; è altresì giusto affermare fin dal principio che c’è una sorta di terreno comune nell’esoterismo islamico, che non c’è un ben definito confine

tra šī'ismo e sunnismo e che importanti filosofi, come Sohrawardī o Ibn 'Arabī, entrambi sunniti, siano vicinissimi alla speculazione filosofica šī'ita ed alla visione esoterica ad esso appartenente.

I due primi capitoli forniscono al lettore le coordinate storiche sull'argomento e, in particolare, la periodizzazione che va dall'epoca del primo Imām (632 d. C.) fino al XIV secolo dell'era cristiana. In generale questa periodizzazione segue quella data da Henry Corbin nella sua *Storia della filosofia islamica*. Ma pregevole qualità del capitolo è quella di tener conto e di comunicare al lettore recenti teorie di illustri ricercatori ed orientalisti che si sono occupati e si occupano di šī'ismo: l'opera di Corbin, infatti, sebbene resti un fondamentale punto di riferimento per l'argomento, è ormai un po' datata, essendo l'orientalista francese scomparso nel 1979. In particolare per la descrizione dell'epoca più antica dello šī'ismo, epoca che presenta grosse difficoltà all'indagine sia per la mancanza di fonti sia anche soprattutto per i problemi nella ricostruzione di un periodo in cui la dottrina era ancora in formazione e risentiva di influssi e correnti filosofiche e religiose difficili da indagare con chiarezza, l'autore si serve di opere (citate in nota), ad esempio di M. A. Amir Moezzi o di H. Halm, e rende in questo modo l'informazione sullo šī'ismo più aggiornata da un punto di vista scientifico.

Anche il secondo capitolo fornisce dati e coordinate storiche ma relativamente a epoche più recenti, per esempio sull'epoca in cui si affermò in Iran l'importante dinastia dei Safavidi, per merito della quale lo šī'ismo fu dichiarato religione di stato sin dal 1501 dell'era cristiana; si sofferma inoltre sull'analisi dell'Iran contemporaneo e sui più recenti sviluppi della dottrina šī'ita divenuta religione ufficiale della Repubblica islamica dopo la rivoluzione Homeinista del 1979. È innegabile che storicamente i più importanti sviluppi dello šī'ismo hanno avuto luogo in Iran, e dunque riguardano principalmente l'evoluzione storico-politica di questo paese, l'unico tra i paesi musulmani ad essere di credo a maggioranza šī'ita e a mantenere questa caratteristica fino ai nostri giorni. Alla fine di questo secondo capitolo l'autore ha cura di riferire, brevemente ma con chiarezza, sulle divergenze che intercorrono tra sunniti e šī'iti relativamente al testo sacro dell'islām, il Corano, e alle tradizioni del Profeta, gli ḥadīṭ: le due correnti non riconoscono, infatti, come attendibili gli stessi autori di raccolte di ḥadīṭ, e per di più gli šī'iti, in particolare nei primi secoli di sviluppo della dottrina, ritennero anche che da parte sunnita ci fosse stata una manipolazione del testo coranico volta a censurare le sure favorevoli all'investitura politico-religiosa di 'Alī, il primo Imām da parte del Profeta.

Dal terzo capitolo fino al decimo, l'autore si dedica all'esposizione della dottrina religiosa šī'ita, in modo ancora una volta conciso ma chiaro, dando le coordinate essenziali di quella che è l'impostazione generale dell'edificio dottrinale e cercando sempre di non scadere nel semplicismo o di ridursi a brevi e superficiali cenni. I capitoli terzo e quarto si occupano del centrale concetto di walāyat; in particolare si analizzano i termini di walāyat, risālat e nubuwwat, la cui differenza è essenziale per comprendere le dottrine fondamentali dello šī'ismo. Il punto di riferimento in questa fase è, per l'autore, ancora Corbin, ma egli non dimentica di citare anche un illustre allievo di quest'ultimo, Christian Jambet che ha fornito, nella

sua opera di studioso molti importanti spunti di ricerca sull'islām šī'ita.

Il capitolo quinto si occupa invece più specificamente dei dodici Imām dello šī'ismo, cioè del cosiddetto šī'ismo duodecimano; ne fornisce nomi, ruolo dottrinale e descrive la loro importanza da un punto di vista filosofico, importanza che si incentra, in particolare, su due caratteristiche: l'Imām, infatti, è teofania del *Deus absconditus* (per usare ancora una volta un'espressione di Corbin) e, concetto questo, che possiede lo stesso significato dell'altro, supporto e manifestazione dei Nomi e degli Attributi divini.

Il capitolo sesto continua nella descrizione di queste caratteristiche, dando però maggiore risalto a quella che vede l'Imām come unico reale interprete del vero significato delle sacre scritture, cioè del significato esoterico del Corano e dei detti del Profeta. Ciò perché egli è un iniziato, un conoscitore dei misteri divini, un ermeneuta ispirato da Dio. Senza di lui sarebbe impossibile svelare la parola di Dio e, per questo, il suo ruolo è considerato assolutamente complementare a quello di Muḥammad, che ha rivelato essotericamente la parola di Dio. Spetta adesso all'Imām ricondurre questa parola al suo significato più profondo, esercitando quel ruolo che gli è stato assegnato da Dio ancora prima della creazione del mondo. Notevole in questa parte è la ricapitolazione che fa l'autore dei vari *gradi metafisici* attribuiti all'Imām dai religiosi e dai filosofi šī'iti, notevole perché ancora una volta chiara, ma non superficiale.

Il successivo capitolo si sofferma invece sulla cosiddetta *Santa famiglia*, chiamata dalla tradizione šī'ita in vari modi: i *Cinque del mantello*, *ahl al-bayt*, ecc. Si tratta di cinque personaggi di fondamentale importanza, cioè del primo Imām 'Alī, cugino e genero del Profeta, di sua moglie Fāṭima (figlia di Muḥammad) e dei loro due figli, Ḥasan ed Ḥusayn (rispettivamente secondo e terzo Imām) che, narra la tradizione, sarebbero stati prediletti dal Profeta che li strinse a sé prendendoli sotto il suo mantello. L'autore descrive come per gli šī'iti Muḥammad abbia investito di autorità mistico-religiosa il cugino e come questo sia avvenuto secondo le tradizioni riferite dagli autori di ḥadīṭ šī'iti, in occasione del cosiddetto "Pellegrinaggio dell'addio" all'oasi di Gahdīr Ḥum. Da questo fatto straordinario è iniziata la successione dei dodici Imām, ciascuno dei quali è venerato dagli šī'iti come *amico* (*walī*) di Dio. La lista si conclude con l'Imām Muḥammad al-Mahdī, l'Imām che è considerato occultato agli occhi dei peccatori, ma presente e vivente nel mondo e manifesto invece agli occhi dei veri credenti. La figura del dodicesimo Imām, concetto centrale per l'escatologia šī'ita, occupa per intero l'analisi dell'autore nel capitolo successivo, il nono. Egli fa notare come gli šī'iti credano che gli Imām si siano occultati, prima attraverso la cosiddetta "occultazione minore", in cui l'ultimo Imām, già invisibile, comunicava le sue volontà a quattro suoi vicari che egli stesso aveva nominato, e successivamente con la cosiddetta "occultazione maggiore", in cui invece l'Imām vietò a chiunque di esprimere le sue volontà e si nascose definitivamente agli occhi degli esseri umani. Da quel momento in poi i rapporti tra l'Imām e i suoi fedeli saranno soltanto di tipo interiore, avverranno cioè nel cuore dei devoti, che hanno un incarico perpetuo: far trionfare la vera religione, essere cioè partigiani della "causa" dell'Imām. I testi šī'iti parlano, a questo proposito, di

incontri mistici con l'Imām occulto, incontri che avvengono in un mondo spirituale che l'autore chiama, riferendosi ancora una volta a Corbin, che per primo lo analizzò esaurientemente e ne diede una rigorosa descrizione filosofica, "mondo immaginale", il mondo cioè delle pure essenze, della materia sottile, teatro degli avvenimenti dell'anima. Fondamentale inoltre per l'escatologia e legata a quanto detto sopra è la convinzione che l'Imām occulto tornerà a manifestarsi per il riscatto di coloro che hanno sostenuto la sua causa. Egli restaurerà la giustizia e premierà chi ha creduto in lui.

L'autore descrive con concisa chiarezza questa importante teoria del credo šī'ita: vari segni faranno da precursori all'arrivo dell'Imām ed in molti testi la sua venuta è identificata con quella dello *Spirito Paraclito*, di cui parla il Vangelo di Giovanni. L'Imām occulto, infatti, è spesso identificato con il *Consolatore* annunciato da Gesù Cristo, secondo una visione che mostra, in modo molto interessante, l'adattamento di teorie e visioni cristiane allo šī'ismo islamico. Già Corbin s'era occupato, fornendo interessantissimi spunti e precisi riferimenti testuali, di questa comparazione. L'autore non trascura di citarli e di rinviare alla lettura dell'opera dell'orientalista francese, ancora fonte, per chi è interessato ad approfondire la conoscenza dello šī'ismo, assolutamente insostituibile.

Il capitolo decimo affronta invece la descrizione di quello che potrebbe chiamarsi lo šī'ismo minoritario, densissimo da un punto di vista filosofico. Si tratta del cosiddetto Ismā'ilismo, o šī'ismo dei sette Imām, perché, secondo il suo credo, la linea della successione termina al settimo Imām, Ismā'il. Egli è considerato non morto, ma occultato e sarà lui a tornare il giorno della resurrezione per il riscatto dei giusti. Brevemente Chauvin descrive l'avvento della dinastia ismā'ilita in Egitto dall'899 al 1171 d.C. e parla anche della cosiddetta *Proclamazione di Alamūt*, molto complessa da analizzare sia da un punto di vista politico che da un punto di vista filosofico e religioso.

L'undicesimo capitolo, che si sofferma con la consueta precisione sui grandi filosofi šī'iti, è senza dubbio una descrizione che, sebbene apra ad ulteriori approfondimenti, risulta sufficientemente esauriente: si parla di al-Rāzī, sunnita ma di nazionalità iraniana, Avicenna, i Fratelli della purità, al Fārābī, la cui appartenenza allo šī'ismo è molto probabile, Seğestānī, Nasafī, Kermānī, Nāṣir-e Ḥosrow, Naṣīroddīn Ṭūsī, Šahrazōrī, per ciò che riguarda il periodo che va dal decimo al tredicesimo secolo. Per quello successivo, che arriva fino al quindicesimo secolo, Chauvin cita Semnānī, Kubrā e Haydar Āmolī, di cui vengono riassunte le interessanti teorie.

Segue un capitolo sulle Confraternite musulmane, che spesso, anche se non šī'ite, venerano il primo Imām, 'Alī quasi quanto il Profeta: l'autore ne descrive brevemente alcune di confessione šī'ita e accenna ai loro fondatori.

L'analisi della filosofia šī'ita continua nel capitolo successivo, dedicato alla cosiddetta scuola teologico-filosofica di Ispahan sviluppatasi nel corso dell'epoca safavide (XVI secolo dell'era cristiana). Il primo importante pensatore è considerato Mīr Dāmād, ma i rappresentanti più illustri sono piuttosto tre suoi allievi, Mollā Šamsā Gīlānī, Seyyed Aḥmad Alawī e soprattutto Mollā Šadrā Šīrāzī, considerato da

molti colui che raggiunse il vertice della filosofia iraniana. L'autore ricorda anche Mīr Fendereskī e Qadī Sa'īd Qommī. Il capitolo termina con un breve accenno ad un'altra importante scuola filosofica iraniana, la cosiddetta *Scuola Šayhita*, fondata da Šayḥ Aḥmad Ahsā'ī, morto nel 1826 dell'era cristiana.

Anche la conclusione del volumetto è interessante poiché Chauvin sceglie di terminare con un capitolo intitolato "La tradition véçue", in cui descrive i riti popolari della religione šī'ita, ed in particolare la manifestazione per ricordare il martirio del terzo Imām, Ḥusayn, ucciso dai sunniti. La cerimonia avviene il nono ed il decimo giorno del mese di Muharram; a questo proposito l'autore elenca preghiere, lodi e litanie indirizzate agli Imām e scritte spesso da illustri filosofi, tra cui alcuni di quelli citati prima. In una piccola appendice Chauvin descrive inoltre qual è l'iter che un giovane segue oggi per divenire Mollā, esperto cioè nelle cose religiose; alla fine del volume inoltre, si trova anche un utile glossario.

Dunque, si può certamente dire che i pregi di questo piccolo volume sono tanti, principalmente, come più volte accennato, chiarezza e precisione d'informazioni. Essendo un testo che s'indirizza a chi si accosta per la prima volta alla conoscenza dello šī'ismo islamico, si tratta di pregi non da poco, che fanno dell'opera una lettura certamente consigliabile.

PAOLA D'AIELLO

Tristano CODIGNOLA, *La Massa Trabaria*, a cura e con introduzione di Giovanni Cherubini, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, X-108 pp., ISBN 88-222-5446-5.

Il volume ripropone il saggio sulla Massa Trabaria pubblicato da Tristano Codignola nel 1939, con una introduzione e a cura di Giovanni Cherubini. Dietro la veste politica di Codignola, che ha finito per mascherare tutto ciò che stava alle sue spalle, si collocava infatti anche l'attività di storico e di ricercatore. La ripubblicazione di questo saggio tenta di riportare alla luce questo suo impegno scientifico-culturale, spesso dimenticato.

L'attività di ricerca di Codignola risulta di grande interesse non solo perché tiene conto della nutrita produzione storiografica dell'area presa in esame, ma anche e soprattutto perché illustra la storia di un'area montana, isolata, a volte tenuta poco in considerazione, tuttavia non priva di alcuni tratti caratterizzanti, come la nascita di una autonomia territoriale montana, fatta di piccoli e numerosi poteri locali, come quello della famiglia Faggiolani.

Codignola, in questo lavoro, cercava di dare un quadro dei poteri che caratterizzavano tutta l'area, a partire dalla fine del XII secolo.

Regione storica delle Marche, Massa Trabaria prende il suo nome dal passo di Bocca Trabaria, che mette in comunicazione le valli del Metauro e del Tevere e

attraverso il quale avveniva, in epoca romana, il trasporto delle travi ricavate dai boschi appenninici. Tale zona fu ricca, in età longobarda, di monasteri e abbazie. Donata da Pipino e Carlo Magno alla Chiesa romana, fu divisa da papa Leone X che diede il versante tirrenico alla Repubblica di Firenze (1519), in cambio di un prestito da essa concessogli, e il resto al ducato di Urbino, di cui seguì le sorti. Ancora discussa, invece, è l'origine del termine «massa». Alcuni studiosi hanno visto un originario di aggregati di più fondi o *saltus*, altri invece un antico latifondo, altri ancora un coarcevo di più castelli e feudi.

Massa Trabaria, tra il XIII ed il XIV secolo, costituì un importante cuneo tra la Romagna, la Toscana, l'Umbria e le Marche. La sua grande importanza strategica apparve subito evidente, essendo dominata a nord dal Montefeltro, dalle terre del territorio di Sant'Agata e della diocesi di Sarsina, ad est a contatto con le zone di influenza di Pesaro ed Urbino, a sud con i territori di Città di Castello e Borgo San Sepolcro, a ovest con la Massa Verona e dunque con l'Aretino e la Toscana.

Come ricordava Codignola, i confinanti fecero sentire molto la propria pressione sulla Massa, soprattutto in seguito alla creazione di una nuova circoscrizione sui monti da parte della Chiesa, che assicurasse una fornitura continua di legname per la costruzione dei monumenti nella città papalina.

I primi documenti sui «massani» e non su Massa sono del 1199. Dopo vent'anni questa regione montuosa appare costituita in una struttura autonoma. Ciò consentì al nostro autore di prendere in esame i suoi caratteri fondamentali, le sue *libertates*, lo sviluppo di un *commune et universitas Masse*.

L'autore poneva la sua attenzione non solo sulla ricostruzione del profilo istituzionale e della vita interna della comunità della Massa, ma cercava anche di ricostruire gli interessi che Arezzo e Città di Castello nutrivano nei confronti di questo territorio. Codignola curava inoltre con molta attenzione la parte dedicata ai «vicini della massa», ricostruendo gli interessi che le diverse famiglie, come i Montefeltro, i Carpegna e i Faggiolani, mostrarono nei confronti di questo territorio. Dei Carpegna veniva messa in luce la forte pressione che questi esercitarono da nord. Dei Montefeltro veniva descritta l'acquisizione del territorio della Massa, avvenuta tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, al loro ducato di Urbino.

I Faggiolani, guidati dal grande condottiero e loro capo famiglia Ugucione, che da guelfo era divenuto ghibellino, ebbero un ruolo preminente nell'occupazione della Massa. Ancora nel 1353 Neri della Faggiola risulta essere proprietario di numerose ville e castelli all'interno della Massa Trabaria.

Lo studio di Tristano Codignola, anche se ormai un po' datato, risulta essere ancora utilissimo ed interessante per lo studio di quest'area geografica.

SALVATORE D'AGOSTINO

Michel e Colette COLLARD-GAMBIEZ, *Il povero. E se fossero i poveri a mostrarci le strade dell'umano?*, traduzione di Paola Baiocco, Troina (EN), Città Aperta Edizioni, 2004, 184 pp., ISBN 88-8137-172-3.

L'intento del testo è quello di promuovere un incontro tra due mondi, tra chi ha una casa, una famiglia, un lavoro, dei rapporti sociali e chi, invece, si posta continuamente senza avere un luogo che lo protegga fisicamente e ancor più psicologicamente, senza una famiglia di cui aver cura e dalla quale essere sostenuto, senza rapporti sociali sereni, vissuti per piacere e non per necessità o paura, due dimensioni che coesistono l'una accanto all'altra senza ciò che, alla fine, si comprende essere la cosa più importante: comunicare, ascoltarsi.

Il libro è una sorta di tavola rotonda tra Michel, Colette ed Elsa, una volontaria che solleva, nel corso dell'evolversi del testo, delle domande; quelle domande che tutti noi, in un modo o nell'altro, silenziosamente ci poniamo "camminando per la strada". L'universo della strada è variegato e non è sempre facile distinguere chi lo frequenta per "scelta", chi per "necessità", chi per "lavoro", chi per "rifugio".

Ciò che sembra caratterizzare tutti indistintamente è, più che la condizione materiale di estrema povertà, la condizione di esclusione (certo connessa alla prima) da tutto ciò che determina la vita quotidiana di un comune, "normale" cittadino: un legame affettivo, un rapporto lavorativo, un'abitazione che appaghino e gratifichino l'uomo rispetto alle sue più elementari necessità. Questa esclusione, a volte chiamata scelta, ma sembra che non sia mai realmente tale, è il frutto di una combinazione di più fattori; non è mai soltanto l'abbandono da parte dei genitori o il non avere sostegno negli studi o buon inserimento nel mondo del lavoro o possibilità di costruire una famiglia o anche la perdita della famiglia costruita, del lavoro trovato o l'allontanamento dal luogo in cui si è nati e in cui vivono gli affetti più solidi, ad essere causa di profonda disgrazia ma tutti questi elementi insieme. Gli autori citano Simone Weil che definisce il significato di questa parola (disgrazia) sostenendo che la disgrazia è la coesistenza di dolore fisico, sofferenza psichica e sofferenza sociale, tutto quello che chi vive per strada prova pur, spesso, non manifestandolo.

L'aiuto che serve a questo punto non è solo il fornire alloggio, vitto e assistenza materiale in genere, quanto l'andare a sanare la dimensione psicologica più profondamente toccata, senza la cura o il sostegno della quale ogni intervento risulta vano o temporaneo. Certo, l'aiuto materiale va dato e può anche essere la moneta che chi sta per strada spesso chiede. Non c'è un modo efficace e sicuro per individuare chi mente e chi realmente necessità del nostro denaro, così come non c'è un modo eticamente corretto per far sì che lo stesso sia speso come noi riteniamo sia giusto. Bisogna dare senza elemosinare, facendo sì che il nostro gesto sia prima di tutto manifestazione del fatto che ci siamo accorti dell'esistenza di questi esseri umani (dimenticati spesso come persone, elemento che gli autori sottolineano come fondamentale), che abbiamo deciso di incontrarli e di ascoltare ciò che chiedono, lasciando a loro la libertà e la dignità di gestire come credono ciò che siamo disposti ad offrire.

Spesso le risposte ai tentativi di tendere una mano non sono quelle che ci si aspetterebbe, non si incontra gratitudine ma al contrario si viene aggrediti verbalmente se non addirittura fisicamente. Tutto ciò spinge chi ha timidamente iniziato un percorso di avvicinamento, di aiuto, a cambiare direzione; a chiudersi ritornando al non vedere, al non sentire, all'ignorare una realtà difficilmente gestibile e, secondo i parametri più comuni, ingiustificabile.

Il problema è proprio qui: i parametri più comuni. È su questi che bisogna lavorare o meglio è questi che bisogna abbandonare per ascoltare e agire senza pregiudizio. Bisogna rendersi disponibili ed ogni volta in modo diverso, in base a chi si ha davanti e all'interazione che si va determinando. Bisogna offrire il proprio supporto, riflettendo accanto ed insieme all'altro in cosa questo supporto debba consistere, non dimenticando mai che ciò cui si dovrebbe mirare non è la sopravvivenza, non è il raggiungimento del minimo indispensabile, ma un'esistenza piena, decorosa, degna di dirsi tale. Questo vale indistintamente per tutti: singoli cittadini, volontari, assistenti sociali, istituzioni in genere.

La prospettiva proposta dal testo, l'analisi delle situazioni inimmaginabili in cui molti uomini sono costretti a vivere, delle cause che le hanno determinate e delle soluzioni più probabili da adottare, appaiono, per lo più, corrette. Certamente, non avendo esperienza diretta e approfondita dell'argomento, come invece gli autori, riesce difficile contestare qualche loro "posizione". Potrebbe essere una leggerezza affermare che forse non tutti quelli che vivono per strada come si è detto, si sono trovati su un binario obbligato; forse è azzardato sostenere, al contrario, che alcuni di questi uomini vivono al confine del mondo cittadino, borghese, industrializzato, fondato sul lavoro ecc. perché è un mondo che non condividono, che rifiutano.

Gli autori parlano degli uomini e delle donne che vivono per strada come se fossero tutti accomunati da una storia materiale e psicologica simile; non sembra possibile che esistano uomini o donne semplicemente disinteressati a vivere e condividere i valori sui quali si fonda l'essere quotidiano dell'uomo medio di cultura occidentale.

Dal punto di vista degli autori l'"erranza" come rifiuto della società contemporanea è una menzogna per nascondere la paura dell'ennesima sconfitta alla quale sembra non si possa sfuggire; paura delle responsabilità per le quali non si è stai preparati. L'"erranza" sembra essere sempre il frutto di una debolezza, di un'estrema fragilità conseguenza del vissuto della persona, inevitabile o comunque non colpevolizzabile come non lo è l'*handicap* fisico. Dal testo sembra che non esistano sfumature ed è come sottintesa questa l'equazione secondo cui l'erranza si identifica con la povertà consistente, a sua volta, in un complesso di situazioni sfavorevoli di cui non si può che essere vittime. Resta difficile, dunque, se esistono, cogliere le differenze tra situazioni vicine ma forse non coincidenti quali per esempio l'"erranza" e l'estrema povertà e capire, quindi, quale sia la loro giusta interpretazione e la corretta reazione: questo può essere un limite del testo che trovo, per altro, estremamente sensibile e acuto.

Ciò che resta in tutti i casi vero e si pone come messaggio assolutamente valido è che solo l'incontro, che è fondamentalmente ascolto e comunicazione, ci può

aiutare a comprendere un fenomeno esistenziale, indipendentemente dal fatto che si classifichi poi come sociale o come singolare.

GUIA GARSIA

Salvatore DI LORENZO, *Laureati e Baccellieri dell'Università di Catania, Il Fondo Tutt'Atti dell'Archivio Storico Diocesano (1449-1571)*, introduzione di Adolfo Longhitano, Catania, Studio Teologico S. Paolo, 2005, 164 pp., ISBN 88-09-04360-X.

Il volume propone, dopo una *Premessa* (pp. 15-30), i *Diplomi di laurea e di baccellierato del fondo Tutt'Atti* (pp. 33-96), l'*Elenco diplomati per ordine alfabetico* (pp. 97-110), l'*Elenco diplomati per luogo d'origine* (pp. 111-124), l'*Elenco diplomati per disciplina* (pp. 125-138), i *Docenti promotori* (pp. 139-146), i *Cancellieri e vice cancellieri* (pp. 147-152), gli *Statuta rinvenuti nei Tutt'Atti* (pp. 153-156), un grafico (pp. 157-158), i *Graduati per disciplina* (pp. 159-160) e, infine, una *Bibliografia* essenziale (p. 161).

Queste liste, molto utili per lo studioso, sono accompagnate dalla ricca *Introduzione* di Adolfo Longhitano (pp. 5-13) articolata in tre paragrafi: *Gli «Acta graduum academicorum» come fonte storica*; *Lo Studium catanese nella società e nella cultura rinascimentali siciliane*; *Ordinamento degli studi, esami e titoli accademici del Siculorum Gymnasium*. Scrive Longhitano: «L'importanza dei registri delle matricole e degli elenchi dei graduati come fonte storica non solo per la storia delle Università, ma della cultura e della società stessa è nota e non ha bisogno di ulteriori dimostrazioni. Gli aridi elenchi di studenti, di docenti, di discipline e di date ci permettono di entrare in un mondo variegato fatto di persone provenienti da regioni e da culture diverse, che vogliono confrontarsi per acquisire la scienza e i titoli necessari al ruolo di protagonisti che sperano di svolgere nelle istituzioni, nelle libere professioni e nella cultura» (p. 5).

A testimoniare l'importanza delle Università all'interno della vita delle città e, quindi, l'importanza di quei documenti che trattano la storia di ogni ateneo, Longhitano scrive come il "riconoscimento" ufficiale dell'Università di Catania da parte di Alfonso d'Aragona, abbia consentito alla città di divenire un fondamentale centro culturale che mette in ombra, in un certo senso, città come Palermo, pur capitale del Regno, e Messina. Certo, sottolinea Longhitano, esistevano diverse istituzioni culturali nelle altre città dell'isola presso le quali si impartivano corsi regolari di studio che avevano un certo riconoscimento. Infatti, gli studenti che avevano frequentato questi corsi potevano conseguire la laurea sostenendo un solo esame presso l'Università di Catania o in qualsiasi altro *Studium generale*. Buona parte di questi centri culturali erano gli *Studia* degli ordini religiosi che, in Sicilia certamente, detenevano ancora quasi completamente il monopolio della cultura. Ma il fatto che ci fossero altri *Studia* variamente dislocati sul territorio siciliano non

sminuisce il valore dell'Università catanese ed anzi fa supporre una fitta vita culturale ricca di scambi fra realtà diverse: il fondo *Tutt'Atti* qui esaminato conferma questo quadro storico.

Degli *Statuti* e gli *Ordinamenti* dell'Università catanese si ha notizia attraverso la *Bolla* di Eugenio IV, dove si trova menzione dello Statuto e dell'Ordinamento dell'Università di Bologna come modello seguito per Catania. In realtà, possiamo avere notizie più precise solo dal 1485, anno a partire dal quale vennero predisposte dai viceré, sulla base delle diverse realtà locali, numerose riforme.

Dopo l'*excursus* storico fornito dall'*Introduzione* di Longhitano, la *Premessa* di Di Lorenzo rende conto, invece, de *I contributi antecedenti*, affrontando il lavoro di ricerca svolto in precedenza sul fondo *Tutt'Atti* dai singoli studiosi: i resoconti di Catalano Tirrito, il materiale di Sabbadini - Della Marra e gli interventi di Gaetano Zito. Scrive Di Lorenzo: «Ritornando al materiale dei *Tutt'Atti* è opportuno, oltre che doveroso, far riferimento alle ricerche ed agli esiti di chi, in precedenza, ha lavorato su questi volumi. [...] Si tratta di ricerche talora circoscritte nell'arco cronologico e nell'ampiezza dell'indagine, il cui merito consiste, tuttavia, nell'aver gli studiosi risposto ad esigenze concrete: render cioè disponibile del materiale sparso in tanti fogli e per ciò non facilmente fruibile» (p. 16).

Ancora nella *Premessa*, l'autore indica *Prospettive e propositi del presente lavoro*, evidenziando i punti di collegamento e le dovute differenze tra la propria ricerca e quelle antecedenti sopra indicate. Ciò che differenzia il presente studio dai precedenti è in primo luogo l'ambito di indagine tematico: il lavoro di Di Lorenzo, infatti, riguarda unicamente diplomi di laurea e di baccellierato e non diplomi e licenze di varia natura, come negli altri casi; in secondo luogo, l'ambito d'indagine cronologico è più ampio e fornisce, pertanto, un'informazione più completa.

L'autore tiene a sottolineare che sono state puntualmente segnalate e motivate in nota tutte le discrepanze con i lavori precedenti, dovute in alcuni casi alla mancanza e alla lacunosità delle fonti, in altri alla possibilità di differenti deduzioni, «[...] quando, ad esempio, si faceva richiamo a nomi di diplomati di cui non risulta traccia a un'attuale verifica, o nel caso delle notizie sui rettori e vice rettori, per i quali il Catalano ha elaborato un elenco, risultomi utile quando l'indicazione di questi titoli non appariva sui documenti a me noti» (p. 22).

Di Lorenzo presenta, quindi, ne *I contenuti esposti*, il modo e le forme in cui sono stati redatti i diversi elenchi complementari presenti in questo saggio, che offre quindi la possibilità di soddisfare diversi tipi di interesse investigativo. L'autore esplicita tutti i criteri di scelta adottati, mettendo così il lettore perfettamente in grado di riconoscere la portata della fonte documentaria utilizzata.

Nella *Conclusione* viene ricordata la necessaria non esaustività dell'opera sull'argomento sia riguardo i dati, che sono sempre soggetti ad errore e dimenticanza, sia riguardo la scelta dei contenuti che deve pur sempre seguire una certa economicità della stesura. È dichiarato, infine, l'obiettivo del lavoro: «mettere a disposizione, in modo ordinato ed esauriente, del materiale rilevante per la storia del nostro ateneo nel periodo delle sue origini e in un momento per esso essenziale: quello dell'emanazione dei titoli di studio» (p. 30). Conoscere il numero di coloro

che conseguirono un titolo di studio porta a comprendere la *forma mentis* e le professioni per le quali veniva impartita una formazione specialistica. Ancora, la notizia del luogo d'origine dei laureati fornita, per esempio, da uno degli elenchi pubblicati, offre la misura della vivacità della vita sociale e culturale di Catania, della sua provincia e dei contesti geografici più vicini.

Questo lavoro risulta di grande utilità non solo per chi si dedica agli studi di storia delle università ma anche per la ricostruzione del tessuto sociale e culturale di parte della Sicilia tra i secoli XV e XVI.

GUIA GARSIA

La DIREZIONE SPIRITUALE tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici, a cura di Michela Catto, Bologna, Il Mulino, 2004, 288 pp., ISBN 88-15-09651-5.

Il volume raccoglie gli Atti di un Seminario svoltosi a Trento nel maggio del 1999, presso il Centro per gli Studi italo-germanici. I contributi che vi sono contenuti, come emerge già dalla premessa, affrontano il tema della *direzione spirituale* per lo più con riferimento all'età moderna e all'area cattolica, anche se in esso è contenuto un intervento sulla direzione spirituale cistercense e un altro, molto sintetico, sulla direzione spirituale in Jakob Böhme. Come si è già fatto in varie altre occasioni, ci si soffermerà, in questa sede, esclusivamente sull'unico contributo riguardante gli ambiti di interesse ed i confini cronologici della rivista, limitandosi, per tutti gli altri, a citare soltanto gli autori e i titoli.

Michaela Pfeifer (*La direzione spirituale cistercense tra psicologia e mistagogia*, pp. 13-24) si sofferma inizialmente su due tipi di direzione spirituale. L'autrice prende le mosse dall'opera *Lo specchio della carità* del cistercense Aerledo di Rievaulx, vissuto nel XII secolo. In quest'opera Aerledo riporta i consigli dati ad un novizio che lamenta l'assenza di grazie spirituali dopo la scelta di essere entrato nell'ordine. Egli rimpiange le gioie spirituali che sperimentava da secolare. Aerledo risponde con un linguaggio mistagogico, vale a dire impartendo una serie di consigli che riguardano i vari ambiti di una vita vissuta con coscienza al cospetto di Dio in preparazione dell'esperienza mistica. Nel dialogo, il cistercense interroga il novizio chiedendogli se la sua vita era più santa al tempo in cui era secolare; la risposta è negativa e allora Aerledo mette in risalto l'importanza, non delle gioie spirituali, ma dell'adesione delle nostre azioni al volere di Dio. La carità diventa in Aerledo l'unione della volontà divina e di quella umana. L'autrice mostra come i temi spirituali presi in esame da Aerledo includano la conoscenza di sé, il discernimento degli spiriti, la noia spirituale, la volontà di Dio, l'esperienza di Dio e l'unità del volere. Il secondo esempio di direzione spirituale è quello di Guglielmo di Thierry. Il monaco francese si trova a dover dare consigli ad un novizio che prova un senso di miseria spirituale. Guglielmo consiglia di scacciare la nebbia della confusione

entrando nella propria coscienza, poi di confessare lo stato di miseria dovuto al peccato e infine di affidarsi alla misericordia divina, ponendo piena fiducia nell'assistenza dello Spirito Santo. L'affidarsi alla misericordia di Dio costituisce per Guglielmo il cammino verso una vita mistica. Il capitolo si chiude con una riflessione sui caratteri del percorso spirituale tracciato dai due monaci. I due religiosi danno indicazioni propedeutiche alla vita mistica, ma probabilmente troppo ardue per la direzione spirituale. L'autrice si chiede se la direzione spirituale non debba limitarsi allo stato spirituale della persona coinvolta invece di porre riflessioni di carattere più generali.

Ed ecco l'elenco di autori e titoli degli altri contributi: Michael Plattig, *L'accompagnamento spirituale in Giovanni della Croce, ovvero la fede nell'operato dello Spirito nell'uomo* (pp. 53-70); Antonella Alimento, *La direzione spirituale giansenista* (pp. 71-104); Guido Mongini, *Dall'obbedienza alla libertà dello spirito. Carismi, esperienza mistica e direzione spirituale nella vicenda di Brigida Morello di Gesù (1610-1619)* (pp. 105-160); Flavio Cuniberto, *Il motivo dell'assistenza spirituale nella «Theosophia revelata» di Jakob Böhme* (pp. 161-172); Michela Catto, *Direzione spirituale nell'insegnamento catechistico fra Cinque e Seicento: catechismi e confraternite di dottrina cristiana* (pp. 173-204); Patrizia Bestini Malgarini - Miriam Turrini, *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori* (pp. 205-287).

SERGIO CATALANO

Alfredo DONNINI, *La Matematica come fatto culturale. Il Medioevo e i Francescani*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2004, 224 pp., ISBN 88-270-0515-0.

In questo saggio Donnini si propone di analizzare il ruolo della matematica quale *anello di continuità*, per tutto il periodo medievale, all'interno del pensiero proprio della Scolastica, dei francescani, di altri Ordini (quali ad esempio i domenicani) ed anche dei laici. La sorpresa maggiore è quella di una pluralità di posizioni manifestate dai francescani nell'ambito della filosofia e della teologia, contrapposte ad un'unitaria "intuizione intellettuale" nel campo della matematica.

Partendo da un *excursus* storico-culturale sulla *Civiltà Medievale* (pp. 7-19), con particolare riferimento alla decadenza della cultura nel periodo compreso fra il III e l'XI secolo (eccezion fatta per la Riforma Carolingia), l'autore si concentra sulla stasi che interessò il sapere scientifico, per influenza della filosofia stoica ed epicurea, nonché del cristianesimo. Tuttavia, l'interesse speculativo rimase intatto grazie alla filosofia e allo "spirito matematico", fiorito per merito degli Indiani e degli Arabi, soprattutto per quanto concerne la geometria, applicata proprio alle strutture gotiche e romaniche delle cattedrali dell'epoca.

Il capitolo successivo (pp. 21-37) si apre con una panoramica sulla situazione culturale nei secoli X-XII, con particolare riferimento all'opera di traduzione di testi

filosofici e scientifici “classici” compiuta dagli ebrei di Spagna e sviluppatasi grazie alle due grandi direttrici di Bisanzio e della Spagna musulmana (Cordova in particolare): traduzioni dall’arabo al latino, allo spagnolo e all’ebraico; dal greco al latino. Nacquero centri specializzati: Montecassino (1056), per volontà di Costantino Africano; Toledo, sotto la guida dell’arcivescovo Raimondo; alcuni in Sicilia ed in Inghilterra. I campi maggiormente curati furono la filosofia e le scienze del *Quadrivium*, con l’aggiunta della medicina e dell’astronomia (pp. 21-26). Dopo una rassegna delle varie scuole sorte nei secoli XI-XII (Scuola di Chartres, Scuola di San Vittore), l’autore passa alla minuziosa analisi dello sviluppo della scienza matematica, conosciuta sino all’XI secolo solo mediante la *Geometria* di Boezio (pp. 26-30); nel XII secolo si recuperarono alcune opere classiche (gli *Elementi* di Euclide, alcuni trattati di Archimede, l’*Almagesto* e l’*Ottica* di Tolomeo) e si diffusero anche importanti testi di matematica araba (il *De numero Indorum* e l’*Algebra* di Al-Khuwarizmi; il *Liber embadorum* di Savasorda). Gli ultimi due paragrafi (pp. 30-37) sono dedicati ai metodi di insegnamento mediante il sistema di numerazione posizionale di ascendenza indo-araba, fondato su una base di dieci cifre, comprensive dello zero (in arabo *Sifr*, in sanscrito *sunya*, in latino *zefirum* > *zefiro* > zero). La sua diffusione in occidente fu merito probabilmente di Gerberto d’Aurillac e il più antico manoscritto europeo in cui le cifre arabe compaiono per la prima volta è il *Codex Vigilanus*, dal nome del monaco Vigila del monastero di Albelda (976). La fonte principale è il *Liber Abaci* di Leonardo Fibonacci. Il sistema di numerazione greco rimase in vigore soprattutto lungo le coste adriatiche, mentre i numeri romani furono ancora utilizzati nei libri mastri dei mercanti per indicare il risultato delle operazioni di calcolo. Tra le varie tecniche, vengono ricordate l’*indigitatio* (utilizzo delle dita per fare i calcoli), conservatasi sino al ‘500, affiancata dall’uso dell’*abaco* (dal vocabolo semitico *abq* “polvere”) e il “metodo di Beda”, applicato già dai Romani nell’astrologia e dell’astronomia ed utilizzato sino al 1400. Nel campo dell’arte della musica si applicò il metodo dell’*Arithmomachia* o *Rithmomachia*, il cui inventore è rimasto anonimo.

I capitoli 4, 5 e 6 (pp. 39-107) sviluppano il tema della “rivoluzione culturale” dei secoli XIII-XIV, con particolare riferimento alla diffusione delle opere aristoteliche (1200-1225), conosciute per mezzo di traduzioni arabe (Avicenna, Averroè) o direttamente dagli originali greci. Si affermò la duplice concezione pitagorico-platonica e aristotelico-euclidea e la matematica, sia quella “classica” sia quella di matrice indo-araba, subì una notevole ripresa; solo a partire dal XV secolo comparirà il *simbolismo algebrico*, sino alla completa affermazione nel secolo seguente. Ampio spazio è dedicato alla Scolastica (pp. 43-46 e pp. 63-107): a partire dalla tradizionale divisione in Prima (secc. IX-XII), Alta (XII sec.), Ultima (secc. XIV-XV), con il passaggio dalla pura speculazione filosofica alla riflessione scientifica, si analizza il ruolo della matematica, considerata come «preparazione alla teologia, in quanto il metodo matematico, essendo il metodo razionale, è propedeutico allo studio della filosofia naturale» (p. 44). L’attenzione è poi rivolta alle Scuole, centri operativi della Scolastica stessa: quella di Parigi (fine sec. XII) ad orientamento logico-dialettico-metafisico, con i domenicani Alberto Magno e

Tommaso d'Aquino, sostenitori della corrente aristotelica, e i francescani Alessandro di Hales, Bonaventura di Bagnoregio e Duns Scoto, sostenitori della corrente mistica dei maestri vittorini; quella di Oxford (1214), capeggiata da Roberto Grossatesta e interessata alle arti liberali, alle scienze, alla matematica, alla logica, alla critica biblica e alle lingue, secondo un indirizzo fisico-matematico a carattere pratico-sperimentale, nella convinzione dell'assoluta autonomia della fede dalla ragione, della teologia dalla scienza; quella di Cambridge (1209), di matrice neoplatonica e guidata da J. Smith e H. More, i quali sostengono che la conoscenza deriva direttamente da Dio, del quale è presente nella mente umana una nozione innata. La Scolastica fu strettamente legata agli Ordini Mendicanti; ad essi Donnini dedica un paragrafo introduttivo (pp. 46-50), in cui analizza il progressivo interessamento dei francescani all'ambito della cultura (soprattutto a partire da San Bonaventura) ed il passaggio dalla "minorità all'università", certamente non indolore a causa della condanna del Concilio di Tours (1163) e dei conflitti con gli spirituali. L'autore rileva poi la sostanziale differenza nell'approccio al sapere da parte dei domenicani e dei francescani: mentre gli uni adottarono metodi e programmi autonomi, gli altri si conformarono inizialmente all'esperienza dei professori secolari e solo in seguito svilupparono una legislazione scolastica sistematica – Capitoli Generali di Assisi (1279) e di Parigi (1292) – con la creazione di centri di studio a Bologna, Parigi, Oxford, Cambridge.

L'indagine prosegue con un approfondimento delle tematiche proprie della Scolastica.

1) La Logica (secc. XII-XVIII). Dopo una breve storia della logica classica, l'attenzione si concentra sulla logica terministica (Boezio, Abelardo e Pietro Ispano), con particolare riferimento all'aspetto semantico (*proprietas terminorum*) e ai rapporti di inferenza interni alle proposizioni (*consequentiae*). Momento fondamentale è rappresentato dalla *Summa Logicae* di Ockham.

2) Le *Artes Liberales*: intese come propedeutica all'acquisizione del sapere teologico, esse furono ampiamente trattate dai francescani (generalato di Crescenzo da Iesi e di Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*), soprattutto alla Scuola di Oxford.

3) La nozione di numero: poiché la matematica è la «scienza della *quantità* e delle sue proprietà e relazioni», e poiché la *quantità* è la «sostanza materiale estesa, figurabile e numerabile, nella sua *unità* e *divisibilità* [...] il *numero* altro non è che la *moltitudine* derivante proprio dal criterio di *divisibilità*» (p. 71). Posto che a quest'altezza cronologica l'approdo alla conoscenza si fondava sul principio dell'astrazione, secondo un progressivo allontanamento dal dato sensibile, le varie scienze erano classificate in base a vari livelli: metafisica (o filosofia), matematica (metodo deduttivo-astrattivo e formulazione di giudizi o assiomi), scienze (o fisica). Fondamentale è l'aforisma scolastico *species sunt sicut numeri*: il numero è essenza, così come la *species* è essenza di una comunità di individui.

4) Il problema degli *Universali*: l'autore delinea tre posizioni nell'ambito della Scolastica: il Realismo o Platonismo sostiene l'esistenza reale degli Universali nella mente di Dio e crede nell'esistenza oggettiva degli enti matematici. La matematica è

“scoperta”, non “creazione”. I maggiori teorici sono i domenicani; il Nominalismo: l'essenza degli Universali è ridotta al *flatus vocis*: con Roscellino di Compiègne (sec. XII) si pone il problema se i “generi” e le “specie” siano *voces* o *res*. Tra i maggiori sostenitori si ricorda soprattutto il francescano Duns Scoto; il Concettualismo o Terminismo o Ockhamismo: Si rifà alla teoria di Ockham, secondo la quale gli Universali non esistono nella realtà ma solo nei *concetti*; non sono convenzioni arbitrarie e la loro significanza è di tipo linguistico, giacché sono *signi* che indicano simbolicamente l'oggetto cui rimandano. Il Donnini esprime un parere piuttosto negativo in merito al Nominalismo e all'Occamismo: «Il *Nominalismo* è stato piuttosto un distruttore di ogni certezza scientifica [...]. L'*Occamismo* svaluta la metafisica, propugna la separazione totale della ragione dalla Rivelazione, dà la preminenza alla logica [...] si propone di dimostrare che nel mondo naturale tutto è contingente per cui è necessaria l'osservazione per scoprire tutto ciò che lo riguarda. L'*Occamismo* condusse alla dissoluzione del pensiero scolastico» (p. 84).

5) Il problema dell'Infinito (pp. 85-100): partendo dalla distinzione tra infinito potenziale, attuale e assoluto, il Donnini compie un breve *excursus* storico, iniziando dalla Scuola Ionica (Anassimandro e Anassimene), proseguendo con quelle Pitagorica ed Eleatica sino ad Aristotele, negatore di quello attuale e sostenitore di quello potenziale. L'autore passa poi al pensiero Scolastico, fortemente influenzato dallo stesso Aristotele e da Agostino: posto che l'Infinito diviene sinonimo di “pienezza della perfezione”, quindi attributo di Dio, si oscilla tra la definizione aristotelica di *infinitum in actu non datur* e il concetto agostiniano favorevole all'infinito attuale, giacché «è pensabile e logicamente possibile la totalità degli infiniti numeri interi in quanto conosciuta dalla Mente Divina che non si arresta ad un numero finito» (p. 91). In particolare, la Scolastica ricorre alla terminologia della Logica, distinguendo fra infinito categorematico (infinito attuale, ad es. *homines infiniti sunt* oppure *homines sunt infiniti*) e infinito sincategorematico (infinito potenziale, ad es. *infiniti homines erunt*). Sono citati vari pensatori del periodo: Ruggero Bacone, Gregorio da Rimini, Tommaso, Nicolò Cusano. L'indagine prosegue con lo sviluppo del tema nel pensiero moderno (pp. 96-100), ponendo l'attenzione su un periodo di predilezione per l'infinito attuale (secc. XVI-XVII), con particolare riferimento a Galilei, Descartes, Leibniz, Spinoza, Torricelli, Cavalieri. I secc. XVIII-XIX videro il ritorno all'infinito potenziale (Cauchy) e una contemporanea riaffermazione di quello *attuale* (Bolzano, Cantor).

6) Gli infinitesimali e il continuo (pp. 100-106): iniziando dalla definizione di infinitesimo si passa alla teoria di Gregorio da Rimini, per concludere che la Scolastica non seppe trovare una definizione adeguata. Il concetto di *continuo* seguì nella Scolastica quello aristotelico: «ciò che è *semper divisibilia* e contiene parti potenzialmente infinite (infiniti punti)». Oltre a questa teoria venne anche seguita quella platonica-democritea, sostenitrice dell'indivisibilità delle *magnitudines* (grandezze continue).

7) L'*impetus* (pp. 106-107): fu affrontato in modo sistematico solo nel sec. XIV, per merito del francescano Francesco della Marca, nel suo commentario alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (1319-20). A questa teoria si rifecero successivamente

Buridano e il suo discepolo Nicola d'Oresme. I due teorici citati furono i fautori della Scuola dei fisici parigini (o Terministi). A questa si affiancò quella dei *Calculatores* del Merton College di Oxford (fondato da Walter Merton nel 1263-64) specializzata nel campo dell'astronomia e della trigonometria. Si distinse dalla *Scuola parigina* per il netto rifiuto della teoria dell'*impetus*, pur mantenendo varie affinità con essa. La sua linea fu seguita in Germania e in Italia (Padova, secc. XV e XVI).

Nell'ultima sezione (pp. 109-206) sono elencati alfabeticamente pensatori e matematici: il cap. 7 è dedicato ai maestri francescani medievali e post-medievali (Adamo di Marsh, Alessandro d'Hales, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Pier di Giovanni Olivi, Raimondo Lullo, Roberto Grossatesta, Ruggero Bacon; Luca Pacioli); il cap. 8 tratta dei pensatori religiosi ed ecclesiastici di altri ordini (Abbone di Fleury, Pietro Abelardo, Alberto Magno, Bernardo di Chartres, Gerberto d'Aurillac, Giovanni di Salisbury, Gregorio da Rimini, Niccolò Cusano, Oddone di Cluny, Nicola Oresme, Pietro Ispano, Tommaso d'Aquino, Ugo di San Vittore); il cap. 9 raggruppa i matematici secolari medievali (Abraham ben Ezra, Abraham ben Hiyya o Savasorda, Jean Buridano, Dante Alighieri, Leonardo Fibonacci, Marsilio di Inghen).

L'argomento è trattato in maniera abbastanza estesa ed esauriente da parte dell'autore. Interessante è il confronto fra le diverse scuole di pensiero, in particolare il riferimento alla "tradizionale" diatriba tra francescani e domenicani. Incisivo risulta proprio il fatto di una non scindibilità, a quest'altezza cronologica, dei vari campi del sapere, cosicché anche l'ambito matematico risulta fortemente influenzato da quello filosofico-teologico e viceversa.

RITA D'ALEO

ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e Amicizia, omaggio a Francesco Romano, a cura di M. Barbanti, G. R. Giardina, P. Manganaro, presentazione di E. Berti, Catania, CUECM, 2002, 853 pp. ISBN 88-86673-14-0.

Come spiega la *Presentazione* di E. Berti (pp. 14-16), il volume nasce da una consuetudine accademica che vuole che, in occasione del termine della carriera universitaria di un docente, gli si omaggi una raccolta di scritti in suo onore. Ciò che non è consueto, spiega Berti, è che l'adesione alle iniziative volte a raccogliere i suddetti contributi sia ampia e gradita come nel caso qui trattato, ovvero nella raccolta di scritti in onore di Francesco Romano, docente di Storia della Filosofia Antica e illustre studioso di Filosofia Medievale.

Il motivo del "successo" riscosso tra gli autori dei diversi interventi, è da ricercarsi senz'altro, continua Berti, nella grande competenza acquisita da Romano nell'ambito di studi neoplatonici e nella proficua attività di promotore di convegni internazionali sull'argomento (attività che ha permesso la creazione presso l'Università di Catania di un Centro di Ricerca sul Neoplatonismo di rilevanza

mondiale) ma anche e non secondariamente ne «le sue doti umane, la sua naturale cordialità, la sua lealtà nell'amicizia, la sua disponibilità a collaborare, la sua sagacità di giudizio su persone e cose, accompagnata sempre da rispetto» (p. 14).

Il titolo della raccolta allude a due aspetti fondamentali dell'opera e della personalità di Romano, che, come di riflesso, agiscono da principi motore per gli autori dei lavori raccolti nel volume: «il titolo del volume e l'exergo di Proclo [...] rappresentano, nella maniera più densa, l'autenticazione di un principio che egli ha sempre perseguito nella sua attività intellettuale e morale [...] il senso più vero della Henōsis di Romano e per Romano: è l'*energeia* di una lunga esperienza comune [...], dedicata all'indagare, al ricostruire filologico [...], a rivendicare un'intelligenza più forte alla vasta regione del neoplatonismo [...]. Ma non è solo questo [...]. C'è in Romano una modestia del fare, una generosità da *spoudaios philos* nel modo di porgere la sua infaticabile ricerca [...] che [...] ha meritato di essere ricambiato con quella universale Philia che egli ha sempre sparso intorno a sé» (P. Manganaro, retro di copertina).

Dopo l'elenco de *Gli scritti principali di Francesco Romano* (pp. 17-20), ha inizio la *Sezione Prima*, delle quattro che compongono il volume, dedicata al *Pensiero Antico* (pp. 25-310).

L'ambito di studi predominante dei diversi scritti è quello platonico, come si evince dai loro titoli: *L'essere e le sue ragioni da Parmenide ad Aristotele* (E. Berti, pp. 25-42); *Wie Kann die Seele als Harmonie gedacht werden? Erörterungen zur Rolle von pythagoreern und Mathematik im Spannungsfeld der platonischen Dialoge* Phaidon und Timaios (G. Bechtle, pp. 43-64); *Antropologie della Pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone* (M. Vegetti, pp. 65-76); *La città e i racconti. Riflessioni sullo statuto della poesia tra Platone e Aristotele* (D. Lanza, pp. 77-88); *Platone: illusioni degli occhi, illusioni dell'anima* (L. M. Napolitano Valditara, pp. 89-104); *Ancora un intervento su teoria e politica nella Repubblica di Platone* (A. Raponi, pp. 105-112); *Nome, discorso e metodo nelle Leggi* (G. Casertano, pp. 113-128); *Motions of Sounds, Bodies and Souls [Plato, Laws VII. 790e ff.]* (E. Moutsopoulos, pp. 129-134); *Platone (o Dione?) Epistola I* (M. Isnardi Parente, pp. 135-142); *Platons Timaios im deutschen Idealismus: Schelling und Windischmann* (W. Beierwaltes, pp. 143-162); *Metodo e statuto epistemologico della fisica di Aristotele* (M. Zanatta, pp. 163-188); *Aristotele (Metaph. Γ 8. 1012B8-13): la conclusione del principio di contraddizione* (R. Vitali, pp. 189-194); *Bestialità, mancanza di autocontrollo, impetuosità e vizio. Un passo difficile di Aristotele: EN VII 7, 1150° 1-8* (C. Natali, pp. 195-206); *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi della verità tra gli Accademici ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino (lettura di testi)* (G. d'Onofrio, pp. 207-236); *An Unknown Platonist on God* (J. Dillon, pp. 237-246); *L'eredità accademica e i fondamenti del platonismo in Plutarco* (P. Donini, pp. 247- 274); *La scienza dell'essere e i suoi principi. Sul commento di Alessandro di Afrodisia sul libro Γ della Metafisica di Aristotele* (G. Movia, pp. 275-292); *Il tempo dei pirroniani* (E. Spinelli, pp. 293 -308).

In accordo con l'interesse filosofico primario di Romano, la *Sezione Seconda* del testo, riguardante il *Pensiero Tardoantico* (pp. 311-495) è quasi interamente

incentrata sul neoplatonismo: *Neoplatonic Cosmopolitanism: some preliminary notes* (D. J. O'Meara, pp. 311-316); *La nozione di punto geometrico nelle Definitiones di Erone di Alessandria* (G. R. Giardina, pp. 317-332); *il concetto di natura ne Gli scritti a se stesso di Marco Aurelio* (E. Di Stefano, pp. 333-340); *El platonismo pitagorizante y los gnosticos valentianos. Sobre la mediación liberadora, la justicia y el número* (F. García Bazán, pp. 341-354); *Origene di Alessandria e la Scuola di Ammonio Sacca* (M. Di Pasquale Barbanti, pp. 355-374); *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia Energheia dell'Uno in Plotino* (F. Ferrari, pp. 375-388); *Due argomenti per l'unicità del Primo: Plotino, "Enneadi" V 4 [7], I* (A. Linguiti, pp. 389-398); *Porphyre et Plotin sur le tout et les parties dans la connaissance de l'intellect par lui-même* (J. Pépin, pp. 399-408); *Porfirio e Antistene. Τρόπος e πολυτροπία in SSRR V A 187* (A. Brancacci, pp. 409-418); *Due scoli poco noti su Porfirio e Giamblico lettori dell'Organon* (D. P. Taormina, pp. 319-424); *«In Angelic Space» Chaldaean Oracles fr.138 and Iamblichus* (J. Finamore, pp. 425- 432); *Il Commento al Timeo di Calcidio tra platonismo e cristianesimo* (C. Moreschini, pp. 433- 440); *Du Timée de Platon à celui de Calcidius* (M. Lemoine, pp. 441- 450); *Un codice inesplorato delle Epistole di Sinesio* (A. Garzya, pp. 451-454); *Zur Logik der henologischen Metaphysik. Zu Proklos, Elemetatio Theologica, prop.1* (M. Schimitz, pp. 455-468); *A Neoplatonic Speusippus?* (C. Steel, pp. 469-476); *Filosofia e Dialettica in Damascio* (F. Trabattoni, pp. 477-494); *Asclepio di Tralle: pensatore originale o mero redattore apo fwnh'?* (R. L. Cardullo, pp. 495-515).

Più brevi ma non meno interessanti le ultime due sezioni. La *Terza Sezione*, dedicata al *Pensiero Medievale* (pp. 517-670), ospita studi su temi e autori dal fascino e, direi, dalla rilevanza filosofica ancora attuali seppure meno noti rispetto alle "questioni" e ai "pensatori" medievali più conosciuti e dibattuti: *Il Concilio XIII di Toledo e l'Habeas Corpus nel mondo visigotico* (B. Saitta, pp. 517-524); *Nota al testo di Elia Sincello Anacr. 1,92* (C. Crimi, pp. 525-530); *Subjetividad y dialéctica en Juan Escoto Eriugena* (F. J. Fortuny, pp. 531-544); *Antecedenti greci del concetto di "natura" negli Ihwan al -Safa* (C. Baffioni, pp. 545-556); *Lo status quaestionis sulla paternità del De immortalitate animae attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.- Parigi 1228 ca.)* (A. Ingarao, pp. 557- 568); *Eternità e tempo nella scolastica del XIII secolo* (P. Porro, pp. 569-602); *Filosofia e Scienza alla corte di Federico II. La concezione del sapere di Michele Scoto* (G. Federici Vescovini, pp. 603-616); *Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo* (P. Porro, pp. 617- 642); *Pro patria mori: un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale* (G. Fioravanti, pp. 643-652); *Paolo Antonio Foscarini e l'enciclopedismo tardorinascimentale* (S. Caroti, pp. 653-668).

Gli scritti raccolti nella *Quarta Sezione, Pensiero Moderno e Contemporaneo* (pp. 671-847), toccano alcuni tra i principali autori del periodo preso in esame. L'"andamento" dei diversi studi è più trasversale rispetto al percorso platonico e neoplatonico preponderante nelle prime due sezioni, come già in parte accade nella sezione precedente. Da Cusano e Bruno a Rosseau, ancora da Dilthey a Labriola e Gramsci, da Schelling a Heidegger e Nietzsche: *Nicolaus Cusanus und Giordano*

Bruno. Vorbedingungen eines Vergleichs (K. Flasch, pp. 671-686); *Appunti sul rapporto religione – filosofia nel pensiero di Giordano Bruno* (A. Montano, pp. 687-702); *Condillac e Rousseau: “L’Inégalité naît de l’égalité”* (G. Pagano, pp. 703-718); *Schelling e la modernità: un concetto tragico di libertà* (S. Condorelli, pp. 719-726); *Simbolo e memoria storica in Nietzsche* (P. Di Giovanni, pp. 727-736); *Etica: volontà e desiderio* (P. Manganaro, pp. 737-758); *Filosofia e vita in Dilthey* (G. Magnano San Lio, pp. 759-780); *L’immanenza dell’ideale nella storia. Antonio Labriola e Antonio Gramsci* (A. Escher Di Stefano, pp. 781-810); *Di Fausto Nicolini (1879-1966)* (G. Giarrizzo, pp. 811-820); *Dove siamo quando guardiamo. Indagine sopra un aspetto caratteristico dell’interpretazione heidggeriana di Platone* (G. Raciti, pp. 821-830); *Ermeneutica e etica: “filosofie” a confronto* (A. P. Desi, pp. 831-840); *Il sé e l’altro come luoghi della cura* (R. Longo, pp. 841-846); *Dalla terra della ragione all’infinito nulla* (R. Pistorio, pp. 847-853).

Grazie all’ampiezza tematica dei diversi scritti – dalla logica all’etica e alla politica, dalla teologia alla fisio-biologia – la raccolta può incontrare il favore di un vasto pubblico i cui interessi vanno al di là del confine strettamente specialistico di studi platonici e neoplatonici, continuando ad alimentare, per altro verso, quella tendenza al rinnovamento dell’esegesi neoplatonica di cui Romano pare essere stato uno dei primi promotori.

GUIA GARSIA

ENRICO DI HERFORD, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum VIII-X*, a cura di Alessandro Palazzo, presentazione di Loris Sturlese, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, 240 pp., ISBN 88-7642-127-0.

Il presente lavoro è stato meritoriamente compiuto da Alessandro Palazzo nell’ambito del Dottorato di Ricerca in «Discipline storico-filosofiche», XVI ciclo, presso il Dipartimento di Filologia classica e Scienze filosofiche della Università di Lecce, come parte del Progetto di ricerca di interesse nazionale «Filosofia, teologia e scienza della natura nel Medioevo».

Si tratta dell’edizione critica della seconda parte dell’elenco delle 5000 questioni, delle quali si compone l’imponente opera dell’enciclopedista tedesco Enrico di Herford dal titolo *Catena aurea entium*. La prima parte di tale elenco apparve nel 1987 nel volume: Enrico di Herford, *Catena aurea entium, Tabula quaestionum I-VII*, a cura di Loris Sturlese, Pisa, Scuola Normale Superiore, nella stessa collana “Centro di cultura medievale”, nella quale viene pubblicato il lavoro di cui si dà qui notizia. Nelle intenzioni del curatore di allora, il professore Loris Sturlese, si trattava dell’inizio di un’azione di riscoperta di un autore rimasto per lungo tempo nell’oblio. L’opera non fu ultimata in breve tempo, ma adesso viene ripresa, con il completamento della pubblicazione della tavola del contenuto dell’enciclopedia enriciana, corredata da indici di nomi, opere e luoghi citati e dalla

tavola delle fonti utilizzate per il controllo delle citazioni.

Quest'opera si offre quindi come utile strumento per la continuazione degli studi su Enrico di Herford, che negli ultimi due decenni hanno prodotto risultati degni di nota.

PIETRO PALMERI

Maurizio FIORILLA, *'Marginalia' figurati nei codici di Petrarca*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, 96 pp. (Biblioteca di Lettere Italiane, Studi e Testi, LXV), ISBN 88-222-5426-0.

Sulla scorta degli incoraggiamenti ricevuti dal compianto Vittore Branca, cui il volume è dedicato, Fiorilla propone al lettore gli esiti interessantissimi di una ricerca, condotta per la prima volta in modo sistematico, sui *marginalia* figurati nei codici di Petrarca.

L'autore ha dovuto preliminarmente cimentarsi in una nuova ricognizione dei codici appartenuti al poeta, passando in rassegna la copiosa e varia serie di annotazioni marginali figurate che vi campeggiano e approdando, infine, ad una analisi del problema secondo un duplice punto di vista.

Il volume si divide, infatti, in due sezioni. Nella prima parte vengono sottoposti ad una analitica sistemazione i diversi tipi di graffe e *maniculae* che Petrarca impiegava come segni di annotazione, così come alcune figure entro i cui contorni il poeta circoscriveva talune sue postille; di seguito Fiorilla mette ordine nello spinoso campo delle attribuzioni di certe note figurate che, pur essendo presenti nei codici di Petrarca, appaiono sicuramente non petrarchesche. Nella seconda parte l'autore si sofferma su alcuni *marginalia* dall'impianto figurativo ben più complesso (si tratta, insomma, di veri e propri disegni), che hanno acceso l'interesse di filologi e paleografi, dal secondo Ottocento in poi, senza che sia stato possibile, come quasi sempre accade, approdare ad una unanime soluzione del problema della paternità. Essendosi alternate l'opinione di chi ha voluto riconoscere nei disegni la mano di Boccaccio con quella di chi ha preferito individuarne l'autore nello stesso Petrarca, Fiorilla avanza, con la necessaria cautela, un'ipotesi originale e al contempo sostenuta da indizi tutt'altro che peregrini.

Di interesse non marginale si rivelano infine le due appendici che chiudono il volume, entrambe ampliato di suggestioni scaturite dalle precedenti trattazioni: la prima è dedicata alla erronea attribuzione a Claudiano di un'origine fiorentina (condivisa, peraltro, sia da Petrarca che da Boccaccio); la seconda indaga la eventuale paternità boccacciana di una serie di postille e disegni vergati a margine di un codice delle *Antiquitates Iudaicae* di Flavio Giuseppe proveniente da Montecassino.

Qualche considerazione in più sul contenuto delle diverse sezioni, in cui il volume è suddiviso.

Nel capitolo primo (*Segni di attenzione e cornici*) viene presentata un'ampia rassegna di tutti quei segni di attenzione che Petrarca era solito vergare nei margini dei propri codici: oltre alle graffe convenzionali; le cosiddette *maniculae*, assai comuni nell'uso del tempo; certe faccette disegnate con la funzione di distinguere i paragrafi e altri tipi ancora di note figurate. Ciascuno di questi segni costituiva uno strumento grafico indispensabile alla segnalazione di quelle parti del testo manoscritto, più o meno estese, che avevano sollecitato l'attenzione del lettore.

All'autore occorre riconoscere senza dubbio il merito di aver documentato, per mezzo di una ricca serie di riproduzioni (per lo più a colori) dei luoghi manoscritti pertinenti, la gamma dei segni abitualmente impiegati dal poeta toscano, a partire dai primi anni '40 fino alla vecchiaia, sì da poter individuare un 'sistema di glossatura petrarchesco' complesso e mutevole nel tempo.

Una parte della trattazione viene poi dedicata ad alcuni *marginalia* di dubbia attribuzione che, forse per comodità o forse per imperizia, sono stati tradizionalmente liquidati come petrarcheschi (si allude in particolare alla presunta autografia petrarchesca delle note figurate che corredano il Cicerone Harleiano e il sant'Ambrogio di Oxford): l'autore revoca in dubbio certezze apparentemente incrollabili, rilevando le significative difformità di tali segni rispetto al sistema di glossatura generalmente impiegato da Petrarca.

Decisamente acute le considerazioni avanzate in merito agli apografi prodotti da quei copisti che ebbero accesso alla biblioteca di Petrarca: oltre al testo vero e proprio venivano copiate anche le annotazioni marginali del poeta. Soprattutto in ambiente padovano, dunque, si sviluppò una cospicua tradizione comprendente note figurate e postille di varia natura, il cui indice di fedeltà nella riproduzione poteva variare sensibilmente. Fiorilla segnala un apografo, il *Vat. lat. 9305* (cui, prima di Silvia Rizzo, nessuno aveva prestato grande attenzione), risalente alla fine del XIV secolo, di notevole interesse non solo per la vicinanza cronologica a Petrarca, ma soprattutto per il tratto imitativo della scrittura e per la fedele riproduzione della disposizione marginale delle postille e delle note figurate tipicamente petrarchesche.

Ulteriore elemento d'interesse è rappresentato dallo spazio che viene riservato ai segni di attenzione vergati nei codici petrarcheschi da due intellettuali come il cardinale Landolfo Colonna (il cui sistema di annotazioni si caratterizza per l'impiego di diversi tipi di faccette tracciate lungo il margine del testo) e Giovanni Boccaccio (sono due i codici petrarcheschi in cui compaiono segni di attenzione certamente di Boccaccio, il *Par. lat. 5150* e il *Par. lat. 8082*): niente di sorprendente in effetti, giacché tali *marginalia* risalgono al tempo in cui i codici erano appartenuti a Landolfo o al Certaldese, prima insomma che finissero nelle mani di Petrarca. Un solo caso fa eccezione né manca di suscitare qualche riflessione: nel manoscritto *Par. lat. 8082*, sul margine sinistro del f4v compare il disegno di una *manicula*, che punta un verso iniziale del secondo libro del *De raptu Proserpinae* di Claudiano e che, alla luce di accurate indagini e comparazioni stilistiche, Fiorilla ritiene non possa essere attribuita a Petrarca, dovendosi in essa riconoscere piuttosto lo stile di Boccaccio.

Da cui si comprende quale ampia libertà di movimento godesse quest'ultimo allorché gli si presentava l'occasione di lavorare su un codice di proprietà dell'amico.

Questa considerazione, peraltro, non è priva di conseguenze rispetto al problema dell'attribuzione di alcuni dei disegni marginali vergati nei manoscritti petrarcheschi. Inoltre il passo segnalato dalla *manicula* del Certaldese costituisce un indizio rilevante delle fonti da cui trasse origine nel Trecento la tradizione dell'origine fiorentina di Claudiano, argomento sul quale viene sviluppata l'*Appendice I*.

In conclusione di questa prima parte una breve trattazione è dedicata, da un lato alle note vergate dalla mano del vescovo Ildebrandino Conti (ma attribuite al giovane Petrarca fino a qualche tempo fa), dall'altro ai *marginalia* figurati dovuti alle svariate mani di annotatori ignoti, la cui identificazione certo costituirebbe una conquista preziosa per la ricostruzione delle relazioni culturali di Petrarca.

Nel capitolo secondo (*Disegni*) l'autore prende in esame anzitutto i due manoscritti appartenuti a Petrarca, che recano disegni marginali a lui generalmente attribuiti: si tratta del *Par. lat. 8082* (ove, all'altezza del passo già citato del *De raptu* di Claudiano, campeggia una testina coronata d'alloro) e del *Par. lat. 6802* (in cui si segnalano i disegni di Valchiusa e di Roma, apposti a margine di un passo di Plinio, e una testina di uomo barbuto, a fianco di un'interpolazione medievale alla *Naturalis historia*). Sulla paternità di questi disegni si è accesa nella seconda metà del secolo appena trascorso una lunga disputa, alla quale Fiorilla offre un contributo forse non definitivo (lo stato delle ricerche non lo consente) ma per tanti aspetti chiarificatore. Rilevo la novità dell'approccio metodologico attraverso cui la questione è stata affrontata dall'autore, che ha prestato particolare attenzione «anche ai modelli iconografici che potrebbero aver ispirato i disegni e al rapporto che lega testo e figure marginali» (p. 44).

Ognuno dei paragrafi, in cui è ripartita la trattazione, è riservato alla particolare analisi dei singoli disegni che hanno posto i problemi esegetici più stringenti: la testina coronata d'alloro (*Par. lat. 8082*, f. 4v), la testina di Abramo (*Par. lat. 6802*, f. 220r), Valchiusa (*Par. lat. 6802*, f. 143v) e Roma (*Par. lat. 6802*, f. 266v). L'autore, che estende il merito della questione ad un approccio squisitamente filologico, non esita ad attribuire alla mano di Boccaccio i primi due disegni, individuando nel primo il probabile dedicatario del *De raptu* e nel secondo il ritratto di Abramo.

Una simile conclusione confermerebbe ciò che all'inizio era stato proposto come mera ipotesi di lavoro, ovvero che, durante i lunghi periodi trascorsi insieme a Petrarca, il Certaldese avesse libero accesso ai codici dell'amico, tanto da poterne annotare i margini come se si fosse trattato di manoscritti suoi.

Altre sono le conclusioni, cui è lecito pervenire, riguardo ai disegni di Valchiusa e di Roma. Convivono, con pari dignità, argomenti a favore di Boccaccio ed altri che lascerebbero postulare la paternità petrarchesca. È vero che nel corso della sua analisi Fiorilla adduce nuovi elementi alla tradizionale tesi boccacciana, presentando al lettore un'ampia documentazione di tipo grafico e testuale (non privo di conseguenze pare, in tal senso, che fra gli oltre sessanta codici posseduti da Petrarca soltanto quelli in cui è ormai certo l'intervento di Boccaccio – i *Parigini lat. 6802* e *8082* – recano la traccia di figure marginali); e tuttavia proprio i due disegni in questione sembrano non corrispondere affatto ai modelli iconografici cari al Certaldese. Il caso di Valchiusa, inoltre, pone ulteriori difficoltà: è innegabile, infatti,

il legame che intercorre tra il disegno e la postilla, indubbiamente autografa di Petrarca, in esso contenuta. Se si ammettesse la paternità boccacciana della figura, si dovrebbe ammettere anche che i due amici collaborassero strettamente alla redazione della pagina manoscritta, eventualità di per sé probabile ma certamente non del tutto provabile. L'autore non sembra disdegnare l'ipotesi di un simile lavoro d'*equipe* fra Petrarca e Boccaccio, ma preferisce, con la dovuta cautela, non sbilanciarsi oltre i confini della mera ipotesi: la mancanza allo stato attuale delle ricerche, al cui avanzamento questo volume contribuisce decisamente, di dati più certi e meno problematici impone di lasciare in sospeso la questione dell'attribuzione. Il disegno di Roma, inoltre, non sembra affatto riconducibile allo stile figurativo di Boccaccio né si può trascurare, anche in questo caso, la stretta dipendenza con le postille che Petrarca vi ha annotato all'interno: sembra piuttosto verosimile che proprio il poeta abbia tracciato la prima parte del disegno e che una mano posteriore (è innegabile la compresenza di due diversi tipi di inchiostro) sia stata responsabile di un intervento successivo.

Il volume, che si conclude con le appendici già ricordate, ha il merito di condurre il lettore attraverso gli snodi critici più significativi dell'analisi svolta dall'autore, ciò che rende visibile la plausibilità metodologica del procedimento e, pertanto, il valore scientifico delle conclusioni cui esso perviene. Il connubio fecondo del rigore filologico con le competenze di carattere paleografico e codicologico consente sempre a Fiorilla di fornire tutti gli elementi necessari alla documentazione delle tesi sostenute, né l'autore cede alla tentazione di fornire al lettore risposte che abbiano qualche pretesa d'essere definitive, limitandosi ad esibire i risultati, convincenti, della sua indagine.

LUCA LOMBARDO

Giuseppe FOSSATI, *Bernardo di Chiaravalle tra azione e contemplazione*, Abbazia di Casamari, Edizioni Casamari, 2004, 282 pp., ISBN 88-86445-09-1.

Il volume di Fossati offre al lettore non specialista un quadro chiaro e sintetico, dal taglio divulgativo ma non banale, della vita e dell'opera culturale ed intellettuale di Bernardo di Chiaravalle. L'intento dell'autore è quello di rileggere l'itinerario intellettuale del grande monaco medievale alla luce di un filo conduttore che ne esalti i tratti di mistico; un misticismo che, nell'idea interpretativa di Fossati, non si esprime solamente nella scelta di vita contemplativa, votata alla vita monastica e alla vita spirituale di cui l'abate di Clairvaux fu uno dei più autorevoli maestri nel suo tempo, ma anche nell'impegno in prima linea nelle più delicate e scottanti vicende culturali, ecclesiali, dottrinali dell'epoca. In questo senso, sono eloquenti le indicazioni offerte dai titoli dei capitoli più significativi del volume: «Bernardo: il mistico in azione» (*parte seconda*, cap. II); «Bernardo: il mistico in contemplazione» (*parte seconda*, cap. III).

Nella prima parte del volume Fossati ricostruisce il contesto storico-culturale in cui visse e operò Bernardo. Per fare questo egli parte da molto lontano, cominciando a ripercorrere le radici antiche e poi altomedievali di quella tendenza continua, da parte della Chiesa, a conquistare spazi di autonomia dal potere temporale: nell'impero latino prima, in quello carolingio poi, in quello germanico infine. In secondo luogo, egli mette l'accento sull'affermarsi dell'istanza di radicalità evangelica e di riforma interna della vita della Chiesa che si manifesta, fin dai primi secoli del cristianesimo, in quelle che – sulla scorta degli studi di L. Hertling – l'autore chiama “ondate monastiche”: quella africana, basiliana, lerinese, irlandese, benedettina, per giungere infine alla considerazione delle nuove forme di vita monastica fra XI e XII secolo, come quella cistercense. Com'è noto, proprio la fondazione di Cîteaux, dovuta a Roberto di Moleste, rifugiatosi nella foresta di Cîteaux per sfuggire al clamore del proprio monastero, sarà all'origine della ramificazione di altre esperienze monastiche, fra le quali quella di Clairvaux, a dirigere la quale sarà ben presto chiamato il venticinquenne Bernardo.

Fossati descrive con accuratezza tre caratteri particolari della vita mistica “in azione” di Bernardo: la sua infaticabile opera mirata alla riforma religiosa; l'intervento in delicate e complesse questioni di vita interna della Chiesa e di rapporti col potere temporale; la sua determinazione nell'affrontare le questioni dottrinali complesse e delicate, come quelle che affiorarono nello scontro con Gilberto Porretano e con Abelardo. A proposito dello scisma (o meglio della doppia elezione papale) del 1130 di Anacleto II contro Innocenzo II, Fossati annota con oculatezza che esso fu causato non da ingerenze politiche imperiali, come altre prima, ma da questioni esclusivamente interne alla Chiesa, e fu alimentata da uomini di Chiesa; in questo caso Bernardo si schierò apertamente e con forza dalla parte di Innocenzo, riuscendo con la sua autorevolezza e col suo carisma ad ottenere l'obbedienza di Milano (che nell'occasione gli offrì, a furor di popolo, il vescovado).

Nel capitolo che riguarda le questioni dottrinali fra Bernardo e Abelardo l'autore sembra adeguarsi allo stereotipo storiografico del conflitto teologico fra i due irriducibili avversari: «combattivo e polemico Abelardo, distaccato ma intransigente fino all'eccessiva durezza l'abate di Clairvaux, tanto che avrebbe destato meraviglia se la conflittualità non fosse esplosa» (p. 194). Ma se talora, fra le pagine del saggio, trapela una esposizione dai toni quasi agiografici, in questo caso Fossati si mostra poco propenso a sminuire il peso negativo che ebbe l'atteggiamento non sereno del monaco claravallese nei confronti del suo antagonista, al punto di poter parlare, sulla scorta degli studi di Pietro Zerbi, di “due forzature” da parte di Bernardo: la prima, riscontrabile nel comportamento “astuto e sbrigativo” tenuto durante il Sinodo di Sens del 1140; la seconda, consistente nella “discutibile rapidità” con la quale Bernardo sintetizzò gli errori di Abelardo nei *capitula* approntati. Egli passa brevemente in rassegna alcune possibili spiegazioni, in chiave ecclesiologica, sociologica, teologica, di tale atteggiamento rigido e intransigente, sottolineando (ma prendendone implicitamente le distanze) che l'interpretazione tradizionalmente più accreditata è stata la lettura teologica, per la quale Bernardo appare come il campione della teologia monastica, «l'ultimo dei padri della chiesa» – per dirla con Leclercq –

di fronte ad Abelardo «capostipite della nascente teologia scolastica».

Un ultimo capitolo del saggio è dedicato agli scritti di San Bernardo. In realtà si tratta della presentazione di tre opere in particolare, che possono essere considerati, secondo Fossati, paradigmatici della spiritualità e, in generale, della personalità del santo: *I gradi della umiltà e della superbia*, che è il trattato che assieme al *De Diligendo Deo* meglio sintetizza la natura della mistica bernardiana; le Lodi alla Vergine Madre, emblematica della devozione del santo per la Vergine; la *Considerazione a Eugenio papa*, opera in cui Bernardo incoraggia ed ammonisce il papa Eugenio III, già suo discepolo a Clairvaux.

La conclusione di Fossati riprende l'idea di fondo che anima il libro, vale a dire ripensare la vita, l'opera, il pensiero di Bernardo di Chiaravalle nel contesto più ampio del suo tempo, un secolo "ricco di fermenti" in campo ecclesiale, spirituale, dottrinale, sociale. L'appello finale è di non considerare Bernardo semplicemente come l'emblema della cosiddetta teologia monastica e dunque come acerrimo nemico della ragione dialettica e del rigore della logica. L'abate di Clairvaux, agli occhi di Fossati, appare piuttosto quasi il precursore della teologia come scienza della fede. Sebbene possa apparire azzardato affermare (ma esplicitamente si ammette di forzare un po' i termini) che «Tommaso d'Aquino, senza Bernardo, sarebbe stato un buon filosofo e non il grande Dottore della Chiesa che la cultura teologica conosce» (p. 275), tuttavia la tesi di fondo non è nuova e riflette in qualche modo un orientamento di pensiero che tende a smussare il dualismo teologia monastica-teologia scolastica.

GIUSEPPE ALLEGRO

Gigliola FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, 326 pp., ISBN 88-15-10791-6.

A cosa è dovuta la tendenza al conformismo che connota da lungo tempo la religiosità degli italiani? Tutto il saggio di Gigliola Fragnito, tutta la ricca ricostruzione di quanto avvenuto «tra il 1558 e il 1596, tra l'Indice dell'Inquisizione romana e quello di Clemente VIII» (p. 191), è teso a dimostrare che fu una precisa volontà degli alti ranghi della Chiesa a determinare l'allontanamento dei fedeli dalla comprensione del testo sacro e da una sua interpretazione critica. Si temeva di perdere il controllo di tutti quei fedeli che, fornendo un approccio al testo sacro in volgare, potessero intenderne in modo autonomo gli insegnamenti, confrontarli con quelli di altre religioni e arrivare all'allontanamento dalla chiesa ufficiale così come era da poco accaduto con il protestantesimo.

«In effetti, dopo una fase in cui si era avvalsa delle risorse dell'arte tipografica e dello sviluppo del volgare per diffondere al di fuori di ristrette cerchie clericali il suo *patrimonium fidei*, la Chiesa – a seguito del trauma della Riforma protestante – invertì la rotta» (p. 9).

Si approdò, quindi, al divieto non solo di tutto ciò che era ritenuto eretico, blasfemo, peccaminoso ma - ed è questo che stupisce - di tutto ciò che trattava del sacro in lingua volgare. Si voleva ritornare al tempo in cui le questioni teologiche erano ambito d'azione di pochi eletti in grado di comprendere il latino, la lingua in cui erano scritte e "divulgate" le sacre scritture e tutti i testi che trattavano questioni religiose. Non ci si rese conto o non si volle tener conto del fatto che "argomenti religiosi" erano presenti, per esplicito riferimento o metaforicamente, in opere che non rientravano in ambito teologico ma poetico-letterario. Fu proprio quest'allargamento di campo che determinò una serie di problemi tra gli "intellettuali" e gli stessi organi promotori di tali politiche censorie. «Le ricadute di un'operazione volta a riaffermare il monopolio del latino - e attraverso di esso del clero - sulla cultura religiosa andarono [...] ben al di là della sfera teologica e biblica, determinando profonde modifiche nella pratica devota e nell'insegnamento primario e riorientando interi settori della produzione libraria. Con il pretesto di salvaguardare i "semplici" da pericolose derive eterodosse e da trasgressioni morali, i censori estesero il loro controllo anche su opere letterarie e devozionali, che godevano di larghissima fortuna: romanzi cavallereschi e versificazioni di argomento religioso vennero colpiti dall'ostilità della gerarchia ecclesiastica verso la "petulantia" dei poeti e la commistione di sacro e profano» (p. 9).

Vennero vietati: traduzioni in volgare della Bibbia, *Epistole et Evangelii per l'anno liturgico*, versificazioni della Scrittura in latino e in volgare che riproponevano *de verbo ad verbum* la narrazione biblica, i libri di controversia religiosa tra cattolici e protestanti in volgare e molti altri. L'elenco delle opere vietate, così espresso, potrebbe apparire troppo rigido e non corrispondente al vero. Analizzando tutta la documentazione legata alla pubblicazione dei diversi indici, tutta la corrispondenza tra i rappresentanti dei diversi organi, tra i fedeli e coloro i quali furono investiti del compito di requisire, nonché eliminare, i testi controversi, si ha prova «di un'azione che fu assai più capillare e aggressiva» (p. 17) di quanto si potrebbe pensare e cui effetti non sono stati ancora del tutto superati.

Dopo un'interessante *Introduzione* (pp. 7-26) che spiega il taglio e l'intento dell'opera, la Fragnito, consultati abbondantemente gli Archivi di Stato di Ferrara, Firenze, Genova, Modena, Parma, l'Archivio Curia Arcivescovile di Firenze, l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, l'Archivio diocesano di Ferrara, l'Archivium Romanum Societatis Iesu di Roma, l'Archivio storico diocesano di Napoli, l'Archivio Segreto Vaticano, nonché, ovviamente, una serie di saggi sull'argomento, ricostruisce, nel primo capitolo *Guerre di indici e lotte di vertici* (pp. 27-80), la storia degli organi "censori" e dei documenti da essi promulgati. Viene tracciata la storia delle diverse posizioni ufficiali *Da Paolo IV a Clemente VIII*, ciò che accadde con *La sospensione dell'indice clementino* e, a chiusura del capitolo, la descrizione dei difficili rapporti tra *Papato e Inquisizione*.

Il secondo capitolo analizza *L'avanzata dell'Inquisizione* (pp. 81-131), attraverso lo studio de *L'azione del Sant'Ufficio*, le *Difficoltà di applicazione della normativa* e la particolare attenzione che si dedicò all'opera di poeti definiti petulanti come racconta l'ultimo paragrafo del secondo capitolo *Contro la «petulanza» dei*

poeti: «Se, dopo un'iniziale accettazione delle rigide imposizioni del Sant'Ufficio, la Congregazione dell'Indice decise di scendere in campo in difesa di una serie di testi condannati, ciò non avvenne per le versificazioni della Scrittura, che costituirono indubbiamente il problema più spinoso con cui dovette confrontarsi [...]. L'aggrovigliata matassa dei divieti che si è cercato di dipanare ha evidenziato le difficoltà in cui si imbatte chi si allontani dalla via maestra segnata dagli indici universali e si avventuri negli uffici, centrali e periferici, preposti al controllo della stampa. [...] Come si è visto, il periodo di più intensa pressione censoria sulla produzione biblica in volgare coincide con il pontificato di Gregorio XIII, quando gli orientamenti del Maestro del Sacro Palazzo e del Sant'Ufficio, tendenti al ripristino del rigore dell'indice del 1558, furono in sintonia con le linee ispiratrici del terzo catalogo universale che la Congregazione dell'Indice stava predisponendo sotto la guida del Sirleto [...]. I dibattiti per la definizione dello statuto dei volgarizzamenti biblici sono indubbiamente una cartina tornasole non soltanto delle dinamiche ai vertici della Chiesa, ma anche delle strategie adottate dagli uffici centrali per controllare le menti e le coscienze» (pp. 117, 127, 128).

Il terzo capitolo, *I censori a lavoro* (pp. 132-190), passa in rassegna alcune delle opere che subirono il controllo, nonché la censura. Così, vengono analizzati nel primo paragrafo *I libri di devozione*, nel secondo, *Le versificazioni bibliche* e, nel terzo, *Le opere di controversia*. Ma, come avverte la stessa autrice alla fine di quest'ultimo paragrafo, non è sufficiente consultare «gli elenchi dei libri vietati e dati alle fiamme o il meticoloso reperimento delle opere scampate ai roghi» (p. 189) per avere un quadro preciso di quello che fu il raggio di influenza di un'azione la cui portata non è facile misurare. Bisogna «verificare se e come gli autori si adattarono alle direttive romane e che peso queste ebbero nell'orientare anche sotto il profilo linguistico la produzione editoriale italiana della prima età moderna» (p. 190).

Ancora nel quarto e nel quinto capitolo – *Vittorie e sconfitte* (pp.191-260), *Lettori e lettrici* (pp. 261-314) – seppur offrendo qualche notizia più specifica, come suggeriscono i titoli dei paragrafi (*I roghi dei libri*, *La resistenza dei fedeli*, *La capitolazione dei censori*, *Le orazioni superstiziose: una battaglia perduta*, *I «semplici»*, *Le laiche e le religiose*, *L'assedio del volgare*, *Dalla scrittura alla «Dottrina cristiana»*) si continuano ad analizzare le diverse posizioni, ufficiali e non, prese dai diversi organi e il loro margine di influenza reale o presunta: «Incrociando i dati forniti dalle liste con quelli ricavabili dai verbali della Congregazione e dalla corrispondenza con Roma si possono [...] individuare i tipi di libri più sequestrati. Non vi è dubbio che la letteratura italiana – dalla satira alla novellistica, dalla lirica alle raccolte epistolografiche, ecc. – e i volgarizzamenti biblici, nella loro varia tipologia, rappresentassero le categorie maggiormente colpite» (p. 201). Si analizzano, attraverso lo studio delle lettere delle autorità periferiche alla Congregazione dell'Indice, le reazioni dei fedeli traumatizzati soprattutto dal divieto di lettura del testo sacro in volgare che fino ad allora li aveva guidati e confortati. E ancora, attraverso lo studio dei documenti successivi al 1596, si nota come le proteste dei fedeli e la confusione tra coloro che avrebbero dovuto rendere esecutivi i divieti influenzarono la condotta dei diversi organi. È proprio sulla non linearità della

“condotta” del *Sant’Ufficio*, del *Sacro Palazzo*, della *Congregazione dell’Indice* che Gigliola Fragnito insiste, mettendo in evidenza come uno stesso organo promulgasse un documento in cui, per esempio, si attestava un divieto assoluto riguardo la pubblicazione e la distribuzione di opere sacre in volgare e poi, in lettere “private” ad alcuni rappresentanti di alcune diocesi, attenuava i toni della censura, chiedendo, però, che un tale “ammorbidimento” non venisse reso pubblico.

Il motivo di un tale comportamento non è, secondo l’autrice, legato al caso, al contrario: «dietro questi metodi è possibile scorgere un disegno più complesso: quello di creare un clima di incertezza del diritto [...] che avrebbe nociuto alla maturazione intellettuale, culturale e civile della penisola non meno dei sequestri e dei roghi di libri» (p. 131). Così oltre agli irreparabili danni al patrimonio librario e all’editoria si arrivò a danneggiare la cultura stessa degli italiani che, per paura di cadere nella svariata e non ben definita casistica di censura, condizionarono la loro produzione creativa e scientifica. Se la letteratura e la lingua degli italiani riuscirono comunque a fiorire, diffondersi e perdurare nei secoli, proprio ciò che concerne la religione pare, invece sia rimasto profondamente compromesso. «Rimane, quindi, aperto il quesito se [...] la distruzione di un patrimonio largamente condiviso da tutti gli strati della società abbia contribuito a chiudere entro certi spazi sempre più rigidamente definiti dell’ortodossia la rigogliosa, ancorché indisciplinata, pietà tardomedievale e nel contempo a ostacolare ogni approccio critico ai fondamenti della fede, favorendo la tendenza al conformismo che connoterà a lungo la religione degli italiani» (p. 310).

Se la tesi proposta dal saggio in esame risulta assolutamente credibile, la scelta di inserire i riferimenti bibliografici unicamente in nota non rende, però, immediatamente chiara la portata documentaria della tesi stessa. Alcuni dei propositi dell’opera, come il «verificare se e come gli autori si adattarono alle direttive romane e che peso queste ebbero nell’orientare anche sotto il profilo linguistico la produzione editoriale italiana della prima età moderna», non sembrano adeguatamente realizzati o, per lo meno, non pare che lo siano in modo esplicito.

La difficile ricostruzione storica di comportamenti ed eventi spesso ambigui, non è, infatti, sempre fluida; nel suo procedere “avanti e indietro” pare si perda qualche passaggio dell’importante fenomeno storico-culturale individuato con attenzione da Gigliola Fragnito.

GUIA GARSIA

FUTURANTICO 1. Collana di studi linguistico-letterari sull’antichità classica del D.Ar.Fi.Cl.Et. «Francesco Della Corte», diretta da Elena Zaffagno, Genova, Tilgher, 2003, 364 pp.

Con questo primo numero, apparso nel 2003 (cui nel frattempo ne sono seguiti altri due, editi rispettivamente nel 2005 e nel 2006, quest’ultimo contenente una

miscellanea di studi in onore di Ferruccio Bertini in occasione del suo 65° compleanno), ha preso l'avvio *FuturAntico*, collana di studi linguistico-letterari sull'antichità classica del Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro tradizioni «Francesco Della Corte» dell'Università degli Studi di Genova, diretta da Elena Zaffagno, con la collaborazione di Giuseppina Barabino e di Ferruccio Bertini. Come scrive la stessa Zaffagno nella breve *Premessa*, «la scelta del titolo, *FuturAntico*, è chiaramente evocativa: si sono voluti avvicinare due momenti essenziali, da un lato il patrimonio letterario antico che non deve essere dimenticato e disperso, dall'altro la contemporaneità, anzi meglio il futuro, come logica e unica destinazione di un passato che ne costituisce le radici e la spinta propulsiva [...]. In un momento storico che registra un acceso dibattito sulla vitalità degli studi classici i volumi di *FuturAntico*, destinati non solo ai competenti nei vari ambiti del sapere classico, ma indirizzati anche a tutti coloro, giovani e non, che intendono riscoprire le fonti culturali del sapere contemporaneo, vogliono essere un piccolo segnale che, insieme a tanti altri, testimonia la volontà di non dimenticare il nostro “antico” passato culturale» (p. 5).

La stragrande maggioranza dei contributi accolti nel volume (quattordici su diciotto, per la precisione) riguarda esclusivamente la cultura e la tradizione classica, greca e soprattutto latina (oppure gli influssi della tradizione classica in epoca moderna, come avviene per il saggio di Bertini o per quello della Maggiulli), e quindi di tali studi, come altre volte è stato fatto, mi limito, in questa sede, ad indicare esclusivamente autori e titoli (ferma restando la considerazione che, in genere, si tratta di contributi assai apprezzabili e, in alcuni casi, ottimi): Umberto Albini, *Appunti teatrali* (pp. 7-16); Ferruccio Bertini, *Croce e il mondo classico* (pp. 17-28); Maria Giuseppina Carilli, *Il ruolo dei “comites” nell’«Attis» di Catullo* (pp. 79-113); Silvana Fasce, *La monodia di Filolache (Plaut. Most. 85-156): note di lettura* (pp. 171-187); Sergio Ingallina, *Considerazioni sull’identità del carne catulliano, fra “poikilia”, arte e documento* (pp. 189-228); Walter Lapini, *I provveditori del 411 a.C. (Tucidide VIII 67,1)* (pp. 229-241); Gigliola Maggiulli, *«Oberto conte di san Bonifacio» e le nozze interrotte: immagine speculare di un archetipo classico* (pp. 243-263); Maurizia Matteuzzi, *Le rane “dalla doppia vita”: ancora un’ipotesi esegetica per un titolo di Aristofane* (pp. 265-280); Mariarosaria Pugliarello, *«Miracula litterarum». Evandro, Carmenta e l’alfabeto latino* (pp. 281-301); Rosanna Rocca, *«Splendida bombycina»* (pp. 303-315); Silvana Rocca, *«Ratio Oratio Operatio» (Cic. nat. deor. II 14,147-152)* (pp. 317-324); Margherita Rubino, *Eracle e la clava “sculpita ad arte”* (pp. 325-330); Serena Salomone, *Una cicala con la faccia di Esopo ovvero un “aulos” con la voce della lira (Il «Romanzo di Esopo» 99 GW)* (pp. 331-345); Elena Zaffagno, *Sospiri d’amore e memorie letterarie in un giorno di festa* (pp. 355-362).

Soltanto quattro, invece, sono i contributi attinenti all’epoca tardoantica ed altomedievale e di ciascuno di essi si presenterà, qui, un dettagliato resoconto.

Claudio Bevegni (*Per una nuova edizione del «De sancto Cypriano» dell’imperatrice Eudocia: primi passi*, pp. 29-46) traccia con mano sicura lo *status quaestionis* concernente il *De sancto Cypriano*, poemetto agiografico

dell'imperatrice Eudocia Augusta (400 ca. - 460). Appartenente al genere della parafrasi agiografica in versi, il poemetto narra la vita, la conversione e la morte di Cipriano di Antiochia, martirizzato a Nicomedia nel primo decennio del sec. IV, durante la persecuzione di Diocleziano. Del *De sancto Cypriano*, finora, esistono soltanto due edizioni, nessuna delle quali può dirsi propriamente critica: né l'*editio princeps*, allestita da Angelo Maria Bandini, regio prefetto della Biblioteca Medicea Laurenziana, nel 1761, sulla base del ms. *Laur. VII,10* (che presenta una porzione consistente del poemetto); né la seconda, presentata oltre un secolo dopo (e non «oltre due secoli dopo», come erroneamente scrive Bevegny a p. 30), nel 1897, da Arthur Ludwich. Nel 1982 lo stesso Bevegny ha poi scoperto e pubblicato la parte iniziale del *De sancto Cypriano* (libro I, vv. 1-99, assenti nel *Laur. VII,10*) in un foglio sparso dello stesso codice conservato oggi presso la Biblioteca di Leida (cfr. C. Bevegny, *Eudociae Augustae Martyrium Sancti Cypriani I, 1-99*, in «Prometheus» 8,3 [1982], pp. 249-262). Appare dunque chiaro ed evidente che una nuova edizione, veramente e finalmente critica, del poemetto eudociano si impone, soprattutto dopo le nuove scoperte di Bevegny e dopo i contributi offerti, in tal direzione, da Enrica Salvaneschi (*Antico e tardoantico nelle opere di Eudocia Augusta*, in *Desmòs koinonias*, Genova 1981, pp. 125-188; *Eudocia, «De sancto Cypriano»*, in *Synkrisis a'. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, Genova 1982, pp. 1-80) e da Enrico Livrea (*Eudocianum*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, pp. 141-145, ma già in Id., *Krèssonà baskanies. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, pp. 193-199; *L'imperatrice Eudocia a Roma. Per una datazione del «De sancto Cypriano»*, in «Byzantinische Zeitung» 91 [1998], pp. 70-91). E proprio a tale ediz. critica del poemetto eudociano sta attualmente lavorando Bevegny che, in questo suo contributo, presenta i primi risultati della sua indagine. Il lavoro in questione dovrà fondarsi su tre operazioni distinte, e cioè: 1) rilettura integrale *in loco* del ms. *Laur. VII,10*; 2) Censimento e valutazione di tutte le congetture avanzate dopo la pubblicazione dell'ediz. Ludwich; 3) Collazione costante del testo del *De sancto Cypriano* con quello del modello in prosa usufruito dall'autrice. A proposito di quest'ultimo punto, la disamina svolta da Bevegny è ampia e complessa. Sulla vita, la conversione e il martirio di san Cipriano di Antiochia possediamo, infatti, un *dossier* agiografico in prosa che consta di tre scritti distinti: gli *Acta Cypriani* (comunemente denominati *Conversio*), giuntici in tre redazioni, per le quali disponiamo dell'eccellente ediz. critica curata da Ludwig Radermacher (Leipzig 1927); la *Confessio*, di cui finora esiste soltanto una malfida ediz. a cura del padre maurino Prudentius Maranus, pubblicata nel 1726 e condotta pressoché casualmente su un unico cod., il *Par. Gr. 1506*; e la *Passio* (della quale però non possediamo il corrispondente libro del *De sancto Cypriano* e che, quindi, non deve essere utilizzata per un confronto analitico). Alla luce di questi dati, Bevegny conduce una fitta analisi comparativa fra il libro I del *De sancto Cypriano* e la *Conversio*, dimostrando, con opportuni esempi, come Eudocia, assai probabilmente, non si sia servita di nessuna delle tre redazioni del testo agiografico in prosa, ma abbia utilizzato un quarta redazione, oggi perduta, diversa dalle tre che possediamo: «una quarta redazione, che in buona parte coincideva con le altre, ma

che in svariati luoghi esibiva un testo indipendente» (p. 43).

Maria Franca Buffa Giolito (*L'«Ars grammatica» del “sophista” Consenzio*, pp. 47-78) fornisce un ampio e documentato studio (le note ne costituiscono circa i due terzi e la bibliografia annovera ben 104 titoli) sulla figura e l'opera del misterioso grammatico tardoantico Consenzio, autore di un'*Ars grammatica* (edita nel vol. V dei *Grammatici Latini* del Keil) suddivisa in tre parti: *De nomine*; *De verbo*; *De barbarismis et metaplasms* (quest'ultima assai significativa per i numerosi esempi di latino volgare in essa registrati). La studiosa articola il proprio saggio in due sezioni. Nella prima vengono puntualmente presentati e analizzati i testi giuntici sotto il nome di Consenzio e, alla luce della bibliografia esistente su di essi (vaghiata e discussa con notevole competenza), si mettono in risalto le loro caratteristiche tecnico-compositive, inserendoli adeguatamente nel contesto del ricco e vario panorama dell'artigrafia tardolatina ed altomedievale (magistralmente delineato, fra gli altri, da L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'«Ars Donati» et sa diffusion (IV^e-IX^e siècle) et édition critique*, Paris 1981) e cercando di individuarne le possibili fonti (rappresentate, oltre che dalla *Rhetorica ad Herennium*, da Donato e da Diomede, anche da Remmio Palemone e da Terenziano Scauro). In conclusione, la Buffa Giolito fa suo il giudizio su Consenzio formulato, quasi un secolo fa, da Schanz e Hosius, secondo i quali «lo scrittore [...] rientra tra i migliori autori di *ars grammatica* a noi pervenuti: si sforza di interpretare scientificamente le questioni da risolvere, di congiungere aspetti contrastanti, cerca nuove fonti e adopera anche la lingua del suo tempo per dimostrare e fornire validi esempi alla sua trattazione sul barbarismo; compone – a parte l'*Appendix Probi* – l'unico trattato sistematico sul latino volgare, per quanto riguarda gli errori quantitativi delle popolazioni africane, le particolari caratteristiche dei Greci, lo rotacismo gallico e l'indebolimento vocalico nell'idioma della plebe romana» (M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*. IV, 2. *Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, München 1920, pp. 210-211). La seconda sezione del saggio è quindi dedicata al problema relativo all'identificazione dell'autore. Il nome Consenzio ricorre con una discreta frequenza dal sec. IV in poi, e lo si trova attestato sia nelle iscrizioni sia nei testi letterari. Identificare con sicurezza il personaggio di Consenzio autore dell'*Ars*, la sua patria e l'epoca in cui visse, non è certo facile, anche se talune caratteristiche della sua opera (per es., l'uso di vocaboli registrati come appartenenti al latino volgare) fanno propendere per una cronologia verso la prima metà del sec. V. Si è anche pensato ad una origine gallica dello scrittore, fatto questo che consentirebbe, fra l'altro, di collegare Consenzio con i *Consentii Narbonenses* noti a Sidonio Apollinare (*carm.* 23; *epist.* VIII 4; IX 15, 1-22). Secondo la testimonianza di Sidonio, infatti, «tra la fine del IV e l'inizio del V sec. almeno due Consenzi, padre e figlio, entrambi poeti, vissero in Gallia Narbonese. Il primo sposò la figlia dell'usurpatore *Iovinus*, console dal 367; il secondo si dedicò, oltre che alla poesia, anche al servizio dello stato, se fu *tribunus et notarius* presso Valentiniano III, collaboratore di palazzo sotto Avito e ambasciatore a Costantinopoli, dove affinò la sua conoscenza del greco» (p. 65). È comunque assai difficile chiarire chi, dei due Consenzi ricordati da Sidonio Apollinare, possa essere

stato l'autore dell'*Ars* (e le ipotesi degli studiosi, a tal riguardo, sono state quanto mai varie e diversificate). Alla luce di innumerevoli sondaggi interni al testo (che qui ovviamente non posso ripercorrere) la Buffa Giolito propende per l'ipotesi che autore dell'*Ars* sia stato Consenzio padre, *sophista* e «teorico di un manuale che mostra, nella tendenza alle classificazioni sottili e metodiche, la cifra dell'orientamento pratico e tecnologicamente classificatorio della retorica» (p. 72).

Lucia Di Salvo (*La traduzione degli "incipit" omerici in un opuscolo del «Corpus Ausonianum»: le «Periochae Homeri Iliados et Odysssiae»*, pp. 115-169) presenta un lungo saggio (il più ampio della miscellanea) dedicato alle *Periochae Homeri Iliados et Odysssiae*, giunteci all'interno del *corpus* di composizioni attribuite a Decimo Magno Ausonio, spesso, però, considerate spurie e, per questo motivo, stampate in appendice agli *opuscula* o del tutto omesse nelle moderne edizioni. La Di Salvo ripercorre con attenzione lo *status quaestionis*, passando in rassegna le edizioni critiche di Ausonio, da quella, ormai vetusta, di Taddeo Ugoletto (Parma 1499), fino alla più recente ed autorevole, quella approntata da R.P.H. Green (Oxford 1999). Riguardo alle *Periochae Homeri Iliados et Odysssiae*, la studiosa osserva comunque che «l'opuscolo [...] merita uno studio approfondito in sé e per sé, oltre che nel tentativo di verificare se sia possibile confermarne o escluderne definitivamente la paternità ausoniana» (p. 118), proponendosi di «effettuare un'analisi comparata dei versi latini e dei corrispondenti *incipit* greci, sottolineando eventuali errori o incongruenze e verificando se e in quale misura essi dipendano da modelli poetici preesistenti» (p. 119). A questo punto, la Di Salvo esamina le singole *periochae* omeriche, sia quelle iliadiche sia quelle odissiache. L'esame svolto dalla studiosa risulta assai ampio ed acribico e nello svolgerlo ella mette a frutto la cospicua bibliografia ausoniana che si è accumulata negli anni e, soprattutto, in tempi recenti (i titoli citati dalla studiosa ammontano infatti a ben 118). Per quanto attiene alle *periochae* dell'*Iliade*, si può concludere che l'autore, «accanto all'ossequio nei confronti di un così elevato modello e al desiderio di nobilitare la traduzione mediante espressione tratte soprattutto dal linguaggio epico e, in particolare, da Virgilio, rivela una limitata predisposizione nei confronti della poesia, che non gli permette l'*aemulatio*; si mostra competente e ferrato nella conoscenza dei classici latini e dotato di grande memoria, ma la sua conoscenza del poema omerico non pare molto approfondita e, talvolta, si ha l'impressione che quando egli compone la *periocha* non abbia il testo dell'*Iliade* sott'occhio e perfino i versi greci, che ora figurano premessi alla traduzione poetica latina, siano ricordati a memoria: e se la memoria non vien meno per l'*incipit* del poema [...], in molti casi la traduzione si riferisce ai versi successivi ai primi e solo di rado il modello è tradotto *ad verbum*» (p. 140). In merito all'originalità della *periocha* dell'*Odissea*, «bisogna riconoscere che essa si riduce a pochi elementi e non si può certo parlare di *aemulatio* da parte dell'autore. Gli esametri relativi all'*Odissea* sembrano dipendere da testi poetici preesistenti ancor più di quanto non accada per quelli relativi all'*Iliade* [...]. Prevale, come sempre, l'imitazione virgiliana, ma è più accentuata la presenza di Orazio ed anche Ovidio e l'epica d'età imperiale trovano ampia eco, mentre non sembrano significative le analogie col testo ausoniano» (p. 161). In conclusione, per quanto

attiene al problema della paternità delle *Periochae Homeri Iliados et Odysssiae*, i dati emersi dalla analisi esperita dalla Di Salvo «non contrastano [...] con l'ipotesi che, a motivo delle pur limitate riprese da Ausonio, l'opuscolo sia il prodotto dell'esercitazione d'un allievo della sua scuola o di qualche erudito appartenente alla sua cerchia familiare» (p. 163).

Maria Teresa Vitale (*Nota all'«Aegritudo Perdicae»*, pp. 347-353) indugia infine su un passo controverso e di difficile interpretazione dell'*Aegritudo Perdicae*, il poemetto tardoantico contrassegnato, come è noto, da una quantità notevole di *loci deperditi* e di lacune testuali, cui nemmeno l'eccellente ediz. di Lorianò Zurli (Leipzig 1987, da me recensita in «Schede Medievali» 17 [1989], pp. 401-408), ha potuto porre rimedio (cfr. anche L. Zurli, *Prolegomeni a una nuova edizione dell'«Aegritudo Perdicae»*, in «Giornale italiano di filologia» 38, 2 [1986], pp. 161-219; e, della stessa Vitale, *Alcuni rimedi testuali all'«Aegritudo Perdicae»*, in «Athenaeum» 87 [1999], pp. 215-242). Il passo interessato riguarda i vv. 162-163, i quali, nell'ediz. Zurli, così recitano: [...] *non corda vagi pulmonis anhelant / intercepta sero*. Attraverso una stringata analisi filologica e terminologica del passo in oggetto (la cui difficoltà principale è rappresentata dall'esatto valore dell'espressione *corda [...] pulmonis*), la Vitale conclude che l'unica interpretazione possibile di esso sembra essere «gli alveoli dei mobili polmoni non spasimano per essere intasati dal siero».

ARMANDO BISANTI

Germana GANDINO, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli, Liguori, 2004, 248 pp., ISBN 88-207-3689-5.

Fra le incursioni degli Ungari e dei Saraceni, la crisi dello stato carolingio e la decadenza del Papato, gli intellettuali dei «secoli di ferro» non hanno mai smesso di leggere il mondo come un cosmo, una struttura armonica, il cui ordine può essere riconosciuto e deve essere restaurato. «Contemplare l'ordine» era tanto un compito teoretico quanto un impegno pratico e politico, investiva la sfera del sapere e costituiva un modello di società da edificare.

Il rapporto fra dinamiche di potere ed elaborazioni intellettuali, fra vertici politici ed *élites* culturali, rappresenta appunto il fulcro del volume di Germana Gandino. Sono qui raccolti, rivisti e talvolta modificati, otto studi, che spaziano dal secolo VIII al secolo XI. *La memoria come legittimazione nell'età di Carlo Magno* esamina il modo in cui un'immagine della storia prende forma in corrispondenza dell'opera politica carolingia, nascendo dalla consapevolezza che «costruire un sistema politico-religioso disciplinato significa innanzitutto saper ricordare» (p. 35). Il secondo studio, su *La dialettica tra il passato e il presente nelle opere di Paolo Diacono*, ricollega la concezione storica di Paolo al contesto delle vicende politiche da lui vissute.

Un nutrito gruppo di saggi ha come centro l'area piemontese: sarebbe però un errore considerarli solo contributi di storia locale: ne emerge, al contrario, un quadro di personaggi e temi al crocevia dei principali eventi politico-culturali dell'epoca. I lavori dedicati ad Attone di Vercelli, un personaggio di primo piano nel panorama culturale del X secolo, sono fra i più interessanti del volume. *L'imperfezione della società in due lettere di Attone di Vercelli* permette di far luce su un capitolo poco conosciuto del pensiero politico alto-medievale, mentre *Cultura dotta e cultura folklorica a Vercelli nel secolo X* fornisce una puntuale analisi di come il vescovo vercellese si è confrontato con la religiosità dei *rustici* e con le tradizioni popolari, offrendo un'interessante testimonianza sulla sopravvivenza di forme rituali e credenze non cristiane.

L'esame di due documenti ufficiali è occasione per una attenta trattazione dei presupposti ideologici che ne sono stati all'origine e della funzione propagandistica ad essi attribuita. Il primo è il diploma del gennaio 1001 emanato dall'imperatore Ottone III (*Ruolo dei linguaggi e linguaggio dei ruoli. Ottone III, Silvestro II e un episodio delle relazioni tra Impero e Papato*), il secondo il testamento redatto nel 1037 da Landolfo, vescovo di Torino (*Il testamento di Landolfo come affermazione di autocoscienza vescovile*). Ricordiamo infine gli studi *Orizzonti politici ed esperienze culturali dei vescovi di Vercelli tra i secoli IX e XI* e *San Michele della Chiusa nel confronto con il potere*. Un dettagliato indice dei nomi completa l'opera.

GUGLIELMO RUSSINO

Francesco GIOIA, *San Francesco. "Tutto lingua" e "Preghiera vivente"*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2004, 124 pp., ISBN 88-270-0514-5.

Come già emerge dal titolo e si esprime ampiamente nell'*Introduzione*, Francesco Gioia pone l'attenzione sulla scelta di vita "mista" compiuta da san Francesco: una vita "contemplativa" e, al tempo stesso, "apostolica". A questa tesi si collega quella secondo la quale «la *Regola* – come afferma San Bonaventura – è la forma della predicazione, confermata dallo stesso Vicario di Cristo. Ossia tutto ciò che essa prescrive è in funzione della predicazione. Quindi, essere frate minore equivale ad essere predicatore. Come la Chiesa peregrinante per sua natura è "missionaria", così l'Ordine francescano per sua natura è un "Ordine di predicatori"» (p. 14).

Il primo corollario (come ben rilevato nella *Presentazione* da Gianluigi Pasquale) è che «il dovere di predicare il Vangelo per i seguaci di san Francesco non scaturisce dal sacerdozio, ma dalla propria vocazione francescana, che coinvolge a pieno titolo nell'evangelizzazione tutti coloro – uomini e donne – che si ispirano alla sua forma di vita» (p. 15). Gioia elenca le fonti utilizzate, un "florilegio" scelto nella consapevolezza che «non c'è niente di nuovo sotto il sole, ma noi siamo nati per ricordare [...] rivivere i nostri ricordi sotto una nuova luce» (p. 15). L'altro corollario

è relativo al tema dell'itineranza francescana, strettamente legato a quello della predicazione. Dal santo d'Assisi la predicazione è intesa come *imitatio Christi*. Sulla base di questa visione cristocentrica, non si può non essere concordi col Pasquale, secondo il quale il testo in questione «illumina di Francesco d'Assisi un'inedita traccia cristologia che anticipa il Concilio Vaticano II proprio *ante litteram*, provocando noi teologi e l'intero Ordine francescano a “pensare ancora” al “che cosa essere” della vita consacrata in seno alla Chiesa e al “che cosa dire” per le strade del mondo». Il teologo conclude con la definizione di san Francesco quale *Alter Christus*, riprendendo un'espressione di Joseph Ratzinger: «In realtà, Francesco è stato un autentico *Alter Christus*, perché in qualità di *simplex* e *idiota* sapeva di Dio più cose di tutti i dotti del suo tempo, poiché egli lo amava di più» (*Presentazione*, pp. 9-10).

Il testo è suddiviso in sette capitoli, corredati da immagini iconografiche relative alla contemplazione e predicazione di san Francesco, accompagnate da passi scelti dalle fonti trattate. Si segnalano in questa sede gli aspetti contenutistici più significativi.

Nel primo capitolo (pp. 21-28) è analizzata la dicotomia tipica del sec. XIII: da un lato il rifiorire della spiritualità cristiana, “l'età d'oro del Cristianesimo”; dall'altro, il propagarsi delle eresie, soprattutto quelle *Catara* e *Valdese*. Gioia mette in risalto la differenza sostanziale fra tali movimenti e il *modus vivendi* ed *operandi* del santo: «San Francesco incanalò nella giusta direzione le aspirazioni confuse delle correnti laicali ereticali del suo tempo, dimostrando con la sua vita come la pratica della povertà evangelica si poteva vivere dentro la Chiesa [...]. A differenza dei movimenti laicali ereticali che si arrogavano il “diritto” di predicare, usurpando il ministero riservato ai sacerdoti, san Francesco chiede al papa il mandato di annunciare il Vangelo [...]. Egli volle che la sua *Regola* fosse approvata dal papa e che i suoi frati fossero “sempre sudditi e soggetti ai piedi della santa Chiesa”» (pp. 25-26). Naturalmente l'assoluta novità comportò aspre contestazioni da parte del clero secolare.

Dopo un *excursus* relativo ai tre periodi fondamentali per la vita del santo (pp. 31-39), quello della giovinezza spensierata, quello della conversione e della penitenza, quello della lettura del Vangelo relativo alla missione degli apostoli e del viaggio a Roma, l'autore concentra l'attenzione sul rapporto fra vita contemplativa e apostolica e sulla scelta della predicazione. Segue poi un commento sulla situazione attuale in merito al problema dell'itineranza: «Oggi – scrive Gioia – non è più possibile vivere la dimensione materiale dell'itineranza [...]; tuttavia, è certamente possibile vivere anche oggi la dimensione spirituale, che consiste nella libertà interiore, nel distacco da determinati luoghi e persone, nella disponibilità assoluta all'obbedienza [...]. L'itineranza potrebbe essere recuperata realmente e totalmente nel suo aspetto spirituale proprio dalla predicazione, soprattutto nella forma tradizionale delle “missioni popolari”».

A questo punto la trattazione si articola attorno al tema principale, espresso già nel titolo *San Francesco “tutto lingua” e “preghiera vivente”*. Gioia esordisce con un'esclamazione che sintetizza pienamente il carisma di san Francesco: «Egli è per

eccellenza l'uomo attivo nella contemplazione e contemplativo nell'azione!» (p. 49); ed aggiunge: «La predicazione di san Francesco si rivolge ad “ogni ceto sociale” [...]; tuttavia, consapevoli della loro minorità, i frati devono muoversi preferibilmente tra la “gente bisognosa” [...]. Aveva riempito la terra del Vangelo di Cristo [...]. Si potrebbe dire: “divenuto tutta lingua”» (pp. 49-52).

L'attenzione è poi rivolta alla “dimensione cosmica” della predicazione: «L'universalità della predicazione di S. Francesco assume una “dimensione cosmica” [...]. Egli manifesta il suo profondo bisogno di parlare di Dio a tutti gli esseri dell'universo». A fondamento di essa, il santo pone il binomio *parola-testimonianza*: «Ai suoi frati prescrive categoricamente: “Tutti i frati predichino con le opere” [...] e diceva loro: “Andiamo per il mondo, esortando tutti con l'esempio più che con le parole” [...]. Disse ai suoi frati: “Dio vi mandò per il mondo intero affinché testimoniaste la sua voce con la parola e con le opere [...]. Il problema dell'evangelizzazione non sta nel *come comunicare la parola di Dio*, ma nel *come si è predicatori*» (p. 64 e pp. 68-69). A questo proposito, si riportano le considerazioni fatte da Tommaso di Spalato («Egli non aveva lo stile di uno che predicasse, ma di conversazione», p. 73), da Tommaso da Celano («Egli edificava tutti per la semplicità della parola e la magnificenza del suo cuore [...]. Egli parlava con animo franco e pieno di ardore [...] come lo Spirito gli suggeriva», p. 74) e dalla *Leggenda dei tre compagni* («Egli era un evangelizzatore della Verità, fatto forte dall'autorità apostolica. Non ricorreva all'adulazione, sprezzava il bel parlare», p. 77).

Il tema della predicazione di san Francesco prosegue con due esempi di prediche tratte dai suoi *Scritti (Regula non bullata, XXI e XXII)*, con particolare riferimento alle due doti essenziali della predicazione stessa, la “semplicità” e il “dono dell'ispirazione celeste”: la prima “lezione” si snoda in tre punti che riguardano la lode a Dio, la conversione e la conseguenza di essa; la seconda riguarda l'amore per i nemici, l'odio per il peccato e l'amore assoluto per Dio, unica fonte di bene (pp. 79-81). L'importanza della predicazione è sottolineata anche attraverso l'incidenza del “gesto”, di cui sono esempi tre episodi compiuti dal santo d'Assisi: quello della cenere e del *miserere* a Dio nella chiesa di San Damiano, davanti santa Chiara e le consorelle; la predica nella Cattedrale di Assisi, durante la quale egli, legatosi una corda al collo, si fece trascinare sino alla pietra sulla quale erano posti i delinquenti; quella davanti Papa Onorio III, durante la quale san Francesco, per la forte emozione, saltellò. Gioia conclude con le parole di Tommaso da Celano: «Quel suo strano comportamento, lungi dall'apparire un segno di leggerezza e dal suscitare riso, provenendo dall'ardore del suo cuore, induceva gli animi ad intrattenibile pianto di compunzione» (p. 91).

In ultima analisi, l'autore considera l'importanza della “missione” evangelizzatrice affidata ai frati, riportando le parole stesse di san Francesco: «Andate, carissimi, a due a due per le varie parti del mondo e annunciate agli uomini la pace e la penitenza in remissione dei peccati; e siate pazienti nelle persecuzioni [...]. Rispondete con umiltà a chi vi interroga, benedite chi vi perseguita, ringraziate chi vi calunnia, perché in cambio ci viene preparato il Regno eterno» (p. 95). Egli prosegue con l'indicazione dei temi da adottare nella predicazione: la Madonna e

l'Eucaristia, nonché la penitenza, la pace, la gioia, con particolare riferimento alla "perfetta letizia" e al *modus operandi*: «Dobbiamo godere quando siamo esposti a diverse prove, e quando possiamo sostenere qualsiasi angustia o afflizione di anima e di corpo in questo mondo, in vista della vita eterna [...]. Essere miti, pacifici e modesti, mansueti ed umili [...] così come si conviene» (p. 99 e p. 102).

Dopo una breve rassegna su alcuni insigni predicatori del periodo compreso fra il XIII e il XVIII secolo (sant'Antonio da Padova, san Bernardino da Siena, san Giuseppe da Leonessa, Lorenzo da Brindisi, san Leonardo da Porto Maurizio), vengono riportate le attuali *Costituzioni* delle quattro famiglie dell'Ordine francescano (Fratelli Minori, Fratelli Minori Cappuccini, Fratelli Conventuali, Terzo Ordine Regolare), gli *Statuti generali del TOR* e la nuova *Regola e vita dei fratelli e delle sorelle del Terzo Ordine di San Francesco* in merito al tema dell'evangelizzazione (pp. 105-115).

Nella conclusione (pp. 119-122), il tema della predicazione è rivissuto attraverso le parole e le esortazioni di sant'Agostino («Dio non comanda l'impossibile ma ammonisce di fare ciò che puoi e di chiedere ciò che non puoi»); quelle di papa Paolo VI («il mondo reclama evangelizzatori che gli parlino di un Dio che essi conoscano e che sia a loro familiare [...]. Il mondo esige da noi semplicità di vita, spirito di preghiera, carità verso tutti, ubbidienza ed umiltà, distacco da noi stessi e rinuncia»); quelle di papa Giovanni Paolo II («tutta la Chiesa è missionaria e l'opera evangelizzatrice è un dovere fondamentale del popolo di Dio; ogni missionario è autenticamente tale solo se si impegna nella via della santità»).

Per quanto concerne la contemplazione, essa è caratterizzata dal ritiro in luoghi solitari (Rivotorto, Greccio, monte Verna), dalla pratica del digiuno e dalla preghiera continua.

Gioia conclude affermando come san Francesco sia *tutto lingua e preghiera vivente*, massima sintesi tra vita apostolica e contemplativa, tra eremo e mondo: «la migliore preparazione di una predica è quella che si fa nella preghiera. Non tutti e non sempre possono "parlare di Dio" agli uomini, ma tutti e sempre possono "parlare a Dio" degli uomini. I predicatori di successo sono solo gli uomini di preghiera!» (p. 56). La preghiera non può non essere affiancata dallo studio, quale mezzo per amare maggiormente Dio: «Dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti ci dispensano la parola di Dio come quelli che ci somministrano spirito e vita» (p. 59).

RITA D'ALEO

GIORDANO DI QUEDLINBURG, *Opus Ior. Registrum sermonum, tabula contentorum secundum ordinem alphabeti*, a cura di Nadia Bray, presentazione di Loris Sturlese, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, 126 pp., ISBN 88-7642-126-2.

Il presente volume contiene l'edizione critica del *Registrum sermonum* e della *Tabula contentorum secundum ordinem alphabeti* dello scritto di Giordano di

Quedlinburg intitolato dall'autore stesso *Opus Ior*, utilizzando le tre lettere iniziali del proprio nome, così come un'altra sua opera fu intitolata *Opus Dan*, con il secondo gruppo di tre lettere del suo nome. In entrambi i casi si tratta di raccolte di prediche, che con questo stratagemma onomastico sono state collegate fin dal titolo, indicando una loro complementarità che riguarda anche il loro contenuto.

L' *Opus Ior* è tramandato in sei manoscritti ed è composto da 293 sermoni, ordinati secondo la liturgia romana, dalla prima domenica d'Avvento alla ventiquattresima domenica dopo Pentecoste. Si tratta di una raccolta di sermoni dedicati all'approfondimento di determinati temi con digressioni e questioni di tipo universitario.

L'edizione critica è stata condotta meritoriamente da Nadia Bray nell'ambito del Dottorato di Ricerca in «Discipline storico-filosofiche», XVII ciclo, presso il Dipartimento di Filologia classica e Scienze filosofiche dell'Università di Lecce, e fa parte del Progetto di ricerca di interesse nazionale «Filosofia, teologia e scienza della natura nel Medioevo. Edizioni di testi e studi critici». L'opera si segnala perché costituisce un importante strumento di lavoro per approfondire la conoscenza di Giordano di Quedlinburg, frate eremitano tedesco vissuto fra il 1300 ed il 1370, partecipe del dibattito tedesco sulla visione beatifica e particolarmente interessato alle dottrine di Meister Eckhart e, come dice Loris Sturlese nella sua *Presentazione*, «figura poco nota, ma con una formazione culturale di tutto rispetto; un'autorevole temprà di studioso, che si muove con scelte decise ed efficaci, prima fra tutte quella di posizionarsi a livello dell'omiletica letteraria in latino ed attivare con sapiente efficacia i meccanismi di diffusione e di moltiplicazione delle sue opere» (p. IX).

PIETRO PALMERI

Ivan GOBRY, *San Francesco*, traduzione di Francesca Piovano, presentazione di Mario Scotti, Roma, Salerno Editrice, 2004, 394 pp., ISBN 88- 8402- 470- 6.

«Renan disse un giorno a Paul Sabatier: “Lei sarà considerato il biografo del Padre Serafico. La invidio: san Francesco ha sempre sorriso ai suoi biografi”. È in fondo questa la mia ambizione: ricevere un sorriso da san Francesco» (p. 7). Inizia così questo saggio di Ivan Gobry, dell'Università di Reims, considerato uno dei massimi esperti di san Francesco (fra i suoi studi precedenti, cfr. *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris 1957; *Mystiques franciscains*, Paris 1960; e *Saint François d'Assise, le héraut du grand Roi*, Paris 1982).

Il presente studio consta di sei parti, delle quali la prima, la seconda, la terza e la quinta seguono, secondo la cronologia dei fatti, la vita di san Francesco; la quarta esamina la spiritualità del santo nei suoi punti cardine (culto dell'eucarestia, adesione totale al Vangelo, preghiera, povertà, letizia dello spirito); la sesta parte, invece, tratta degli scritti di Francesco e, quindi, delle sue fonti e degli avvenimenti essenziali del suo Ordine nel corso dei secoli.

Una rara unione di scienza storica e arte letteraria in cui la familiarità dell'autore col genio spirituale di Francesco, con la sua comunità religiosa e con le fonti della sua vita e della sua spiritualità, ha reso possibile l'impresa di scrivere una nuova vita di san Francesco che non ha lo scopo di fare conoscere avvenimenti storici fino ad allora inediti né di raccontare ancora una volta quelli già noti, ma di far incontrare al lettore una creatura ineffabile e assolutamente singolare.

Si tratta di una biografia che si pone in continuità con quelle scritte da agiografi e storici precedenti, in cui però l'attenzione verso l'individualità del personaggio si allarga alle condizioni dei tempi in cui quest'ultimo si trovò a vivere e ad operare, e nella quale il minuzioso vaglio delle fonti così come lo spirito critico dell'autore non impediscono l'approccio psicologico né i suadenti artifici dello stile. «Il racconto ampio e particolareggiato si fonda sulle fonti antiche ed è ravvivato da una viva partecipazione personale, da un'intima consonanza alla spiritualità, agli ideali, alle virtù del santo. Ne deriva non un lavoro ottemperante a un puro canone scientifico, ma una evocazione ove il dato è ravvivato dalla fantasia e dall'amore» (p. XI).

I documenti utilizzati dall'autore, oltre agli scritti di san Francesco, sono le «le vive fonti del XIII secolo» (p. 6) – cui è dedicata la parte sesta intitolata *Percorsi per conoscere san Francesco* – ovvero gli scritti di Tommaso da Celano, la *Legenda major* di Bonaventura da Bagnoregio, la *Legenda trium sociorum*, lo *Speculum perfectionis*, la *Legenda antiqua* e i *Fioretti* (le versioni italiane delle citazioni sono tratte da *Fonti Francescane*, Assisi 2003, nella *editio minor*, che però non comprende lo *Speculum perfectionis*, per il quale è stata utilizzata la traduzione di Vergilio Gamboso disponibile *on line* sul sito www.paxetbonum.net.), oltre alla traduzione francese del 1909 dell'opera di Johannes Jorgensen, *Saint François d'Assise*, e allo studio di Omer Englebert nel 1947, *Vie de Saint François d'Assise*. L'autore, inoltre, dedica due paragrafi di questa sesta parte anche alle Compilazioni e alle Cronache (pp. 344-347).

Francesco d'Assisi, alla nascita Giovanni Moricone, nacque ad Assisi il 26 settembre 1182. Poiché il padre Pietro si trovava in Francia per affari, essendo lui un mercante di stoffe, il nome Giovanni gli venne dato dal nonno, ma il padre, secondo il racconto di san Bonaventura, al suo ritorno dalla Provenza cambiò il nome del figlio richiamandosi al garbo e all'eleganza dei modi di quella gente. Secondo Gobry invece sembra più probabile che sia stata la sua cerchia di amici che, sentendolo usare con tanta disinvoltura la lingua francese, lo soprannominò Francesco (p. 22). Dalla *Leggenda dei tre compagni* sappiamo che, da quando divenne socio d'affari del padre fino alla conversione, Francesco mantenne una condotta dissoluta di cui però, a detta dell'autore, Tommaso da Celano spinge fino agli eccessi gli aspetti negativi per presentare la conversione come un miracolo della grazia di Dio. La conversione avvenne nel 1206 e da allora Francesco abbandonò tutto per rispondere alla chiamata di Dio e per mettersi al servizio dei poveri. Cominciò a predicare sull'amore di Dio, sulla conversione e sulla fedeltà alla chiesa e a lui si unirono Bernardo di Quintavalle, definito da San Bonaventura «il primogenito del beato padre», Pietro Cattani, Egidio, Sabbatino, Morico e Giovanni della Cappella, che si definivano «penitenti di Assisi» (*Leggenda dei tre compagni*). Nel 1209 papa Innocenzo III

approva la regola francescana sancendo così la nascita dei Frati Minori.

La quarta parte del presente lavoro è dedicata alla spiritualità del Padre serafico e Gobry spiega come il sentimento che aveva trascinato Francesco e che aveva guidato la fondazione del suo ordine, soprattutto nei primi anni della conversione, era un «folle amore per Cristo» (p. 237), che era «non un amore contemplativo, pago della visione sensibile e spirituale del Salvatore, che si trasfonde nelle sue parole e nelle sue sofferenze, ma un amore operativo» e che si concretizzava nel seguire Cristo, non solo servendolo e facendo la sua volontà, ma diventando simili a lui. Tale amore, quindi, non si esprime nel fare, ma nell'essere, non solo nell'azione, ma anche nella persona. E dove trovare Gesù meglio che nel Vangelo? Importanti per il padre serafico erano anche la preghiera, la santa povertà, la gioia spirituale e l'amore per la creazione che non è un semplice amore poetico per la natura, ma un omaggio teologico, un atto di glorificazione verso il Creatore di tutte le cose e, a sua volta, un atto di contemplazione dell'autore attraverso la sua opera.

L'intero saggio del Gobry è volto a sottolineare come Francesco fosse prima di tutto un predicatore e un cantore, il quale si serviva della voce e non della penna e, per questo motivo, scrisse pochissimo. Infatti un buon numero di manoscritti è dovuto a frate Leone, mentre il testamento fu redatto da frate Benedetto da Prato. Per la prima volta essi vennero raggruppati nel XVII secolo dal francescano Lucas Wadding, mentre nel 1904 Böhmer editò una raccolta degli scritti attribuiti a san Francesco con il nome di *Analecta*, contemporaneamente a quella dei padri francescani di Quaracchi che aveva il titolo di *Opuscula*. Le indicazioni date da Gobry a tale riguardo sono sommarie in quanto, come egli stesso dice, «il presente volume vuole essere una biografia, non un'antologia» (p. 338). L'autore, inoltre, tiene a precisare che la *Preghiera semplice*, che dagli inizi del XX secolo viene attribuita a san Francesco, è stata scritta in quello stesso secolo da un autore anonimo. Ma un cappuccino di Reims, padre Etienne, la riprodusse sul retro di un'immagine del santo senza chiarire che l'accostamento era suo, così molti credettero che fosse una delle preghiere del padre serafico.

Si potrebbe credere che il presente saggio sia solo una delle innumerevoli biografie su san Francesco che, da sempre, sono state divulgate in tutte le principali lingue. Si tratta sicuramente di una biografia, che tende però a ripercorrere, episodio per episodio, l'antica agiografia per discuterla criticamente e per ricostruire la figura profondamente umana del "Poverello d'Assisi".

GIULIANA MUSOTTO

Christoph HORN, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, edizione italiana a cura di Emidio Spinelli, Roma, Carocci Editore, 2004, 250 pp., ISBN 88-430-3157-0.

In questo volume Christoph Horn, come egli stesso chiarisce nella premessa, non intende offrire una presentazione globale dell'etica antica, ma «fornire un primo

sguardo sui concetti di base e sulle principali questioni dell'etica antica» (p. 26).

Lo studioso dedica il primo capitolo al significato dell'etica nell'antichità sottolineando che il contenuto di quest'ultima pare totalmente orientato all'applicazione pratica quotidiana. I testi etici dell'antichità possiedono prevalentemente un carattere volto all'aiuto e al consiglio (p. 29).

La filosofia funge – adottando una metafora molto cara agli stoici – da rimedio terapeutico, una sorta di farmaco: come la medicina cura il corpo umano, così il compito della filosofia dovrebbe consistere nel curare l'anima, attivandone le forze (p. 31).

L'Autore svolge l'intero suo lavoro partendo dalla considerazione che mentre nel mondo antico la filosofia è una vera e propria "arte della vita", che spesso mira al raggiungimento della *eudaimonia* o felicità, nell'età moderna «l'idea di un significato della filosofia orientato alla prassi esistenziale è passata considerevolmente in secondo piano» (p. 28).

In questa luce rilegge l'evolversi della filosofia morale greca e romana, ed analizza concetti fondamentali come felicità, virtù, piacere, desiderio, passione, volontà.

Interessante l'analisi del concetto di felicità, cui viene dedicato il secondo capitolo, che parte dall'età arcaica fino ad arrivare a quella moderna. Molto spazio viene riservato a Socrate, visto come modello della "moralità" e della cura di sé. Ricche anche le pagine su Aristotele, sulla dottrina platonica della felicità intesa come "assimilazione a Dio", sull'ideale stoico della *apatheia* e sull'ideale di felicità epicurea.

Oggetto del terzo capitolo è la concezione della virtù. Horn, partendo dai presocratici, si sofferma in particolare sui grandi pensatori come Socrate, Platone, Aristotele (approfondendo la concezione della virtù come "giusto mezzo"), Epicuro, Plotino ed Agostino, ed, infine, riflette sulle nozioni stoiche ed insieme neoplatoniche nel concetto cristiano di virtù.

Nel quarto capitolo vengono analizzati e discussi gli ostacoli a una condotta di vita razionale, sempre ripercorrendo i momenti essenziali che vanno dall'antichità all'epoca moderna. Ancora una volta troviamo in primo piano la soluzione intellettualistica di Socrate, che vede proprio in un difetto di razionalità l'unico vero rischio di fallimento morale. Tra gli altri ostacoli passati in rassegna vanno ricordati il piacere, il desiderio, le passioni, legati costantemente alla riflessione sulla struttura dell'anima, sui contrasti tra elementi razionali ed irrazionali e sulla volontà come facoltà di libera scelta (cfr. p. 19).

Dopo queste accurate presentazioni Horn, nel quinto capitolo, si dedica al confronto tra etica antica e concetto moderno di moralità. Si sofferma particolarmente sui modelli proposti dall'etica antica, sul modello di un'etica teleologica e sull'etica e teoria dell'autocoscienza.

Nel sesto ed ultimo capitolo del volume, l'Autore rintraccia le principali tappe storiche del modello di arte della vita.

Horn, sottolineando le differenze tra il modo di intendere la filosofia nel mondo antico e in quello moderno, tenta di individuare con esattezza il momento

critico in cui si è verificato l'allontanamento dal modello antico. Scrive «A tale proposito, balza subito agli occhi come già dagli esponenti della scolastica la filosofia, nel suo autointerpretarsi, non venga più in massima parte considerata nel senso di arte della vita. La filosofia scolastica insegnata nelle università dell'alto medioevo seguiva piuttosto un modello di filosofia sistematico-scientifico, la cui attività principale consisteva nel chiarimento di questioni oggettive spesso sottili [...]» (p. 209).

Come mette in luce anche Emidio Spinelli nella prefazione, Horn con le sue competenze di antichista, studioso di Plotino e di Agostino, nonché di tematiche più generali nel campo della riflessione etica, riprende e approfondisce il lavoro interpretativo di Pierre Hadot e l'approccio di Paul Rabbow. «La convinzione di fondo di un simile metodo di indagine consiste nella sottolineatura della funzione pratica, assolutamente efficace e produttiva di felicità della riflessione filosofica antica, che si rivolge senza mezzi termini alla prassi di vita del destinatario» (p. 15).

Anche se in alcuni punti Horn, a differenza di Hadot, sottolinea che il modello di filosofia intesa come arte della vita appare difficilmente adattabile alla riflessione dei cosiddetti presocratici o non sempre individuabile nel pensiero di Aristotele e di certi filosofi di età imperiale o tardoantica, mentre esso trova piena applicazione nei sofisti e soprattutto in Socrate, nonché nei molteplici "semi" generati dal suo *exemplum*, da Platone, ovviamente, ai socratici minori, alle scuole ellenistiche (cfr. p. 16).

Il volume, corredato da una fornita bibliografia, da un indice degli autori e delle scuole filosofiche e da un indice dei nomi, a mio avviso, ha il merito di ripercorrere i principali problemi teorici di fondo trattati dall'etica antica legandoli all'etica moderna.

Horn, concentrandosi su alcune delle questioni tipiche e caratterizzanti le etiche antiche che vengono affrontate con ricchezza di documentazione e con adeguati, sistematici tentativi di confronto con la diversa attitudine inaugurata dal pensiero filosofico moderno, offre al lettore ricchi spunti di riflessione.

LUCIANA PEPI

Guido IORIO, *Terra di San Patrizio. Storia dell'Irlanda medievale*, Rimini, Il Cerchio, 2004, 176 pp., ISBN 88- 8474- 066- 5.

Da sempre l'Irlanda e la sua storia hanno affascinato intere generazioni per l'alone di mistero e di magia che aleggia nelle sue brughiere dove il cielo sembra più vicino e i colori più intensi e dove vivono Elfi, Leprecani, Banshee (fate del malaugurio) e gnomi vari. Essa è un "mito ecologico", la patria delle leggende, della musica folk, della letteratura tolkieniana, ma soprattutto è la patria di quei "monaci itineranti" che a partire dal VI secolo iniziarono la loro missione di evangelizzazione o rievangelizzazione senza la quale non avremmo avuto l'Europa così come oggi la

conosciamo. Anche in Italia il monachesimo celtico ha avuto un'influenza positiva e il presente saggio di Guido Iorio vuole essere «una testimonianza, un moto di gratitudine nei confronti di questa misconosciuta, ma non per questo poco importante, pagina di storia nazionale» e «un omaggio alla cultura, tradizione e storia di uno dei paesi più belli del mondo» (pp. 6-7), il cui patrimonio culturale e spirituale è lontano da noi molto meno di quanto si potrebbe credere.

L'autore ordina il suo lavoro secondo una successione di capitoli e "approfondimenti" che hanno il merito di spiegare, in maniera critica e scientifica, quegli aspetti della storia medievale dell'Irlanda che altrimenti non sarebbero riscontrabili nel resto del volume, come il concetto di alta sovranità, i caratteri del monachesimo iro-scozzese e le invasioni da parte dei Vichinghi. Questo sistema consente una completezza d'informazione anche per quanti decidessero di astenersi dalla lettura di qualche capitolo; parti generali e approfondimenti, infatti, sono complementari tra di loro, ma anche autonomi nei contenuti se letti separatamente.

Il saggio di Iorio si presenta come un'accurata sintesi della storia dello sviluppo e della diffusione della cultura e dell'identità irlandese. Esso ha il grande merito di spiegare, con la minuziosità propria di un buon manuale di studi medievali, il percorso di maturazione degli avvenimenti storici, religiosi e culturali dell'isola partendo dal "lungo medioevo irlandese", che inizia con la cristianizzazione di questa terra ad opera di san Patrizio, estendendosi per tutto il medioevo europeo e giungendo in fine al pieno rinascimento con la colonizzazione culturale e religiosa anglosassone.

GIULIANA MUSOTTO

Ernst KITZINGER, *Arte Altomedievale al British Museum e nella British Library*, Torino, Einaudi, 2005, 164 pp., ill., ISBN 88-06-17096-1.

Il ruolo rivestito da Ernst Kitzinger nel campo degli studi storico-artistici sull'età medievale è fondamentale: al di là delle puntuali e acute analisi di singoli monumenti e correnti stilistiche, il suo lavoro ha profondamente rinnovato, quasi rivoluzionato, l'approccio stesso alla storia dell'arte medievale, contribuendo validamente ad eliminare quei pregiudizi che la relegavano alla condizione di semplice "età di mezzo", età di decadenza e di confusione, espressione di un mondo in cui l'elemento barbarico e le instabilità politiche avevano gravemente inficiato, soprattutto in Occidente, capacità progettuali di grande respiro e possibilità di manifestazioni artistiche di alto livello stilistico.

Avevano sofferto di questa visione soprattutto i primi secoli dell'era cristiana, quelli convenzionalmente compresi nell'età tardoantica e paleocristiana, in cui la trasformazione della forma naturalistica di ascendenza classica aveva prodotto risultati complessi e innovativi, sebbene in gran parte assolutamente lontani dalla tradizione ellenistica. Tale produzione, dunque, era stata trascurata dagli studiosi proprio perché ritenuta poco interessante e di scarso valore: lo stesso Kitzinger più

volte avrà a lamentarsene.

La prima stampa di questo piccolo, ma prezioso, volume è datata 1940: nato come “semplice” guida ad una sezione del museo londinese, è diventato una delle pietre miliari degli studi sull’arte nell’Alto Medioevo, tanto da non avere mai perso validità e attualità nella formidabile sintesi critico-stilistica e nelle scelte dei percorsi storico-geografici.

Obiettivo primario dello studioso è l’osservazione e la descrizione dei fenomeni artistici colti nei loro rapporti dialettici, in senso sincronico (cosa succede nelle diverse aree geografiche, e perché?) e diacronico (quale legame viene intrecciato – o spezzato – con l’eredità del passato, e perché?); di queste considerazioni fa parte integrante sempre un’acuta analisi stilistica, che diventa chiave di lettura privilegiata per la comprensione dell’arte nel suo farsi e nel suo proporsi. Anzi, si potrebbe dire che proprio lo stile e le sue trasformazioni nel tempo, in particolare nell’arco dei primi mille anni dell’era cristiana, forniscono allo studioso l’opportunità di esplorare con percorsi inediti i rapporti tra antichità e medioevo, tra Oriente e Occidente, tra il sud ed il nord del Mediterraneo e dell’Europa.

Il periodo tardoantico e paleocristiano offre un duplice volto: se è vero che sancisce definitivamente l’ingresso nell’arte ufficiale di quelle istanze fondamentalmente anticlassiche e antinaturalistiche fino ad allora latenti o sotterranee, ha però anche il merito di aver assicurato a quella stessa classicità una opportunità di sopravvivenza e di continuità anche oltre la cultura pagana che l’aveva prodotta, dando vita a quei fenomeni che lo stesso autore, in un’altra sua fondamentale opera, definisce di “ellenismo perenne” e di ciclico “*revival*” (*L’arte bizantina. Correnti stilistiche nell’arte mediterranea dal III al VII secolo*, Londra 1977). Infatti, ben lungi dall’essere dimenticata, la cultura antica fornisce stilemi e modelli iconografici alla stessa arte cristiana, che spesso si trova a rielaborare temi noti risignificandoli in una nuova chiave.

D’altro canto, il Kitzinger è uno dei primi ad apportare un’importante modifica ad uno dei luoghi comuni più longevi nel campo della critica, che aveva attribuito i mutamenti storici e artistici del tardo impero romano al diffondersi e all’affermarsi del cristianesimo: «L’arte classica divenne medievale prima di diventare cristiana: il nuovo credo non fu la prima causa di questo cambiamento. L’arte che i cristiani adottarono dai loro contemporanei pagani era già sulla strada verso il Medioevo» (p. 23).

Il mondo tardoantico costituisce dunque una fucina dove si sperimentano nuove forme, si conserva memoria di alcuni elementi ereditati dall’ellenismo ma, nello stesso tempo, si dà spazio ad una nuova visione, spirituale, astratta, simbolica, destinata ad un più efficace impatto con l’osservatore e desiderosa di trasmettere con maggiore immediatezza il messaggio di cui si fa portatrice.

Uno sguardo alla genesi dell’arte bizantina, poi, oggetto privilegiato di tanti altri studi da parte dell’autore, fa emergere l’elaborazione di uno stile ieratico e astratto, solenne e austero, ma anche sontuosamente decorativo, esito significativo della sintesi di forme ellenistiche, istanze “provinciali” orientali e nuovi linguaggi.

Nonostante tutto, però, nei rapporti tra Oriente e Occidente, il ruolo di Costantinopoli sarà sempre quello di custodire e trasmettere schemi e modelli fondamentali dell'eredità classica, in tempi e modi diversi.

L'arte carolingia, protagonista di un importante fenomeno di *revival* artistico, nonché politico, crea una fusione tra il decorativismo astratto delle arti nordiche di ascendenza nomade e questi elementi mediterranei, più adatti, per il loro stile realistico ed il vasto repertorio figurativo ed iconografico, a farsi strumento didattico-educativo e propagandistico. Non si tratta, dunque, come lo studioso tiene a rimarcare, di una riscoperta del naturalismo generata dallo studio diretto della natura, ma di una scelta consapevole ispirata all'imitazione di opere d'arte dell'età precedente e operata anche a fini ideologici, nell'intento, cioè, di porsi sulla scia dei grandi imperi noti, quello romano antico e quello bizantino. La miniatura e le arti suntuarie sembrano offrire un punto d'osservazione privilegiato: il *Salterio di Utrecht*, con la sua "maniera impressionistica", è coevo degli avori del *Gruppo di Ada*, dove prevalgono l'astrazione ed il geometrismo; linearità e plasticismo coesistono senza sintesi e sono entrambi, nella loro diversità, linguaggi al servizio di un ambiente di corte, preziosi prodotti di una *renovatio* aristocratica. Gli esiti ultimi di questa visione emergono negli avori della scuola di Metz, dalle figure schematiche rese con durezza, e in cui finiscono per prevalere gli effetti decorativi.

A Bisanzio, dove l'arte classica è invece ancora viva e non una innovazione intenzionale, tra il X e l'XI secolo la dinastia macedone avvia un grande processo di ripresa della tradizione ellenistica, in cui all'eleganza ieratica delle figure si fonde una ricerca attenta delle proporzioni ed una vitalità che è però tutta interiore. L'Occidente, al confronto, produce opere dall'effetto mosso e vivace, ma più inclini alla sovrabbondanza ornamentale e ad una certa pesantezza del tratto. L'Europa, in questo periodo, conosce la stagione d'oro delle fondazioni monastiche e la fioritura culturale ottoniana, in continuità con gli ideali carolingi: avori e codici miniati, ancora una volta, risultano emblematici di una concezione artistica improntata ad un desiderio di imperiale solennità, che si manifesta nella austerità e monumentalità delle figure, spesso poste in risalto in uno spazio vuoto. Il matrimonio tra Ottone II e la principessa bizantina Teofano ha certamente contribuito all'incontro di culture e ad accentuare questi caratteri di astrazione, spiritualità e "soprannaturalità" delle composizioni, elementi condivisi da entrambi i modi figurativi, bizantino e ottoniano.

In Italia tra il X e l'XI secolo si mantiene ancora quella tradizione tardo-romana e paleocristiana in cui linearità e semplicità contribuiscono a creare un'impressione di arcaismo, più che nell'arte coeva nordeuropea; la miniatura di Montecassino è emblematica di questa tendenza anche se, a ben guardare, il trattamento delle figure e una certa eleganza dello stile tradiscono i contatti con Bisanzio.

Con queste premesse, l'arte romanica risulta dunque non un punto di partenza, ma di arrivo di un intero percorso: a tale inedita conclusione conducono le riflessioni dell'autore, sottolineando come tutte le tendenze schematiche e geometrizzanti, in una parola anticlassiche, finiscano per confluire in una forma possente, monumentale, dove il trattamento vigoroso delle masse si carica di una forza

primigenia. Infatti, il monumento emblematico dell'arte romanica è la cattedrale, in cui la scultura architettonica perde in eleganza naturalistica ma guadagna in impatto espressivo e forza simbolica.

Una completa rielaborazione dei modelli antichi porta anche a significative innovazioni nell'iconografia: imponenti cicli illustrano delle vere proprie *summae* enciclopediche della conoscenza medievale, soprattutto dal valore teologico e didattico-catechetico. È in questo contesto che si perfeziona il "sistema tipologico", in cui un episodio dell'Antico Testamento è messo in relazione figurativa e allegorica con uno del Nuovo, di cui sarebbe prefigurazione.

L'arte del XII secolo è soprattutto legata alla committenza religiosa, che desidera comunicare un unico messaggio di salvezza, in virtù del quale l'artista è chiamato ad operare una sintesi sistematica del sapere universale, organizzata armonicamente in una visione teocentrica. Il romanico europeo è dunque un'arte spirituale e simbolica, che cerca di trasmettere, con il suo peculiare linguaggio, il grande mistero del Cristo, in cui si ricapitolano tutte le cose.

Altri sono i percorsi stilistici dell'arte bizantina, che condivide con il romanico monumentalità, spiritualità e amore per il simbolismo, ma diverge per il rapporto mai interrotto con i valori stilistici dell'ellenismo; di tali questioni l'autore si è occupato diffusamente più volte (fondamentali i suoi studi sui mosaici della Sicilia normanna).

In questa sintetica, ma densa disamina di un millennio di eventi artistici, il Kitzinger lancia proposte interpretative, affronta tematiche complesse attraverso l'analisi di monumenti prima trascurati, rivaluta la forza creativa e innovatrice dei "secoli bui", mostrando quale relazione sia stata intessuta con il passato, sempre punto di riferimento per consonanza o per antitesi. Anzi, andando forse oltre le stesse intenzioni dell'autore, l'arte medievale potrebbe essere letta anche solo in questa chiave: come tensione fra tradizione e innovazione, come dialettica tra classico e anticlassico, naturalistico e astratto. Ecco perché questa sintesi dell'arte di questo primo millennio cristiano resta attuale e insuperata: è un classico e, come tutti i classici secondo le parole di Calvino, "non ha ancora finito di dire tutto quello che ha da dire".

FRANCESCA PAOLA MASSARA

Giovanni KOSTKO, *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2005, 394 pp., ISBN 88-7094-575-8.

L'obiettivo principale che si prefigge il presente, ponderoso lavoro, è quello di mostrare il ruolo essenziale che svolge la concezione della beatitudine, in riferimento alla vita cristiana, all'interno della filosofia di Tommaso d'Aquino. Lo scopo, pienamente raggiunto, è perseguito attraverso la lettura molto puntuale e costante dell'opera tommasiana, in modo da far emergere direttamente dai testi dell'Aquinate

il suo pensiero, limitando al massimo il ricorso ai commentatori, utilizzati come ausilio per la comprensione e «mai come norma esplicativa» (p. 27) delle idee di Tommaso.

Il motivo conduttore dell'analisi è che Dio ha creato l'uomo per quella pienezza di felicità «che deriva dalla partecipazione della vita beata divina» (p. 23). Il testo che funge da punto di riferimento principale per la ricerca è costituito dalla *Summa Theologiae*; in esso, come negli altri scritti dell'Aquinate, «la beatitudine è vista come l'ultimo fine della vita umana, il conseguimento dell'ultima e più alta perfezione entitativa dell'uomo, il raggiungimento della felicità perfetta. Come fine ultimo, la beatitudine presenta un nesso essenziale e costitutivo con l'agire dell'uomo, in quanto costituisce il principio che muove all'operare e che ne orienta tutte le azioni verso un termine ben determinato, il raggiungimento appunto della beatitudine» (p. 26). Quest'ultima viene individuata non soltanto come il principio dinamico dell'azione, con cui è intimamente connessa, ma anche come la chiave per la comprensione dell'intera vita dell'uomo e per scandagliare il mistero di Dio.

Tommaso pone «nella vita immanente di Dio la radice ultima per la comprensione delle creature nel loro essere e divenire e nella loro perfezione ultima» (p. 33). Infatti la relazione tra Dio e le creature non è un fatto accidentale e sulla base di questa relazione ontologica si fonda più specificamente anche la visione della beatitudine come «fine proprio dell'uomo quale creatura razionale» (p. 39).

L'uomo si indirizza al suo fine attraverso l'azione libera e la finalità si rivela come parte della struttura metafisica delle creature, anche al livello dell'agire. Posto che il principio ed il fine dell'atto umano è il bene, la volontà tende verso un fine che è il possesso del bene, ma non si può appagare con i beni creati, che sono beni soltanto per partecipazione ed in modo finito; soltanto Dio è la pienezza del tendere della volontà.

Due sono i protagonisti della tensione umana verso la beatitudine: la volontà e l'intelletto. La volontà è la causa del movimento verso il possesso del fine, mentre l'intelletto è la facoltà alla quale compete tale possesso. Conseguentemente «la beatitudine nella sua essenza formale proviene da un'azione dell'intelletto» (p. 85), il quale nella vita futura svolgerà il ruolo prioritario, che, invece, nella vita presente, spetta alla volontà, «che per prima causa il moto verso il fine» (p. 90). Inoltre, Tommaso specifica che è l'intelletto speculativo e non quello pratico ad esercitare l'atto beatificante, che consiste in un atto contemplativo. Più precisamente Tommaso spiega che, se l'intelletto non potesse conoscere la causa prima degli effetti, che coincide con l'essenza divina, sarebbe frustrato l'anelito naturale dell'uomo alla conoscenza, il cui appagamento consiste nella conoscenza dell'essenza divina, che dà la felicità; ma ciò è impossibile, perché un elemento costitutivo della natura non può essere vano.

Spiegando, poi, come si attua la visione che dà la beatitudine, l'Aquinate precisa che l'essenza divina, nello stato di vita nella gloria, viene vista immediatamente; ma c'è una sproporzione strutturale tra l'oggetto conosciuto, che è infinito, ed il soggetto conoscente, che è limitato. Per superare questo impedimento, «Dio accresce e potenzia la capacità umana di intendere mediante il lume della

gloria, il quale conferisce all'intelletto una certa connaturalità con Dio, per cui diventa possibile percepire l'essenza divina così come è in se stessa» (p. 201). Ad ogni modo, la visione dell'intelletto umano non arriva mai ad esaurire l'infinita ricchezza dell'essenza divina, perché sussiste sempre il divario tra la finitudine umana e l'infinità divina. Inoltre il lume della gloria non è conferito da Dio in modo uguale a tutti gli uomini, ma proporzionalmente al grado di amore da essi dispiegato durante la loro vita terrena.

È molto interessante, ancora, la distinzione operata da Tommaso tra la beatitudine imperfetta della vita presente e la beatitudine perfetta della vita futura. La prima implica l'uso di un organo corporeo, la seconda ne è indipendente, perché è attuata grazie al lume della gloria con atto d'intellezione immediato ed intuitivo. Ciò non esclude la partecipazione del corpo alla beatitudine perfetta nella vita futura, come elemento integrativo. Anzi, dato che la natura dell'anima consiste nell'essere parte dell'uomo come forma, non può non essere unita al corpo per essere perfetta nella sua natura e raggiungere completamente il suo fine.

Kostko prende quindi in esame il rapporto tra la natura umana ed il dono di grazia in riferimento alle possibilità effettive di realizzazione della vita beata umana: «l'uomo, in forza della sua natura intellettuale, è capace della beatitudine, potendo giungere alla visione di Dio come sua finalità, ma quanto alla capacità operativa non può in alcun modo ordinarsi a quel fine e conseguirlo senza l'aiuto di Dio; per questo solo con l'opera di Dio è condotto al conseguimento della beatitudine» (p. 247).

La necessità della grazia per il conseguimento della beatitudine è motivata da Tommaso con due ragioni. In primo luogo la grazia è necessaria, perché la natura umana non ha capacità operative tali da raggiungere l'eccellenza della finalità cui Dio vuole destinare l'uomo. In secondo luogo la necessità della grazia è motivata dalla presenza del peccato e dalle sue conseguenze. Così, mentre l'anima, essendo stata fatta ad immagine di Dio, è per sua natura capace della visione beatifica, non possiede, d'altro canto, forze adeguate a raggiungerla, senza un intervento soprannaturale, in quanto la vita eterna è un fine che supera la misura della natura umana e non va confusa con l'ordinamento naturale al bene.

Bisogna, però, aggiungere che l'ottenimento di un qualsiasi bene, che completi la natura umana, implica che la creatura agisca in direzione di esso. Per questa ragione deve esistere nell'uomo uno strumento idoneo a tale scopo, che consenta di ottenere il bene soprannaturale, che supera le facoltà umane. Esso è il libero arbitrio, con il quale l'uomo può dare il suo consenso a ricevere da Dio il dono della beatitudine.

La pienezza della beatitudine appartiene certamente alla vita futura, ma anche nella vita terrena è possibile godere della beatitudine, anche se in una forma parziale ed imperfetta, che è comunque una certa partecipazione della felicità. L'imperfezione non dipende dall'oggetto, che è dato dalla partecipazione conoscitiva dell'essenza di Dio, come nel caso della beatitudine perfetta, ma dal modo con cui l'uomo aderisce ad esso: «nella vita eterna Dio sarà visto nella sua essenza con un atto unico e continuo, mentre nella vita temporale Dio è accolto e percepito dalla fede, come uno sconosciuto, secondo il modo umano di intendere che si serve delle formulazioni, di

cui necessita come mediazioni, e avvalendosi di molteplici atti» (pp. 357-358).

Due sono gli aspetti fondamentali della beatitudine dell'uomo viatore. Il primo è la beatitudine della speranza, nel senso che, attraverso la virtù teologale della speranza, l'uomo riesce ad avere un inizio di beatitudine eterna, accompagnata dalla certezza di poterla ottenere con l'ausilio della grazia. Il secondo aspetto è dato dagli atti meritori, che fanno progredire l'uomo verso Dio. Tra di essi Tommaso distingue una gradualità nell'avvicinarsi alla beatitudine perfetta, secondo la quale la vita attiva, pur avendo una minore affinità con la beatitudine perfetta, in quanto si rapporta all'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, costituisce comunque una predisposizione ed una condizione per la vita contemplativa; questa, dal canto suo, ha un maggiore grado di assimilazione alla beatitudine perfetta, perché ha come unico oggetto la contemplazione della verità, alla quale essa è interamente protesa, anche se non può esservi continuativamente dedita per i limiti costitutivi della creatura.

PIETRO PALMERI

Rocco LABELLARTE, *Poesia e pensiero nelle «Confessioni» di Agostino di Tagaste*, Bari, Levante, 2004 (Ethos, 25), 220 pp., ISBN 88-7949-333-7.

Il presente volume ripercorre, in modo nuovo e originale, i primi dieci libri delle *Confessioni* di sant'Agostino. Il testo agostiniano è qui inteso come il poema d'Amore che, nel superamento delle differenze e delle distanze tra le creature, è volto ad esaltare l'ineffabile Creatore. Ciò risulta chiaro anche nella scelta, effettuata dall'autore, di concludere il proprio lavoro non facendo riferimento agli ultimi tre libri dello scritto agostiniano ma con una sorta di inno all'Amore che prende spunto dai testi biblici tra cui il *Cantico dei cantici*.

Ciò è sapientemente messo in rilievo da Giuseppe Micunco, cui è affidata l'introduzione (pp. 7-12). Questi, dopo aver individuato nella «passione per l'uomo il filo conduttore di questo lavoro di Rocco Labellarte», che si svolge attraverso «un percorso che si potrebbe definire 'dall'uomo all'Uomo'» (p. 7), nota come l'autore, per parlare del Bene e del Male, della Grazia, di Dio, di Tempo ed Eternità, parta dalle parole di Agostino ma poi, ritenendole quasi come sublimi ma insufficienti, si rivolga a quelle ispirate della Sacra Bibbia: «si ha l'impressione [...] che le parole di Agostino, a un certo punto, non bastino più, come ad Agostino non sono più bastate [...] e, a partire dalla bellezza "tanto antica e tanto nuova" scoperta da Agostino, Labellarte passa al "bello" dell'amore tra lo sposo e la sposa del *Cantico dei cantici*, al "bello" del *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi, al "bello", ancora più profondo, del "Padre affettuoso" della parabola del "Figliol prodigo"», in un corale inno alla gioia.

Il testo, scritto in un tono familiare proprio dell'insegnante rivolto ai ragazzi del liceo, è introdotto dalla premessa (pp. 13-23) in cui l'autore racconta come la

propria riflessione su Agostino prenda le mosse dall'intenzione dell'attore francese Gérard Depardieu di leggere pubblicamente le *Confessioni* nei luoghi sacri delle diverse religioni, e ciò all'alba dell'intervento armato in Iraq voluto dagli Stati Uniti. In Agostino l'autore intende «trovare conforto al senso di un'angoscia esistenziale [...] e scoprire nuovi punti fermi di una situazione in cui la Babele delle parole, dei progetti, delle teorie si faceva sempre più sconcertante» (p. 14).

L'originalità della lettura del Labellarte risiede proprio nel tipo di trattazione, che sembra rievocare una lezione svolta in classe davanti agli alunni a cui è mostrato il testo da considerare nel suo insieme e del quale, poi, quasi pezzo a pezzo, parola per parola, sono svelati i significati più profondi.

ROSA ERRICO

Adriano LANZA, *Dante eterodosso: una diversa lettura della «Commedia»*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2004, 278 pp., ISBN 88-7186-279-1.

L'ultimo lavoro di Adriano Lanza, *Dante eterodosso: una diversa lettura della commedia* è stato pubblicato nella collana saggi della Moretti & Vitali. L'originalità di questa lettura sta nella matrice catara (albigese per la precisione) che Lanza vuol dare alla griglia interpretativa della *Commedia* dantesca.

La tesi non è interamente originale: lo stesso autore dichiara di voler approfondire una traccia lasciata da Ugo Foscolo. Come è noto, le letture interpretative della *Commedia* si sono orientate verso le direzioni della piena ortodossia di Dante; le generazioni scolastiche sono state cresciute con l'immagine di un Dante immerso nella vita politica del suo tempo come guelfo bianco, poeta del dolce stil novo, lettore di Boezio e Cicerone, tomista e conoscitore della cabala. Non sempre, anzi quasi mai, la lettura di un'opera tanto maestosa nei contenuti permette un'interpretazione lineare e omogenea: è normale invece incontrare nell'interpretazione delle aporie, delle soste, delle incertezze; Adriano Lanza, per mezzo della chiave di lettura da lui scelta, prova a sciogliere alcuni di questi nodi.

Il saggio è diviso in due sezioni introdotte da un *Antefatto*; la prima sezione è composta da undici capitoli usati per suffragare la tesi dell'eterodossia di Dante. La seconda sezione, divisa in quattro capitoli, commenta, alla luce delle prove esposte nella prima parte, alcuni canti scelti del Paradiso e del Purgatorio. Nell'*Antefatto* Lanza traccia una *compositio loci* del panorama dantesco individuando le cause scatenanti del decadimento del mondo nelle tre seduzioni luciferine: la seduzione degli angeli, primi fedeli di Dio, risolta con la creazione del Paradiso Terrestre; la seduzione di Adamo ed Eva, risolta con l'investitura della Chiesa e dell'Impero a guide dell'umanità; la seduzione della Lupa creata da Lucifero per corrompere le due guide. La Lupa, secondo Lanza, è identificata da Dante con la Donazione di Costantino. La terza seduzione infligge un duro colpo allo stato di Grazia raggiunto dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre e per essa non è ancora arrivata soluzione.

Dante a parere di Lanza si sente insignito del compito di sensibilizzare gli uomini all'arrivo del Veltro che ricaccerà la Lupa all'Inferno. Perché tutto questo possa arrivare agli uomini, Dante si serve di personaggi e figure allegoriche dalle quali l'autore prende le mosse per dimostrare la propria tesi della consapevolezza catara di Dante.

Nella prima sezione del suo saggio analizza i motivi per i quali la critica ha preferito riconoscere l'ortodossia di Dante e le chiavi di lettura catara. In essa prende in esame la figura di Beatrice spogliandola definitivamente della sua identità storica e valorizzandone la valenza simbolica (e non allegorica) di "gemello celeste" che, in quanto tale, si occupa attivamente e costantemente di garantire la salvezza di Dante.

Il ritratto di Beatrice viene opportunamente ricostruito da Lanza attraverso le terzine della *Commedia* e i versi dei sonetti danteschi; il risultato è una convincente corrispondenza tra il *conforto* dantesco e la figura catara del *confortador*, manichea del *syzygos*, zoroastriana della *daena* e via di seguito. Inoltre, sulla base di *Pg.* XXIV, vv. 52-54, la figura di Beatrice subisce una evoluzione: da angelo personale di Dante, grazie al soffio d'amore dello Spirito, diventa specchio di Cristo.

A seguire Lanza interpreta la produzione dantesca come un cammino iniziatico con tanto di prima e seconda morte, traversate ctonie e impronta musicale; attraverso un confronto della cosmologia della *Commedia* con quelle aristotelico-tomistica, islamica e neoplatonico-avicenniana l'autore giunge alla conclusione che tale cosmologia sia profondamente influenzata da un'impronta cosmogonia di stampo cataro.

Lanza propone anche una lettura antropologica in cui si concentra sulla figura del grifone che, messa in relazione con la figura di Adamo, rappresenta la duplicità della natura umana. Lo studioso si sofferma anche sulle problematiche escatologica, sotteriologica, cristologica, sulla teodicea e sulla morale non dimenticando di sottolineare la feroce critica dantesca contro la Chiesa avida e dissoluta; il desiderio di ricongiunzione ad un «popol giusto e sano» e il cammino individuale da perseguire per raggiungere questo ideale; la doppia visione della croce, insieme strumento di pena e venerabile segno di salvezza; e la problematica della salvezza per chi non era stato ancora battezzato.

Adriano Lanza ricorda al lettore che la Firenze del Duecento era un città per un terzo catara e, pertanto, luogo in cui la dottrina manichea era facilmente fruibile. Non a caso sono confermate numerose analogie tra la Religione della Luce e il pensiero esposto da Dante.

Nel capitolo XI l'autore evidenzia cinque "punti fondamentali" sui quali fondare la sua tesi dello stretto rapporto tra dantismo e manicheismo.

1) Sopravvento del mondo *dopo* ed *a motivo*: come nel mito manicheo il mondo viene formato *dopo* l'assalto delle tenebre ed *a motivo* di recuperare gli elementi di luce persi, così nel sistema dantesco il mondo è creato *dopo* l'*angelica ruina* ed *a motivo* che la sua natura umana restaurasse gli ordini angelici; 2) Il gemello celeste, inteso dai manichei come doppio di Luce, specchio della vera realtà dell'io, guida e latore di Conoscenza, *syzygos*, consigliere, ausiliario, custode, *daena* nella tradizione iranica, *pleroma* per gli gnostici valentiniani, anima e Cristo,

sarebbe, per Lanza, la Beatrice per Dante, *Speculum Cristi*; 3) Cosmologia e logorio del mondo: Lanza ripete più volte che la cosmologia dantesca non è quella tomista. Dante illustra una struttura di cieli guidati dall'Intelligenza che ha come fine ultimo quello di salvare le anime. Il sistema cosmologico manicheo, differente da quello gnostico, prevede un'opera organizzata di entità superiori benefiche con lo scopo di liberare le anime di luce catturate in seguito alla catastrofe iniziale. L'autore sottolinea il ruolo del Sole e della Luna che nel credo manicheo hanno il compito di ricevere e travasare le anime dei defunti fino a che non diventino del tutto pure; nella visione dantesca, Cristo risiede nel Sole e nella Luna, in "Sapienza" e "Possanza" che fanno eco a un passo di manichea memoria. Le anime passano da Cristo e vengono salvate. È opinione di Lanza che l'attesa di Beatrice per le schiere del trionfo di Cristo ricordi il manicheo rituale di onore per il Sole nascente; 4) Stesura testuale e sincretismo consapevole: Mani viene accostato a Dante nella stesura delle rispettive opere così da perpetuare la loro indicazione del cammino di salvezza per l'umanità. Mani ha operato un lucido lavoro di sincretismo, Dante ha esposto più o meno deliberatamente un cristianesimo personale, dove per *personale* si intende un cristianesimo pregno di tutta l'esperienza storico religiosa dell'Europa catara del Duecento; 5) Arte: l'ultimo punto di contatto tra Mani e Dante, seguendo il ragionamento di Lanza, sarebbe quello estetico. Sia Mani sia Dante riconoscono l'importanza della bellezza quale fattore che rapisce la mente e innalza lo spirito al sovrasensibile. Mani come Dante apprezzava la musica e la usava come mezzo di preghiera: nella *Commedia* non mancano le immagini di cori nel Paradiso.

Nella seconda parte del libro Lanza si dedica alla *nuova* lettura di alcuni canti della *Commedia*; riserva un'attenzione particolare a Pg. XXV e ai canti in cui Dante incontra Stazio, Cunizza, Folchetto e Raab, in cui viene affrontata la dottrina dantesca della generazione umana e dei corpi celesti. La lettura di Adriano Lanza si discosta da quelle proposte dalla "critica ufficiale". Bisogna tuttavia dire che nonostante in determinati punti l'autore possa risultare, attraverso le sue argomentazioni, particolarmente convincente, alcuni passaggi appaiono deboli; alcune parti possono apparire come delle forzature, per esempio i punti in cui la somiglianza tra Mani e Dante è giustificata con il comune *amor* per la musica e la comune *voluntas* di scrivere di propria mano le proprie opere così da essere sicuri che il loro messaggio non venisse falsato. La possibilità di accettare o meno la tesi di Lanza è lasciata dallo stesso autore interamente al giudizio critico del lettore.

Sarebbe utile per il lettore approfittare della vasta bibliografia disponibile su internet o su cartaceo a proposito della vicenda catara così da meglio comprendere l'atmosfera dell'Europa del Duecento. Come dichiara nella sua prefazione Giuseppe Vadalà: «Il compito che questo libro si propone è difficile: esso intende erodere la visione mediana, paciosa [...] di un Dante a metà fra gli opposti estremi dell'eresia e dell'eterodossia», certo, erodere la visione con la quale siamo cresciuti può essere pretenzioso ma insinuare un sano dubbio è assolutamente benefico.

CHIARA SPARACIO

La LETTERATURA FRANCESCANA, a cura di Claudio Leonardi, vol.I. *Francesco e Chiara d'Assisi*, commento di Daniele Solvi, Milano, Arnoldo Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 2004, 530 pp., ISBN 88- 04- 52365- 4.

Questo volume curato da Claudio Leonardi consta di tre parti: una prima parte costituita da una lunga introduzione in cui l'autore parla del "personaggio" Francesco d'Assisi, del periodo storico in cui è vissuto, della sua conversione, dei suoi scritti e della sua prima figlia, ossia di Chiara; una seconda parte, invece, che raccoglie gli scritti di Francesco, di Chiara e di alcuni loro contemporanei; una terza parte costituita dal commento agli scritti riportati.

L'intento di Leonardi è quello di liberare dalle troppe falsificazioni l'immagine di Francesco, il quale non era un rivoluzionario o uno gnostico, ma un mistico che abbandona tutto, anche se stesso, per seguire Dio, la sua volontà e attraverso la povertà e la predicazione avvicinarsi a lui. La povertà però, chiarisce subito Leonardi, è la conseguenza della sua conversione e non viceversa, poiché a Dio ci si converte «solo morendo a se stessi» (p. XIV) e nel momento in cui l'uomo comprende di non trovare in se stesso la ragione della propria vita e si affida totalmente al suo Creatore. E la povertà non è altro che il segno di quella morte e di questo abbandono. Quindi la conversione di Francesco è caratterizzata dal suo totale abbandono a Dio che lo ha portato a comprendere come la vita cristiana consista nell'unirsi a lui (contemplazione) e nel mettersi a suo servizio (predicazione).

Anche in Chiara la povertà è una condizione spirituale oltre che sociale. La povertà è la *sequela Christi* in quanto seguire Cristo comporta il morire a sé stessi, condizione necessaria per entrare nel regno di Dio: «La povertà spirituale, la morte di sé corrisponde al Dio che si fa uomo, al divenire non-essere dell'essere: è il punto d'incontro del Dio resosi nulla con l'uomo che si riconosce nulla» (p. CXLII). Ma l'abbandono totale a Dio comporta anche un tipo di vita sociale senza sicurezze umane ("povertà storica") come testimonianza dell'uomo nel mondo, costituita dalla povertà materiale che comporta una contemporanea ricchezza di spirito. La povertà viene scelta da Francesco e Chiara non perché essa assicuri la salvezza ma in quanto testimonia la scelta di affidarsi solo a Dio, di credere in Dio e mostrarlo solamente a colui che lo cerca.

Francesco e Chiara sono legati da un grande «amore di amicizia» che in senso cristiano è l'amore divino, la carità che si manifesta nell'uomo verso un altro uomo. Infatti, come sottolinea l'autore, «nella logica del Vangelo, che Chiara e Francesco accettano e fanno propria, prima viene l'amore di Dio e per Dio e poi l'amore per l'uomo. L'amore di amicizia nasce dal desiderio che si va compiendo di unirsi a Dio, non di unirsi all'altro» (p. CLVI).

La seconda parte del volume presenta gli scritti dei due santi e dei testimoni coevi quali Giacomo da Vitry, Elia da Cortona, papa Gregorio IX e Ruggero di Wendover. In questa sezione del volume vengono riportati in ordine cronologico i testi in lingua originale con traduzione a fronte e il commento di Daniele Solvi.

Gli scritti di Francesco, non tutti redatti di suo pugno, sono in latino e nel volgare umbro di Assisi. La presentazione proposta in questo volume vuole essere un

tentativo di lettura di ogni scritto di Francesco, nella sua struttura e significato, in modo da delineare la sua storia partendo solo di suoi scritti. Gli scritti di Chiara sono, invece, quattro lettere ad Agnese di Praga, una ad Ermentrude di Bruges, una benedizione, la regola e il testamento. Gli altri scritti presenti nel volume sono la *Epistola I e VI* e l'*Historia Occidentalis* di Giacomo da Vitry, l'*Epistola enciclica de transitu sancti Francisci* di Elia da Cortona, la *Bulla canonizationis "Mira circa nos"* di papa Gregorio IX e l'*Ex floribus historiarum* di Ruggero di Wendover.

GIULIANA MUSOTTO

Ramon LLULL, *Començaments de filosofia*, a cura de Fernando Dominguez Reboiras, Palma, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003 (NEORL, vol. VI), 198 pp., ISBN 978-84-8415-564-5.

Dopo aver curato per i tipi della Brepols l'edizione critica in latino di questo testo, F. Dominguez Reboiras ci dà la possibilità di confrontarci anche con la sua versione catalana. Lo studioso pubblica la sua fatica nella prestigiosa collana delle nuove edizioni delle opere scritte nella lingua madre dal poliedrico e instancabile filosofo maiorchino. I *Començaments de filosofia* sono un'opera iniziata nell'estate del 1299, alla fine della seconda permanenza parigina di Lullo. Sappiamo che a Parigi scrisse la prima parte e che concluse il testo – che secondo il progetto iniziale avrebbe dovuto essere articolato in cinque parti – a Maiorca nell'estate del 1300, lasciandolo incompiuto. Dell'opera scrisse, infatti, solo le prime tre parti.

Non c'è nessun motivo per mettere in dubbio l'autenticità lulliana del testo, sebbene Lullo non sia più tornato a farvi riferimento. L'oblio totale da parte dell'autore sembra essere dovuto al carattere circostanziale dell'opera, e spiegherebbe anche la mancanza di entusiasmo di Raimondo al momento di terminarla. Evidentemente il piano iniziale, concepito nell'ambiente parigino, appariva già meno stimolante l'anno seguente. Per quanto riguarda la fortuna della diffusione della versione latina, svolse un ruolo determinante l'inclusione del testo nell'*Electorium magnum* del discepolo di Lullo, Thomas Le Myésier.

La maggior parte dei cataloghi lulliani includono il titolo *Començaments de filosofia/Principia philosophiae*, ma dove non vengono riportati gli *incipit* spesso è difficile sapere se si tratta di questa opera o del *Liber principiorum philosophiae* dei tempi dell'*Art abbreviada d'atrobar veritat* (Pla 9 o 100, Bo II.A.7 o III.43).

Secondo le affermazioni del prologo, l'opera pretende di essere la presentazione e, allo stesso tempo, la difesa di principi filosofici concepiti costitutivamente e necessariamente in rapporto ai principi della teologia. Se si ammette la possibilità di questi principi, si evita il pericolo di una filosofia che si dichiara contraria a, o che operi contro, le verità teologiche. Questa, secondo Lullo, è peraltro una filosofia i cui falsi principi potevano essere concepiti solo dalla mente di «alcuns homens» che «de Deu ni del univers creat no havien conexensa» (Prol. 10-11).

La prima figura dei *Començaments de filosofia* è un cerchio bianco che

rappresenta l'ente in quanto ente, cioè il primo soggetto della filosofia. La circonferenza è indivisa, rappresenta l'unità dell'ente e contiene in sé tutte le divisioni posteriori, come dalla riflessione sull'ente derivano tutti i concetti filosofici comuni. Impiegando le regole dell'Arte, si producono le definizioni e gli enunciati pertinenti all'ente in sé e se ne deducono conclusioni vere e necessarie. Il passo successivo consiste nell'analizzare l'ente secondo procedimenti binari (un cerchio diviso in due dalla diagonale che esprime le dualità: reale/intenzionale, corporale/spirituale, etc.), ternari (un cerchio diviso da tre raggi che indica potenza/oggetto/atto, differenza/concordanza/contrarietà, etc.), quaternari (un cerchio diviso da due perpendicolari che fa riferimento ai quattro elementi, le quattro qualità generali, etc) e così via.

Mediante questo schema, la prima parte dell'opera sviluppa i principi dell'ente secondo le nove questioni dell'Arte: in quanto che, di che, per che, ente quantità, quale, tempo, luogo, maniera, con che. Da ognuno se ne traggono undici principi, per un totale di novantanove proposizioni categoriche evidenti. In seguito, le proposizioni categoriche si formulano in forma ipotetica, e da ognuna si deduce una conseguenza o conclusione. Infine, ogni proposizione genera una questione, che spiega obiezioni e presenta una soluzione.

Nella seconda parte dell'opera si formulano seicento proposizioni, nella terza parte se ne formulano trecento secondo uno schema diverso dalla prima: da ogni divisione binaria o ternaria si traggono trenta principi e trenta conseguenze. La seconda parte, che contiene venti capitoli o concetti binari, dà luogo a seicento proposizioni con le corrispondenti conclusioni. La terza, composta di dieci capitoli o concetti ternari, dà luogo a trecento proposizioni. Alla fine della seconda e della terza parte, Lullo formula una questione per ognuno dei capitoli binari e ternari. La differenza principale tra l'apparato di questioni della prima parte e quelli delle altre due consiste nel fatto che, in questi ultimi, non vengono sviluppate le obiezioni preve alla soluzione.

Alla fine del libro, Lullo si giustifica per il fatto di non continuare l'opera secondo il piano iniziale, perché «occupat per l'estudi arabich» (p. 184), cioè, sostiene Dominguez, perché alle prese con i problemi che avrebbero condotto alla chiusura definitiva del monastero di Miramar, e invita il lettore a sviluppare per proprio conto le due parti mancanti, corrispondenti ai cerchi di quattro e cinque concetti.

Lullo concepì il testo nel momento in cui cominciò ad entrare in polemica con l'ambiente intellettuale parigino, dove alcuni aristotelici tendevano a concedere autonomia speculativa alla metafisica e alla filosofia. Com'è ben risaputo, questa attitudine era del tutto contraria alla concezione lulliana dell'unità del sapere e spinse Raimondo a riprendere un tema già trattato in opere precedenti e che più tardi tornerà a trattare, perché centrale al suo sistema di pensiero: la filosofia è una scienza particolare, i cui principi sono subordinati a quelli dell'Arte e della teologia. In effetti, i *Començaments de filosofia* sono, come spiega chiaramente Dominguez nella sua introduzione, l'applicazione delle figure terza e quarta dell'Arte alla filosofia, di modo che questa cessi di essere una 'filosofia prima' in senso aristotelico e divenga

una scienza tra le molte altre che sono subordinate all'Arte. In questo senso, l'Arte amplia gli orizzonti della filosofia che non è più lo studio dell'essere in quanto tale, bensì una delle chiavi d'accesso alla verità ultima che è Dio.

La filosofia, intesa in senso lulliano, è, come spiga e argomenta Dominguez, una «filosofia teologica», che prova per via naturale gli articoli della fede, in una *mixtio philosophiae et theologiae*. Essa non opera *per sensum et imaginationem*, ma *super sensum et imaginationem*. Se, ai primi stadi di elaborazione dell'Arte, sembra che Lullo identifichi la filosofia con le arti liberali, quando scrive i *Començaments de filosofia* sta pensando chiaramente ad una filosofia teologica, perché è convinto del fatto che un buon teologo debba anche essere filosofo, debba cioè possedere strumenti per sviluppare una scienza dimostrativa. Lullo, com'è noto, non mostrava molta simpatia verso la teologia *per auctoritates*, che considerava una scienza 'appropriata'. Secondo lui, la vera teologia era quella dimostrativa, definibile come scienza 'propria'. Quella filosofia che aiuti la teologia a divenire una scienza di questo tipo può essere considerata veritiera, tutte le altre, che perseguono obiettivi diversi, saranno false.

I *Començaments* sono scritti contro la teoria aristotelica della scienza alla quale lavoravano i maestri di Parigi, soprattutto i domenicani, che avevano approfondito la classificazione delle scienze. Chi nel secolo xiii parlava di filosofia, intendeva in primo luogo le arti del trivio e del quadrivio e la metafisica di Aristotele. In questo contesto, Lullo non si pone il problema in questi termini ma segue piuttosto gli orientamenti difesi un secolo prima da Ugo di San Vittore e dai maestri di Chartres.

Inoltre, i principi dell'Arte non coincidono con quelli concepiti da Aristotele, che sono proposizioni *per se notae*. I principi dell'Arte sono le dignità, concetti veri e necessari (cioè non soggetti alla contingenza), sostanziali (cioè non accidentali), propri (cioè non appropriati, non peregrini), evidenti (non per la ragione, ma per l'intelletto). Questa radicale differenza è causa di facili equivoci, dal momento che i termini hanno un significato nel sistema aristotelico e un altro in quello lulliano. Il curatore sostiene che, volendo Lullo in questo testo scoprire i principi comuni alle scienze filosofiche per mezzo dell'Arte e della *mixtio principiorum*, l'opera propone in realtà una meta-scienza. La scienza filosofica lulliana si presenta come una fabbrica di proposizioni (i principi della filosofia, appunto) derivate da concetti generali (i principi dell'Arte), elaborate secondo le regole dell'Arte e formulate attraverso le definizioni.

All'inizio del libro, Lullo cita il *Liber de geometria nova et compendiosa* come omologo dei *Començaments*. Ciò va inteso nel senso che la geometria alla quale fa riferimento è una scienza che permette di dedurre con sicurezza proposizioni a partire da altre proposizioni. In questa prospettiva, la geometria rinforza il progetto lulliano di una scienza dimostrativa e, in questo senso, si può parlare di un *mos geometricus* implicito nell'opera (a questo tema Dominguez ha dedicato un articolo specifico: *Geometria, filosofia, teologia y Arte. En torno a la obra «Principia philosophiae» de Ramon Llull*, in «Studia Lulliana» 35 [1995], pp. 3-29).

Nella sua introduzione al testo, Dominguez dedica molta attenzione al ruolo di Le Myésier nella composizione e nella successiva fortuna dell'opera nella sua

versione latina, riprendendo un tema già egregiamente e approfonditamente affrontato in un articolo del 1994 (*Principia philosophiae [complexa] y Thomas Le Myésier*, in «Studia Lulliana» 34 [1994], pp. 75-91). Il maestro di Arras aveva molta più dimestichezza di Lullo con l'ambiente parigino e doveva rendersi conto con più chiarezza di quali e quanti problemi sorgessero dalle difficoltà di una corretta interpretazione del linguaggio dell'Arte. Nel luglio del 1299, in risposta a richieste di chiarimenti sul funzionamento dell'Arte da parte del suo più brillante discepolo, Raimondo aveva scritto il *Liber super quaestiones Magisteri Thomae Atrebatensis*. È interessante notare che nelle sue risposte a Thomas, Lullo si sia sentito in dovere di chiarire le differenze tra il proprio linguaggio tecnico e il discorso aristotelico allora imperante nelle *scholae*. A questo testo Lullo fece seguire subito dopo i *Començaments de filosofia*. Non pare azzardato affermare che la richiesta di Le Myésier sia stata, se non una vera e propria committenza dell'opera, quantomeno la causa occasionale per la sua stesura. I *Començaments*, dunque, devono essere apparsi a Le Myésier come il ponte ideale, lo strumento più adatto per superare la distanza tra il sistema lulliano e l'intellettualità parigina.

Indizio di questa particolare attenzione, oltre che l'inserimento dell'opera nel corpus dell'*Electorium* e la citazione nell'*Epitome*, è il fatto che Le Myésier abbia operato un adeguamento del testo nel tradurlo in latino, facendo sì che fosse meno soggetto ad equivoci. In particolare, cambia metodicamente e consapevolmente la struttura di forma condizionale dell'opera in causale, traducendo i “si” e i “con” del catalano nel latino *quia*.

La struttura condizionale dell'opera catalana è in relazione con lo sviluppo dei trattati *de consequentiis*, che compaiono a Parigi a cavallo tra xiii e xiv secolo. La logica delle conseguenze nasce per completare la logica sillogistica, che non copre il campo di tutti i ragionamenti possibili, e si innesta su una tradizione di logica stoica aliena alle formulazioni logico-scientifiche del contemporaneo linguaggio scolastico. Anche se durante il xiv secolo si osserva una progressiva fusione tra il procedimento sillogistico di derivazione aristotelica e quello condizionale di matrice stoica, continua a mantenersi una differenza tra i due. La dottrina medievale delle conseguenze contempla la deduzione fondata sulla proposizione ipotetica, ampliata in qualsivoglia forma di deduzione. La conseguenza si divide in due parti: l'antecedente introdotta da ‘*si*’ e la conseguente preceduta da *ergo*. La proposizione conseguente può essere valida o non valida, quella ipotetica può essere vera o falsa. Il ragionamento lulliano, che si muove su certezze assolute, è chiaramente più interessato al versante vero/falso della proposizione ipotetica. Ma che Lullo avesse in mente il problema logico generale è dimostrato dal fatto che la ricezione assimila i *Començaments de filosofia* al dibattito e li tramanda col titolo di *Consequentiae philosophiae*.

Dominguez elabora la sua edizione critica del testo tenendo in considerazione i due manoscritti che lo conservano, entrambi del XV secolo: il codice A (Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 117 Sup.) e il codice M (Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Hisp 64, 607), dei quali fa una descrizione accurata. L'edizione ha preso come base il manoscritto A, con l'introduzione di citazioni precedenti da M, in

accordo con il testo critico latino proposto nel vol. XIX della *ROL*. L'introduzione è corredata dalle riproduzioni delle figure tratte dal manoscritto conservato a Monaco.

FRANCESCA CHIMENTO

Concetto MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Presentazione di Giulio d'Onofrio (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 29), Catania, CUECM, 2005, 368 pp., ISBN 88-86673-79-5.

Nel percorso compiuto dall'autore del presente, notevole lavoro, che cerca di delineare gli intrecci, gli incroci, i parallelismi, i contrasti e le convergenze tra filosofia e teologia tra XI e XII secolo, la figura di Lanfranco è sicuramente esemplare per determinare l'*incipit* del cammino, non solo per la sua collocazione cronologica, ma anche perché rivelativa della doppia esigenza di rimanere fedele alla *sacra pagina* da un lato, e, dall'altro, di non arretrare di fronte alle critiche ed alle argomentazioni di carattere razionale, che possono essere condotte ed avanzate in sede di riflessione teologica. Si tratta di una personalità che sente il bisogno di riconoscere alla *ratio* uno spazio semantico più ampio di quello della *dialectica*, comprendente anche l'ambito degli strumenti razionali utilizzabili per la penetrazione intelligibile delle verità della fede. L'affermazione con cui Lanfranco dichiara di voler rinunciare alla dialettica in ambito teologico, per sostituirla con l'autorità dei Padri, non si identifica con la rinuncia all'uso degli strumenti razionali, ma è tesa a marcare i confini della dialettica stessa, ritenuta «valido strumento di approccio alle *divinae res*, in quanto consente di valutare la correttezza formale delle opinioni» (p. 37), e ad impedire uno straripamento di essa, nella sua pretesa diretta applicabilità alla conoscenza *divinarum rerum*. La *ratio* invece si muove già all'interno delle *auctoritates* intese «come i luoghi contenenti gli elementi teorici, percepiti come loro peculiarità in quanto estranei al sapere profano, alla luce dei quali risulta possibile valorizzare e riproporre le *manifestae rationes* fondate sulla tradizione culturale cristiana» (p. 33). Concludendo il discorso su Lanfranco, Martello ne riconduce la specifica razionalità teologica al clima culturale che gli fu proprio, segnato da elementi platonico-neoplatonici, già problematicamente assunti dalla Patristica.

Il percorso dell'autore, volto a «seguire le tracce della ragione» (p. 17) nella porzione di storia della teologia scelta come ambito della ricerca, prosegue prendendo in esame il *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* di Pier Damiani. In esso il monaco ravennate marca una netta separazione tra scienza profana e scienza sacra, esortando chi ha scelto la vita monastica a dedicarsi pienamente alla seconda e a non rimpiangere la prima. Inoltre Damiani riconosce alla filosofia le sue peculiari capacità «di rilevare le uniformità della natura e di rendere il pensiero idoneo a scoprirle e il linguaggio a esprimerle» (p. 44) e si avvale con competenza delle proprie virtù dialettiche e letterarie, non rinunciando «all'esercizio

della ragionevolezza, cioè alla fede come campo di applicazione della sapienza cristiana, e in tal modo contribuisce alla sedimentazione e al consolidamento della domanda di razionalità» (p. 46). Ciò che emerge, sia in Damiani che in Lanfranco, è un'idea di *ratio* che «comprende la ragionevolezza delle interpretazioni patristiche della Scrittura, retorica in quanto esegetica più che meramente attinente all'arte oratoria» (p. 47).

Un altro esponente della teologia dell'XI secolo preso in esame è Berengario di Tours, che si distingue da Lanfranco per l'identificazione di ragione e dialettica, rifiutata dal maestro pavese, con il quale entrò in contrasto in merito alla controversia eucaristica. Berengario si fece sostenitore della superiorità della ragione, come strumento di conoscenza della verità, rispetto alle autorità sacre e della continuità di metodo tra sapere sacro e sapere profano, fino a ritenere la teologia una parte integrante della scienza. Ma, al di là della loro rivalità nella controversia eucaristica e del disaccordo sul metodo teologico, Martello coglie la comune appartenenza dei due maestri alla tradizione platonizzante altomedievale e la convergenza delle loro prospettive nella «definizione delle valenze teoriche della sapienza cristiana» (p. 65), in un momento storico che segna uno snodo rilevante verso la costituzione della teologia razionale cristiana.

Martello prende, quindi, in considerazione il metodo teologico di Anselmo d'Aosta, segnalandolo come mediatore tra la posizione di Lanfranco e quella di Berengario. Nell'opera teologica di Anselmo viene affermata certamente la preminenza della fede, ma nello stesso tempo emerge una «sostanziale identità di ragione e metodo dialettico» (p. 67): il termine *ratio* acquista un significato filosofico, attraverso l'integrazione tra pensiero cristiano e scienze profane. Il rinnovamento del metodo teologico, presente in particolare nel *Monologion*, è dato dal ricorso alla *rationis necessitas* e alla *veritatis claritas*, che diventano gli strumenti con cui, *sola ratione*, è possibile arrivare a conoscere indubitabilmente delle verità su Dio. La novità in particolare viene ravvisata da Martello «nell'uso più marcatamente razionalizzante» (p. 69), che Anselmo fa della *sola ratio* rispetto agli ambiti e ai modi nei quali precedentemente era stata utilizzata, producendo un cambiamento, che viene segnalato dai suoi contemporanei o con entusiasmo o con ostilità.

L'autore esamina anche il rapporto tra Anselmo e l'«ontologia classica, secondo la quale nessuna natura è al di fuori dell'essere» (p. 72), che il *doctor magnificus* assume come quadro di riferimento per l'interpretazione della creazione, riducendo la portata dell'apofasi di origine neoplatonica; inoltre, in particolare nel *Monologion*, Martello coglie «una certa affinità ed elementi di continuità tra ciò che i "moderni" individuano come appartenente alla tradizione filosofica e il pensiero cristiano, avvicinati dalla ragione dialettica, prodotta dalla prima e di nuovo vitale nel secondo. Anselmo non sviluppa esplicitamente questo aspetto, ma il suo metodo e la sua riflessione pongono le basi perché altri possano farlo dopo di lui; e anche in questo consiste il suo contributo all'inclusione *pleno iure* dei saperi profani tra le competenze dei teologi e di conseguenza della *sacra doctrina*, come teologia razionale, nella filosofia» (p. 71).

La successiva analisi del *Proslogion* porta l'autore a confermare l'idea della

presenza in Anselmo di una *ratio* unitaria, comprensiva sia delle funzioni più specificamente filosofiche e profane, sia delle ragioni patristiche, andando al di là dei confini fissati dai teologi che l'hanno immediatamente preceduto, e sostenendo la possibilità di una teologia decisamente razionale, ma non sostitutiva dell'esperienza dello spirito. Tale posizione risulta confermata dall'analisi del *Cur Deus homo*, dell'*Epistola de incarnatione Verbi* e del dialogo incompiuto *De protestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*.

In particolare, confrontando le riflessioni condotte in queste opere da Anselmo e da Pier Damiani nel suo *De divina omnipotentia*, Martello focalizza l'attenzione sulle risposte date alla questione del rapporto tra l'onnipotenza di Dio e la sua libertà. Attraverso questo esame, emerge il dissenso di Anselmo nei confronti dell'esigenza di Damiani, ma anche di Lanfranco, di «restringere il campo di applicazione della dialettica alla scienza sacra e di individuarne l'uso più proprio nell'applicazione al sapere profano e alle questioni *di scuola*» (p. 97), perché mal si concilia con l'interesse e la consuetudine anselmiani di arricchire e rafforzare l'intelligenza della scienza sacra con l'analisi del linguaggio; quest'ultimo, infatti, rappresenta, secondo Anselmo, un terreno di indagine privilegiata, per il vincolo strettissimo che lo lega al pensiero ed alla realtà, per chi voglia comprendere come l'azione divina si dispieghi in se stessa e nei confronti delle creature. Così la soluzione, data da Anselmo alla questione del rapporto tra onnipotenza e libertà divina, fondata sulla preminenza dell'immutabilità della volontà di Dio sulla sua possibilità di cambiare il passato, affermando l'universale validità del principio di non contraddizione, conferma la concezione della teologia come conoscenza razionale delle verità che riguardano Dio.

Differenziandosi da Pier Damiani e da Lanfranco, Anselmo sostiene la piena utilizzabilità del metodo dialettico-razionale sia per le scienze profane che per la scienza sacra, superando la loro posizione che privilegiava il metodo esegetico, e attribuisce valore filosofico ai concetti della tradizione teologica. Egli supera anche Berengario di Tours, per il quale in teologia la dialettica è soltanto strumento da applicare allo studio delle sacre scritture; invece Anselmo attribuisce alla *ratio* «autonoma capacità di costruire dimostrazioni riguardanti verità sacre, anche senza ricorrere alla rivelazione» (p. 111) e completa il percorso di fondazione della teologia razionale cristiana. La tesi di Martello è che Anselmo, esprimendo una sensibilità diversa da quella di Berengario, sostenga, in particolare nel capitolo LXV del *Monologion*, che «è possibile conoscere l'essenza di Dio *per aliud*, cioè servendosi di un'altra realtà, non rilevando ciò che gli è proprio ma ciò che è in grado di rappresentarlo *per aliquam similitudinem*» (p. 112).

L'esame di Martello, sempre molto accurato ed estremamente documentato, grazie all'imponente mole di letture di cui l'autore dispone, prosegue, seguendo l'intrecciarsi di tradizione ed innovazione, attraverso il dibattito svoltosi tra Gaunilone ed Anselmo. L'autore ricollega il metodo di Gaunilone alla diffusione, che in quegli anni era propria degli ambienti monastici, della dialettica e delle opere logiche di Aristotele e di Boezio; individua, poi, l'obiettivo del monaco di Marmoutier nel tentativo di distinguere nettamente, sia dal punto di vista tematico

che metodologico, la filosofia dalla teologia, non riconosciuta come scienza razionale; Gaunilone esprime, da questo punto di vista, una posizione per così dire conservatrice, ma d'altro canto, si confronta con l'avversario sul terreno della dialettica, di cui si serve come unica risorsa della ragione, e si inserisce nella corrente che accetta la *ratio* come insostituibile ed esclusivo strumento della scienza.

Per mostrare come si andasse attuando il processo di identificazione tra ragione e dialettica, viene poi preso in considerazione dall'autore anche il *Tractatus theologicus*, che è tradizionalmente attribuito a Ildeberto di Lavardin e che viene identificato da Martello come opera sintomatica sul percorso verso la formazione del metodo scolastico e la fondazione di una teologia razionale cristiana, concepita in continuità con il sapere filosofico, per la strettissima connessione, che si coglie nel trattato stesso, tra *ratio humana* e ragione dialettica.

Successivamente l'analisi dell'*Expositio in Genesim* di Bruno di Segni evidenzia che in tale opera non emergono particolari innovazioni di ordine teoretico o metodologico, ma essa si segnala come l'espressione di un misticismo monastico, che non avversa i saperi razionali, ma li subordina all'esegesi allegorica. In continuità di impostazione con l'opera di Bruno di Segni è posto il *De sancta trinitate et operibus eius* di Ruperto di Deutz, in cui si esprime il culmine dell'allegorismo monastico, ma vi si riconosce che la ragione è il tratto specifico che costituisce l'uomo ad immagine di Dio e vi si mette in rilievo il contributo che l'arte razionale può dare alla comprensione della sacra scrittura, manifestando un profondo ed esplicito interesse nei confronti della dialettica. Anche l'esame condotto sull'esegesi fisica di *Genesi I* da parte di Ugo di San Vittore conduce a mettere in rilievo una figura che gli studi tradizionali hanno forse troppo appiattito sul versante mistico ed allegorizzante e che Martello, invece, inserisce nel «movimento delle idee che matura all'interno del dibattito teologico, soprattutto attraverso la sua ricezione e la sua interpretazione di un materiale filosofico neoplatonizzante, secondo il quale la filosofia, pur subalterna in linea di principio alle verità di fede, è condizione necessaria della loro piena acquisizione e le arti e la fisica ci mostrano come il significato letterale del testo sacro è arricchito, non vanificato, dai suoi sensi spirituali» (p. 178).

Il quinto capitolo del volume, che costituisce il punto di approdo del ragionamento condotto dall'autore nel corso del testo, è dedicato a considerare la *theologia* come compimento della *philosophia*, prendendo in esame tre autori in particolare e cioè Abelardo, Ugo di San Vittore e Guglielmo di St.-Thierry. Ad Abelardo è riservato lo spazio maggiore, dato il suo ruolo preminente nell'opera di razionalizzazione del sapere teologico e di accoglimento delle arti liberali all'interno di una scienza, che include l'indagine su Dio e che è concepita come l'unità di tutti i saperi razionali umani, visti in continuità e senza cesure gli uni rispetto agli altri. Lo stesso uso del termine *theologia* da parte di Abelardo segnala, secondo Martello, «una apertura consapevole all'idea secondo cui tra la scienza profana, fondata unicamente sulle risorse umane, e la sapienza cristiana, ricavata principalmente dalla rivelazione scritturale, esiste un ampio "territorio comune" governato dalla *ratio* attraverso la funzione euristica esercitata in esso dalle "arti"» (p.183), risultando così

la teologia una vera e propria scienza filosofica.

In particolare, la *Theologia "Summi boni"* è il tentativo più compiuto nella direzione di una comprensione e di una interpretazione razionali del dato rivelato, attraverso lo strumento delle arti liberali, e soprattutto del trivio, ed è l'opera che più di tutte pone Abelardo in continuità di metodo con i suoi predecessori dialettici radicali ed è, perciò, di essa che Martello decide di occuparsi in maniera più specifica e diretta. Dall'analisi critica dell'opera abelardiana emerge una libera riflessione sul rapporto tra teologia e filosofia, che si determina attraverso l'inclusione della prima nella seconda, e sul rapporto tra teologia e fede. Questa è sì considerata l'unico modo per accedere ai misteri ed ai dogmi divini, ma anche l'inizio di un percorso di comprensione di essi, grazie ad una *dialectica* pensata come unico esercizio possibile della *ratio*, e nei limiti dati da un indebolimento progressivo della forza della *ratio* stessa nella misura in cui si avvicina al soprannaturale.

Infine, viene posto in evidenza che, dal punto di vista filosofico, è il quadro neoplatonizzante ad accomunare i tentativi teoretico-teologici dei pensatori presi in esame tra XI e XII secolo ed è il problema del rapporto tra metafisica neoplatonica e concetto cristiano di creazione - non affrontato da Martello, perché esula dall'intento programmatico di questo suo lavoro - che viene suggerito come importante terreno di approfondimento da parte degli studiosi competenti, perché è il nodo teoretico, che molto può illuminare i temi cui l'opera in esame è stata dedicata.

Il volume, sempre saldamente ancorato all'esame diretto e dettagliato dei testi, è completato da un'appendice, costituita dalla traduzione in lingua italiana, con testo latino a fronte, della lettera scritta da Berengario di Tours tra il 1053 ed il 1055 e forse indirizzata ad Adelmanno di Liegi, nella quale l'autore propone alcune importanti argomentazioni grammaticali e dialettiche, con cui critica gli avversari in merito alla controversia eucaristica. Una ricchissima bibliografia di oltre settanta pagine completa il volume.

PIETRO PALMERI

José A. MARTINEZ PUCHE O.P., *Diccionario teológico de Santo Tomás. Textos de la «Suma» por orden alfabético*, Madrid, Edibesa, 2003, 892 pp., ISBN 84-8407-385-8.

Il carattere dell'opera è messo in luce più dal sottotitolo che dal titolo. Si tratta, in effetti, di una serie di passi della *Summa theologiae* estratti in modo da illustrare i temi fondamentali della teologia tomista. L'intento esplicito è di favorire la diffusione del pensiero di san Tommaso. Infatti, secondo l'autore, le tensioni di rinnovamento della Chiesa richiedono oggi una imprescindibile fermezza nelle posizioni dottrinali. Alle ansie degli spiriti inquieti, disposti a «una renovación total», viene così offerta a rimedio la «prudencia, ponderación y garantía» di Tommaso, al fine di evitare i pericoli di uno sviamento (pp. 27-28). La fiducia dell'autore nel ruolo

che l'Aquinate può svolgere al riguardo lo porta ottimisticamente a suggerire che se Lutero avesse avuto una formazione tomista la storia avrebbe preso una piega diversa.

Quel che ci viene presentato è dunque uno strumento di divulgazione dottrinale, con i limiti che ne conseguono. Non vi è discussione delle problematiche interne alle posizioni di san Tommaso o dello sviluppo del suo pensiero, né rimando a luoghi paralleli. Nelle voci non è data indicazione dei termini latini a cui si fa riferimento. Di utilità abbastanza ridotta per lo studioso, l'opera si rivolge essenzialmente a tutti coloro che sentano la necessità di avere a portata di mano «la solución tomista» alle diverse questioni teologiche (p. 30).

GUGLIELMO RUSSINO

PARVA NATURALIA. Saperi medievali, natura e vita. Atti dell'XI convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (Macerata 7-8 dicembre 2001), a cura di C. Crisciani, R. Lambertini, R. Martorelli Vico, Macerata, Pisa-Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 2004, 440 pp., ISBN 88-8147-371-2.

Dopo una *Nota* (pp. 9-10) di ringraziamento alle autorità e agli enti che hanno permesso il realizzarsi dell'XI Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale e della pubblicazione dei suoi atti, la raccolta di questi ultimi, appunto, esordisce con una *Premessa* (pp. 11-15) che ne esplicita le intenzioni e ne riassume, nel contempo, alcune delle possibili conclusioni: il convegno si proponeva l'obiettivo fondamentale, dopo quello di natura più pragmatica di consentire anche ai più giovani studiosi di presentare nuove possibilità di indagine, di fornire conferme storiche ad alcune constatazioni emerse negli ultimi decenni.

Charles Schimtt, tra i primi, notava che occorreva tenere in considerazione le scienze biologico-mediche «sia per comprendere caratteri e permanenze degli “aristotelismi”, sia per non snaturare gli obiettivi documentabili della ricerca medievale effettiva» (pp. 11-12).

Grazie, poi, ai lavori di Nancy Siraisi «sono emersi saggi sulla particolare natura istituzionale dell'insegnamento medico; analisi di specifiche branche e dottrine; disamine sull'etica scientifica dei medici e sull'antropologia della professione. Soprattutto, questo intenso lavoro ha chiaramente messo in evidenza sia gli stretti legami – epistemologici e dottrinari – tra medicina e filosofia; sia gli argomenti di frizione e gli aggiustamenti [...] che ne conseguono [...]. Da quando questi settori naturalistico-biologici sono più indagati e meglio conosciuti, si sono moltiplicate le ricerche volte a valutare non solo quanto questi saperi, le loro articolazioni e le loro dottrine siano orientate da domande anche religiose e teologiche, ma soprattutto l'inverso: cioè quanto di questo sapere, e a che fine, è padroneggiato o comunque tenuto in conto in dibattiti prettamente teologici» (pp. 12-14).

La raccolta si compone, dunque, di tre sezioni: *Filosofia e saperi medicobiologici* (pp. 19-121); *Tradizioni naturalistiche aristoteliche* (pp. 125-289); *Teologia e tematiche naturalistiche* (pp. 293-420).

Il saggio di apertura della prima sezione, *Gentile da Cingoli e il suo ambiente tra filosofia e saperi medici* (C. Marmo), fornisce un immediato esempio degli «stretti legami – epistemologici e dottrinari – tra medicina e filosofia» (p. 12). «È esattamente nel commento ai capitoli 8 e 10 delle *Categorie* di Gentile da Cingoli che troviamo con una certa frequenza il confronto tra il punto di vista dei filosofi e quello dei medici» (p. 29). Se alcune argomentazioni, quando, per esempio, di tratta della quantità, della sua capacità o meno di ricevere la contrarietà, quando, a questo proposito, si parla della natura collerica e della natura flemmatica, se, dicevo, questo tipo di argomentazioni non stupisce chi conosce le più note questioni medievali e le loro impostazioni, altre, evidenziate, appunto, in questo saggio, suscitano, invece, una certa sorpresa. Le osservazioni di Gentile trattate nei paragrafi *Segni e significazione: convergenza tra i punti di vista logico e medico* e *Aristotele e Galeno a confronto sulle opposizioni* si sviluppano, per esempio, su un piano semantico che risulta assolutamente atipico per la riflessione medica. Nel commento di Gentile ai *postpredicamenta* ovvero *Categorie* 10 e 14 emerge, dal confronto tra lo stagirita e Galeno il problema di quando un'animale possa dirsi sano o malato e se esiste un termine neutro tra i due.

Nella seconda sezione è possibile leggere l'interessante saggio di S. Nagel, *Astri e passioni dell'anima nel libro I delle Quaestiones in meteororum di Timone*. Il commento di Themo Judaei alle *Meteorae* di Aristotele, ed in particolare le questioni prima, quarta e tredicesima «oltre a disegnare un preciso quadro delle prospettive astrologiche dell'autore, forniscono informazioni verosimilmente indicative sui dibattiti che, intorno a questo tema, si svolgevano all'interno dell'ambiente universitario contemporaneamente o in data immediatamente precedente a quelle che si maturavano presso la corte di Carlo V» (p. 261). Secondo la Nagel, probabilmente, suddette questioni nascevano dall'esigenza di ridimensionare il potere politico-culturale degli astrologi che operavano alla corte di Carlo V, in favore di conoscenze più 'scientifiche' che, senza dimenticare le posizioni filosofiche e teologiche sull'argomento, stavano nascendo e sviluppandosi all'interno dell'università, del *Collège de Médecine et d'Astrologie*. Così, Timone tratta il problema della dipendenza del mondo sublunare dai moti dei cieli, definendone, e per certi aspetti razionalizzandone, l'ambito e la portata: si tratta di «un universo organico e gerarchicamente disposto in un sistema di influssi e cause subordinate» (p. 277) dal quale, però, le azioni umane conservano una certa autonomia. Il genere umano e il suo volere, sebbene non siano diretti in modo necessario dal corpo celeste ricevono, però, dall'astro «*aliquas qualitates moventes et inclinantes* verso determinati atti piuttosto che verso altri» (p. 279).

Ancora per non «snaturare gli obiettivi documentabili della ricerca medievale effettiva » (pp. 11-12) e per ricordare alla scienza e all'etica contemporanee l'assoluta attualità di molte questioni discusse e risolte nell'arco di tutto il medioevo, si possono leggere due interventi della terza sezione: «*Prius animal quam homo*».

Aspetti dell'embriologia tommasiana (L. Cova, pp. 358-378), e *Quando inizia la vita. Diritto, teologia, e filosofia naturale in una «Quaestio» di Alberico da Rosciate in tema di aborto* (M. Conetti, pp. 397-420). Si tratta di prospettive molto interessanti, se non altro perché di fatto configurano un richiamo a Tommaso che, forse anche in termini di morale nel trattamento degli embrioni, potrebbe aprire la strada a posizioni innovatrici. «La posizione di Tommaso è dunque che la *virtus* (formativa) staccata con il seme paterno rimane sempre la stessa e opera *ex vi animae patris* dall'inizio fino al termine del processo formativo del corpo [...]; mentre attraverso un processo di molteplici generazioni e corruzioni intermedie muta la «specie» del formato [...] In queste fasi il corpo «non è umano in atto ma soltanto in potenza». [...] Per quanto riguarda poi la valutazione in termini etici e giuridici dell'aborto volontario, nei pochi passi utili rinvenibili (*IV Sententiarum, Secunda Secundae*) Tommaso pur condannandolo duramente in quanto «persino le bestie aspettano i loro feti», è coerente nel riservare il *crimen homicidii* soltanto alla soppressione (...) del feto compiutamente umano» (pp. 358-364).

L'intervento di Conetti affronta lo stesso tema trattato da Cova, seppure da una prospettiva completamente diversa. Alberico da Rosciate, infatti, è un giurista che nel comporre la sua opera in materia di diritti cittadini si trova a dover risolvere la medesima questione di Tommaso. Si tratta di stabilire se vada incriminato per omicidio un uomo che avendo preso a calci una donna incinta, le abbia causato un aborto. Al di là della *voluntas* riscontrabile nel gesto, infatti, ciò che diviene nodale è definire l'aborto come omicidio o no. Per fare questo l'abile e scrupoloso giurista indaga, oltrepassando l'ambito giuridico, le posizioni dei teologi e dei filosofi naturali riuscendo a trovare, nel loro accordo, la soluzione. «Una simile operazione riposa su un presupposto necessario: che l'ordine giuridico sia parte di un ordine più vasto, fondato in Dio e manifestato nella Sua volontà per la Sua creazione. L'esistenza di questo ordine complessivo fa sì che i contenuti di pensiero delle diverse *partes philosophiae* non possano che essere in accordo, per quanto si volgano ad indagare aspetti diversi della medesima realtà» (p. 413).

I saggi qui brevemente ricordati sono solo un esempio del prezioso materiale costituito dagli atti raccolti nel volume di cui si tratta a questi vanno aggiunti, nella prima sezione, *Filosofia e saperi medico-biologici: Aspetti della dottrina della respirazione di David di Dinant* (E. Casadei, pp. 51-71); *Tra medicina e filosofia: il «Conciliator» di Pietro d'Abano sulle dottrine aristoteliche della generazione* (R. Martorelli Vico, pp. 73-81); *L'«Agricoltura Nabatea» e l'«Althaea officinalis»: tra filosofia, farmacologia e alchimia* (P. Carusi, pp. 83-106); *La dottrina dello spirito in Nicola da Cusa* (A. Tarabochia Canavero, pp. 107-121).

Nella seconda sezione, *Tradizioni naturalistiche aristoteliche: La tradizione dei «parva medievalia» nell'insegnamento universitario medievale (secoli XIII e XIV)* (G. Federici Vescovini, pp. 125-141); *I libri «De animalibus» di Aristotele e i saperi sugli animali nel XIII secolo* (S. Perfetti, pp. 143-170); *La morte e il filosofo: il «Liber de pomo seu de morte Aristotelis»* (A. Beccarisi, pp. 171-187); *La memoria nell'«Epitome» dei «Parva Naturalia» di Ibn Rushd* (C. Di Martino, pp. 189-199); *«Corpora sonantia». Lla comparsa della teoria «chimica» della generazione del*

suono nei commenti al «*De anima*» del XIII secolo (P. Bernardini, pp. 201-217); *Suono interiore e musica umana fra tradizione boeziana e aristotelismo: le glosse pseudo-grossatestiane al «De institutione musica»* (C. Panti, pp. 219-245); *Necessità e possibilità in Taddeo da Parma* (V. Sorge, pp. 247-260).

Nella terza, *Teologia e tematiche naturalistiche: Il destino dell'anima sola o la nostalgia del corpo* (M. Bettetini, pp. 293-303); «*Essere o malessere*»: *il problema della malattia dalla regola di Benedetto alle «Consuetudini» di Chluny* (R. Cristiani, pp. 305-320); *Esegesi biblica e interpretazione dei fenomeni vitali nel XII secolo* (C. Martello, pp. 333-355); «*Non ex costa praecise*»: *Gregorio da Rimini e la formazione di Eva* (A. Tabarroni, pp. 379-395).

GUIA GARSIA

Gianluigi PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, 210 pp., ISBN 88-424-9644-8.

Gianluigi Pasquale, preside a Venezia dello studio teologico affiliato «Laurentianum» e ivi docente di teologia dogmatica e teologia fondamentale, in questo volume si occupa essenzialmente del rapporto tra il teologo Oscar Cullmann ed il filosofo Karl Löwith a proposito della riflessione che i due autori hanno sviluppato sul senso della storia: «obiettivo dichiarato di queste pagine, dunque, è proprio quello di stilare un primo confronto tra le intuizioni di Karl Löwith e le precedenti ricerche di Oscar Cullmann, valutando se la tesi della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, trasformatasi, secondo Löwith, in una filosofia della storia secolarizzata, non dipenda in qualche misura dall'influsso dell'impianto esegetico e teologico di Oscar Cullmann» (p. 5). Ma l'autore vuole spingersi anche oltre, per mettere in luce quella che ritiene l'intuizione più specifica di Löwith, cioè che l'idea fondamentale sottesa ad ogni filosofia della storia sia stata in Occidente quella apocalittica, derivata dal Nuovo Testamento, mostrando in ciò la dipendenza del filosofo bavarese da Cullmann.

L'opera di Cullmann *Christus und die Zeit* è il principale punto di riferimento utilizzato per evincere il pensiero del teologo sulla storia della salvezza. Per quanto riguarda l'economia del piano di salvezza egli sottolinea la centralità temporale del $\kappa\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ consistente nell'opera compiuta dal Verbo di Dio, dato che attraverso Cristo «il regno di Dio si è pienamente rivelato e inserito nella storia dell'umanità e, quindi, nella storia del cosmo» (p. 21). Precisando il momento decisivo dell'inserzione del divino nel cosmo, Pasquale rileva che per Cullmann esso coincide con la croce, con la quale si attua la massima rivelazione fatta da Dio nel suo Figlio: «tale fatto puntuale si staglia tra la lunga serie di $\kappa\alpha\rho\acute{o}\iota$ particolari fissati da Dio e dalla cui successione scaturisce la linea della storia della salvezza» (p. 23); da qui deriva l'idea cullmanniana della storia della salvezza concepita come una linea continua, costituita dai momenti che Dio sceglie secondo il suo piano. È importante a questo

proposito la puntualizzazione, citata da Pasquale, che Cullmann fa nella sua opera successiva *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (tradotta in italiano con il titolo *Il mistero della redenzione nella storia*), nella quale spiega che la linea intesa come direzione generale della storia è per lui «una *linea ondulata*, nella quale possono presentarsi lunghe deviazioni» (p. 24), onde evitare ulteriori rigidità interpretative e fraintendimenti, già seguiti all'opera precedente, in modo da tenere in considerazione gli effetti del peccato dell'uomo, delineando «una periodizzazione del tempo secondo lo schema «già, ora, non-ancora» elaborato dai primi cristiani, i quali si rifecero alla visione del pensiero giudaico e all'ermeneutica dell'ambiente parsista» (p. 23). La concezione giudaica, iraniana e cristiana del tempo è una concezione lineare che si contrappone a quella circolare greca ed ellenistica. Nel pensiero biblico è presente l'idea che la storia della salvezza, inserendosi nel tempo, indica ad esso un fine che sarà compiutamente svelato alla fine del tempo stesso. Il rischio da evitare è di «pensare l'eternità indipendentemente dalla storia della rivelazione» (p. 29).

L'altro elemento decisivo di *Christus und die Zeit* viene individuato da Pasquale nella sottolineatura dell'unicità ed irripetibilità dell'evento Cristo, di cui i primi cristiani furono coscienti. Tale unicità ed irripetibilità ha valore rispetto al passato, al presente ed al futuro della storia della salvezza. Rispetto al passato, in quanto, pur conservando l'Antico Testamento la sua irriducibilità nei confronti del Nuovo, è l'evento Cristo a fornire la prospettiva all'interno della quale comprendere il Vecchio Testamento come preparazione, mentre contemporaneamente quest'ultimo consente a sua volta di cogliere l'Incarnazione come sbocco e compimento dell'attesa e rivelazione piena della salvezza.

Rispetto al futuro, l'unicità ed irripetibilità dell'evento Cristo dà origine all'attesa delle cose ultime, che, a loro volta, hanno un carattere di unicità sul fondamento di esso, appunto come compimento dell'avvenimento centrale, che è già stato una volta per tutte, ma che non depaupera del carattere di novità ciò che deve ancora accadere.

Il presente allora risulta essere lo spazio di tempo compreso tra l'avvenimento centrale di Cristo e la fine dei tempi. Rispetto ad esso, l'essere «una volta per tutte e per sempre» di Cristo fornisce una linea di continuità e di unità, ed in esso si ripresenta il carattere di unicità ed irripetibilità attraverso l'annuncio della parola e la celebrazione eucaristica.

Infine, per concludere la disamina del percorso di Cullmann, è opportuno fare un breve riferimento alla modalità secondo la quale vi è delineata la relazione tra storia universale e storia della salvezza. In realtà, la storia della salvezza e la storia generale-universale iniziano dallo stesso punto ed hanno in comune anche la fine, «seguendo un percorso distinto ma non diviso» (p. 48), e la differenza nella percezione della storia tra i cristiani e i non cristiani consiste nel fatto che i primi hanno coscienza della signoria di Cristo sulla storia e sul mondo, mentre i secondi non ne sono ancora pienamente consapevoli.

Dopo avere accuratamente presentato la prospettiva cullmanniana, Pasquale si volge alla considerazione, altrettanto puntuale, di quella di Löwith, alla quale

attribuisce il merito di avere capito il peso del condizionamento ebraico e cristiano sulla ricerca del senso della storia. Anche Dilthey aveva affermato la dipendenza della moderna filosofia della storia dalla visione giudaico-cristiana, ma Pasquale sottolinea che Löwith è stato capace di comprendere ed evidenziare con originalità che il modo di concepire e pensare la storia in epoca moderna trae il suo carattere distintivo ed essenziale dal suo rivolgersi verso il futuro, sotto la spinta congiunta del profetismo ebraico e dell'escatologia cristiana. E questa posizione è stata elaborata grazie agli studi compiuti da Cullmann, che hanno illustrato l'imprescindibile tensione verso il futuro, inteso come tempo di salvezza, quale motivo conduttore dell'idea ebraico-cristiana della storia.

Con grande efficacia Pasquale conduce il lettore lungo la riflessione elaborata da Löwith, facendone percepire la forza dell'argomentazione, la solidità dell'impostazione e l'acutezza dell'indagine. Prendendo posizione a favore delle tesi del filosofo bavarese, ne evidenzia la capacità di lettura critica della filosofia della storia, della quale Löwith smaschera l'impronta teologica, rivelandone l'identità autentica di «teologia cristiana della storia, vestita in modo nuovo, ossia secolare» (p. 136). Anche quando la filosofia della storia ha creduto di fare a meno dei lineamenti della concezione biblica della storia, in realtà ha continuato a farne inconsapevolmente uso, procedendo in un'azione di secolarizzazione della teologia della storia, ma rimanendo legata alla prospettiva escatologica attraverso l'idea di progresso dell'umanità, o di realizzazione dello spirito del mondo o di realizzazione di una società senza classi. Il riferimento ad una finalità ultima è stata la condizione che ha reso possibile interpretare filosoficamente la storia con il tentativo di comprendere il senso del suo accadere. Ma tali interpretazioni filosofiche hanno così profondamente usufruito del concetto essenziale di limitazione escatologica, che è fornito dalla teologia della storia, da poter sussistere soltanto come sue versioni secolarizzate, portando in sé la contraddizione di vivere «di un fondamento che viene da loro progressivamente rifiutato. Così lo schema escatologico viene ancora fatto valere, ma svuotato del suo senso originario, corrispondente all'attesa del ritorno di Gesù Cristo nella storia. L'aspettativa del senso finale è, invero, mantenuta, mentre viene via via abbandonata l'attesa del compimento ultimo» (p. 136).

Da qui deriva la posizione di Löwith, il quale ritiene che la filosofia della storia abbia fallito il suo compito, perché ha trasportato al di fuori dell'ambito della fede, all'interno del quale soltanto era legittimo, il riferimento ad un senso ultimo e definitivo, lasciando senza adeguato fondamento l'idea del significato del processo della storia, e attribuisce invece al *Christus und die Zeit* di Oscar Cullmann il merito di aver saputo rappresentare in modo chiaro e coerente la storia cristiana della salvezza, che, determinandosi in funzione di un evento centrale e definitivo, può indicare un orizzonte di compimento ultimo.

PIETRO PALMERI

Guillermo PONS, *15 días con Ramón Llull*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2005, 126 pp., ISBN 84-9715-074-0.

Mantenendo ben salde le peculiari direttrici di sviluppo di una speculazione teologica maturata durante il corso delle sue ricerche, Guillermo Pons offre ad un pubblico di lettori che non vanti conoscenze dichiaratamente specialistiche un'agevole sintesi della poliedrica figura di Raimondo Lullo, in una trattazione che detiene indubbiamente il grande merito della chiarezza espositiva rivolta all'attenzione dei più o meno *curiosi*; una chiarezza necessaria, sembra opportuno precisare, ed un prezioso monito indirizzato alla proliferazione non sempre auspicabile di sintesi ardite che, alla luce di quanto si muove fra i seminati estemporanei e lontani dalla ricerca di settore, hanno finito spesso col restituire l'immagine di un filosofo tardo-medievale confinato fra le anguste retrovie di un illustre anonimato o, ancor peggio, nella ben più mistificante giostra magico-alchemica di taluni cenacoli virtuali dalle presunte derive pseudo-rinascimentali. L'autore non si solleva affatto dalla responsabilità di una ricerca che venga condotta secondo moduli interpretativi rispondenti a solidi criteri di obiettività storica, al contrario, preferisce entrare direttamente nelle parentesi più controverse e mettere in guardia quanti si accostino ad una lettura iniziale delle dottrine lulliane. Dedicando allora questi "15 días con" (ulteriore tappa del percorso conoscitivo dedicato ai grandi maestri della spiritualità della felice collana inaugurata dalla casa editrice Ciudad Nueva) ad una complessiva rivisitazione della biografia del *Magister artium* e ad alcuni tratti distintivi del suo pensiero, lo studioso non pensa affatto di estinguere lo spazio interno della propria indagine nella mera compilazione di una fra le tante *Introduzioni a Raimondo Lullo* che goda, agli occhi dei lettori, degli esiti meritori ben riposti, ma, scandagliando in profondità gli aspetti mariologici sottostanti allo sviluppo dell'edificio teologico lulliano, fornire così un quadro di strumenti interpretativi funzionale ad un possibile angolo di ricerca da consumarsi solo successivamente.

Una sintetica presentazione della vita di Raimondo Lullo fa da cornice introduttiva ai capitoli prettamente argomentativi distribuiti nell'impianto complessivo del saggio e che, strutturandosi attorno al nucleo focale di cinque temi-guida ben individuati dall'elegante regia narrativa dell'autore, contribuiscono ad instradare progressivamente l'attenzione del lettore verso la chiarificazione di alcuni segmenti teorici fondamentali e oltremodo utili ad un esercizio di apertura delle fondamenta del pensiero mistico lulliano. Ritroviamo pertanto, in fase d'avvio, il ricorso a dei significativi passaggi biografici che segnarono la vicenda esistenziale e missionaria del *doctor illuminatus*: la sua educazione giovanile svolta all'interno di una specifica realtà insulare come quella maiorchina, il fastoso periodo trobadorico speso nelle frequentazioni a corte, l'impegno politico maturato in attività d'ordine diplomatico per conto della corona catalano-aragonese, tutte esperienze queste che faranno da preludio al momento epocale della svolta mistica determinata, sul piano della fase esperienziale, dall'avvento delle cinque *visiones*. Lo studioso dipana

sapientemente il filo della narrazione storica degli eventi pur nell'avvertita necessità di sintesi che il taglio critico di una tale proposta di lettura comporta, dando prova di tenere ben saldo il dispiegamento delle coordinate cronologiche espresse dal testo della *Vita coetanea*, autobiografia parigina del 1311 che costituisce un imprescindibile apporto documentale per rintracciare quelle referenze biografiche utili alla ricostruzione dell'apostolato quarantennale di Lullo, e non lesinando espliciti riferimenti testuali ad opere non secondarie come il *Desconsuelo* o il *Libro del Amigo y el Amado*, opera quest'ultima emblematicamente racchiusa all'interno del grande racconto utopico *Libro de Evast y Blaqueria*.

La direttrice esplicativa, che sottende l'articolazione stessa del presente lavoro, scorge la destinazione di senso più intima quando l'autore, pensando di tracciare agli occhi del lettore una vivida rappresentazione dell'uomo Raimondo Lullo, si ritrova ben presto ad affermare: «Sin embargo, al doctor iluminado le quedaba por anclazar el más íntimo y profundo anhelo, el martirio. Nunca dejó de nutrir en el fondo de su espíritu aquel fuego d'amor, que lo había llevado a escribir unas ardientes palabras en las que se enlazaban el misterio de la encarnación y el presagio del martirio» (p. 19). Così, nella descrizione delle tappe missionarie inseguite incessantemente dal Maiorchino *in terram Saracenorum*, nel laborioso tentativo di messa in opera dei propri piani apostolici perché si possa pervenire alla costruzione e ridefinizione di una prospettiva fondata sul dialogo interrogando le diverse monarchie dell'Europa cristiana, le fucine del sapere universitario e le alte cattedre della Curia romana sui nodi dottrinari che interessano il luogo privilegiato di una razionalità aperta all'incontro ecumenico fra i tre grandi monoteismi, si celebra, sin dalle prime battute, l'avvincente complessità di un disegno missionario in evoluzione che, per durata ed estensione programmatica, non trova eguali nelle figure del misticismo cristiano del XIII-XIV secolo.

Una riflessione globale sul pensiero filosofico e teologico di un autore della cristianità così "eterogeneo" (di una "eterogeneità" che sa comunque elevarsi a visione sistematica) come, per certi versi, potrebbe essere definito il carattere speculativo di Raimondo Lullo, richiede inevitabilmente un impegnato tentativo di rilettura nella decodificazione di alcune posizioni teoriche spesso originali e non di rado in chiara posizione di fuorigioco rispetto all'articolato dispiegamento delle consolidate tradizioni di pensiero o "filosofie" a lui contemporanee, tradizioni che spesso hanno squadernato l'orizzonte di un Tardo Medioevo irregimentato sotto binari di percorrenza alterni. A rendere più complesso il perimetro di ogni possibile indagine la consapevolezza, per quanti abbiano oggi una visione generale della sua vastissima produzione letteraria e filosofico-teologica, che il filosofo non fu certo particolarmente attento in quei momenti che avrebbero dovuto vederlo dispensare riferimenti e annotazioni relative ai testi di tutti quegli autori sui quali dovette pur esercitare la sua formazione da autodidatta. Guillermo Pons sembra offrirci, in merito ad una tale *querelle*, una soluzione integrativa e non esclusiva quando, nel prendere posizione all'interno del complesso dibattito storiografico tuttora aperto sull'utilizzo delle fonti da parte del filosofo catalano, prova a fornire le ragioni di un percorso

interpretativo, a nostro avviso, estremamente valido: «Debemos – egli scrive – contarlos entre los escolásticos, pero dotado de unas especiales características de originalidad y expresividad. Su mentalidad es platónico-agustiniana. Lucha denodadamente contra el averroísmo y disiente de quienes, con poca crítica, tratan de incorporar a la teología cristiana la visión filosófica de Averroes. Coincide con san Buenaventura y con Duns Escoto en considerar el concepto de bondad como eje y centro de las enseñanzas acerca de Dios y de sus obras» (p. 21). Non può non risultare allora d'indubbio interesse il rilievo critico apportato dalle considerazioni dell'autore che, attraverso il ricorso ad una breve serie di argomentazioni opportunamente addotte, tenta di sceverare quell'orizzonte opzionale di fattori che legano da sempre la spiritualità di Raimondo Lullo a quella sensibilità propria degli ambienti francescani del suo tempo.

I primi cinque giorni della riflessione che Guillermo Pons dedica all'approfondimento della figura del Maiorchino svelano progressivamente i contorni storici e psicologici di un *vir Dei* pienamente assorto nella contemplazione silenziosa del creato e nell'opera del suo artefice. Scopriamo dunque, grazie alla puntuale rappresentazione di un avvincente *itinerarium* di conversione ed alla pregevole sensibilità descrittiva mostrata dall'autore, gli aspetti più profondi di una personalità religiosa che può essere, non a torto, riconsegnata alle pagine della critica sullo sfondo di una tela interpretativa sulla quale insistere e coinvolgere, nel ruolo d'ineludibili interlocutori, alcune figure del misticismo cristiano dal grande spessore spirituale come Agostino, Francesco d'Assisi e Hildegard von Bingen.

Leggere Raimondo Lullo, come a volte è stato fatto, avvalendosi di tagli interpretativi a compartimenti stagni o unilateralmente settoriali implicherebbe, con buona probabilità, una destrutturazione insensata e del tutto arbitraria dell'opera del *Magister artium*; la penna di Guillermo Pons percorre, di contro, un'ipotesi d'accostamento alla vicenda storica e agli sviluppi del suo sistema filosofico ancorata a solide basi documentali (sono degni di nota i riferimenti diretti ed indiretti alle fonti di carattere pubblico che interessano Lullo e la sua famiglia) che sappia, al tempo stesso, proporsi come vettore di una scelta ermeneutica valida ed originale. L'ampio dispiegamento del ricorso alle citazioni che l'autore svolge in questi primi "cinque giorni", difatti, attingendo a piene mani dalle utili indicazioni che Lullo ha pensato bene di consegnarci fra le pagine del suo *Libro de Evast y Blaqueria* e del *Libro del Amigo y ed Amado*, costituiscono l'architettura stessa dell'esaltante proposta di rilettura del percorso esistenziale e speculativo lulliano. La sottile linea argomentativa che viene allora a delinarsi, facendosi lentamente spazio fra le difficili maglie delle dinamiche autobiografiche, propone la storia di una conversione, quella di Lullo, che, nel suo naturale svolgimento, ha saputo aprirsi al momento devozionale dei pellegrinaggi e all'adozione di una scelta, quella dell'abbandono definitivo delle vesti durante una festività celebrata a Maiorca in onore di San Francesco, che riesce a scorgere il suo più alto compimento proprio durante l'ascesa fisica ed interiore del monte Randa.

Dopo la parentesi esplicativa del "sesto giorno", dedicata alle istanze utopiche

di riforma del clero cristiano che il *doctor illuminatus* è venuto maturando nel corso della sua esperienza missionaria, ci apprestiamo, fra il settimo e il nono, all'enucleazione del mistero trinitario che coinvolge le istanze primarie del metodo dimostrativo lulliano per *necessariae rationes*: il dogma dell'incarnazione del verbo divino e della resurrezione dopo la morte assurgono inevitabilmente al peculiare stato di oggetti privilegiati per una trattazione in termini filosofici che si proponga d'intercettare soluzioni e di veicolare "ordinate" argomentazioni sul piano di un confronto fra monoteismi costellato da problematiche divergenze dottrinarie. Il chiaro appello al cristocentrismo che emergerebbe frequentemente dagli scritti di Raimondo Lullo «profundamente influido por el franciscanismo» (p. 64) e il nesso sempre più stretto che intercorre fra il mistero dell'incarnazione divina e la chiara contemplazione dell'infanzia del Salvatore nei passaggi testuali di alcune opere fondamentali come il *Medicina de peccat*, sollevano pertanto ampi interrogativi e feconde ipotesi di ricerca su un particolare abito disposizionale, nell'atteggiamento spirituale del Maiorchino, che lo renderebbero «un cualificado ejemplo de esta sensibilidad, que ya había florecido entre lo cistercienses y que con los seguidores de Francisco de Asís alcanza magníficas resonancias» (p. 68).

Perveniamo infine a quel passaggio del breve ma suggestivo saggio di Guillermo Pons che, fra il decimo e l'undicesimo giorno appunto, prima di restituire compiutamente la voce negli ultimi paragrafi alla vocazione martirologica di Raimondo Lullo, si presenta come un riconoscimento intenso ed accorato alla figura della Vergine Maria da parte del Maiorchino, un riconoscimento che dopo l'esposizione del mistero trinitario, dei nodi nevralgici della cristologia e della morale cristiana culmina nella vibrante rappresentazione della Madre del Verbo divino incarnato e di quell'insondabile mistero che avvolge il dogma dell'Immacolata Concezione. Durante lo svolgimento di queste pagine, l'autore opera un'accorta selezione delle invocazioni più indicative che Raimondo Lullo rivolge, nel corso di molte sue opere, alla figura della Vergine e per mezzo delle quali siamo in grado di rintracciare gli aspetti più tipici della sua concezione mariologica e, nella fattispecie, quelli fortemente legati alla dimensione cistercense e francescana dei contatti culturali maturati da Lullo durante il suo percorso esistenziale. Il folgore missionario che il Maiorchino manifesta nei confronti dell'universo culturale islamico e di tutte quelle popolazioni pagane che si affacciano sullo specchio millenario del mediterraneo, non potrebbe essere fattivamente compreso se non restituissimo la corretta collocazione che Maria «Reina y Señora de las Misiones», con il suo particolare ruolo d'*intercessione*, svolge nell'impegnativa opera di evangelizzazione tracciata dai piani apostolici lulliani (significativa in tal senso risulta essere la splendida rappresentazione della invocazione a Santa Maria de Rocamadour contenuta nella seconda sezione della prima miniatura del *Breviculum*). L'instancabile vocazione al martirio mostrata da Raimondo Lullo, nei giorni immediatamente successivi all'esperienza di conversione, ha scovato nel momento più struggente della *passio Christi* il vero modello inaugurale del proprio disegno ecumenico ed allo stesso modo, nelle frequenti suppliche rivolte a *Nuestra Señora*, la continua ricerca di un vincolo per la

propria volontà, di un'espressione interiore legata a quella «intención que quería mantener» (*Libro de Santa María* 30, 6).

FRANCESCO PAOLO AMMIRATA

Gian Luca POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004, 502 pp., ill., ISBN 88-420-7320-2.

Il titolo dello studio di Gian Luca Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, rappresenta per il lettore un indice dei contenuti posti in esame all'interno del testo stesso. Tuttavia la dicitura espressa nell'intestazione del volume non deve trarre in inganno; infatti, facendo riferimento esplicito alla vita dell'abate calabrese, il saggio non si limita semplicemente ad una narrazione delle sue vicende biografiche, ma inquadra queste ultime nel generale contesto storico del XII-XIII secolo, in un periodo in cui Papato e Impero raggiungevano l'acme della loro lotta politica, Gerusalemme cadeva sotto i colpi dell'Islam, il regno normanno di Sicilia finiva in mano sveva, stringendo in una morsa lo stato della Chiesa, mentre catari e valdesi predicavano le loro eresie.

Il libro di Potestà prende in esame quel tempo dell'Apocalisse che si iscrive proprio in quella parabola tracciata dalla vita di Gioacchino da Fiore, grande figura di monaco cistercense che sulle vicende sopra elencate, e non solo, ha costruito la sua produzione letteraria, fatta di interpretazioni escatologiche dei tempi ultimi della Chiesa e dell'umanità intera. Si tratta di una biografia completa sull'abate cistercense che, a differenza delle altre, si caratterizza per il fatto che in essa vengono strettamente collegate le vicende esistenziali con le scelte monastiche, gli orientamenti socio-politici della Chiesa con le previsioni teologiche di Gioacchino. Il saggio in questione inoltre, presenta Gioacchino che, interpretando la Sacra Scrittura, cerca di capire, attraverso le predizioni in esse contenute, quali di queste riguardassero il senso storico in cui la Chiesa universale viveva in quel periodo. Inoltre, il volume è corredato da una copiosa bibliografia.

Il testo è composto di dodici capitoli: una prima sezione che funge da cappelletto introduttivo è dedicata al problema delle fonti, che lasciano tre questioni aperte sulle quali l'autore si sofferma durante il corso dell'opera. La prima questione riguarda la "forma" della concezione storica di Gioacchino, che segue un modello ternario che suddivide la storia in tre grandi epoche, chiamate dall'abate *status*, cui corrispondono tre *ordines*. Il primo *status*, l'epoca del Padre, è associato all'*ordo* dei coniugati; il secondo *status* è l'epoca del Figlio e corrisponde all'*ordo* dei chierici; il terzo *status*, l'epoca dello Spirito Santo, spetta all'*ordo* dei monaci. Nella seconda questione ci si domanda se il concetto storico dell'abate calabrese prenda forma dalla teologia trinitaria, vista la sua suddivisione della storia, o se invece si ispiri all'interpretazione dell'Apocalisse. Il terzo quesito riguarda il ruolo delle autorità ecclesiastiche all'interno dell'età dello Spirito. Lo studio di Potestà vuole esaminare i mutamenti escatologici della visione storica di Gioacchino in relazione ai mutamenti

teologici e politici, rapportati alle complesse relazioni tra papato e impero. Il proposito dell'autore, in questa fase introduttiva del suo scritto, è quello di disporre le opere di Gioacchino da Fiore in ordine cronologico per potere seguire in maniera regolata il corso delle riflessioni dell'abate, sebbene queste ultime non sempre, come rileva lo stesso Potestà, forniscano un itinerario evolutivo in grado di potere dare degli indizi per una indagine che vuole essere lineare e precisa sulla loro tipologia. Ciò perché lo stesso Gioacchino non fu ordinato nella redazione dei suoi testi, i quali prima di raggiungere la definitiva stesura subirono diverse e continue revisioni, che gli procurarono, come nel caso della polemica con Goffredo di Auxerre, il diretto ammonimento e il sollecito a terminare alcune sue opere da troppo tempo iniziate, da parte dell'autorità papale nella persona di Clemente III, ragion per cui le medesime revisioni, in alcuni casi, non permettono di inquadrare secondo un preciso orientamento l'intera opera dell'abate calabrese. Tuttavia, secondo l'autore, la sistemazione cronologica delle opere di Gioacchino riveste un particolare rilievo, perché le modifiche riscontrabili in esse, anche quelle che possono apparire scarsamente rilevanti, sono indice delle sostanziali variazioni dottrinali della sua riflessione, dovute alla sua forte impronta logico-razionale.

Le opere su cui maggiormente pone l'attenzione Potestà sono lo *Psalterium decem cordarum*, in cui Gioacchino espone in maniera esaustiva il rapporto tra Trinità e storia; la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, dove, come lo stesso titolo dice, vengono illustrati gli eventi descritti nell'Antico Testamento parallelamente a quelli del Nuovo; il *De prophetia ignota*, opera che narra di un discorso tenuto da Gioacchino davanti a papa Lucio III e alla curia romana, in cui l'abate espone la propria interpretazione di un vaticinio che prefigura la storia della Chiesa e delle sue tribolazioni; l'*Expositio in Apocalipsim*, un testo che è rivolto all'interpretazione dei tempi ultimi, sempre in riferimento alla storia della chiesa e dell'umanità. Quelli appena elencati sono i testi che, in un certo senso, rappresentano forse i cardini della produzione gioachimita, ma ve ne sono tanti altri che nel volume di Potestà sono stati esaminati, i quali costituiscono ben più di un semplice corollario dell'intera produzione letteraria e teologica dell'abate, come ad esempio il *Liber Figurarum*, dove Gioacchino, attraverso l'illustrazione di alcune figure, esamina il computo delle generazioni e delle tribolazioni, del tetragramma che cita il nome di Dio in riferimento alla sua natura una e trina. E ancora, il *De vita et regula Sancti Benedicti*, gli *Evangelia nova*, l'*Exhortatorium Iudeorum*, il *De articulis fidei*, il *De septem sigillis*, la *Visio de gloria Paradisi*, per citarne solo alcuni.

Ciò che colpisce il lettore è che l'autore, per ogni singola opera di Gioacchino, non si limita ad una semplice recensione che ne metta in evidenza i contenuti, ma ne approfondisce i temi proposti, collegandoli al resto della vastissima produzione dell'abate calabrese, strettamente intrecciata al suo vissuto personale, ai legami con il papato e con il capitolo generale dei monaci cistercensi, ai rapporti personali con il sovrano normanno Tancredi e poi con l'imperatore Enrico VI, ricercando in ogni testo i collegamenti più o meno nascosti e le interpretazioni più o meno velate che Gioacchino vi ha inserito.

Nello studio di Potestà, Gioacchino appare non come un semplice profeta che

ammonisce, ma come un finissimo esegeta, un acuto teologo e anche un abile diplomatico. Infatti, nel testo è mostrato anche quest'ultimo aspetto della vita di Gioacchino, grazie al quale egli ottiene la concessione imperiale prima e l'approvazione papale poi, a beneficio della sua abbazia di San Giovanni in Fiore; inoltre un apposito capitolo, il IX, viene dedicato alla polemica con Goffredo di Auxerre.

Poiché *apokalýptein* vuol dire proprio *togliere il velo, rivelare*, in Gioacchino da Fiore questa interpretazione etimologica è più che mai centrata. Tutta la sua vita fu una continua previsione dei tempi ultimi a partire dalle parafrasi delle narrazioni presenti nelle Scritture. Gioacchino seppe vedere, attraverso le sue straordinarie intuizioni logico-razionali, ben al di là del velo delle visioni bibliche, riuscendo ad attualizzare queste ultime ai tempi che lui stesso viveva e a mostrare al papato i continui riferimenti alla chiesa militante contenuti nella Scrittura.

CRISPINO SALVATORE SANFILIPPO

Elio RUSSO, *Palermo nel XIII secolo: dagli atti di Adamo de Citella notaio*, Caltanissetta, Salvatore Sciascia, 2004, 108 pp., ISBN 8882411877.

In questo saggio Elio Russo fotografa con acume gli aspetti più salienti della vita quotidiana di Palermo alla fine del XIII secolo. L'autore si accosta allo studio delle imbreviature notarili del notaio Adamo de Citella, risalenti agli anni 1298-1299.

Nella breve *Introduzione*, Russo avverte che già in passato autorevoli eruditi siciliani si sono occupati dello studio di questo registro di atti, il quale per la sua unicità – si tratta, infatti, della raccolta di atti notarili più antica della città di Palermo – ha destato, fin dal suo ritrovamento, l'interesse degli esperti del campo. Viene, però, precisato che è sua intenzione delineare, a partire dall'analisi delle imbreviature, i contorni della società palermitana della fine del XIII secolo. Nella prima parte del lavoro viene inquadrata la situazione storica di Palermo, definendo l'assetto politico, urbanistico ed economico della città già scossa dal *rebellamentu*, ma proiettata dinamicamente verso il nuovo secolo grazie alla notevole presenza di stranieri, oltre che alla favorevole posizione geografica. Traendo spunto dalle notizie deducibili dai singoli documenti e accorpando gli stessi per contenuti omogenei, l'autore affronta vari argomenti per mettere a fuoco il *modus vivendi* nella Palermo del tempo. Un primo cenno va alla tipologia di atti più corposa, riguardante la compravendita di uva e di vigne oltre che di grano e altri cereali, la cui esportazione, cui pure si fa riferimento, rappresenta, in quel tempo, la principale fonte di reddito per l'isola. Di seguito viene fatta menzione degli atti di compravendita o di locazione di immobili, da cui si possono trarre notevoli informazioni sia in merito alla pianta urbanistica della città di quei tempi, sia alla distribuzione della popolazione nei vari quartieri. Interessante, poi, è la parte dedicata ai matrimoni ed alla redazione degli atti dotali. Un cenno, infine, merita il fatto che il notaio Adamo de Citella, il 4

novembre del 1298, fu incaricato di redigere il verbale attestante gli atti della *Universitas* cittadina, indice, questo, dell'importante ruolo sociale svolto dai notai in quegli anni. Il lavoro, infine, è corredato da varie tavole e indici, collegati sapientemente con i documenti.

In questo lavoro l'autore lascia emergere la vitalità che si nasconde nelle pagine sbiadite di un registro d'archivio, riuscendo a ricostruire di usi, costumi, consuetudini di una società palermitana assolutamente vivace e dinamica.

MARIA FRANCESCA D'ASARO

Carmen SALVO, *La Biblioteca del Vicerè. Politica, religione e cultura nella Sicilia del Cinquecento*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei Edizioni, 2005, XII-286 pp., ISBN 88-7831-172-3.

Il recente lavoro di Carmen Salvo rappresenta un contributo storiografico significativo per gli studi sulla cultura siciliana del primo Cinquecento. Tra gli elementi di novità dell'opera, il cui rigore scientifico è accompagnato dall'uso di un'asciutta sobrietà linguistica, spicca, rispetto alla tradizione storiografica precedente (che forniva spesso un'immagine culturalmente *insulare* della Sicilia e perciò tendenzialmente isolata rispetto alla produzione e alle tendenze culturali del resto del continente), un quadro nuovo (e per certi versi inedito) sulle condizioni generali della cultura isolana e sulla penetrazione di fermenti intellettuali e di rinnovamento religioso fino ad adesso noti solo nel resto della penisola italiana.

Le grandi competenze della studiosa nel campo della ricerca scientifica hanno consentito l'utilizzo di nuove fonti inedite di grande interesse per una più ampia ricostruzione dell'attività culturale e della circolazione libraria in Sicilia nella prima metà del XVI secolo. Sotto questo aspetto, infatti, la scoperta e lo studio del ricco inventario inedito dei libri del vicerè Ettore Pignatelli ha permesso di porre l'attenzione su taluni aspetti attuali del dibattito storiografico in Italia, come, ad esempio, la ricerca sulla storia ereticale e sul riformismo evangelico.

Nella prima parte del libro, comprendente due capitoli, vengono ripercorse la vicenda politica di Ettore Pignatelli, la sua ascesa al potere presso la corte aragonese e la conseguente azione di governo, nella qualità di vicerè, in un contesto – quello siciliano dei primi decenni del Cinquecento – particolarmente drammatico dal punto di vista politico e sociale. Nella seconda parte, comprendente altri otto capitoli, vengono analizzati invece il patrimonio librario e il tipo di letture del nobile napoletano. I libri hanno caratterizzato non solo la formazione del vicerè, ma anche quella del suo *entourage*, formato da umanisti, ecclesiastici, grandi burocrati ed esponenti della nobiltà isolana, favorendo così la circolazione delle correnti culturali presenti nella sua biblioteca.

Un'analisi tipologica delle opere contenute nel ricco inventario, riportato in edizione critico-interpretativa in appendice, ha rilevato la presenza di diversi

orientamenti disciplinari (cui sono stati dedicati i vari capitoli). Nella ricca biblioteca, infatti, sono presenti, oltre a una vasta gamma di libri devozionali, le grandi correnti dottrinali del pensiero medievale (Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Gerson e Biel) e le nuove correnti platonico-ermetiche (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e i cabalisti) e aristotelico-tomiste (Agostino Nifo, Tommaso de Vio) che si diffusero in Europa e in Italia a partire dal XV secolo. Un posto di rilievo occupano invece il filone profetico o escatologico-apocalittico, ben rappresentato nella raccolta libraria da Gioacchino da Fiore, nonché gli autori riformati e i polemisti cattolici, presenti rispettivamente con autori rappresentativi come Erasmo da Rotterdam e Girolamo Perbono. Va rilevata, infine, la presenza di un cospicuo numero di testi teologici (segno dell'affievolirsi del monopolio ecclesiastico nell'ambito del pensiero religioso) e una serie di opere utili nell'esercizio dell'attività di governo (Niccolò Machiavelli, Egidio Romano e Pietro Galatino).

La terza parte, infine, comprendente altri tre capitoli, ricostruisce la vicenda culturale isolana tra XV e XVI secolo. Vengono qui delineati i vari aspetti della produzione culturale in Sicilia e i profili di taluni intellettuali che operarono negli stessi anni di Ettore Pignatelli nell'isola, tra i quali spiccano Tommaso Bellorusso, Giovan Luca Barberi, Mariano Accardo, Antonio Minturno, Matteo Selvaggio e Bartolomea Spatafora.

Il volume si chiude con un'ampia e documentata rassegna bibliografica e con i relativi indici: elementi, questi, che corredano un'opera di grande spessore storiografico che darà un contributo di grande rilievo nel panorama degli studi sulla cultura siciliana tra Medioevo ed Età Moderna.

SEBASTIANO VENEZIA

SAPER FARE. Studi di storia delle tecniche in area mediterranea, Cagliari-Genova-Torino, C.N.R – Istituto di Storia dell'Europa mediterranea, Edizioni ETS, 2004, 238 pp., ISBN 88-467-1073-8.

Si tratta di sette articoli che hanno come comune denominatore lo studio della produzione di beni materiali da parte dei "pratici" e, delle loro conoscenze tecniche che spesso sono rimaste ignote.

Nel primo saggio della miscellanea, intitolato *Nel mondo dei pratici: molte domande e qualche risposta*, Manlio Calegari prende avvio dalla considerazione della scarsità dei documenti pervenuti sul complesso delle regole, sui perché, i principi, e le teorie che presiedono alla pratica e sui modi di trasmissione di queste conoscenze. Per avere successo, secondo Calegari, i risultati della ricerca di una storia delle tecniche della società di antico regime devono essere confrontate col particolare e non con considerazioni generali più atte ad indagare le società contemporanee. Un esempio di questo "buon senso" storico, per lo studio del mondo dei «pratici», è rappresentato dalle vicende di Ercole I d'Este che si circondò di

famuli come Jacopo Tacchetti e Pol Zoane Zenga, esperti maestri di forno, allo scopo di migliorare ed intensificare la propria produzione metallurgica.

Grazia Biorci si occupa de *Il De machinis*. Nella prima metà del Quattrocento Mariano Jacobi detto Taccola scriveva, corredandoli di numerosi disegni, due codici il *De ingeneis* (1432) e il *De machinis* (1449) che fanno luce su significativi aspetti del sapere tecnico civile e militare del suo tempo. Dopo aver affrontato il problema delle varie edizioni critiche del *De Machinis*, la Biorci prende in esame il *Codex Parisinus Latinus 7239*, custodito nella Biblioteca Nazionale di Parigi, che rappresenta il più completo dei codici attribuiti a Taccola. L'opera è composta da 163 pagine numerate, di cui le prime 106 sono presenti anche negli altri codici del *De machinis*. Le restanti 57 pagine sono rappresentate da una serie di disegni che raffigurano torri meccaniche, carte geografiche, scritti in prosa e la prefazione. L'aggiunta è da attribuire, probabilmente all'autore di questa copia, forse Paolo Santini – la questione è ancora dibattuta – il cui nome compare per ben tre volte nel manoscritto. Nel 1978 il rumeno Ian Dumitru Snagov pubblicò un'edizione critica del *Codex Parisinus* sostenendo che non si trattava di una copia bensì dell'originale di cui era autore Paolo Santini e che la sua stesura fosse da collocare alla fine del Trecento.

Lucina Gatti presenta uno studio su *Catene d'oro per il maestro Ambrogio. Costruttori di navi tra il medioevo e l'età moderna nelle fonti notarili genovesi*. La storiografia sulle attività produttive nelle società preindustriali ha sempre privilegiato gli aspetti economico-finanziari a discapito dei soggetti della produzione, salvo che per aspetti giuridico-istituzionali relativi alle corporazioni artigianali. Un'eccezione è rappresentata dalla storiografia relativa alle attività artistiche che, in parte, è riuscita a fare luce su alcuni aspetti dell'apprendimento del futuro mercante o maestro artigiano o artista. Interessanti, a riguardo, sono gli atti notarili, alcuni dei quali riportati in appendice, in questo caso quelli di Genova, che oltre a fornirci spunti sull'uso della lingua adottato dai notai nella formulazione dei contratti, testimoniano come la scelta dell'armatore riguardava un singolo tecnico e il suo *curriculum* che, nella maggior parte dei casi è ricostruibile solo attraverso queste fonti che, mettono in luce, il livello economico, lo *status* e le relazioni sociali dei singoli maestri.

Il saggio successivo è presentato da Luca Lo Basso (*La costruzione della nave «Nostra Signora dell'Apparizione e S. Pietro»*). All'interno dell'archivio di famiglia di Francesco Maria Sauli, doge della Repubblica genovese e uno dei proprietari della nave “Nostra Signora dell'Apparizione e S. Pietro”, è stato ritrovato il registro, curato dal notaio Gio. Gerolamo Alfonso e riportato integralmente in appendice, delle spese di costruzione dell'imbarcazione, annotato secondo la sequenza cronologica dei pagamenti effettuati. L'autore sottolinea come, ad una prima lettura del registro, salti agli occhi l'evidente frammentazione organizzativa. Numerosi sono i fornitori di materiali, i maestri costruttori con competenze che spesso si sovrappongono. Il registro offre anche una serie di informazioni sui costi di costruzione, sulle dimensioni della nave, sul varo e sui suoi viaggi. Nel 1682 Sauli esce dal gruppo dei caratisti e così si esaurisce la documentazione disponibile della nave contenute nell'archivio Durazzo Giustiniani. Altre informazioni sulla nave sono

state rinvenute nelle filze del Senato di Venezia, dove venne presa a noleggio per l'imminente nuova guerra contro i turchi.

Al di fuori dell'ambito cronologico e d'interesse di questa rivista si situano, poi, i tre restanti contributi, dei quali, in questa sede, mi limito a fornire l'indicazione degli autori e dei titoli: Enzo Baraldi, *La sperimentazione siderurgica nella toscana medicea del XVII secolo: «Notitia delle vene da ferro» di Cosimo Paganucci*; Giovanni Cerino Badone, *Dall'arsenale al campo di battaglia. Committenza, produzione ed esperienze belliche dell'artiglieria sabauda ed europea nel XVIII secolo*; Giovanni Ghiglione, *Considerazioni su testimonianze di alcuni pratici nell'ambito del settore lavorativo*.

SALVATORE D'AGOSTINO

Julia M. H. SMITH, *Europe after Rome, A New Cultural History, 500-1000*, New York, Oxford University Press, 2005, X-384 pp., ISBN 0-19-924427-8.

Già dal titolo dell'opera si comprende il taglio dato da Julia M. H. Smith al proprio lavoro. Si tratta di una "nuova storia culturale" nel senso pieno del termine; è la storia dei significati, delle percezioni, dei valori espressi dalle azioni, dall'organizzazione delle esperienze degli uomini e delle donne che hanno vissuto in Europa tra il 500 e il 1000. Si tratta di una storia scettica nei confronti della "grande narrativa", desiderosa, invece, di trovare e raccontare la "microstoria", rispettosa del pluralismo delle esperienze, che non riduce gli individui a pedine passive tra gli ingranaggi di un processo impersonale. Si cerca di non cadere in ricostruzioni forzate, creando unità e continuità non esistenti, disconoscendo, di contro, le effettive, attratti dal desiderio di trovare origini e legittimazioni a realtà contemporanee.

L'autrice non fa esplicito riferimento a specifiche prospettive storiografiche e possiamo ritenere che alluda a quanto accaduto, ad esempio, storiograficamente parlando, negli ultimi due secoli, ormai ampiamente riconosciuto dagli studiosi contemporanei.

L'Ottocento della Restaurazione, del Romanticismo, della scoperta delle identità nazionali, appunto, fu impegnato in una rilettura del frazionamento delle realtà politiche medievali in cui cercò le radici delle diverse civiltà nazionali, autentiche o inventate che fossero. Gli studi di storia medievale subirono in quel periodo una svolta nazionalistica. Il Medioevo tedesco fu letto come la storia di una corruzione progressivamente subita a causa del contatto dei germani con i popoli mediterranei (si riteneva che i villaggi germanici precedenti l'incontro con i Romani fossero organizzati secondo una sorta di fruttuoso comunismo primitivo - teoria della *Markgenossenschaft*). Marx ed Engels furono culturalmente impegnati a reinterpretare il Medioevo come grande teatro delle forme economiche precapitalistiche (cfr. G. Sergi, *L'idea di medioevo*, in *Manuale di storia Donzelli*,

Roma 2003, p. 7).

Nel testo della Smith, in accordo con la storiografia più moderna, non si parla di centri regionali, presunti luoghi d'origine delle attuali nazioni, o di un'unica cultura predominante, quella germanica in contrasto con quella latina, ma si allarga il campo geografico dalla Scandinavia alla Spagna e dall'Ungheria all'Irlanda non dimenticando la vastità del territorio preso in esame e le diverse identità locali che lo abitano. Non si parla, quindi, di "cultura europea" ma di "culture d'Europa". Questa nuova storia culturale parte dalla critica delle fonti, sia documentarie che storiografiche e cerca di mettere in evidenza le incerte relazioni tra i testi e le realtà storiche che questi pretendono di testimoniare. Si muove, poi, analizzando le leggi, i governi, gli usi e i costumi, pubblici e privati, non preoccupandosi della storiografia nazionale e ignorando i moderni confini politici, senza cercare, anche in questo caso, di rintracciare modelli originari. Si analizza, senza pregiudizi storico-ideologici, l'eredità lasciata dall'Impero Romano, scoprendo come questo non sia patrimonio unico delle province o dei territori con queste immediatamente confinanti, ma di tutte le culture europee del primo Medioevo.

Gli elementi "romani" e quelli "barbarici" vengono rintracciati smitizzando le letture forzate della storiografia ottocentesca per un verso e novecentesca per altro.

A darci un'idea del peso e dell'influenza dell'eredità romana, del suo "infiltrarsi" tra i popoli dell'Europa nord orientale è il sarcofago di *St Andrews*. Tra VIII e IX secolo un maestro scultore realizza per la Royal Pictish Church di Cennrigmonaid, nell'est della Scozia, una sorta di grande scatola la cui funzione sembra si possa dire indubabilmente cristiana, forse una tomba, forse un altare, forse ancora un reliquiario. Il fronte scolpito di questo elemento in pietra ritrae la scena, tratta dall'Antico Testamento, di David, rappresentato qui nella sua interpretazione cristiana come un re ed un salvatore, che lotta con il leone. David, però, non è nudo come nell'iconografia classica ma vestito con la tradizionale armatura dei guerrieri pitti, fiancheggiato, inoltre, da un antico simbolo di regalità proprio della parte orientale della Gran Bretagna: un cacciatore di leoni a cavallo e un cacciatore a piedi con i suoi cani in cerca di cervi scozzesi. La presenza di elementi della tradizione scozzese accanto ad elementi squisitamente classici, o a questi sovrapposti, nega la presunta antitesi e lontananza tra "civilizzati" e "barbari". Artisticamente parlando, la rappresentazione offre un sofisticato amalgama di distinte tradizioni stilistiche: mediterraneo-orientale, romana, irlandese, anglosassone e dei Pitti. Il coesistere armonioso di elementi diversi, cristiani e pagani, propri di una cultura mediterranea alcuni e di una cultura prettamente nordica altri, testimoniato dal sarcofago di St. Andrews, è la prova di come una religione urbana, nata nella frangia orientale del Mediterraneo romano, il Cristianesimo, si sia integrata al mondo politico, sociale e immaginativo, tipicamente nordico dei Pitti. È la prova, in ultima analisi, di come questi due mondi (quello nordico e quello mediterraneo appunto) sempre ritenuti lontani ed inavvicinabili, non lo siano stati in modo così netto.

La storiografia europea necessita, dunque, di abbandonare l'antica polarità tra mondo romano civilizzato e mondo nordico barbarico. In questa direzione si muove

Europe after Rome, come afferma la stessa Smith nella sua *Introduzione*.

Il corpo centrale del testo è diviso in quattro parti: *Fundamentals*, *Affinities*, *Resources*, *Ideologies*. Ogni singola parte, poi, in due capitoli: *Speaking and Writing*, *Living and Dying*, *Friends and Relations*, *Men and Women*, *Labour and Lordship*, *Getting and Giving*, *Kingship and Christianity*, *Rome and the Peoples of Europe*.

Come si può dedurre dalla suddivisione e dalla titolazione, nel primo capitolo viene preso in esame il problema della lingua, elemento distintivo e imprescindibile dell'uomo, come racconta un'antica leggenda popolare riportata da un monaco intorno al IX secolo: secondo la leggenda, quando il conte Hungerius di Langres si accorse che la piccola Genovefa, sua figlia, non parlava, ripudiò la bambina e l'abbandonò. Genovefa non venne riaccettata né in famiglia né in società, considerata quasi alla stregua di un animale, fino a quando, grazie ad una sorta di miracolo, non riacquistò il dono della parola. Si tratta di un semplice aneddoto che, però, può essere interessante riportare perché dà un'idea non solo del concetto che si vuole esprimere, ma della varietà del materiale che il testo della Smith mette a disposizione del lettore.

Viene tracciata una mappa dei differenti idiomi parlati in tutta Europa, tra il 500 e il 1000, nonostante i limiti delle testimonianze scritte pervenuteci, relative a questi 500 anni. La Smith ricorda, infatti, che buona parte dei documenti prodotti nel periodo suddetto, non è più o non è mai stata in nostro possesso, e aggiunge che in alcune società non si scriveva affatto e dove lo si faceva era sempre opera di pochi singoli individui. Viene, quindi, esaminato il rapporto tra le lingue parlate e quelle scritte; il rapporto tra le lingue particolari e il latino (lingua dell'Impero prima e della Chiesa poi); tra la letteratura locale e quella d'*élite*.

Chiariti modalità e confini delle diverse lingue usate dall'uomo europeo tra 500 e 1000, viene tracciata un'altra mappa ideale delle diverse caratteristiche geografiche dei territori europei che, in quell'arco di tempo, hanno contribuito a condizionare l'aspetto materiale dell'esistenza degli uomini che in quei territori hanno abitato: il nascere e il morire, ovvero, natalità e mortalità. Grazie allo studio delle fonti scritte, viene messo in evidenza come erano viste e sentite le calamità naturali, legate appunto alle condizioni del territorio e causa di morte e il loro rapporto con la religione, fosse questa cristiana o di altra origine. Ad esempio di quanto detto, la vita dell'imperatore Ottone III: «His sudden, fevered death was a characteristically Italian one in an age where disease, like famine, almost always hit locally rather than universally and where forms of morbidity varied from one region and habitat to another» (p. 80).

Il secondo capitolo è incentrato sul tema delle "parentele". Come la stessa Smith spiega, parlare di parentela, ad un primo livello, sembra significhi parlare di affetti, di tensioni, di astio tra genitori e figli, mogli e mariti. In realtà discutere di parentele significa anche, e soprattutto per il Medioevo, discutere di politica, non soltanto a livello "locale" ma anche a livello "imperiale". Il beneficio di tenere un ufficio o di sfuggire alle forze militari, era strettamente legato agli obblighi di parentela. Questo tipo di rapporto forniva identità, aiuto e posizione giuridica. La parentela (*kinship*) era un amalgama delle convenzioni di un particolare gruppo culturale, frutto della fusione tra le strategie, le scelte individuali e le circostanze

esterne. Nell'area mediterranea, dove persisteva la legge romana, i singoli individui non avevano diritti formali per cercare aiuto e supporto dal loro parentado. Il sistema giudiziario lasciava il singolo solo davanti allo stato. Nel nord delle Alpi e nell'Inghilterra anglosassone i vincoli di parentela qualche volta erano in competizione, qualche altra erano complementari alla "forza reale" e ai processi legali ufficiali. In questi paesi le parentele aristocratiche e la forza reale vivevano in un precario equilibrio che poteva promuovere un capo di eccezionale forza come Carlomagno o al contrario ostacolare l'ascesa di un leader come accadde per Aethelstan o Ottone I. Nelle regioni di lingua celtica, dove era poco penetrata la tradizione romana, dove non c'erano stabilimenti germanici, né stabili e potenti monarchie, ognuno provvedeva per sé e per chi gli era vicino alla gestione della propria vita privata e sociale. In queste regioni i rapporti di parentela assumevano dunque una valenza particolare: all'interno delle famiglie si legiferava e tra le stesse famiglie si amministrava la giustizia. In ogni caso questo particolarissimo tipo di rapporti - legami giocò sempre un ruolo fondamentale con ogni tipo di governo, parallelamente ma anche, e soprattutto, all'interno delle monarchie.

Divennero re o ricoprirono importanti ruoli di governo quelli che seppero volgere a proprio favore le tensioni interne alla propria "famiglia": «An effective king was one who knew how to turn his own relatives into friends» (p. 114). Entrando nello specifico delle dinamiche dei rapporti familiari, viene analizzato il rapporto tra uomini e donne. Anche in questo caso si può dedurre quali fossero, senza certezza, visto che i documenti scritti e la maggior parte delle testimonianze dirette sono il prodotto del lavoro di uomini. Ciò che sembra certo è che le donne avevano un peso decisivo nella conduzione degli affari della famiglia ma differenti opportunità rispetto agli uomini all'interno di questa. Come per tutto quello che è stato analizzato finora, anche in questo caso, ogni società del primo Medioevo ha sfumature differenti, di cui la Smith porta diversi esempi. Uomini e donne avevano un diverso valore sociale; la presunta e imposta disparità non la si faceva valere soltanto nei rapporti sessuali o nella negoziazione dei matrimoni, ma anche nell'accesso alla proprietà della terra.

Nel capitolo *Resources* si esplorano altri tipi di rapporti: la schiavitù, la servitù della gleba e le loro implicazioni con la libertà. Si inizia col dire che, nonostante la distinzione tra "libero" e "non libero" fosse di importanza legale fondamentale, le realtà sociali erano ben più complesse di quanto questa antitesi possa suggerire. In ogni classe sociale erano presenti particolari combinazioni di libertà e dipendenza. Infine, ci si chiede come le classi alte fossero percepite, mantenute o contestate e come la nobiltà espresse le sue relazioni politiche.

Nell'ultimo capitolo si analizza il rapporto tra la sovranità e la cristianità: il ruolo dei diversi regni nel promuovere la diffusione del Cristianesimo a spese delle altre identità religiose; le distinzioni tra il Cristianesimo e le altre religioni; l'opera dei sovrani nel creare, comunicare e imporre il rapporto tra l'umano e il divino. Il Cristianesimo non era nato come una dottrina ben definita. Si diede un corpo dottrinale suo proprio, nel corso dei secoli; molti punti si chiarirono dopo lo scontro tra tesi (giudicate poi, alle volte, eretiche) ed elementi di tradizioni religiose

differenti che col tempo si aggiunsero e arricchirono il corpo originario della dottrina. Quale fosse poi il posto lasciato agli uomini sulla terra, e ai sovrani in particolare, rispetto al nuovo Dio cristiano, ormai identificato e riconosciuto, furono appunto i sovrani stessi a stabilirlo, con esiti, di volta in volta, spostandoci nello “spazio” e nel “tempo”, diversi.

Ciò che rende la lettura del testo interessante, oltre alle nuove prospettive storico-critiche illustrate, è la presenza di aneddoti relativi non solo ai più conosciuti e testimoniati mondi romano e germanico ma a tutte le culture europee che l'autrice tiene a rappresentare. Il testo offre la possibilità, grazie all'ausilio di fonti tra le più varie (storiografiche, letterarie, leggendarie, favolistiche), di incontrare personaggi e storie, in molti casi, mai conosciuti prima. Il taglio dell'opera è più divulgativo che scientifico, non tanto per l'attendibilità dei contenuti, ricavati dall'utilizzo di una vastissima e pregiata bibliografia, quanto per la forma espositiva che sceglie di evitare numeri, tabelle e statistiche che, se possono annoiare per un verso, per altro, sostanziano il valore di esempi e informazioni, la cui portata scientifica, in questo modo invece, non è possibile verificare immediatamente.

GUIA GARSIA

Domenico SPATOLA, *Autocoscienza ecclesiologica nelle «Costituzioni» dei Frati Minori Cappuccini. Analisi e propositività* (Estratto della Dissertazione per il Dottorato in Teologia), Palermo, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia “San Giovanni Evangelista”, 2004, 174 pp.

Questo saggio si propone di delineare una lettura teologico-normativa delle *Costituzioni* dell'Ordine dei Cappuccini. Esso costituisce un estratto della dissertazione elaborata dall'autore per un Dottorato in Teologia. Di questa dissertazione, suddivisa in tre parti, nelle quali il tema in questione è affrontato da tre diverse angolazioni (rispettivamente storica, analitico-critica e propositiva), il saggio ripropone l'*Introduzione* (pp. 9-16), la *Parte Terza* (pp. 19-84) e la *Conclusione* (pp. 85-102), accompagnate dalla ricca *Bibliografia* (pp. 103-166) e dall'*Indice generale* (pp. 167-172). Per sopperire all'esclusione delle prime due parti l'autore, nel corso del lavoro (in particolare nelle *Conclusioni*), rimanda al piano generale della sua dissertazione e spesso ne ripropone rilievi ed istanze in apposite note integrative ed esplicative.

Lo scopo principale dell'intera ricerca consiste nel rintracciare se vi sia e, in caso affermativo, di che tipo sia, una autocoscienza ecclesiologica nelle *Costituzioni* cappuccine rivisitate dopo il Concilio Vaticano II. Individuata l'esistenza di una tale autocoscienza, il saggio si propone di ricostruire le possibili convergenze e divergenze tra l'ecclesiologia del testo normativo cappuccino e quella del Vaticano

II. Il fine del lavoro è quello di proporre sintetiche strutture per una possibile riprogettazione costituzionale in termini di ecclesialità e di coscienza ecclesiologica. In quest'ottica le nozioni di "ecclesialità" e di "coscienza ecclesiologica" sono utilizzate dall'autore distinguendo funzionalmente tra il «vissuto dei Cappuccini nella Chiesa» e la loro autonoma consapevolezza di «essere Chiesa» (p. 13, n. 5).

Dell'intero piano della dissertazione, la prima parte, d'impostazione storica, si articola in due momenti. Il primo momento è dedicato alla matrice storica dei Cappuccini, dunque alla figura di Francesco d'Assisi e al movimento che da lui prese inizio, nel tentativo di identificare le ragioni che nel corso del tempo hanno legittimato il permanere nella Chiesa dell'Ordine francescano in generale e cappuccino in particolare. Il secondo momento si divide in due sezioni: la prima riguarda l'identità ecclesiale della riforma cappuccina delle origini inquadrata nel suo contesto storico; la seconda tenta di configurare la coscienza ecclesiologica che emerge dalle prime *Costituzioni* del 1536.

La seconda parte della dissertazione, che l'autore definisce impostata in una prospettiva analitico-critica, mira quindi ad esaminare la reale ricezione del dettato conciliare rintracciabile dalla analisi del testo cappuccino. Allo scopo di fare emergere la visione della Chiesa propria dell'attuale normativa cappuccina, l'indagine prende in esame le *Costituzioni* post-conciliari del 1968 e le successive fasi dell'*iter* testuale, fino al testo del 2002.

La disamina dei testi prende inoltre in considerazione i Consigli Plenari dell'Ordine. Questi, infatti, aiutano a comprendere meglio la *mens* ecclesiologica del testo costituzionale *in itinere*. Spatola così tenta di costruire un'ecclesiologia cappuccina per confrontandola poi con i testi conciliari. Le *Costituzioni* sono anche confrontate con le norme del diritto canonico sul piano della ricezione ecclesiologica. Questa scelta è fondata sull'idea che il «codice di diritto canonico sia la chiave ermeneutica di tutta la letteratura conciliare» (p. 91); questo tipo di confronto è parso inoltre all'autore giustificato dall'affinità dei due testi, entrambi di carattere normativo.

Tra i risultati della ricerca, si evidenzia un'impostazione strutturale dell'ecclesiologia cappuccina che tradisce, in passaggi testuali segnalati da Spatola, «deformate prospettive ed ecclesiologie superate» (p. 96) fondate su retaggi di distinzioni e di privilegio non più ipotizzabili nella Chiesa del dopo-Concilio. Dalla seconda parte della dissertazione emerge, infatti, quello che, secondo l'autore, è il «vizio di fondo dell'ecclesiologia delle *Costituzioni* nella loro inadeguata ricezione del dato conciliare non compresa a sufficienza» (p. 98) e cioè, la mancanza di un globale ripensamento dell'evento-Chiesa da parte del testo costituzionale cappuccino, all'interno del quale permangono modelli "paralleli" di Chiesa rivendicanti «non più ammissibili statuti di indipendenza» (p. 101).

Il lavoro mira dunque ad indirizzare e a consigliare, «in modo critico, sistematico e metodico» (p. 13), una auspicabile rilettura della normativa cappuccina che si fondi sul modello ecclesiale definito e precisato dall'analisi del dettato conciliare, nella speranza che, la proposta di un «vissuto ecclesiale» (nella nuova configurazione dell'ideale cappuccino proposta dall'autore) diventi anche «coscienza

ecclesiologica», coscienza riflessa di «essere-Chiesa» e non piuttosto di essere “per” e “nella” Chiesa (p. 102).

LUCA FACCIOLO

Giuseppe TARTARO, *«Dabo tibi ubera mea». Pietà popolare e universi simbolici. La Madonna del latte di Montevarchi attraverso i secoli*, Panzano in Chianti (Firenze), Edizioni Feeria, 2004, 144 pp., ill., ISBN 88-87699-61-5.

Oggetto di questo lavoro è la storia di una credenza, di un culto e di una devozione sorti a Montevarchi nei confronti di una reliquia: alcune gocce di latte “appartenute” a Maria di Nazareth. La devozione, di tipo mariano, è intitolata appunto alla “Madonna del latte”. Questo culto appare legato alle vicende storiche e fantastiche del conte Guido Guerra, che una lunga tradizione orale, insieme a processi di legittimazione di tipo culturale e politico, hanno reso l’eroe di un’epopea: quella dell’arrivo della reliquia a Montevarchi. Questi, infatti, avrebbe combattuto a fianco di Carlo d’Angiò contro Manfredi nelle battaglie di San Germano e di Benevento. Sollecitato da Carlo – o, secondo una tradizione popolare, dallo stesso re di Francia, Luigi IX – a chiedere una ricompensa, il conte Guido decise, dopo l’apparizione in sogno della Madonna, di scegliere come ricompensa, su consiglio della stessa, la reliquia del Sacro Latte di Maria. Dal momento dell’arrivo della reliquia nella comunità, avvenuta, secondo Tartaro (che ricostruisce l’itinerario della reliquia dalla Terra Santa a Montevarchi, passando per la Francia), fra il 1266 e il 1270, si costituì attorno ad essa un vero e proprio culto, i cui molteplici significati, presentati in questo saggio, suscitano interesse per la storia religiosa e spirituale, in particolare di tipo mariano. Per altro verso, si innescarono peculiari dinamiche sociali e culturali di interesse più propriamente storico-antropologico, che l’autore ricostruisce minuziosamente nel loro evolversi sin quasi ai nostri giorni. In questa ricostruzione Tartaro ripercorre i passaggi fondamentali del culto, intrecciando insieme, ma tenendo allo stesso tempo ben distinte, l’atteggiamento popolare verso la reliquia e la produzione culturale di cronisti e storici relativa al culto dedicato ad essa, con un’analisi condotta attraverso un sistematico utilizzo di fonti documentarie di carattere più strettamente storico. Come integrazione di questa appassionata narrazione, l’opera contiene molte illustrazioni, utili alla ricostruzione dell’intera vicenda: riproduzioni di documenti, luoghi e immagini sacre; tutto materiale che, almeno quanto le parole, aiutano l’autore a descrivere meglio i luoghi e le vicende.

In questo lavoro, attraverso lo specifico caso affrontato, emergono una serie di simboli ed elementi relativi alla sfera del sacro: la fede, il culto, la devozione, la liturgia, i miracoli; ma il quadro complessivo disegnato dall’autore oltrepassa tale sfera per toccare aspetti e significati molto cari alla riflessione antropologica: l’identità, la memoria, l’oralità, il sogno, il nesso latte/fertilità, il “cantar di maggio” (cfr. p. 51). Anche in questo caso, come spesso accade nello studio di tradizioni

popolari dense di simboli arcaici – e le tradizioni relative al latte per le comunità agricole lo sono a pieno titolo –, è possibile rilevare, attraverso l'interpretazione dei simboli e dei significati rintracciati nella fenomenologia della devozione, una continuità «fra manifestazioni precristiane ed espressioni cristiane» (p. 51).

Nell'opera affiorano a più riprese sia le valenze religiose e culturali della reliquia, sia il suo valore determinante per la fondazione e trasmissione della memoria collettiva e nella costruzione dell'identità della comunità di Monteverchi. L'occasione della ricostruzione storica relativa alla reliquia, infatti, permette di fare luce su relazioni sociali, “religiosità popolare e dotta”, rapporti di potere che hanno dominato gli eventi lungo un periodo che va dalla metà del Duecento fino ai nostri giorni.

Per questa ricostruzione storica, che si concentra principalmente su alcuni periodi considerati particolarmente importanti per la questione, Tartaro fa uso soprattutto di due opere: la prima è un'opera del notaio Carlo di ser Prospero Bartoli, risalente alla metà del '500, il cui fine fu quello di recuperare la memoria storica e religiosa della reliquia che, a quel tempo, era probabilmente caduta nell'oblio. La seconda è un'opera di Prospero Maria Conti, risalente al 1787, che manifesta un atteggiamento più scettico sulla credibilità della tradizione e sul valore del culto.

Ad integrazione di queste fonti, l'autore rimanda anche ad altre opere letterarie e prende in esame giudizi e atteggiamenti di personaggi o famiglie eminenti legate alla reliquia; inoltre, egli richiama più volte il ruolo di una Confraternita che al sacro latte di Maria appare legata già al tempo del suo ingresso in comunità, e intreccia la ricostruzione dell'evoluzione degli eventi con l'atteggiamento e il ruolo assunti dalle autorità civili e religiose, spesso in contrapposizione al sentimento religioso popolare.

Nel ripercorrere questo doppio filo, della religiosità e dell'interesse che le culture e i poteri via via dominanti hanno avuto verso la reliquia da un lato, e della devozione popolare dall'altro, Tartaro offre un lavoro ben argomentato e completo, offrendoci un'opera che è frutto di studio e di ricerca, ma anche di esperienza vissuta e di tensione interiore che l'autore dichiara di vivere in prima persona. Quest'ultimo dato emerge soprattutto nelle conclusioni (pp. 125-128), in cui Tartaro indirizza il senso del lavoro effettuato verso un fine “pastorale” (p. 126): l'attività di ricostruzione della memoria storico-religiosa trova il suo significato nel tentativo di far sì che la fede dei credenti di oggi si possa congiungere fecondamente con quella delle generazioni passate (p. 128).

Sembra inoltre importante sottolineare l'esigenza, che Tartaro dimostra di sentire con passione, di «raccolgere anche i granelli di sabbia del passato» (p. 127) non soltanto per meglio ascoltare i «segni intorno ai quali si è costruita nel tempo quella Comunità di Santi di cui parla san Paolo» (p. 127), né solamente per evitare che «luoghi, immagini, oggetti sacralizzati da una religiosità che si è espressa nel tempo attraverso la loro materialità», oggi sopravvivano soltanto come gli idoli del Salmo 115 («Gli idoli delle genti sono oro e argento, opera delle mani dell'uomo») (p. 126). L'esigenza di «raccolgere anche i granelli del passato», infatti, si giustifica anche nel tentativo di comprendere ciò che l'uomo ha lasciato di suo nella storia

delle credenze e delle fedi, nella fenomenologia e nei significati individuali e sociali presenti nel rapporto che egli, anche «nell'oro e nell'argento», ha istaurato con il divino; dunque nel tentativo di cogliere ciò che, appunto, in tale rapporto, vi è stato e vi è di *propriamente* umano. Il saggio di Tartaro, nel raccogliere a suo modo specifici “granelli” di cultura antropologico-religiosa nei quali palpitano una radicata pietà popolare e un complesso universo simbolico, rappresenta anche un siffatto tentativo.

LUCA FACCILO

Andrea TILATTI, *Odorico da Pordenone. Vita e «Miracula»*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2004, 192 pp., ill. (Collana «Centro Studi Antoniani», 41). ISBN 88-85155-62-6.

Su Odorico da Pordenone, il penultimo dei francescani viaggiatori in Cina durante il Medioevo, esiste una bibliografia specifica abbastanza ampia e puntuale, dedicata, prevalentemente, alla sua *Relatio* (o *Itinerarium*), uno scritto che, per le peculiarità di stile che presenta e, soprattutto, per la vasta e varia quantità di notizie di ogni genere che offre (storiche, antropologiche, culturali, relative ad usi, costumi, leggende e tradizioni), ha suscitato a più riprese l'interesse non solo degli studiosi di letteratura mediolatina, ma anche quello degli storici, degli antropologi, degli orientalisti, degli studiosi della mentalità e delle religioni.

Partito da Venezia nel 1314 in compagnia di frate Giacomo d'Irlanda, Odorico da Pordenone passò per Costantinopoli, Trebisonda, attraversando quindi l'Armenia e la Persia. Nel Golfo Persico si imbarcò per l'India, giungendovi nel 1321 o nel 1322. Nei pressi di Bombay raccolse le reliquie di quattro confratelli massacrati dai musulmani nell'aprile del 1321. Proseguì poi per l'Indonesia e l'Indocina, sbarcando a Canton, da dove, un po' per via di terra, un po' risalendo i canali, giunse a Khanbaliq, la capitale della Cina (l'odierna Pechino). Dopo essere rimasto in quella città per tre anni (dal 1325 al 1328), intraprese il viaggio di ritorno, sul quale, però, disponiamo di notizie ben più scarse che su quello d'andata. È certo, comunque, che nel 1330 si trovava già a Padova, dove dettò il suo memoriale (all'uso dei missionari e viaggiatori in Oriente, non ultimo fra questi Marco Polo che, come è noto, dettò il suo *Milione* in carcere, a Rustichello da Pisa). Morì l'anno successivo in odore di santità, suscitando una devozione che, fra l'altro, è dimostrata sia dai suoi *Miracula* sia dalla tomba che gli fu eretta nella Chiesa della Beata Vergine del Carmine di Udine (e le cui fotografie adornano convenientemente il vol. di Andrea Tilatti oggetto di questa scheda, e di cui si dirà fra breve).

Diversamente dai francescani che lo avevano preceduto sulla via dell'Oriente (fra i quali ricordiamo Giovanni di Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruck, Giovanni

da Montecorvino), Odorico da Pordenone non era un messo papale, né un vescovo e neppure, assai probabilmente, un missionario inviato in Asia dai suoi superiori. Il suo «fu un viaggio per così dire privato, dovuto a zelo religioso ma anche a una buona dose di curiosità e perfino di spirito d'avventura» (L. Petech, *I francescani nell'Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo*, in *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani [Assisi, 12-14 ottobre 1978]*, Assisi 1979, pp. 213-240, a p. 235). La *Relatio* (della quale possediamo più redazioni) fu dettata da Odorico ad un suo confratello, probabilmente su richiesta del ministro provinciale dell'Ordine fra Guidotto da Bassano, a Padova (come si è detto) nel maggio del 1330. Si tratta di un testo dalla tradizione manoscritta assai complessa ed intricata, sulla quale una prima ricognizione filologica è stata proposta, alcuni anni or sono, da Paolo Chiesa in un contributo, come sempre, magistrale (*Per un riordino della tradizione manoscritta della «Relatio» di Odorico da Pordenone*, in «Filologia mediolatina» 6-7 [1999-2000], pp. 311-350). Come è stato scritto, «nel suo insieme la *Relatio* si presenta come un diario, semplice e privo di struttura, di un viaggiatore curioso, che con molta diligenza descrive i luoghi, gli usi, i costumi e le leggende locali dei paesi attraversati. Il testo si articola in cinque parti, che rispecchiano l'andamento dell'itinerario. La prima parte riguarda il viaggio da Trebisonda ad Ormutz; la seconda il soggiorno e il viaggio lungo le coste dell'India occidentale e meridionale; la terza il viaggio per le isole Maltesi e il regno di Ciampa; la quarta, che è la più estesa, il soggiorno in Cina; la quinta ed ultima, brevissima, il viaggio di ritorno [...]. L'opera di Odorico non è certo un resoconto di un missionario: il francescano si sofferma più sulle descrizioni geografiche [...], più sulle pernici che si lasciano guidare per l'aria, sul monte sacro dove si trova l'arca di Noé, sul bosco di Minibar (Malabar) dove nasce il pepe, sul mirabile palazzo del re di Giava, sugli alberi che danno farina, miele e veleno, sui cannibali delle isole indiane, sulle abitudini venatorie del Gran Khan e sulle quattro feste che egli organizza ogni anno, piuttosto che sul significato e sui particolari della sua azione di apostolato [...]. Trattato geografico ed etnografico, sobria raccolta *de mirabilibus mundi*, la *Relatio* è anche una sorta di glorificazione dei francescani che – stando al racconto di Odorico – hanno ottenuto protezione e favori dal Gran Khan, il sovrano del più grande impero del mondo» (E. Menestò, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, ne *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, diretto da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, *La produzione del testo*, t. II, Roma 1993, pp. 535-600, a pp. 586-588). L'immagine dell'Oriente che emerge dalla *Relatio* di Odorico è, quindi, ancora una volta (come avviene costantemente in questo genere di narrazioni), quella di un orizzonte favoloso e onirico, come ha mostrato molti anni or sono Jacques Le Goff in un saggio di lettura estremamente affascinante (*L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima*, Firenze 1970, pp. 243-263; poi in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 257-277).

Si è detto, in apertura di questa nota, del fatto che la figura di Odorico da

Pordenone e la sua *Relatio* hanno suscitato, soprattutto in tempi relativamente recenti, una ricca bibliografia specifica. Senza aver ovviamente la pretesa di operare, in questa sede, una rassegna esaustiva (che sarebbe francamente improprio ed incongruo), basti ricordare qui gli studi di F. Sorelli (*Il mondo orientale nell'attività e negli scritti di due francescani del Santo: Fidenzio da Padova e Odorico da Pordenone*, in *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, a cura di A. Poppi, Vicenza 1976, pp. 255-264), di L. Monaco (Odorico da Pordenone, *Memoriale toscano*, a cura di L. M., Alessandria 1990, pp. 19-79), di L. Bressan (Odorico da Pordenone [1265-1331]. *La sua visione della Cina e del sud-est asiatico ed il suo contributo ai rapporti tra Asia ed Europa*, ne «Il Santo» 40 [2000], pp. 71-98), di A. Andreose (*Libro delle nuove e strane e meravigliose cose. Volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'«Itinerarium» di Odorico da Pordenone*, a cura di A. A., Padova 2000), ancora di P. Chiesa (Odorico fra Oriente e Occidente, ne *La Cina e la Via della Seta nel viaggio di Odorico da Pordenone*, Pordenone 2001, pp. 24-54), nonché gli atti dei Convegni su *Odorico da Pordenone e la Cina (Atti del Convegno Storico Internazionale [Pordenone, 28-29 maggio 1982]*, a cura di G. Melis, 2 voll., Pordenone 1983) e *Odorico da Pordenone: dalle rive del Noncello al Trono del Drago* (Pordenone 2003).

Indubbiamente minore, all'interno degli studi sullo scrittore francescano trecentesco, è stato invece lo spazio dedicato ai *Miracula*, opera che, nella tradizione manoscritta, si accompagna alla *Relatio*, così come necessaria appariva, dopo molte ricerche in gran parte datate e risalenti agli inizi del secolo scorso, o addirittura al XVIII o al XIX secolo, una nuova, completa ed affidabile ricognizione biografica su Odorico da Pordenone, fondata su documenti d'archivio esaminati e vagliati di prima mano e, soprattutto, sicura ed autorevole. A queste due esigenze primarie (una completa trattazione della vita dello scrittore francescano trecentesco ed una ediz. dei *Miracula*) vuole venire incontro Andrea Tilatti col vol. che qui si presenta e che (sia detto preliminarmente) costituisce un serio e lodevole tentativo di meglio lumeggiare la figura di Odorico da Pordenone e di mettere a disposizione degli studiosi un testo criticamente fondato dei *Miracula*.

Tilatti, che negli ultimi quindici anni circa si è dedicato con impegno e passione allo studio della cultura e della spiritualità del Friuli tardo-medievale, ha già affrontato i problemi relativi ad Odorico da Pordenone (soprattutto in merito alle vicende della sua salma, già da subito oggetto di venerazione e di devozione) in un breve studio specifico (*Le sepolture e le migrazioni del corpo del beato Odorico*, ne «Il Santo» 44 [2004], pp. 473-482). Frutto di oltre un decennio di ricerche, il vol. in questione consta di due ampie sezioni. Dopo una breve premessa (*Confiteor*, pp. 5-6), la prima parte è dedicata ad *Odorico da Pordenone frate e santo* (pp. 7-76). Articolando la propria esposizione in tre capitoli (I. *Frate Odorico. Appunti biografici*, pp. 9-28; II. *Odorico morto, sepolto e santo*, pp. 29-54, nel quale vengono in gran parte riproposte ed ampliate le tematiche affrontate nello studio ora citato; III. *I miracoli, la verità dei segni e l'agiografia*, pp. 55-76), Tilatti ci presenta un ampio quadro biografico dello scrittore e viaggiatore trecentesco, passando poi ai problemi relativi alla sua sepoltura e, infine, proponendo una ricca lettura dei

Miracula e delle tipologie agiografiche in essi rilevabili. La trattazione offerta dallo studioso risulta sempre avvincente, meditata e costantemente supportata dalla vasta bibliografia (argomento, questo, di cui si tornerà a discorrere) sovente vagliata e discussa con equilibrio e perizia. Nella seconda parte del vol. (*Miracula*, pp. 91-156) viene quindi presentata l'ediz. critica dei *Miracula*. In una puntuale *Nota all'edizione* (pp. 93-99) vengono descritti i tre codici che ci hanno tramandato l'opera e (alla luce del contributo di P. Chiesa, *Per un riordino della tradizione manoscritta della «Relatio»*, cit.) ne vengono studiate le relazioni. Pur all'interno di una tradizione manoscritta particolarmente complessa e contaminata, è possibile ipotizzare (Tilatti lo dimostra nello *stemma codicum* tracciato a p. 97) come da un perduto cod. **X** (vicino alla stesura originaria) sia derivato il ms. **A** (*Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, n. 343*, pergameneo della seconda metà del sec. XIV), mentre da un perduto cod. **y** (anch'esso, come **A**, derivato da **X**) proverrebbero gli attuali mss. **P** (*Padova, Archivio di Stato, Corporazioni Soppresse – Monasteri padovani, Sant'Antonio, b. 226, n. 1*, piccolo cod. cartaceo esemplato tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo) e **S** (*San Daniele del Friuli, Civica Biblioteca Guarneriana, ms. 212*, ponderoso ms. cartaceo miscelaneo, assemblato e rilegato intorno al 1730). L'ediz. dei *Miracula* (pp. 101-156), fondata principalmente sul testo di **A**, è accompagnata dall'apparato critico, nel quale vengono registrate esclusivamente le varianti testuali. Dispiace però, tutto sommato, che Tilatti non abbia provveduto ad una traduzione italiana del testo (che certamente avrebbe accresciuto non di poco la fruibilità dell'opera da parte di un pubblico di persone colte, anche se non specialiste) e, soprattutto, che egli non abbia approntato un qualsiasi apparato di fonti, di note, di commento, atto a meglio illustrare la non disprezzabile *facies* retorica e compositiva dei *Miracula* (anche se è vero che molte suggestioni, in tal direzione, si possono utilmente ricavare dal cap. III della prima parte, *I miracoli, la verità dei segni e l'agiografia*, cit.).

Arricchiscono invece il vol. alcuni validi complementi, fra i quali, in primo luogo, tre appendici documentarie. Nell'*Appendice 1* (pp. 77-83) vengono registrati gli esborsi del comune di Udine in favore dei Frati Minori del Convento di San Francesco della stessa città (1299-1401), con il rendiconto delle spese per l'allestimento della tomba del beato Odorico (1331-1332), trascritti secondo la copia settecentesca contenuta in D. Ongaro, *Notizie spettanti alle scuole pubbliche, precettori e studenti tratte dagli Annali, dagli Atti e da altri volumi della Cancelleria della magnifica città di Udine*, Udine, Biblioteca del Seminario, Fondo Cernazai, ms. 293, ff. 358r-364r. Nell'*Appendice 2* (pp. 85-90) vengono trascritte le notizie riguardanti la morte e i miracoli di Odorico, alla luce di una pergamena sciolta in una cartella (b. 82) del sec. XIV, contenuta nell'Archivio Torriani della Biblioteca Comunale di Udine. Nell'*Appendice 3* (pp. 159-161) viene quindi pubblicata una descrizione della morte e dello sviluppo della devozione a Odorico, attribuibile (secondo quanto opinato da Tilatti) a frate Alberto da Udine, lo *scriptor* francescano che nel settembre 1448 completò la redazione di un cod. contenente tanto la *Relatio* quanto i *Miracula*. Si tratta di un testo molto breve, ma particolarmente interessante, in quanto il ms. originario, esistente fino alla metà del sec. XVIII nel Convento dei

Fra i Minori di San Francesco di Udine, era stato considerato irreperibile già da Giuseppe Venni, nel 1761 (*Elogio storico alle gesta del beato Odorico dell'Ordine de' Minori Conventuali, con la storia da lui dettata de' suoi viaggi asiatici*, Venezia 1761). Tilatti ha recuperato «il testo da tre testimoni, tutti sicuramente copiati dal ms. di frate Alberto. La lezione base (**P**) è quella derivata dal piccolo codice cartaceo padovano di fine sec. XVI o inizio XVII, confrontata con quella del ms. dei primi decenni del Settecento (**S**) [...] e con la stampa del processo di beatificazione del 1755 (**B**), che a sua volta sarebbe una trascrizione notarile derivata direttamente dal ms. del 1448, di proprietà del convento. Esisteva un altro ms. derivato dal cod. di Alberto, fatto esemplare nel 1542 da Girolamo Montagnani, sindaco del convento dei Minori udinesi, visto sia dall'Asquini che dal Venni, ma anch'esso è oggi disperso» (p. 159: il riferimento è a B. Asquini, *Vita e viaggi del beato Odorico da Udine*, Udine 1737). Ancora, alle pp. 157-158 vengono trascritte le note aggiunte al testo dei *Miracula* da mani più tarde.

La *Bibliografia* (pp. 163-172) comprende ben 218 titoli, elencati in ordine alfabetico, ma in modo composito e un po' confuso (sarebbe stato meglio separare almeno le edizioni dei testi dagli studi). Si tratta di una bibliografia molto ampia, ma non certo esaustiva. Mi si permettano, perciò, alcune integrazioni (anche esse da prendere con beneficio di inventario): P. Bohigas, *Un sumari del llibre de viatges d'Odoric de Pordenone*, in «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya» 6 (1923), pp. 377-379; C. Petrocchi, *Il beato Odorico da Pordenone e il suo «Itinerario»*, ne «Le Venezie Francescane» 2 (1933), pp. 71-84; R.K. Carlson, *Odoric of Pordenone, Traveller to the Far East. A Restoration of a Recently Discovered Manuscript of Odoric's Journal*, Lawrence (Kansas) 1977; L. Monaco, *I manoscritti della «Relatio»: problematica per un'edizione critica*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*, cit., pp. 101-116; Odorichus, *De rebus incognitis. Odorico da Pordenone nella prima edizione a stampa del 1513*, a cura di L. Monaco e F. Testa, Pordenone 1986; F. Reichert, *Eine unbekante Version der Asienreise Odorichs von Pordenone*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 62 (1987), pp. 531-573; C. Schmitt, *L'epopea francescana nell'Impero Mongolo nei secoli XIII-XIV*, in *Venezia e l'Oriente. Atti del XXV Corso Internazionale di Alta Cultura (Venezia, 27 agosto - 17 settembre 1983)*, Firenze 1987, pp. 379-408; F. Reichert, *Begegnungen mit China. Die Entdeckungen Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen 1992 (trad. ital. *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano 1997, pp. 181-213); A. Andreose, «Lo libro dele nove e stranie meravioxe cose». *Ricerche sui volgarizzamenti italiani dell'«Itinerarium» del beato Odorico da Pordenone*, ne «Il Santo» 38 (1998), pp. 31-67.

Il vol. di Andrea Tilatti, la cui validità e il cui pregio credo siano emersi da questo mio breve resoconto, è chiuso da un accurato *Indice dei nomi* (pp. 173-185).

ARMANDO BISANTI

Warren TREADGOLD, *Storia di Bisanzio*, Bologna, Il Mulino, 2005, 338 pp. (Le vie della civiltà), ISBN 88-15-09823-2.

In questo saggio l'autore affronta la storia di Bisanzio dalla formazione alla caduta, quindi durante un arco di tempo che abbraccia i secoli dal III al XV, evidenziando, oltre il percorso storico, lo sviluppo della civiltà bizantina. Già in precedenza l'autore aveva affrontato lo stesso argomento nell'opera *History of Byzantine State and Society*. Benché il punto dei due saggi sia lo stesso, il lavoro attuale è stato arricchito da ulteriori letture e meditazioni. Obiettivo principale del Treadgold è quello di snellire la trattazione da fuorvianti dettagli per fornire un'immagine complessiva della storia di Bisanzio, considerando tutti gli aspetti che la riguardano. Infatti, a parere dell'autore, quella di Bisanzio è stata una civiltà ricca e fiorente che non ha conosciuto soltanto il periodo di decadenza, su cui solitamente si sofferma la storiografia occidentale, ma secoli di sviluppo e splendore. Meglio ancora, proprio quando le vicende politiche e militari sembrerebbero avviarsi alla catastrofe, la civiltà bizantina vive momenti culturalmente vivaci e prolifici.

Sin dal principio l'autore sottolinea alcuni aspetti che vanno al di là della mera trattazione cronachistica. Di Diocleziano viene messa in luce l'intenzionalità di fondare un governo stabile fin dal 284, anno in cui egli s'impadronì del potere in Oriente. La parte orientale dell'Impero eccelleva nella produttività e l'assegnazione a Massimiano della parte occidentale, con caratteri formali e permanenti, fu solo l'inizio di una gestione che, per Treadgold, garantì il successo nonostante le alterne vicende politiche e militari affrontate durante l'impero di Costantino. Nei suoi ventuno anni di governo Diocleziano riuscì a dare stabilità all'Oriente. Mentre in economia l'adozione di due unità di valutazioni artificiali permisero di risolvere l'inflazione, in politica l'assegnazione delle province più turbolente ad altri due cesari (quella che solitamente viene definita tetrarchia) garantì un maggior controllo del territorio. Treadgold espone gli eventi di questi secoli conciliando abilmente la cronaca alla storia narrativa. In questo modo le scelte politiche di Costantino risultano, in maniera evidente, un logico e "fortunato" susseguirsi di eventi. Logico perché rispondente al criterio ben preciso di riconquistare il resto dell'Impero e rifondare Bisanzio come capitale; fortunato perché sia le forze militari che la scelta religiosa di appoggiare il Cristianesimo non erano certo la valutazione più vantaggiosa in quanto l'Occidente aveva un esercito più numeroso e l'Oriente il maggior numero di pagani. Ad ogni modo Treadgold vede nei provvedimenti di Diocleziano la vera scintilla che favorì lo sviluppo dell'Oriente mentre nei provvedimenti di Costantino intravede una politica poco avveduta, causa di future guerre civili. Durante il suo governo Costantino provocò lo svilimento dell'esercito ma il mantenimento dell'apparato diocleziano della burocrazia statale e l'avvicinamento al cristianesimo furono operazioni innegabilmente vantaggiose, come pure la fondazione di Costantinopoli che divenne centro economico e culturale, immagine dello splendore e della potenza dell'Oriente. Sebbene dopo Costantino si susseguano anni di lotta tra Costanzo, Giuliano, Valente, Teodosio, Graziano e Valentiniano non si può parlare di decadenza. Treadgold sottolinea che, nonostante la

pressione dei barbari, efficacemente contrastati, e la corruzione dell'apparato burocratico e militare, in ogni caso l'Oriente era di fatto indipendente dall'Occidente; inoltre da un punto di vista economico Costantinopoli diviene il centro dei traffici commerciali.

Dal III al V secolo non si può parlare di un vero declino. Si assiste ad una contrazione dell'economia, causata dalla corruzione dilagante, e ad una diminuzione della popolazione produttiva la cui causa è da ravvisare nell'epidemia scoppiata alla fine del II secolo e terminata alla fine del IV. È evidente che tutto questo accompagna le vicende politiche dello Stato. Interessanti sono le riflessioni di Treadgold che tendono ad individuare gli elementi unificatori dello Stato: il governo, il cristianesimo e la lingua greca la cui forza e vitalità sono riprodotte nell'arte.

Nel presente saggio ogni momento forte della storia politica e militare è accompagnato da una considerazione sulla storia sociale e sulla vita culturale. A questo proposito è senz'altro affascinante la narrazione dei fatti durante il governo di Giustiniano; le scelte di questo imperatore in campo politico, amministrativo, giuridico e religioso sono eventi decisivi che segnarono, sotto molteplici punti di vista, la differenza tra la parte orientale e quella occidentale dell'Impero. In modo altrettanto equilibrato viene messa in luce, però, anche la regressione che provocarono l'epidemia di peste (che ridusse le città in numero e dimensioni e invertì lo sviluppo del commercio verso un'economia prevalentemente agricola) e gli effetti del Cristianesimo in ambito sociale e culturale. Mentre la Chiesa si arricchiva con le donazioni, aumentava il potere di preti, vescovi e diaconi e benché «la corruzione del clero sembra non essere stata dilagante» (p. 109), la situazione della Chiesa era degenerata a tal punto da perdere il prestigio necessario per risolvere la controversia monofisita. Treadgold ricorda che è proprio in questi anni che alcuni appartenenti al clero cominciarono a compilare raccolte di canoni ma la loro successiva approvazione nei concili ecumenici e nelle chiese locali, in assenza di un'unica raccolta, provocò la nascita di forti differenze nella chiesa da regione a regione. Anche se in un primo momento la letteratura tradizionale dimostra una certa vivacità, a partire dalla seconda metà del VI secolo si assiste «ad un calo qualitativo e quantitativo di tutta la letteratura» (p. 114) provocato, in parte, dalla paura che un interesse verso i classici greci favorisse il paganesimo. Allo stesso modo l'arte e l'architettura, che sotto Giustiniano avevano attraversato un momento aureo, subirono una battuta d'arresto.

Dal 602 al 780 l'Oriente si trova a fronteggiare gli Arabi che non furono destabilizzanti solo per le continue invasioni quanto per le ripercussioni che queste ebbero in politica interna. Il monoenergismo di Eraclio, che in un primo momento aveva riconciliato i monofisiti e ei calcedoniani in un primo momento, vacillò a favore del monoteletismo che, ad ogni modo, non riuscì a sanare la controversia tra le parti. Sotto Costante II e durante la tregua araba, dal 649 al 661, viene creata una delle più importanti istituzioni bizantine: la divisione del territorio in temi ovvero dislocazioni dell'esercito in svariati territori da cui i soldati ricavano il reddito e il loro sostentamento. Treadgold considera che l'assegnazione del reddito delle terre ai soldati fu attuata sin dall'inizio di questa istituzione proprio per compensare le paghe

dell'esercito ormai considerevolmente ridotte. La suddivisione in temi e la successiva suddivisione del tema di Opsiciano in tagmata ad opera di Costantino V, figlio di Leone III l'Isaurico, permise, nel tempo, di fronteggiare le continue pressioni arabe. Tuttavia, se militarmente si riuscì a contenere il pericolo, la società continuava ad essere lacerata al suo interno dall'iconoclastia di Leone III.

Tra il VII e l'VIII secolo si rendono sempre più evidenti i segni della crisi che portarono Bisanzio ad esercitare il suo potere ormai soltanto verso l'entroterra anatolico, mentre si confermava sempre più l'uso prevalente della lingua greca e la professione della religione cristiana calcedoniana. Eppure Bisanzio, nonostante l'evidente debolezza, riuscì a contenere la catastrofe di questi secoli grazie ad alcuni punti di forza. La perdita di buona parte dei territori consentì di controllare meglio quella restante in quanto sicuramente più compatta; militarmente i temi si rivelarono utili diventando regolari unità amministrative e proprio il mantenimento di una forte struttura burocratica permise a Costantinopoli di contenere la regressione e rimanere un grande centro.

“Un'età buia” viene definito il periodo che Bisanzio attraversa tra il VII e l'VIII secolo: «meno autori scrissero, meno insegnanti insegnarono, meno artisti ed artigiani produssero opere e meno costruttori costruirono» (p. 155). Segnali di ripresa e rinascita si hanno, invece, a partire dal 780 quando Irene convoca il concilio a Nicea, in cui l'iconoclastia viene dichiarata eresia, ma anche nel secolo successivo sotto Basilio ed ancora di più sotto Basilio II, le cui imprese militari permisero di sconfiggere i Bulgari, gli Arabi, i Georgiani, gli Armeni e anche i Bizantini ribelli. Alla sua morte, nel 1025, Basilio II aveva acquisito territori più di qualunque altro imperatore precedente e l'impero riprende vigore. Treadgold sottolinea più volte che né la ripresa politica, né quella militare né, infine, quella culturale furono operazioni pianificate ma frutto dell'attività di «sovrani, ecclesiastici, funzionari e generali insolitamente capaci» (p. 214). Nonostante i problemi di successione e le guerre che fiaccarono le entrate dello Stato, nel 1204 i crociati e i Veneziani che espugnarono Costantinopoli presero atto della ricchezza e potenza della città. Secondo l'autore, la strategia e la diplomazia bizantina, colpevoli di aver troppo confidato nella superiorità militare per preoccuparsi di curare le relazioni con gli altri Stati, contribuirono alla caduta di Costantinopoli dopo nove secoli dalla sua fondazione. Inoltre, tra l'XI e il XII secolo, la dissoluzione dell'esercito sotto Costantino IX provocò problemi difensivi e a Bisanzio restarono soltanto i mercenari. Ma lo sviluppo economico non fu affatto indebolito anzi, anche se la maggior parte dei traffici dall'Oriente era passata in mano ai Veneziani, «il commercio, la manifattura, i centri, le città e i villaggi dei Bizantini erano in verità più grandi di quanto lo fossero stati per secoli e, in proporzione alle più ridotte dimensioni dell'impero, erano più ampi che mai in precedenza» (p. 245). Il rinvigorismento culturale di questi secoli è innegabile, testimoniato anche dalla fondazione, da parte di Costantino IX, di una scuola imperiale di filosofia sia per formare impiegati statali che per stimolare nuove ricerche accademiche. La vivacità culturale si ravvisa sul piano teologico con l'avvio di un dialogo tra teologi latini e bizantini sotto Alessio I, Giovanni II e Manuele finalizzato ad unificare le due chiese; sul piano letterario la perfetta

conoscenza della letteratura greca antica porta alla formazione di poemi classici tra cui l'*Alessiade* e il *Digenes Acrites*, il dialogo satirico *Timarion*. Sul piano artistico diversi furono gli imperatori che fondarono monasteri arricchiti in maniera mirabile tra i quali la Nea Moné sull'isola di Chio. Un'ulteriore prova della solidità di Bisanzio è data dal fatto che dopo la quarta crociata gli stati bizantini formati, Nicea, Trebisonda ed Epiro, durarono per più di due secoli e mezzo, fino al 1461 quando si ebbe la definitiva conquista turca. Molteplici furono i fermenti culturali e vi furono studiosi bizantini che ebbero fama in Occidente, da Baarlam di Calabria, dedito alla filosofia, matematica, astronomia e italiano, a Bessarione, una figura notevole nel Rinascimento in Italia. Anche se i danni economici provocati dalla quarta crociata non permisero più le manifestazioni opulente dell'arte bizantina, gli artisti e gli architetti seppero comunque operare in maniera eccellente. Tutto ciò permette al Treadgold di considerare che «il fallimento di Bisanzio fu politico, non culturale. Anche se la sua cultura più elevata non riuscì a vivere molto più a lungo del governo, la sua lingua, l'alfabetismo, la chiesa e le tradizioni spirituali riuscirono a sopravvivere all'impero ottomano» (p. 297).

A mio parere la lettura del saggio di Treadgold è un utile e, direi, quasi necessario completamento per la conoscenza della storia e della civiltà bizantina, poiché offre la possibilità di meditare su una realtà considerandola, adesso, come il centro e non come il riferimento marginale dei fatti della storia dell'Occidente; questo ci permette di coglierne maggiormente gli aspetti che, di solito, vengono trascurati nella maggior parte dei saggi storici relativi al Medioevo. È evidente che, per ciò che attiene alla parte relativa all'aspetto letterario, artistico, religioso e sociale, l'autore abbia usufruito delle opere sulla civiltà bizantina che hanno avuto un crescente sviluppo soprattutto nell'ultimo quarantennio. Treadgold ha tutto il merito di presentare un quadro d'insieme ben definito basandosi su fonti e dati statistici che, seppure proposti *a latere* della trattazione, sono un utile strumento per comprendere il percorso seguito dall'autore. Alla luce delle sue riflessioni emerge con chiarezza che l'Oriente e l'Occidente sono, di fatto, eredi dell'unico impero romano cristiano e che la separazione politicamente avvenuta distingue semplicemente «le parti di una singola civiltà» (p. 310).

MARISA DORA VALENZA