

Marilena AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart, Franz Steiner, 2005, 177 pp. (Klassische Philologie, 95), ISBN 3-515-08721-4.

Uno dei periodi più importanti e ricchi di conseguenze per la storia della chiesa e del cristianesimo è senza dubbio il IV secolo. Nel breve volgere di cento anni il cristianesimo, da religione ignorata o perseguitata, diventa religione ufficiale, saldandosi in modo risoluto all'impero romano. Il percorso inizia con la conversione di Costantino, promotore dell'editto di Milano, che, grazie alla sua benevolenza verso il cristianesimo ed il suo battesimo in punto di morte, fu considerato nei secoli successivi come il primo imperatore cristiano. Ma fino a che punto verità storica e leggenda possono essere distinte nei documenti che riportano gli eventi che segnarono in quegli anni i concitati cambiamenti dei rapporti tra chiesa e impero?

Il libro di Marilena Amerise ripercorre la storia del battesimo di Costantino attraverso le differenti versioni con cui è stata tramandata, tentando di riportare una visione storica dell'evento.

Tra la prima versione, la *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea, il corpus agiografico conosciuto come *Actus Sylvestri*, e la versione di maggior diffusione, affiorano evidenti differenze. Il problema che si posero gli antichi scrittori, la "scomoda eredità" del titolo del volume, fu quello dell'ambiente ariano di Nicomedia in cui il rito venne officiato. Le scottanti problematiche riguardanti la storia dell'avvenimento giustificano, assieme alla novità dell'evento – il battesimo di un imperatore era cosa nuova e scioccante – la quasi totale assenza di resoconti fino alla costruzione di un più accettabile battesimo ad opera di Silvestro I, tramandato nel testo in questione.

Lo studio della Amerise sulle testimonianze si sviluppa in tre capitoli, ognuno dedicato ad una fase della versione del battesimo. Nel primo si analizza la *Vita Constantini*, antico e presto dimenticato resoconto del rito dove, nonostante la abile trattazione che tende ad evidenziare l'ortodossia della figura dell'imperatore, è il vescovo ariano Eusebio di Nicomedia a officiare il rito *in articulo mortis*.

Nel secondo capitolo si ripercorre la formazione del *Constantinus Orthodoxus*, che passa dalla condanna di san Girolamo, che taccia l'imperatore di scarsa fede e di conversione di comodo, alla riabilitazione della figura ad opera di Rufino ed Ambrogio.

La definitiva affermazione del Costantino ortodosso è suggellata dalla nascita della *Conversio Constantini*, contenuta all'interno del nostro testo, che stabilisce la versione definitiva del battesimo dell'imperatore e che diventa il punto di riferimento per tutto il medioevo come esempio dei rapporti tra chiesa ed impero.

Conclude lo studio un capitolo che riassume gli esiti della ricerca ed un'ampia ed interessante bibliografia.

Il volume contiene inoltre due appendici dedicate rispettivamente alla spedizione persiana e la morte di Costantino, ed al battesimo degli imperatori nel IV secolo.

ANTONIO SPECIALE

Erich AUERBACH, *La corte e la città. Saggi sulla storia della cultura francese*, introduzione di Mario Mancini, Roma, Carocci, 2007, XXX-221 pp., ISBN 978-88-430-4169-5.

Questo volume, che l'editore Carocci riedita nella prestigiosa collana *Biblioteca Medievale*, raccoglie i principali saggi di Erich Auerbach sulla storia della cultura francese moderna. Erich Auerbach – preme ricordarlo anche in questa breve nota – oltre che uno dei protagonisti indiscussi della *Geistesgeschichte* tedesca (una corrente di pensiero che annovera tra i suoi maggiori rappresentanti personalità del livello di Jacob Burckhardt, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e Friederich Gundolf) è stato un punto di riferimento internazionale della critica stilistica, soprattutto grazie al suo *magnum opus* in due volumi, *Mimesis*, dove in pagine memorabili traccia la storia della 'realtà' (e non del realismo, come nella traduzione italiana) rappresentata nel romanzo. In tal senso, potremmo anche avvicinarlo a Leo Spitzer, l'«amico Leo Spitzer» cui sono dedicate le *Vier Untersuchungen* (questo il titolo originario della raccolta).

I saggi francesi che qui si presentano sono il prezioso completamento di questo percorso. Auerbach infatti, fin dallo scritto d'apertura dedicato a Montaigne, con una prosa lucida, diretta, quasi discorsiva, propone un paradigma ermeneutico che, mediante l'analisi dei testi e dei diversi stili letterari, anche attraverso un'attenta considerazione dei risultati raggiunti dalle altre scienze, mira alla centralità della storia interiore, o meglio, della storia dello spirito che caratterizza un'epoca e di cui la grande letteratura è segno tangibile sia su un piano storico che sociologico e stilistico. Nella sua puntuale *Introduzione*, Mario Mancini – il curatore di questa nuova edizione – sottolinea i due motivi che attraversano organicamente tutti i saggi presenti in questa raccolta: quello del pubblico e quello del rapporto tra il cristianesimo e il mondo. Il primo, contraddistinto soprattutto nel saggio *La cour et la ville*, tratta il rapporto che intercorre tra *creazione e ricezione*, ovvero il ruolo artistico e socio-culturale del creatore dell'opera letteraria (in particolare, teatrale) in riferimento al suo pubblico. Qui Auerbach sottolinea la centralità dell'opera, specialmente se messa in diretta relazione con la realtà cui è legata e sulla quale

influisce, captando comportamenti e sensibilità, ma anche modificandola e influenzandola con nuove idee e nuove proposte, almeno fino alla seconda metà dell'Ottocento: il periodo in cui si consuma inesorabilmente una frattura tra opera e pubblico. Il secondo motivo che attraversa l'intera opera, come ho anticipato sopra, è invece quello del rapporto tra cristianesimo e mondo. Ed è proprio qui, a mio parere, che Auerbach dà un'intensa lezione del suo magistero critico. Per lui ogni aspetto della nostra tradizione letteraria e della nostra cultura sociale è legato allo spirito ed alla storia del cristianesimo. Questo è ben presente nel saggio *Sulla teoria politica di Pascal*, ma anche nell'agile ritratto che dedica a Rousseau e al suo secolo, dove – è lo stesso Auerbach che parla – perfino certi notissimi illuministi possono essere “accusati” di cristianesimo. Voltaire tra questi.

Dalla lettura di queste pagine, Erich Auerbach si rivela un attento interprete delle correnti filosofiche e teologiche della sua epoca e, in particolare, del pensiero di Rudolf Bultmann, un insigne teologo della scuola di Karl Barth, famoso per il suo programma di demitizzazione del messaggio evangelico. Dal diretto confronto con i pensatori del suo tempo, Auerbach matura la ferma convinzione che il processo di secolarizzazione in Occidente è ormai un fenomeno irreversibile. Ne dà, a tal proposito, piena dimostrazione nel saggio – forse il più ardito della raccolta – dedicato a Baudelaire e alla sua meravigliosa e *fantasmagorica* capacità di confrontarsi con «un'epoca senza dèi», dove l'artista lotta contro e oltre il suo tempo per raggiungere un risultato assoluto: se stesso come sua indissolubile creazione artistica.

*La corte e la città* è un testo che aiuta a riflettere, ma è anche un'opera di grande attualità, sebbene risalga alla prima metà del secolo scorso, così come sa essere attuale uno scritto che merita ormai di essere letto e studiato alla stregua di un classico.

VINCENZO M. CORSERI

Giuseppe BALIDO, *Sentieri agostiniani. Frammenti di ricerche filosofiche*. Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2005, 192 pp., ISBN 88-89094-09-5.

La pubblicazione presenta una raccolta di articoli e saggi su sant'Agostino di Giuseppe Balido, professore di storia della filosofia e logica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Lo studio non intende essere un'esauritiva sintesi dei punti essenziali del pensiero agostiniano, ma una selezione di “frammenti di ricerche filosofiche” che, attraverso dodici brevi capitoli indipendenti, è destinata a stimolare nuove riflessioni e nuovi percorsi. La rilettura di brani delle opere del santo africano, che permette al lettore di confrontarsi direttamente con i testi, è tuttavia finalizzata anche a riportare il significato autentico in passi che, per la grande fortuna riscossa nella storia del pensiero, sono stati spesso artificialmente interpretati e scollati dal contesto originale.

Nei primi capitoli, tratti da articoli pubblicati su «La rivista del mezzogiorno», la tematica affrontata è quella antropologica e morale. In *Singularità e persona in*

*Agostino, linee di confronto con la società contemporanea*, il problema dei modelli di vita proposti all'uomo dalle differenti correnti filosofiche avvicendatesi nel tempo e del rapporto dell'individuo con la società – dilemma fortemente attuale in un mondo entrato nel terzo millennio dilaniato più che mai dal male – è affrontato e ripercorso attraverso la concezione di *persona* nel pensiero dell'Ipponense. La dualità del pensiero greco, con l'opposizione di corpo e anima, i moderni modelli capitalistico e marxista, rappresentano visioni parziali dell'essere umano. Esse, per Balido, se confrontate con le dottrine del santo africano, riducono drasticamente la dimensione dell'unicità e della libertà umana, appiattendone la visione e ignorandone la sacralità. Una riscoperta delle prospettive agostiniane sulla persona arricchirebbe l'arido contesto che fa da sfondo al mondo contemporaneo, colmando le lacune ed i parziali punti di vista delle spersonalizzanti dottrine della società moderna.

L'argomento delle riflessioni del secondo capitolo è costituito dalla struttura trinitaria dell'anima e dall'autocoscienza come punto di partenza per la ricerca di Dio. L'autore analizza, quindi, analogie e differenze tra la dottrina dell'anima nel pensiero di Agostino e di Gaio Mario Vittorino.

Il terzo capitolo, dedicato al “fondamento del diritto”, evidenzia l'esigenza di un'ispirazione trascendentale da affiancare al diritto dello stato, che si troverebbe altrimenti nella mutevolezza dell'arbitrarietà. Non vi è, nelle opere di Agostino, un rifiuto netto della politica, vista come un impedimento alla realizzazione del cristiano. L'impegno episcopale e pastorale dell'Ipponense dimostra, difatti, il suo interesse per le condizioni di vita all'interno dello stato. La politica è tuttavia solo una temporale attività umana che prelude alla *Città di Dio*: a nulla valgono i beni terreni quando sono scollati da una prospettiva trascendentale. Ed è proprio in quest'opera che Agostino elabora la sua concezione di libertà – bene indispensabile per il raggiungimento della felicità – come pace e giustizia sociale, che per quanto da sempre inseguite dal popolo pagano, non furono mai veramente raggiunte nell'antichità.

Il rapporto tra fede e ragione è l'argomento del quarto capitolo, dove Balido esplora le vie percorse dal dottore della Chiesa dopo la conversione ed il modo in cui nella sua evoluzione spirituale sia riuscito a coniugare questi due elementi in modo armonico. L'ammirevole uso, nel *Contra Academicos*, della logica aristotelica nella questione delle antinomie sull'origine del mondo dimostra la possibilità di convergenza tra i due elementi, che si relazionano in un circolo ermeneutico ben chiarito dalla formula *credo ut intellegam, intellego ut credam*.

Il capitolo *Sul maestro interiore in Agostino* affronta il tema dell'influenza del neoplatonismo e di elementi filosofici pagani sul pensiero dell'Ipponense alla luce dei lavori di Gerard O'Daly, Ludger Hoelscher e Goulven Madec. Le ricerche di questi studiosi tendono a svincolare il pensiero del santo africano dal neoplatonismo, ridimensionando fermamente l'idea di un cristianesimo che assorbe la filosofia e proponendo la visione di utilizzo meramente strumentale di elementi concettuali generati dalla cultura pagana. Il tema si sposta poi sulla valenza del linguaggio e sulla sua matrice interiore, di cui le parole sono solo effimero mezzo. L'analisi lin-

guistica agostiniana basa il fondamento del linguaggio interiore sulla teologia poiché è la luce divina a dare senso e verità alla sapienza umana.

Nel sesto capitolo vengono quindi analizzate le influenze delle epistole paoline, ed in particolare della *Lettera ai Romani*, nelle opere di Agostino e Vittorino, sottolineando l'uso dell'autorità del santo di Tarso come puntello in molte delle argomentazioni trattate.

In *Agostino ed il pensare Africano*, vi sono poi alcune riflessioni sull'evangelizzazione e l'inculturazione, con evidenti richiami al mondo contemporaneo. Attraverso alcune riflessioni del *De vera religione* e del *De doctrina christiana*, Balido presenta il concetto agostiniano di evangelizzazione come un processo che dovrebbe tendere a mantenere la tradizione del converso e favorire il radicamento del cristianesimo con la cultura del luogo, evitando, tuttavia, sterili sincretismi. La difficoltà a tradurre la spiritualità cristiana in categorie assimilabili dalla cultura africana è ben rappresentata dalle riflessioni di John Mbiti sulla concezione di tempo e sul rapporto tra passato presente e futuro nella lingua swahili.

Spiccatamente teologico è il tema del capitolo *La presenza di Maria nel pensiero di sant'Agostino*, in cui sono delineate alcune questioni mariologiche. Balido affronta la questione della Verginità di Maria e del suo affrancamento dal peccato originale, argomenti trattati dall'Ipponense rispettivamente nel *De sancta virginitate* e nel *De natura et gratia*. In Agostino la verginità, di cui Maria è il simbolo perfetto, non è semplicemente rappresentata da una condizione fisica, ma grazie all'introduzione del concetto etico di intenzionalità – più ampiamente trattato in un capitolo successivo – essa è un valore morale inalienabile e intangibile. Riguardo al problema del peccato originale (per quanto Agostino non ne affermi mai esplicitamente l'assenza in Maria e sebbene gli studiosi siano in disaccordo sul valore dell'assenza di peccato attribuita dal santo africano alla Vergine nel *De natura et gratia*) alcune considerazioni linguistiche e l'epistola a Volusiano sono considerate da Balido prova della convinzione di Agostino dell'Immacolata Concezione della Madre della Chiesa.

Nel nono capitolo è esaminata l'estetica agostiniana come mezzo per raggiungere l'essere attraverso il bello. Quest'ultimo è inteso non al modo della cultura classica come piacevole visione legata al sensibile, ma come bellezza salvifica della verità di cui il Cristo sofferente è divina testimonianza. Agostino non dimentica tuttavia il mondo sensibile, non scivola in uno sterile *contemptus mundi*, e in opere quali le *Confessiones* o nei dialoghi di Cassiciaco afferma l'armonia e la bellezza del creato come prova dell'esistenza di Dio, origine di esse.

Nel capitolo *Agostino e Whitehead?* viene affrontato il tema del pericolo di snaturamento che si corre quando temi e gli argomenti affrontati da opere di antichi autori vengono ripresi ed elaborati da studiosi moderni. Balido si concentra sull'interpretazione delle dottrine agostiniane che A.N. Whitehead elabora in alcune opere, come *The Concept of Nature*, del 1920, *Science and the Modern World*, del 1925 e *Adventures of Ideas*, del 1933. Il pensiero di Agostino e quello del filosofo di Ramsgate sembrano in un certo qual modo poter essere accostati, grazie ai numerosi parallelismi nella concezione del tempo, nell'impegno riguardo ai problemi

pedagogici, nell'importanza data all'interiorità, nella concezione del rapporto tra fede e ragione. Tuttavia Balido vi trova anche insanabili fratture. Whitehead, difatti, per quanto indubbiamente ispirato dalle opere dell'Ipponense, elabora un sistema che, con la concezione di *oggetti eterni* come forme trascendentali del mondo, per molti versi può essere affiancato più propriamente alla filosofia platonica. Per la dottrina della *natura primordiale* e della *natura conseguente*, Balido trova invece nel sistema di Spinoza il referente più prossimo.

L'undicesimo capitolo è dedicato al concetto di interiorità in Seneca e in Agostino. Balido si impegna a dissipare le teorie che vorrebbero negli scritti del Cordovano una concezione chiamata "stoicismo cristianizzato", per la vicinanza di alcune tematiche con la religione cristiana. Tuttavia la sua ricerca introspettiva, così vicina in alcuni punti con la sensibilità cristiana, si richiude nell'io recidendo ogni legame tra microcosmo e macrocosmo, sfociando inevitabilmente nel suicidio come rifugio davanti alla sconfitta e come estrema affermazione della libertà individuale. Al contrario, l'interiorità agostiniana è il primo passo per la trascendenza, è il cammino dell'uomo che con umiltà ritorna in se stesso per scoprire la verità e la speranza della vita eterna.

Nell'ultimo capitolo, infine (*Sacralità del corpo nell'atto intenzionale*), lo studioso ripropone ed approfondisce il tema etico dell'intenzionalità. Attraverso le considerazioni che Agostino elabora nel *De civitate Dei* sul suicidio di Lucrezia, viene chiarita la posizione del santo africano rispetto all'etica pagana, considerata incoerente ed insufficiente. Fortemente ribadita è infatti la componente interiore della purezza: il corpo è santo per attitudine e qualunque atto subito con prepotenza non ne inficia la castità.

ANTONIO SPECIALE

Giorgio BATTISTONI, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, 137 pp., ISBN 88-8057-201-6.

Il volume è incentrato sul rapporto tra il grande poeta fiorentino ed una cultura, quella ebraica, con la quale Dante ebbe numerose relazioni, troppo spesso oscurate dalla Chiesa. Quest'ultima, secondo l'autore, volle trasformare il poeta in un emblema della cristianità (e proprio per questo modificò il titolo della sua opera principale, la *Commedia*, aggiungendovi l'aggettivo *Divina*). Scopo del Battistoni è in particolare quello di mostrare un "nuovo" volto dell'Alighieri, opposto a quello già esistente di un Dante cristiano "nemico" degli ebrei e dei musulmani. Il Dante che ritroviamo nel testo è un poeta "sovraconfessionale", strettamente legato ad altri autori ebrei e musulmani, sia dalle opere di quest'ultimi, sia da forti (anche se a volte solo ipotetiche) amicizie. L'Alighieri del Battistoni è un poeta che auspica «un'unità trascendente le religioni», e trascendente in particolare i credi delle tre religioni monoteiste del Medioevo. Nel descrivere la figura del sommo poeta, l'autore non manca di delineare i contorni di una Verona medievale che fu il centro, se



non il fulcro, dei rapporti che Dante ebbe con la cultura ebraica. Particolare attenzione è dedicata alla Verona di Cangrande della Scala: quest'ultimo, prendendo spunto dal lavoro attuato da Federico II in Italia meridionale, si circondava di letterati, scienziati e filosofi di ogni credo e nazionalità, favorendo gli scambi interculturali ed "intraconfessionali", a tal punto da essere addirittura scomunicato dalla Chiesa cattolica.

Ogni capitolo del libro è dedicato ad un argomento differente, compreso però sempre nello sfondo di quello che è il tema principale dell'opera: il rapporto tra Dante e la cultura ebraica, nella Verona medievale. Uno degli autori presi in considerazione è Hillel di Verona, la cui vita viene descritta con continui riferimenti sia all'ambiente culturale sviluppatosi nelle città italiane e straniere nel quale il filosofo si trovò a vivere ed a studiare, sia alle personalità di rilievo che egli incontrò nei suddetti luoghi e che contribuirono, in maniera più o meno fondamentale, alla sua formazione. Ripercorrendo la vita di Hillel, l'autore mette in luce non soltanto la vita di altre importanti personalità del medioevo ebraico, come Avraham Ibn Ezra e Abulafia, ma anche il loro pensiero, inserito nel contesto storico filosofico dell'epoca (un paragrafo è infatti dedicato alla diaspora meridionale ebraica). Lo scrittore accenna anche alle dispute relative alla *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide e ai dibattiti tra le tre religioni monoteiste (cui accenna anche l'opera di Hillel *Le retribuzioni dell'anima*). Egli si sofferma anche sulla figura di Ya'aqov Anatoli e sul suo lavoro, al fianco di Michele Scoto, alla corte di Federico II. In rilievo viene messa anche l'ipotesi della lettura da parte di Dante Alighieri di alcuni manoscritti dell'epoca sui quali il poeta avrebbe basato l'astrologia della *Divina Commedia*.

Altra tematica importante è la presunta amicizia tra Dante ed il poeta ebreo Immanuel Romano (chiamato Manoello Giudeo dai cristiani dell'epoca). Il Battistoni vuole infatti fornire una dimostrazione della veridicità di tale amicizia, nata proprio a Verona alla corte di Cangrande e troppo spesso messa in discussione o dichiarata addirittura falsa da alcuni studiosi. Accusa di falsità forse derivata anche dal clima storico politico dell'epoca che era, come dice lo stesso Battistoni, «poco disponibile a spartir Dante con ebrei o [...] musulmani». L'autore utilizza come fonti due sonetti, scritti da Bosone da Gubbio e dallo stesso Manoello dopo la morte di Dante, che testimonierebbero lo sconforto del poeta ebreo, a causa della scomparsa dell'amico. Nel testo è riportato anche un sonetto di Cino da Pistoia ed è presente un breve *excursus* sul concetto di *Shekinà* (= sapienza) ebraica. Nel tentativo di dimostrare la veridicità dell'amicizia fra Dante e Manoello, il Battistoni analizza alcuni passi dell'opera di quest'ultimo, dal titolo *L'Inferno e il Paradiso*. Il poeta ebreo immagina di essere accompagnato nel suo viaggio da un personaggio che egli definisce «suo fratello» e che chiama Daniele. Sono proprio le iniziali "Dan" a far pensare che dietro questo nome si nasconda proprio Dante Alighieri. Ad avvalorare questa tesi vi sarebbe il fatto che Daniele viene definito «l'uomo più sapiente del secolo», fratello di Manoello perchè «figli della stessa nutrice: la Sapienza». Inoltre, traducendo letteralmente il nome in ebraico otteniamo "Dani = il mio Dan(te) + el = divino" cioè "il mio divino Dan(te)". Tra le altre testimonianze riportate nel testo si ricordano quelle del Carducci, del Piur, del Del Balzo e del Luzzatto.

Per stravolgere definitivamente la figura tradizionale di un Alighieri anti giudaico, il Battistoni mostra l'ubicazione di alcuni peccatori ebrei nell'*Inferno*. In particolare lo studioso si sofferma sulle figure di Giuda e Caifa. I due personaggi infatti vengono posti dal poeta in due gironi differenti: Giuda con i traditori dei benefattori insieme a Bruto e Cassio e Caifa in mezzo ai consiglieri fraudolenti (insieme ad Anna ed agli altri sacerdoti ebrei, che emisero la sentenza di morte per Gesù). Dal fatto che Giuda si trovi in un girone più profondo rispetto a quello del sacerdote ebreo, il Battistoni desume che per il poeta fiorentino il suo misfatto sia peggiore di quello di Caifa: quest'ultimo si sarebbe macchiato infatti solo di omicidio, uccidendo un uomo che costituiva un pericolo per lo più politico. Differente è invece la situazione di Giuda che, oltre ad essere un omicida, è anche un deicida avendo tradito sia l'uomo che il Messia. In contrasto con questa visione dantesca degli ebrei, troviamo un breve *excursus* sulle opere degli altri pensatori cristiani del Medioevo; opere che invece mostrano gli ebrei come individui «perfidi, empi, scellerati, uccisori di Cristo».

Per tirare le somme dell'intera opera, lo studioso tratta del significato dei "tre anelli" della *Commedia*. Prima però ritorna a fare un breve *excursus* sul rapporto tra Dante e Verona in generale e, in particolare, tra Dante e Cangrande della Scala, personaggio che, peraltro, ritroviamo anche nella *Commedia*. Una tematica importante è inoltre quella che potremmo definire delle due giustizie. Il Battistoni è infatti convinto che nel Medioevo in Italia vi fosse da un lato la "giustizia" della Chiesa nettamente parziale ed a favore dei cristiani, e dall'altro la vera giustizia imparziale, di fronte la quale tutti erano uguali, giustizia che poi è anche quella che ritroviamo nella *Commedia* di Dante e nell'*Inferno e Paradiso* di Manoello Giudeo. Infine l'autore tratta del cosiddetto paradigma dei tre anelli (Inferno, Purgatorio e Paradiso) e del collegamento simbolico che vi può essere tra questi ultimi e le tre religioni monoteiste da un lato, e la Trinità cristiana dall'altro.

DANIELA ENRIQUEZ

Elena BONOLDI GATTERMAYER, *Bianca di Castiglia. Regina di Francia e madre di un santo*, Milano, Jaca Book, 2005, 228 pp. (Biblioteca di cultura medievale. Di fronte e attraverso, 727), ISBN 88-16-40727-1.

Il medioevo è ricco di affascinanti figure femminili. Che provengano da ceti umili o elevati, che abbiano raggiunto posti di potere o di grande influsso spirituale, è indubbio il ruolo della donna in innumerevoli ed importanti fasi della storia del medioevo europeo.

La monografia della Gattermayer si focalizza sulla figura di Bianca di Castiglia, regina di Francia e reggente per conto del figlio Luigi IX.

Attraverso le fonti storiche l'autrice riporta alla luce la complessa personalità della regina, che si trovò ad affrontare, dopo la prematura morte del re suo marito, Luigi VIII, tutti i problemi di una nazione divisa tra le forze centripete della dinastia



capetingia, genialmente amministrata da Filippo Augusto, e le forze dispersive delle entità feudali.

Ne emerge un particolareggiato ritratto della sovrana, attraverso i problemi che la occuparono come reggente prima e come madre del sovrano dopo la salita al trono di Luigi il santo: la questione della Linguadoca, funestata da decenni di conflitti, gli scontri con i feudatari e i preparativi per le crociate, i rapporti internazionali di una corona che andava lentamente affermandosi come una delle più potenti d'Europa.

Completano il volume una attenta bibliografia ed un utile indice dei nomi.

ANTONIO SPECIALE

Andrea BORRUSO - Ina SIVIGLIA - Andrea PACINI, *Sicilia e Tunisia nell'area geografico-culturale del Mediterraneo. Per una convivialità delle differenze*, a cura di Marcello Di Tora, Caltanissetta, Salvatore Sciascia, 2006, 176 pp. (Facoltà teologica di Sicilia. Studi), ISBN 88-82-41161-3.

Frutto di un Convegno tenutosi a Palermo (30-31 maggio 2003), per iniziativa congiunta della Facoltà Teologica di Sicilia e dell'Università azZaytuna di Tunisi, il volumetto che qui si presenta contiene i testi delle relazioni tenute dai partecipanti, volte a illuminare il rapporto che è esistito e che continua ad esistere tra Sicilia e Tunisia, in particolare tra Sicilia e Islàm. Come è noto, la Sicilia è stata sede del dominio arabo-islamico, un dominio politicamente durato dall'827 al 1072 ma culturalmente prolungatosi almeno fino ai tempi dell'imperatore Federico II di Svevia.

Il volumetto, preceduto da una breve introduzione (pp. 5-8) del curatore, nella quale vengono ripercorse sinteticamente le tappe del Convegno e le motivazioni che lo hanno portato alla luce, è ripartito sulla base delle tematiche affrontate dai relatori.

Nella prima parte, intitolata *L'Islam et la Sicile* (pp. 9-21), Andrea Borruso traccia i legami storici e culturali tra Sicilia e Islàm. La Sicilia durante il Medioevo non fu l'unica terra mediterranea ad aver subito il dominio arabo-islamico, ma con essa vi fu anche la Spagna, nella quale tale dominio durò ben sette secoli, ovvero dal 711 al 1492, anno che segnò la caduta dell'ultima roccaforte di Granada. A tal proposito, l'autore ha ovviamente ricordato la fortuna e le peculiarità di due opere storiche, ormai considerate classici della storiografia del secondo Ottocento: la *Histoire des Musulmans d'Espagne* di Reinhart Dozy e la *Storia dei Musulmani di Sicilia* di Michele Amari. Arabi di Spagna, Arabi di Sicilia: storia di due regioni europee, una isola e una penisola, che con la dominazione arabo-musulmana conobbero un fecondo periodo sia in ambito culturale che artistico. In particolare, l'aspetto artistico, oltre che da Dozy e Amari, fu anche studiato e indagato da Adolf von Schack nella sua geniale opera intitolata *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* (*La poesia e l'arte degli Arabi in Spagna e in Sicilia*). Nonostante importanti affinità, il senso delle proporzioni e della realtà storica ci impediscono di fare una comparazione troppo rigorosa tra le due storie e le due civiltà. Non

possiamo parlare di cultura arabo-siciliana, come lo potremmo di cultura arabo-andalusa. Nella Spagna, durante sette secoli, tanto gli Arabi quanto l'Islàm ebbero modo di permeare a fondo la compagine etnica, sociale e culturale preesistente; nella Sicilia, invece, il passaggio degli arabi fu in realtà solo una breve parentesi, durante la storia greco-latina, tanto che dalle stesse fonti storiografiche arabe il dominio è sentito e presentato come un qualcosa di marginale e periferico. Dunque, risulta più appropriato parlare di cultura araba in Sicilia piuttosto che di cultura arabo-siciliana, data la mancata fusione delle due parti. Nonostante tali considerazioni la Sicilia non fu estranea alle grandi correnti della civiltà e del pensiero del tempo, e ne sono significativi esempi Ibn Hamdis (m. nel 1133), noverato tra i più eleganti poeti arabi, nato a Siracusa, e il dotto giurista di Mazara noto come Imàm al-Màzari, figli siciliani della cultura arabo-islamica.

Volta a riscoprire gli stretti rapporti che legano la Sicilia alla cultura arabo-islamica è anche la relazione di Mounir Rouis (pp. 23-27), il quale nello specifico ci offre una sintetica descrizione delle istituzioni culturali e scientifiche sviluppatasi a Palermo durante la dominazione arabo-musulmana. Tali istituzioni furono essenzialmente le moschee, le scuole coraniche e i consigli degli uomini di scienza. La moschea risulta molto diversa dalle chiese cristiane, in quanto è luogo sacro solo in senso negativo: ossia non è un tempio consacrato ed è considerato sacro solo in rapporto agli infedeli (i non musulmani) che ne sono esclusi, mentre i Musulmani vi trovano il loro centro sociale e politico oltre che religioso. Dunque, per i Musulmani la moschea diviene anche luogo di aggregazione sociale e di espressione della vita politica.

Sono, invece, dedicate all'analisi dell'attuale fenomeno migratorio, sviluppatosi in Italia e più massicciamente in Sicilia, le relazioni di Andrea Pacini (pp. 29-44), del «Centro di Studi Religiosi comparati Edoardo Agnelli» di Torino, e della sociologa Ikbal Garbi (pp. 45-56), di Tunisi.

I successivi interventi – di Salvatore Privitera, Rida Azzouz, Ina Siviglia e Mohamed Lazhar Bey – sviluppano piuttosto le tematiche dell'etica e della religione, quali strumenti necessari per la produzione di una pacifica convivenza tra i diversi gruppi religiosi. Nello specifico, Salvatore Privitera (pp. 57-66) pone l'accento sul dialogo interreligioso, in quanto elemento di fondamentale importanza per l'acquisizione di una maggiore coscienza sia del proprio credo sia di quello altrui, attribuendo, allo stesso tempo, eguale importanza al dialogo etico, affinché i diversi gruppi religiosi possano approdare ad una comune prospettiva morale, che consenta ad ogni individuo il pieno esercizio della sua libertà, per una responsabile attuazione di sé.

La relazione di Rida Azzouz, intitolata *Le rôle de l'éducation dans le perfectionnement de l'homme et de la paix* (pp. 67-76), si muove lungo la via della promozione di una cultura comune prodotta da una “nuova” umanità e da una nuova formazione culturale.

Ina Siviglia (pp. 77-90) attribuisce alla fede religiosa un ruolo di particolare importanza, oltre che per la pacifica convivenza tra i popoli, per il riconoscimento della dignità e della libertà propria dell'uomo e della donna in ogni contesto

culturale, etnico e religioso, al fine di favorire la formazione di personalità disponibili al dialogo, al confronto e alla valorizzazione dell'alterità.

Nella relazione dal titolo *La fede: quale significato, quale via, quale effetto?* (pp. 91-94), l'autore, Mohamed Lazhar Bey, si propone di dare una risposta ad alcuni degli interrogativi comuni a tutte le religioni, analizzandoli specificatamente dalla prospettiva islamica fondata sul testo sacro dell'Islàm, il Corano, e la *sunna* o consuetudine del Profeta.

Infine, i contributi di Marcello di Tora (pp. 93-105) e di Ahmed Mechergui (pp. 107-110) si concentrano sul percorso storico del dialogo interreligioso tra Cristiani e Musulmani, mettendone in rilievo i problemi e le possibili risoluzioni. Marcello Di Tora, dopo una importante precisazione riguardo al significato religioso del termine dialogo, come atteggiamento di rispetto, di condivisione e di amicizia, si dedica all'analisi di tre successive fasi storiche, al fine di poter rilevare le peculiarità che nel corso della storia hanno caratterizzato le relazioni islamo-cristiane. Nel corso della sua trattazione, concernente la percezione occidentale dell'Islàm dal Medioevo sino al secolo scorso, l'autore ricorda alcune illustri personalità come Pietro il Venerabile e Ludovico Marracci, i cui contributi – uno medievale, l'altro della fine del Seicento – meritano sicuramente ulteriori analisi e approfondimenti. Durante il Medioevo, il Cristianesimo vide l'Islàm come un'eresia nata dal suo seno, piuttosto che come una religione diversa. In realtà, gli scrittori, i polemisti, gli apologeti medievali non poterono guardare diversamente all'Islàm per varie ragioni.

La considerazione dell'Islàm come di una eresia del Cristianesimo non deriva da motivi politici, ovvero da guerre o dalla perdita di ingenti territori. Essa nasceva dalla presenza nel Corano di alcuni elementi teologici, i quali più che costituire occasione di incontro furono invece motivo di contrasto. Uno tra questi, tanto per farne un esempio, riguarda la figura di Gesù, presentato nel Corano come semplice profeta e inviato di Dio, contrariamente a quanto sostenuto dai Cristiani. Nel Medioevo, il più importante tentativo di conoscere l'Islàm, seppur l'assunto è sempre quello di confutarlo, è riconducibile all'abbazia di Cluny, e precisamente al suo abate Pietro il Venerabile, il quale durante un viaggio in Spagna ebbe modo di entrare in contatto con un gruppo di traduttori saraceni, al fine di poter intraprendere un'analisi dei testi religiosi islamici. Successivamente, l'illustre abate di Cluny affidò all'inglese Roberto di Chester la traduzione del Corano, un'impresa del tutto nuova per l'Occidente cristiano. In realtà, la traduzione del Corano ad opera dello studioso inglese, ultimata nel 1143, non è integrale, ma si tratta di una scelta antologica volta a evitare le digressioni e le ripetizioni tipiche del testo sacro islamico. Comunque, Pietro il Venerabile, in una lettera inviata a Bernardo di Chiaravalle, tiene a precisare che il suo scopo nel far eseguire la traduzione «è stato quello di seguire l'esempio dei Padri, i quali non lasciavano passare sotto silenzio nemmeno le più insignificanti eresie dei loro tempi, bensì le combattevano con tutta la forza della fede, dimostrando con gli scritti e con le discussioni quanto vi fosse detestabile e condannabile» (A. Boruso, *Maometto in Europa*, Comiso 2002, p. 24). Gli studi su Maometto e l'Islàm rimasero concentrati in Spagna, almeno fino alla metà del XIII secolo, per poi spostarsi in altre regioni dell'Europa cristiana. Dalla metà del XIII secolo si avranno dei significativi

cambiamenti per diversi motivi e per l'intervento di due ordini religiosi, quello francescano e domenicano. Francescani e domenicani secondo lo spirito missionario dettato dalla loro "regola" si dedicarono allo studio della lingua stessa del Corano, perseguendo essenzialmente scopi confutatori e propagandistici. Sempre nel corso del XIII secolo una particolare simpatia per l'Islàm e la cultura araba si sviluppa per merito di Federico II di Svevia, la cui corte palermitana era vivace centro di studi e di scambi con il mondo islamico. Tali scambi contribuirono ad attenuare l'ostilità dell'Occidente cristiano verso l'Oriente islamico, in quanto gradualmente si comincia ad acquisire consapevolezza che anche in quel mondo vi era una regolare vita religiosa portatrice di specifici valori morali, e che quindi, non si trattava di un'assurdità ma semplicemente di una religione diversa da quella cristiana.

Ancora notevoli cambiamenti si registreranno dal Seicento in poi. In particolare, in pieno Seicento occupa la scena una grande personalità che per tutto il secolo successivo sarà considerato il principe degli studi coranici: si tratta di Ludovico Marracci. Egli fu confessore di Innocenzo XI, tenne la cattedra di arabo presso l'Università "La Sapienza" di Roma e dopo quarant'anni di studio del Corano e dei suoi commentatori musulmani pubblicò il testo arabo accompagnato da una accurata traduzione letterale, da note e da confutazioni. La sua opera è stata la fonte cui hanno fatto ricorso molti studiosi e traduttori posteriori tra i quali Goethe, che per lo studio del Corano si rivolse principalmente all'opera di Ludovico Marracci, vale a dire il *Prodromus ad refutationem Alcorani*, che era stata stampata a Padova nel 1698 (di quest'opera, Goethe poté avere a disposizione anche la traduzione tedesca, pubblicata nel 1703, sulla quale vedi G. Levi Della Vida, *Ludovico Marracci e la sua opera negli studi islamici*, ora compreso nel suo volume *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano-Napoli 1959, p. 193). Nel Settecento si sollevarono delle voci a favore dell'Islàm, ma tra queste una voce dissonante sarà quella di Voltaire, il quale definì il Corano come un testo dove ogni pagina faceva inorridire il senso comune. Nel secolo del Romanticismo diviene sempre più diffusa una considerazione positiva dell'Islàm, nel senso che nella figura del profeta Maometto viene vista una guida spirituale di tanta parte dell'umanità. In tal senso, lo scrittore scozzese Thomas Carlyle, nel testo *Heroes, Hero Worship, and the heroic in History*, si occupa di Maometto come un eroe-profeta che «per la nazione araba fu come un sorgere dalle tenebre alla luce; grazie a lui cominciò a vivere l'Arabia: un povero popolo di pastori ignoto vagava nel deserto, fin dalla creazione del mondo [...]» (A. Borruso, *Maometto in Europa*, cit., pp. 50-51). Nel Novecento si diffuse una più moderna valutazione dell'Islàm, per merito anche dei contributi di grandi islamisti quali Michelangelo Guidi (morto nel 1946) e Francesco Gabrieli (morto nel 1996). Un evento decisivo, che ha inaugurato una nuova via da intraprendere per un fecondo dialogo interreligioso, fu determinato dal Concilio Vaticano II (1965), concernente le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane.

Attualmente la valutazione dell'Islàm in Occidente può considerarsi serena, eccetto qualche caso che erroneamente riconduce le devastanti azioni degli integralisti islamici all'intero spirito dell'Islàm. Negli ultimi anni tema centrale di numerosi convegni è stato il dialogo interreligioso, in particolare tra Islàm e

Cristianesimo. A tal proposito, è opportuno precisare che un corretto dialogo interreligioso debba esplicarsi attorno ai motivi che oppongono e differenziano le due religioni, per poter meglio comprendersi e avvicinarsi, pur mantenendo le proprie sostanziali differenze e senza volontà di conversione dall'una o dall'altra parte. In particolare, si tratta di assumere una visione "laica" della cultura e della convivenza sociale che ponga al centro non i criteri dell'appartenenza, della tradizione, bensì quelli della tolleranza, del dialogo, della ragione come guida e come "costruzione in comune". In tal modo, però, il dialogo non si delinea come semplice accoglienza, bensì come *iter* cognitivo ed etico, anche come sfida, in quanto mai garantito da generica disposizione.

GIOVANNA CARNEVALE

Thalia BRERO, *Les baptêmes princiers*, «Cahiers lausannois d'histoire médiévale» 36, Lausanne, 2005, 468 pp., ISBN 2-940110-49-2.

Il saggio analizza un aspetto di primaria importanza nella vita delle corti medievali: la nascita di un principe. Questo importante avvenimento, che culminava con il conferimento al piccolo principe del battesimo, comportava una grande festa, vera e propria cartina di tornasole delle abitudini, usi, costumi della società medievale. Con il rito battesimale si manifestava il potere regale del piccolo principe nonché, quale aspetto di fondamentale importanza, si garantiva la continuità della dinastia.

Lo studio della Brero è incentrato sui più antichi racconti che illustrano il complesso cerimoniale della festa di nascita e battesimo alla corte di Savoia nel 1552, in occasione del battesimo di Adriano e di Emanuele Filiberto, entrambi i figli del duca Carlo II di Savoia e di Beatrice del Portogallo. Tali resoconti sono scelti dalla studiosa per la loro ricchezza di descrizioni e di dettagli sulla cerimonia. Essi, infatti, descrivono l'intera organizzazione della festa battesimale nei suoi vari aspetti ed elementi: i poemi celebrativi redatti in favore del neonato, gli addobbi della chiesa, del castello e della camera del bambino, la creazione di una "via" nel villaggio attraverso la quale il fanciullo veniva condotto al fonte battesimale, l'organizzazione stessa del corteo e i suoi aspetti rituali, i fuochi d'artificio, i banchetti organizzati per l'occasione, i giochi per intrattenere gli invitati. I rituali e le abitudini legate alla nascita e al battesimo dei principi coinvolgevano l'intera corte, mostrando come ogni componente della scala sociale dell'epoca ricopriva, in questa economia, un preciso ruolo.

L'autrice si sofferma così a ricostruire ed analizzare un complesso di pratiche attingendo dalle rare fonti a nostra disposizione.

Il volume propone anche una ricostruzione comparata delle feste di battesimo in altre grandi corti della fine del Medioevo e dell'inizio dell'epoca moderna: Borgogna, Francia, Inghilterra.

PAOLA D'AIELLO

Santo CAMPANELLA, Anselmo LIPARI, Cosimo SCORDATO, *Il coro ligneo di San Martino. Un tesoro da riscoprire*, Palermo, Abadir Officina della Memoria, 2006, 192 pp., ISBN 88-87-72726-0.

Una data, l'8 settembre, gli stessi affascinanti luoghi, la stessa solennità religiosa, le stesse emozioni, ma a ben 409 anni di distanza. Ed è proprio in questa circostanza (la natività della Beata Vergine Maria), così carica di riferimenti storici e liturgici, che la Comunità monastica di San Martino delle Scale presenta al pubblico il volume in oggetto, in cui i tre autori descrivono minuziosamente (ognuno di essi dal proprio punto di vista specialistico) il significato e l'importanza rivestita dal prezioso coro ligneo dell'Abbazia martiniana.

Il coro ligneo, realizzato tra il 1591 e il 1597, è certamente il monumento più rilevante custodito all'interno della Basilica abbaziale di San Martino delle Scale. Esso, finalmente, ha un nuovo volto. Il restauro, portato avanti dalla Sovrintendenza ai Beni Culturali di Palermo, ha ripristinato l'immagine delle origini ed ha così riportato lo storico monumento al suo antico ed originale splendore. Vari interventi si sono succeduti nel tempo: 1591-1597 per la realizzazione del monumento; 1726-1728 per alcuni interventi di ampliamento; 1860 per alcuni interventi con finalità "decorative", attraverso la collocazione di fregi sulla cimasa e con una tinteggiatura che però fece perdere quasi completamente la naturale bellezza e la luminosità delle calde sfumature del legno di noce: interventi, specialmente questi ultimi, che hanno indubbiamente prodotto dei guasti, quasi completamente riparati con l'ultimo restauro.

Parlare del coro di un monastero non significa soltanto descriverne (per quanto esse siano numerose ed importanti) le peculiarità artistiche, ma significa soprattutto parlare del vero "cuore pulsante" della stessa comunità monastica, luogo della tradizione liturgica e della devozione, immutato nella sua solennità nel corso dei secoli. La comunità monastica, in particolare, "vive" il suo coro, cioè si realizza ed identifica proprio come "comunità" all'interno di questo spazio che conduce alla mistica ed alla contemplazione passando per la celebrazione liturgica, la *Lectio divina* e la preghiera personale. Il presente volume si prefigge di leggere quest'opera d'arte da diverse angolazioni e di inserirla nel circuito del patrimonio storico, teologico, estetico ed iconografico per meglio evidenziarne tutte le caratteristiche e le peculiarità. In questo modo il lettore si accosta alla ricchezza del coro ligneo di San Martino e viene quasi iniziato ad un mondo ove il materiale ed il sensibile si coniugano con il soprannaturale e l'invisibile, l'arte si apre alla spiritualità, i tanti segni iconografici svelano i loro misteri, la liturgia dispiega la santificazione del tempo e conduce la comunità al tempo della *parusia*.

Si tratta di una monografia volta a focalizzare il manufatto nella sua globalità ed a stimolare tutti i soggetti – visitatori, monaci, comunità ecclesiale – a guardare al coro con interesse e passione, per meglio raccoglierne la voce ed i messaggi che esso stesso consegna alle varie generazioni: mutuando dalla *Regula* di san Benedetto, il coro sembra *parlare* al visitatore e dire alla sua coscienza di udire la voce del Verbo e del Suo Vangelo.



I tre autori indagano tre differenti aspetti del prezioso manufatto ligneo. Santo Campanella offre una lettura storico-estetica del coro, analizzando gli aspetti storico-artistici ed estetici della monumentale opera, descrivendone le parti, sottolineando l'eccezionale plasticismo delle decorazioni, nonché la generale godibilità della struttura che esprime perfettamente tutta la vivacità culturale della Sicilia dell'epoca. Anselmo Lipari (Priore del Monastero di San Martino) ripercorre le vicende storiche del coro e ne ricostruisce il contesto offrendo una lettura storico-spirituale: inserisce il coro di San Martino nel contesto monastico per poi mettere a fuoco la teologia e la spiritualità emergenti. Il dato biblico e quello agiografico costituiscono, infatti, l'ambito specifico cui fa riferimento la comunità monastica quando celebra e vive il coro. Cosimo Scordato offre una lettura estetico-teologica del coro, riflettendo sull'apparato iconografico e simbolico e mettendo a fuoco le tematiche di fondo come la sempiterna lotta tra il bene ed il male, l'odio e l'amore, e poi il tema della sopportazione e della libertà, il tema dell'ascesi e del dominio delle passioni, la testimonianza della fede e del martirio.

I contributi si propongono di leggere le tante e variegate pagine che il coro offre alla nostra attenzione ed alla nostra sensibilità, aiutandoci a decifrarne i più reconditi messaggi abilmente mimetizzati tra la superba bellezza delle sue forme, guidandoci – attraverso diverse chiavi di lettura – alla scoperta delle sue caratteristiche di fondo: è una lettura puntuale che colloca il coro ligneo nel suo ambiente storico, che ne descrive la sua specifica funzionalità e che dialoga abilmente con l'arte, la teologia, l'agiografia, l'iconografia, la simbologia e l'estetica.

È possibile realizzare questo itinerario guidato alla riscoperta del coro grazie anche al pregevole apparato fotografico (80 immagini) di cui il volume è dotato e grazie anche alla efficace veste grafica che realizza, nelle pagine del volume, una sorta di "navigatore" grafico utilissimo per individuare i tanti particolari descritti nei tre saggi.

FABIO CUSIMANO

Corrado CANDIDI, *Francesco d'Assisi, un santo per il nostro futuro*, presentazione di mons. Lorenzo Chiarinelli, Bologna, Dehoniane, 2006, 328 pp. (Itinerari. Collana di spiritualità), ISBN 88-10-51047-X.

Questa semplice storia di san Francesco, pubblicata per i tipi delle Edizioni Dehoniane di Bologna, è dedicata ai più giovani col fine di suscitare in loro interesse e curiosità nei confronti del Poverello d'Assisi. Con questo obiettivo l'autore presenta il santo come modello di tematiche attuali e pregnanti quali la lotta alla violenza, la salvaguardia dell'ambiente e l'amore nei confronti dei più deboli.

Che il volume abbia solo un intento divulgativo e nessuna pretesa scientifica si evince, oltre che dall'elementare struttura del racconto della vita di san Francesco, dalla minima *Bibliografia* che lo chiude.

GIULIANA MUSOTTO

*CATALOGO DEI MANOSCRITTI liturgici della Biblioteca centrale della Regione siciliana «Alberto Bombace», I. I Codici*, a cura di Maria Maddalena Milazzo e Giuseppina Sinagra, Palermo, Regione Siciliana – Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali e della Pubblica Istruzione – Dipartimento dei Beni Culturali ed Ambientali dell’Educazione Permanente, 2006, 178 pp., ill., ISBN 88-88559-55-8.

Il Catalogo dei manoscritti liturgici della Biblioteca «Alberto Bombace», rappresenta sicuramente una viva testimonianza di uno squarcio di vita di quella che fu l’Europa cristiana, poichè tale produzione ha ricoperto quasi interamente tutta l’attività degli *scriptoria* delle abbazie e monasteri.

L’intero catalogo è corredato da messali, salteri, breviari, corali, libri d’ore, pervenuti alla Biblioteca dopo la soppressione degli Ordini Monastici e delle Corporazioni Religiose, avvenuta nel 1886 dal Nuovo Regno d’Italia; tali manoscritti sono ampiamente decritti all’interno del catalogo da Pietro Sorci, docente di liturgia alla Facoltà di Teologia di Sicilia, e da Agostino Ziino, docente di Storia della Musica all’Università di Roma “Tor Vergata”.

Pietro Sorci effettua, in primo luogo, un’accurata analisi di quella che era stata la tradizione liturgica in Sicilia, partendo dalla distinzione di tre periodi fondamentali, ovvero il primo, che va dalle origini fino all’avvento dell’anno Mille, del quale non sono pervenuti documenti manoscritti, il secondo dal XII secolo al Concilio di Trento e il terzo dal Concilio di Trento ai nostri giorni.

La sua analisi storico-cronologica si sposta poi verso l’indagine della liturgia romano-gallica in Sicilia, con la dominazione normanna come fulcro della sua indagine, per poi passare ad una dettagliata descrizione dei veri e propri manoscritti liturgici siciliani, e quindi dei manoscritti posseduti dalla Biblioteca, passati in rassegna secondo un’ulteriore divisione cronologica.

Anche i 14 libri d’ore, che all’interno del catalogo occupano un capitolo a parte, sono oggetto d’esame di Sorci.

Un’indagine a sé viene invece eseguita da Agostino Ziino, per quanto riguarda gli otto codici musicali della Biblioteca, principalmente messali, contenenti i testi ed i canti della messa.

Segue il catalogo vero e proprio, realizzato con eleganza ed ordine, sia per quanto riguarda la riproduzione fotografica, e generale, e dei particolari, sia per quanto riguarda la descrizione del manoscritto di volta in volta preso in esame, del quale si fa menzione del numero delle carte, della datazione, della fascicolazione, della disposizione del testo (se su una o due colonne), di eventuali richiami presenti nel testo, ma anche dello stato di conservazione e del numero di righe contenute.

Inoltre un’accurata analisi delle decorazioni dà notizia al lettore circa la scuola di provenienza, la filigrana, gli ornamenti ed i colori utilizzati.

La descrizione si conclude con una breve storia del manoscritto stesso, con le eventuali bibliografie a stampa e la citazione delle fonti.

Il volume termina con un esaustivo indice che, oltre ad essere ulteriormente suddiviso in sottocategorie di indici specifici, è stato redatto automaticamente, grazie a nuove tecnologie e per mezzo di programmi avanzati, e successivamente rielab-

borato graficamente; è quindi un lavoro da non sottovalutare, che rende l'opera ancora più preziosa e ben definita in ciascuna delle sue parti.

Tra i vari sotto-indici è bene enumerare quello degli *incipit*, quello degli *explicit* e quello delle illustrazioni.

AGOSTINA PASSANTINO

*CITTÀ DI MARE del Mediterraneo medievale. Tipologie. Atti del Convegno di Studi in memoria di Robert P. Bergman (Amalfi, 1-3 giugno 2001)*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, 2005, 458 pp., ill., ISBN 88-88283-11-0.

Il volume, corredato di numerose illustrazioni, raccoglie gli Atti del Convegno di Studi in memoria di Robert P. Bergman tenutosi ad Amalfi nel 2001, organizzato dal Centro di Cultura e Storia Amalfitana e finanziato dall'Assessorato alla Ricerca Scientifica della Regione Campania e dalla Provincia di Salerno. I contributi degli studiosi sono dedicati alla storia, all'archeologia ed all'urbanistica di città la cui esistenza è fortemente legata a quella del Mediterraneo.

Ne *Il territorio, la città e il mare. Nel segno dell'osmosi*, Enrico Genovesi traccia una breve ricostruzione della storia urbanistica di Amalfi e delle modificazioni morfologiche del paesaggio costiero atte a favorire l'insediamento abitativo. Le specifiche caratteristiche del territorio favorirono lo sviluppo del terrazzamento come tecnica di correzione dell'acclività del suolo, influenzando l'architettura e la disposizione delle direttrici della città. Di grande interesse sono le osservazioni sulle tipologie edilizie riscontrabili nell'Amalfi dell'alto medioevo. La classica *domus* mediterranea, difatti, sviluppatasi in territori agricoli spaziosi, subì delle modifiche a causa delle caratteristiche del territorio scosceso e della agglomerazione dell'abitato, formando una peculiare tipologia ristretta, che in alcuni ambienti umili diventava monoambientale. Gli studiosi escludono, invece, per quanto riguarda il territorio di Amalfi, la presenza della cosiddetta "casa torre", tipologia ampiamente diffusa nel mediterraneo, costituita da uno sviluppo verticale dell'edificio in più ambienti distinti.

Il contributo di Vitaliano Tiberia (*Profilo della città mediterranea all'alba del Rinascimento in affreschi del Quattrocento a Roma*) si occupa di ricostruire l'influenza dell'idea di Crociata sullo sviluppo della città mediterranea del Basso Medioevo. Il punto di osservazione è costituito dall'analisi di tre grandi cicli di affreschi con tematiche legate alla guerra santa: le opere di Piero della Francesca ad Arezzo nella chiesa di San Francesco ed a Roma nella Basilica dei Santi Apostoli e l'affresco di Antoniazio Romano nella chiesa di Santa Croce in Gerusalemme, anch'essa a Roma.

Enrico Guidoni, ne *Le città portuali ed il paesaggio urbano medievale*, chiarisce alcuni punti riguardanti l'importanza della componente paesaggistica e vedutistica nell'evoluzione e nella disposizione urbana medievale. La composizione della città, attraverso lo studio dei suoi elementi costitutivi tra il VI ed il XV secolo,

sembra seguire oltre che a delle logiche “funzionali”, delle direttive tendenti a creare paesaggi equilibrati e piacevoli alla vista, che si accentua nel Basso Medioevo e nel primo Rinascimento. L’osservazione comparata di numerosi centri abitati portuali chiarisce definitivamente l’importanza della “facciata” della città, che si disponeva per una “visione” dal mare. La preminenza visiva degli edifici legati in qualche modo ai principali organi di dominio era volutamente ricercata o ereditata dalla disposizione dei monumenti principali delle città antiche su cui i nuovi edifici si innestavano.

In *Caffa e il suo porto (secc. XIV-XV)*, di Michel Balard, è ricostruita la vita tardomedievale di questo avamposto genovese nel Mar Nero. Ne risulta un interessante affresco delle attività che ruotavano attorno al porto, importante punto di snodo delle merci che si spostavano tra oriente e occidente attraverso la via della seta e delle spezie.

Lo sviluppo della città *extra moenia*, che abbandona la *civitas vetus* per un nuovo insediamento urbano, e la spinta data a questo fenomeno dalla presenza di santuari con le spoglie di santi è argomento del contributo di Benedetto Vetere (*Brindisi: il culto dei santi e la città*). Il capitolo ricostruisce le vicende urbane di Brindisi attraverso lo studio dei documenti e dei dati archeologici riguardanti la costruzione di luoghi di culto, con particolare attenzione alla chiesa edificata sulla tomba di S. Leucio.

Alla medesima città pugliese è dedicato l’intervento di Rosanna Alaggio, *L’evoluzione urbana di Brindisi in età normanno-sveva*. Nella prima parte del contributo la studiosa ripercorre, attraverso i documenti dell’epoca, la specializzazione di alcune zone della città in particolari attività artigianali. Di grande interesse, le notizie riguardanti la costruzione in epoca federiciana di un porto che poteva ospitare venti galee, testimonianza dell’importanza strategica data dall’imperatore a questa città mediterranea. Allo stesso periodo risalgono la costruzione di una fortezza e l’ampliamento della cinta muraria. Nella seconda parte del suo intervento, la Alaggio ricostruisce il ruolo avuto dai beni ecclesiastici nella disposizione delle aree abitative, attraverso lo studio dei privilegi e delle donazioni ricevute dal clero brindisino.

Giuseppe Strappa, in collaborazione con l’architetto Matteo Ieva, conduce invece uno studio sulla città di Trani, che per la scarsità di documenti storici precedenti al IX secolo rappresenta un interessante soggetto su cui sperimentare un approccio metodologico basato su ricostruzioni logiche e tipologiche (*Ipotesi sul processo formativo della città di Trani*). Lo studio è la prima fase di una ricerca tesa a ricostruire l’origine della struttura medievale della città, rilevando le eventuali influenze dell’insediamento di epoca romana sulla successiva disposizione urbana.

Ne *Le risorse urbane veneziane nel Medioevo*, Giorgio Gianighian esamina il programma urbanistico della città lagunare nel Basso Medioevo e nel Rinascimento, sottolineando l’importanza del fattore costituito dall’approvvigionamento idrico per la strutturazione degli spazi. Di particolare interesse le analisi delle bonifiche effettuate colmando di detriti alcune parti di laguna e lo studio sulle cisterne veneziane, ingegnosi centri di raccolta delle acque piovane.

Tatiana K. Kirova, in *Architettura e civiltà costiere: un ideale periplo della Sardegna attraverso le sue più significative città portuali*, presenta un breve resoconto della storia e la struttura di alcune città della costa sarda, nella prospettiva di eventuali interventi conservativi. Il contributo si concentra su Alghero, dalla pianta fortemente influenzata dall'urbanistica catalana, Castelsardo, tra i centri storici meglio conservati della Sardegna, Posada, piccolo e pittoresco borgo in provincia di Nuoro, Carloforte, insediamento sostenuto dai Savoia nel XVIII secolo, e Bosa, antichissimo stanziamento di grande importanza strategica durante il Medioevo.

Fabio Redi è l'autore di *Pisa medievale: archeologia e strutture materiali. Stato attuale della ricerca e prospettive*, riepilogo degli sviluppi dell'archeologia urbana della città toscana negli ultimi anni, con particolare attenzione allo studio delle abitazioni medievali e degli edifici connessi alle attività artigianali.

I contributi di Luciano Grossi Bianchi (*La costruzione del fronte monumentale marittimo genovese*) e di Ennio Poleggi (*Formazione della città portuale*) sono invece dedicati a Genova. Il primo analizza le vicende urbanistiche che portarono il comune ligure a dare il via alla costruzione di una schiera di edifici di fronte al mare, "la Ripa", i cui porticati ospitavano fino al XIX secolo un vivace mercato. Il secondo, utilizzando Genova come esempio di città portuale, traccia alcune possibili linee di sviluppo per l'integrazione dell'architettura moderna e di quella tardo-medievale.

Leonardo Di Mauro dedica il proprio intervento alle costruzioni religiose e agli arsenali della Napoli angioina (*Napoli capitale angioina: arsenali e fondaci*).

Gli ultimi tre interventi sono dedicati alla città che ospita il convegno. Hidenobu Jinnai presenta i risultati di una ricerca condotta dall'Università di Hosei sulla struttura urbana della città (*Relazione tra la struttura urbana e la tipologia abitativa di Amalfi*), con particolare attenzione alla città medievale ed al suo sviluppo legato alle attività commerciali. Ne *L'evoluzione urbana di Amalfi medievale*, Giuseppe Gargano ripercorre la storia della città e della sua strutturazione dalle prime testimonianze dell'epoca basso-medievale al Rinascimento. Attraverso il periodo ducale, di grande importanza per lo sviluppo della città grazie alla politica del duca Mansone I, l'epoca normanna, la dominazione sveva, angioina e feudale, Gargano ricostruisce il particolare e ingegnoso sviluppo urbano della città, uno dei più interessanti nel panorama delle città affacciate sul Mediterraneo.

Infine, Camillo Filangieri traccia una mappa delle *malfitanie* dislocate per la Sicilia, vale a dire le zone ed i quartieri più frequentati ed abitati da mercanti provenienti dalla città campana. Le città insulari dove più evidente e documentata è la presenza di nuclei provenienti da Amalfi sono Messina, Patti, Cefalù, Palermo e Mazara.

ANTONIO SPECIALE

*COMUNICARE L'INDICIBILE. Studi in onore di S. E. Mons. Cosmo Francesco Ruppi nel 25° anno di Episcopato*, a cura di Luigi Manca, introduzione del card. Salvatore De Giorgi, Roma, Edizioni Vivere in, 2005, 344 pp.

*Comunicare l'indicibile* è il titolo del testo dedicato al vescovo metropolita di Lecce, Mons. Cosmo Francesco Ruppi, nel suo 25° anno di episcopato. Gli studi, ad opera di personalità di rilievo nel mondo culturale ed ecclesiale, mirano a sottolineare l'impegno del vescovo leccese nell'ambito della comunicazione sociale con l'abile uso dei mezzi di comunicazione ai fini dell'evangelizzazione.

L'opera rientra nella collana *Quaderni di Studi* con cui dal giugno 2000 l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce è presente sul territorio, consolidando la sua attività accademica rivolta a laici e religiosi. Moderatore dell'Istituto è proprio Mons. Ruppi che dal giugno 1999 è anche Presidente della Conferenza episcopale pugliese.

L'*Introduzione* al volume (pp. 9-18) è affidata al Card. Salvatore De Giorgi, che all'epoca era Arcivescovo Metropolita di Palermo e le cui origini ci riportano nel territorio leccese.

Il testo si divide in quattro parti: *I padri e la comunicazione della fede* (pp. 29-108), *Chiesa e comunicazione oggi* (pp. 109-186), *Storico-filosofico-letterario* (pp. 187-292), *Il valore della vita e della persona* (pp. 293-341), volte ad esprimere il tema della comunicazione sotto diversi aspetti. In primo luogo ci si riferisce all'Indicibile da comunicare, e a ciò è dedicata in particolare la prima parte del testo in cui i diversi interventi (Remo Piccolomini, pp. 29-46; Vittorio Grossi, pp. 47-72; Marcello Marin, pp. 72-84; Luigi Manca, pp. 85-98 e Valerio Ugenti, pp. 99-107), vedono s. Agostino come il punto di riferimento privilegiato nel suo sforzo di dare voce alla Parola, al Verbo divino.

Nella seconda parte del testo si sottolinea, invece, il costante sforzo con cui la Chiesa mira alla comunicazione del Vangelo. Qui autori del calibro di Benigno Luigi Papa (pp. 109-130), Marcello Semeraro (pp.131-146), Angelo Montonati (pp. 147-168) e Orazio Petrosillo (pp. 169-183), affrontano la questione dell'uso dei mass media da parte della Chiesa.

Di carattere più spiccatamente storico-filologico e filosofico è invece la terza parte in cui compaiono gli studi di Francesco De Luca (pp. 187-244), Donato Valli (pp. 245-260), Mario Signore (pp.261-274) e Carlo Alberto Augieri (pp. 275-290).

Infine Vito De Grisantis (pp. 293-326) e Antonio Tarantino (pp. 327-341) affrontano la questione con uno sguardo all'ambito sociale e al valore degli esseri umani in stretto riferimento con i contenuti antropologici delle Sacre Scritture.

ROSA ERRICO



Salvatore COSTANZA, *Aspetti e problemi della fiscalità nel tardo Impero Romano. Normativa imperiale, fonti pagane e fonti cristiane a confronto*, San Cataldo, Centro Studi Cammarata - Edizioni Lussografica, 2005, 128 pp. (Sintesi e proposte, 42), ISBN 88-8243-135-5.

Composto da una introduzione (*Per l'inquadramento storico: amministrazione e fisco nei primi secoli dell'Impero*, pp. 13-18) e da due ampi capitoli (*Normativa imperiale*, pp. 19-64; *Fonti letterarie pagane e cristiane*, pp. 65-91), il volumetto presentato da Salvatore Costanza mira ad indagare, con maggiore profondità e scrupolosità di quanto finora sia stato fatto da parte degli storici della tarda antichità romana, i problemi legati all'amministrazione e alla riscossione dei tributi durante i secoli IV-V dell'Impero.

L'indagine esperita da Costanza, riccamente supportata da dati documentari e bibliografici (basti rilevare la mole talvolta debordante delle note), risulta utile e meritoria non solo per la metodologia seguita dallo studioso, ma anche perché quella relativa alla fiscalità nel tardo Impero Romano è una questione che la storiografia antica e tardoantica (proprio per le sue caratteristiche peculiari di trattazione e di scrittura) non ha mai potuto affrontare in modo esclusivo e pertinente. Lo storico antico e tardoantico, infatti, in ossequio a una concezione prevalentemente "letteraria" della storiografia, era talvolta (anzi, spesso) costretto a subordinare l'esigenza della verità ai fattori stilistici e alle dimensioni retoriche del narrato. Pur tuttavia, sapendo con pazienza e costanza (non è un gioco di parole) leggere fra le pieghe delle fonti più disparate (non soltanto quelle storiografiche *stricto sensu*, ma anche quelle epigrafiche, papirologiche, giuridiche e letterarie, sia pagane sia cristiane), è possibile ricavare una mole discretamente impressionante e, in gran parte, nuova, di notizie e di dati relativi al fisco e all'amministrazione dell'Impero Romano fra il IV ed il V secolo.

Nell'apprestare il proprio volumetto, Salvatore Costanza ha messo a frutto una notevole preparazione, rivelata dall'uso equo e intelligente delle fonti, dalla corretta metodologia impiegata, dalla chiarezza della trattazione. Il valore della pubblicazione è poi ulteriormente accresciuto dalla ampiezza e dalla accuratezza degli *Indici* (pp. 93-126), delle fonti (pp. 95-118), degli autori e personaggi antichi (pp. 119-121) e degli studiosi moderni (123-126).

ARMANDO BISANTI

*CRISTOCENTRISMO nel "Liber" della Beata Angela da Foligno. Atti del Convegno tenuto a Foligno, Convento San Francesco (25-26 novembre 2005)*, a cura di D. Alfonsi, Foligno, Cenacolo, 2005, 223 pp. (Quaderni Angelani. Verso il VII centenario 1309 - 2009).

Come leggiamo nell'*Introduzione* (pp. 11-19), ad opera di Domenico Alfonsi, direttore delle Edizioni Cenacolo, il testo riporta gli Atti di uno dei convegni

organizzati per celebrare il settimo centenario della morte della Beata Angela da Foligno che ricorre nel 2009. Il convegno è stato preceduto da quello del 2003 svoltosi in collaborazione con l'Università Federico II di Napoli sul tema *Dal crocifisso alla Trinità* ed uno successivo tenutosi nel 2004 e incentrato sul tema *Due mistiche a confronto, Angela da Foligno ed Edith Stein*.

Gli interventi si concentrano sul contenuto del *Liber* di Angela da Foligno di cui si segnala l'edizione critica *Il Libro della Beata Angela da Foligno*, di L. Thier e A. Calufetti, Grottaferrata 1985, pp. 362.

Angelo Amato affronta in nove paragrafi il tema *Gesù Cristo Rivelazione dell'amore di Dio, con particolare riferimento al Liber di Angela da Foligno*, pp. 21-36; Luigi Immarrone, *Il primato di Cristo nell'esperienza mistica della Beata Angela da Foligno*, pp. 37-53; Osvaldo Tini, *La passione di Cristo nel Liber e nella scrittura*, pp. 55-94; Vincenzo Battaglia, *Riflessioni di mistica nuziale nell'esperienza spirituale della Beata Angela da Foligno*, pp. 95-124; Piotr Anzulewicz, *Deus, pienezza dell'uomo e del cosmo alla luce del Liber della Beata Angela da Foligno*, pp. 125-155; Giovanni Immarrone, *Il mistero integrale di Cristo nel Liber della Beata Angela da Foligno*, pp. 157-172; Roberto Fusco, *Il lessico cristologico del Liber di Angela da Foligno*, pp. 173-208; Emil Kumka, *Il contesto cristologico-spirituale francescano della beata Angela*, pp. 209-219.

Il *Liber* riporta l'esperienza mistica di Cristo da parte della beata Angela che vive la comunione con Dio attraverso il sacramento dell'Eucarestia dove il Figlio di Dio risulta "umanato" e "passionato" secondo la terminologia angelana. La riflessione di Angela da Foligno è caratterizzata da quel cristocentrismo che attraversa l'intera storia del cristianesimo e che si presenta come un sapere che è "sapere Gesù" (cfr. p. 12); il cristocentrismo nella beata da Foligno si basa sulla riflessione contemplativa del crocifisso fino alle vette del misticismo.

ROSA ERRICO

Nuccio D'ANNA, *Il segreto dei trovatori. Sapienza e poesia nell'Europa medievale*, Rimini, Il Cerchio, 2005, 192 pp. (Homo absconditus), ISBN 88-8474-073-8.

Svariate volte, nel corso degli anni, mi sono trovato a segnalare brevemente, sulle pagine di «Schede medievali», pubblicazioni relative alla lirica trobadorica. Dopo essermi occupato dei volumi di H. I. Marrou (*I trovatori*, Milano 1984, in «Schede Medievali» 8 [1985], pp. 183-184), di U. Mölk (*La lirica dei trovatori*, Bologna 1986, in «Schede Medievali» 14-15 [1988], pp. 173-174), di C. Di Girolamo (*I trovatori*, Torino 1989, in «Schede Medievali» 18 [1990], pp. 165-167) e di M. Mancini (*Metafora feudale. Per una storia dei trovatori*, Bologna 1993, in «Schede Medievali» 24-25 [1993], pp. 375-376), mi trovo ora sulla scrivania il volume di Nuccio D'Anna, il quale, *stricto sensu*, non è un filologo romanzo, bensì un esperto di religioni classiche (cfr. i suoi voll. *Il neoplatonismo*, Rimini 1988; *La*

*disciplina del silenzio. Mito, mistero ed estasi nell'antica Grecia*, Rimini 1995) ed anche uno studioso del Medioevo, soprattutto per ciò che attiene agli aspetti precipuamente simbolici e filosofici della cultura e della letteratura dell'Età di Mezzo (cfr. il suo *La sapienza nascosta. Linguaggio e simbolismo in Dante*, Roma 2001).

Ed è proprio una lettura di tipo filosofico e simbolico quella che, della lirica dei trovatori, viene qui proposta dallo studioso. Nell'*Introduzione* (pp. 5-8) sono tracciate le linee-guida che hanno mosso D'Anna nelle sue ricerche sui trovatori e nella redazione del volume in questione. Partendo dalla considerazione che «lo studio dei testi, la loro strutturazione, i versi, il particolare uso della lingua d'oc, il suo ritmo, le singole assonanze, le stesse melodie» (p. 5), non siano sufficienti per comprendere a fondo il vasto fenomeno della lirica trobadorica, lo studioso rileva che, nelle antiche indagini su tale produzione letteraria e poetica, «sfuggiva tutto il simbolismo che arricchiva le canzoni trovatoriche, con la sua complessità che già i contemporanei stentavano a capire, ma che si sostanziava di riferimenti alle speculazioni dei maestri della Scolastica, alle dottrine diffuse nell'ambito di quella che [...] Jean Leclercq ha chiamato la "teologia monastica", un simbolismo che per le stesse modalità espressive e per i suoi contenuti sembrava perfino ripetere formulari ampiamente presenti nel vicino mondo islamico» (pp. 5-6).

È quindi necessario, per D'Anna, cercare «la chiave che poteva permettere di entrare nel mondo dell'amore provenzale, che aiutasse a capire perché la Dama assumeva un carattere poetico rilevante ed inaspettato, perché l'amore diventava un elemento creativo così importante, perché in un mondo nel quale si intendeva ignorare ogni intimismo si arrivò a comporre una quantità inverosimile di poesie che sembravano cozzare contro le convinzioni dell'epoca» (p. 6). In tal direzione, utili suggestioni possono giungere dalla vicina Spagna islamica, con il movimento dei Sufi che sostanziava le creazioni poetiche dei versificatori arabi. Seguendo le indagini, in tal senso, di Henri De Lubac e di Marie-Dominic Chenu, D'Anna si sforza quindi di mostrare fin dove sia possibile scoprire l'uso del simbolismo nelle poesie dei trovatori provenzali, tenendo presente anche, e in maniera costante, il substrato storico-sociale e politico-economico che fa da sfondo e da complemento ineliminabile alla fioritura della lirica occitanica. Anzi, come rileva lo studioso, «il fatto stesso che la poesia trovadorica ebbe il suo *floruit* nello stesso periodo e nello stesso territorio che vide la repentina diffusione dei testi sul Santo Graal, lo sviluppo di quella forma architettonica così ricca di simbolismo che è stata chiamata "secondo romanico", l'affermarsi in aree vicine di importanti scuole di spiritualità come quelle di Chartres e di San Vittore, in un contesto complessivo che vide spesso contatti non episodici fra i rappresentanti di queste forme culturali e spirituali, dovrebbe portare lo studioso a considerare con molta attenzione cosa c'era realmente in gioco dietro quel girovagare di corte in corte di trovatori che a volte non esitavano a prendere la croce per combattere in Terra Santa, ad affrontare impervi pellegrinaggi o ad indossare il saio di monaco» (p. 8). Insomma, «riportare il simbolismo delle poesie trovatoriche in un contesto culturale e spirituale che ha informato di sé il modo stesso di pensare delle più importanti corti del sud della Francia e della Spagna cristiana, significa ridare alle poesie d'amore una vitalità complessiva che il loro confinamento

in una semplice attitudine cortigiana impedisce di vedere in modo adeguato e più rispondente alla realtà di quel tempo» (p. 8).

All' *Introduzione*, di cui qui sono stati stralciati i punti salienti per una retta e fattiva comprensione delle argomentazioni proposte dallo studioso, seguono dodici brevi capitoli, ciascuno dei quali volto alla presentazione e all'analisi di un determinato problema o di uno specifico argomento (o anche di alcuni poeti o di un singolo poeta: cap. 1, *Alle radici della tradizione trovadorica*, pp. 9-21; cap. 2, *Valori cortesi e poesia*, pp. 23-38; cap. 3, *Arte del "trobar" e simbolismo*, pp. 39-52; cap. 4, *Gli inizi*, pp. 53-70; cap. 5, *A fianco di re e imperatori*, pp. 71-89; cap. 6, *Trovatori e Islam*, pp. 91-105; cap. 7, *I regni di Spagna*, pp. 107-120; cap. 8, *Enrico II, il Graal e i trovatori*, pp. 121-134; *Notre-Dame de Le Puy*, pp. 135-145; cap. 10, *Arnaut Daniel*, pp. 147-162; cap. 11, *Trovatori e cavalieri*, pp. 163-170; cap. 12, *Giullari e teatro*, pp. 171-179). In un breve *Epilogo* (pp. 181-190) vengono quindi tirate le fila della trattazione.

Trattazione che, occorre dirlo, si snoda in maniera logica e consequenziale, e che risulta anche attraente e coinvolgente, soprattutto per un lettore già abbastanza esperto in materia. Il libro di Nuccio D'Anna, infatti, non è e non vuole essere, ovviamente, un testo di introduzione alla lettura della lirica trobadorica, né tanto meno un manuale a scopo informativo, didattico o divulgativo. Chi si accosta alla lettura di esso deve possedere almeno una discreta "infarinatura" sul vasto e complesso *corpus* occitanico medievale, altrimenti potrebbe rischiare di prendere per delle certezze assolute quelle che invece sono soltanto delle proposte interpretative, suggestive ed avvincenti sì, ma pur sempre e soltanto delle proposte interpretative. Un altro aspetto che mi pare latiti quasi completamente nelle analisi esperite dallo studioso è quello concernente la qualità strettamente "letteraria" dei testi presi in esame. Ma, come si diceva all'inizio di questa segnalazione, la considerazione degli aspetti letterari della lirica trobadorica interessa assai poco lo studioso o, comunque, egli non la ritiene esclusiva (e nemmeno predominante) per un'interpretazione dell'ampia e complessa fioritura poetica che ebbe luogo nella Francia del sud tra l'XI e il XIII secolo.

ARMANDO BISANTI

Franco DEL MORO, *Le vie dei libri. Scrittori, editori, poeti, cani, gatti e altri animali da compagnia*, Milano, Edizioni la vita felice, 2006, 158 pp. (Contemporanea, 39, Saggi), ISBN 88-7799-166-6.

L'opera di Franco Del Moro è un libro che «parla dei libri». Scopo dell'autore è infatti mostrare sia la quantità di informazioni più o meno fantastiche e/o originali che un testo offre, sia il lungo percorso che il lettore compie nel leggere un libro: percorso che inizia dal testo e va molto oltre. In uno sfondo popolato da scrittori, editori, cani, gatti, boschi e libri, dove in un unico capitolo possiamo trovare insieme *Jung*, *Gandhi*, *Einstein* e *mia nonna*, *Perle e porci* o *Magia e poesia*, l'autore ci

accompagna in un caleidoscopio di personaggi più o meno fantastici, del passato e del presente, i quali sono i punti di partenza verso le vie attraverso cui il libro ci può condurre. Seguono il testo tre postille «per il lettore non ancora sazio».

DANIELA ENRIQUEZ

Antonio DE SIMONE, *Pietro del Morrone. San Celestino V Papa*, Firenze, Athenaeum, 2005, 181 pp. (Collezione Mercator, 75), ISBN 88-7255-262-1.

Antonio De Simone ricostruisce i momenti salienti della vicenda umana e spirituale di frate Pietro del Morrone, più noto come papa Celestino V, colui che “fece per viltade il gran rifiuto”.

De Simone ripercorre gli anni della formazione fino alla scelta eremitica e le vicende che portarono frate Pietro al soglio pontificio. Si sofferma puntualmente sul contesto storico di riferimento – il XIII secolo – caratterizzato dalle rivendicazioni autonomistiche dei Comuni e dalle lotte tra l’Impero e la Chiesa e dal conseguente fallimento del sogno di restaurazione imperiale degli imperatori svevi. Questo secolo è segnato ancora dall’affermazione della teocrazia papale che trova in Gregorio VII, Innocenzo III e soprattutto in Bonifacio VIII i più puntuali e intransigenti assertori. Accanto a questi progetti di supremazia universalistica, il secolo conosce ed è pervaso dal programma di riforma religiosa dei Domenicani e dei Francescani e dallo slancio profetico di Gioacchino da Fiore che annuncia l’avvento di una Chiesa *spiritualis* guidata da un *Pastor angelicus*.

In questo contesto vive Celestino V di cui il De Simone cerca di cogliere «la complessa personalità, drammaticamente divisa tra un autentico desiderio di aspra vita eremitica e un’imperiosa volontà di dominio come capo instancabile della sua congregazione» (pag. 11). La stessa Bolla della Perdonanza emanata da Celestino nel 1294 è letta dall’autore come autentico e sincero tentativo di rinnovamento spirituale dell’Ecclesia e di avvicinamento verso i movimenti ereticali del tempo e risente dell’influsso della riflessione gioachimita.

Nella seconda parte del saggio l’autore cerca di rispondere ad alcuni interrogativi poco chiari ed addirittura misteriosi riguardanti la morte di Celestino V e il rapporto con la Basilica di Collemaggio alla cui costruzione parteciparono anche i Templari e che, secondo alcune ipotesi poco fondate, avrebbe dovuto ospitare reliquie preziose per la cristianità.

Per affermazione dello stesso autore alcune delle complesse domande rimangono senza risposte. Ma indubbiamente il saggio – che contiene anche un piccolo inserto fotografico – riesce a tracciare un profilo affascinante tra storia e mito di uno dei personaggi più interessanti e poliedrici dell’universo medievale del XIII secolo.

DOMENICA PARISI

Gaia DE VECCHI, *L'etica o "Scito te ipsum" di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005, 204 pp., ISBN 88-7839-032-1.

La tesi dottorale di Gaia De Vecchi rappresenta una lettura interessante del pensiero etico di Pietro Abelardo. Lo scopo dichiarato della ricerca è quello di dimostrare il carattere teologico dello *Scito te ipsum*, in contrapposizione ad altre letture critiche sul pensiero abelardiano; una per tutte quella di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri che sosteneva l'appartenenza dello *Scito te ipsum* alla sfera delle opere filosofiche a causa del procedimento razionale adottato dal filosofo medievale nel trattare la tematica etica. L'opera privilegia l'Abelardo teologo e non filosofo, ispirandosi alle convinzioni di Dal Pra che sostiene l'impossibilità che l'opera in esame sia di ispirazione razionalistica, cioè di carattere filosofico alieno da interessi religiosi, in quanto utilizzerebbe esclusivamente la ragione come strumento d'indagine.

Nell'affrontare la tematica etica, la De Vecchi prende in esame alcune tesi della *Theologia Scholarium*, altre, nel secondo capitolo, dello *Scito te ipsum* e infine, nel terzo, del *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*.

Nel primo capitolo la tesi introduce la conoscenza del mistero di Dio che apre la strada alla *ratio*, che Abelardo utilizza per mostrare il rapporto creaturale esistente tra Dio e l'uomo, secondo quanto scritto nel *Genesi*. L'analisi del pensiero etico di Abelardo viene portata avanti cercando di interpretare le teorie espresse nelle tre opere, per giungere ad una visione quanto più unitaria di quello che la studiosa individua come «il primo a dedicare alla morale non solo un trattato indipendente, ma anche a cercare dei fondamenti e dei principi che esulino da situazioni immediatamente pratiche». La *ratio* è in Abelardo la traccia della presenza di Dio nelle creature e anche la materia attraverso la quale è possibile giungere alla conoscenza di Dio. La creazione, teorizza il filosofo, è avvenuta secondo un progetto contenuto nella *ratio*. Questo progetto sapiente, afferma Abelardo, è l'armonia che viene posta come garante tra la perfetta dinamica esistenziale delle tre persone trinitarie e Dio, e l'armonia presente nel creato ed in particolar modo nell'uomo in quanto *imago Dei*. L'analisi scaturente dalla *ratio* umana apre la strada al disvelamento delle proprietà divine: Padre-Potenza, Figlio-Sapienza e Spirito-Bontà, dove le proprietà divine vanno considerate come l'agire sotto forma delle tre persone, che trovano la sintesi nel Sommo Bene, espressione di Dio in quanto Uno. Queste tre caratteristiche di Dio sono il modello secondo il quale deve agire l'uomo, creato appunto ad immagine e somiglianza di Dio.

È nell'analisi di questa analogia creaturale Dio-uomo che la studiosa compie una lettura teologica dello *Scito te ipsum*, nel secondo capitolo della tesi. Nella prima sezione del capitolo, la De Vecchi esamina l'analogia creaturale tra Dio e l'uomo, dove la *ratio* è sia l'elemento che l'uomo eredita da Dio, sia lo strumento per discernere il bene e il male. La potenza, la sapienza e la benignità vengono esaminate nell'uomo per mostrare come esso rifletta l'immagine di Dio. La potenza umana ha più possibilità d'azione rispetto a Dio, infatti, l'uomo tramite la potenza decide se



fare il bene o fare il male, mentre Dio per sua natura persegue sempre il bene. Il potere dell'uomo, anche quello che può farlo optare per il male, è concesso da Dio alla creatura per sua gloria, infatti Dio saprà trasformare l'errato utilizzo della potenza da parte dell'uomo, in un'occasione per manifestare la sua onnipotenza. La *ratio*, anche se viene analizzata come seconda caratteristica, è presente come base fondativa di tutta quanta la costruzione dell'etica abelardiana. Essa è il presupposto della potenza, perché è forza di discernimento e perché mostra come l'uomo deve scegliere, per poter scegliere secondo Dio.

La volontà è la terza caratteristica analizzata dalla De Vecchi, che riporta un passo abelardiano nel quale emerge il combattimento spirituale dell'uomo, dove la volontà umana, a differenza di quella divina può essere buona o cattiva. Buona se fa la volontà di Dio, cattiva se segue la debolezza umana. Nel momento in cui l'uomo cede al limite creaturale e quindi caratterizza la sua volontà come *mala voluntas*, è necessario che egli stesso la combatta per non farla diventare vizio. La *mala voluntas* viene definita quindi come debolezza necessaria, derivante dalla struttura ontologica dell'uomo. Vi può essere peccato senza *mala voluntas*, ma anche *mala voluntas* senza peccato. Abelardo, infatti, riporta l'esempio di alcuni a cui rincresce essere trascinati alla concupiscenza, ma sottolinea che lo sono perché costretti dalla debolezza umana. La De Vecchi evidenzia la complessità della *voluntas* e la difficoltà nell'uomo di conciliare le tre caratteristiche: potenza, *ratio* e volontà, che invece in Dio sono perfettamente congiunte, appunto perché non vi è peccato. In un secondo momento la studiosa giunge a definire la *voluntas* come affetto, nel senso di "dinamismo che porta all'azione" buona o cattiva. Conclude quindi dicendo che la *bona voluntas* è il dinamismo interno della virtù e la *mala voluntas* dei vizi. In sintesi, è possibile affermare che la tesi sostenuta può essere espressa secondo il seguente schema: tutto ciò che viene dal Sommo Bene-Dio è buono e tutto quello che viene dall'uomo, in quanto proveniente dalla creatura, è più articolato e soggetto a deviazioni, ad un processo dialettico tra *ratio* e volontà.

La seconda sezione del capitolo ha il titolo di *Analogia della prova*. Questa sezione analizza i fattori che possono creare disarmonia tra le facoltà dell'anima: piacere, tentazione, desiderio, suggestione e ignoranza che all'interno della tesi vengono trattati singolarmente. In questo contesto emerge una tematica squisitamente etica. Il giudizio è applicabile solo al male in quanto oggettivo e quindi appartenente all'esteriorità, invece, la colpa non è giudicabile ed è riferibile all'interiorità dell'anima. Il giudizio sulla volontà di un atto è solo esprimibile da Dio. Peccato in senso largo è allora, nella visione abelardiana, un peccato dove non vi è il disprezzo di Dio e dove il peccato avviene per fattori che viziano la *voluntas*; nel peccato in senso stretto, invece, vi è il disprezzo verso Dio e il consenso al male. In quest'ultima forma di peccato, la *voluntas* umana si indirizza non verso la propria natura, ad immagine di Dio, ma al disprezzo di lui. Portato all'estremo, il peccato in senso stretto trova il suo paradigma nel diavolo. La colpa è quindi l'intenzione negativa che viene perseguita per disprezzo verso Dio.

Uno dei punti centrali nell'analisi abelardiana è quello del ruolo dei vizi; argomento che, ricorda la De Vecchi, apre il libro dell'*Ethica*. I vizi come le virtù

fanno parte dei costumi. L'idea centrale di questo paragrafo ruota intorno al combattimento dello spirito, tra inclinazione momentanea e *habitus* in senso aristotelico, che trasforma una inclinazione in peccato. L'uomo in questa realtà è chiamato a respingere l'inclinazione ed è proprio l'atteggiamento dell'essere umano dinanzi all'inclinazione ad avere carattere etico, e non la tendenza al male. Per una comprensione immediata dell'analisi critica della De Vecchi, sul pensiero abelardiano, mi piace richiamare alla mente l'immagine pittorica, di mantegnana memoria, di Pal-lade che scaccia i vizi dal giardino delle virtù.

La "tensione nella storia" è il titolo della terza sezione, nella quale viene presa in esame soprattutto la distinzione tra la decisione e l'attività. Il peccato nella visione etica di Abelardo è presente nella decisione e non nell'attività, cioè nell'effetto pratico. Qui, contrapponendosi alla vulgata, la ricercatrice contesta il presunto svuotamento di importanza che Abelardo avrebbe compiuto nei riguardi dell'attività. La valorizzazione dell'attività viene espressa dalla studiosa nell'analizzare quella che viene chiamata "soddisfazione", che è l'insieme di tutte le azioni compiute dall'uomo in riparazione dei peccati, ove è presente il reale pentimento e la consapevolezza di aver peccato. Abelardo, riprendendo il Vangelo, chiama "Frutti di penitenza" le azioni della soddisfazione. Attuale risulta la differenza che il filosofo compie tra giustizia umana e divina. Nella prima viene punita soprattutto l'azione esterna perché dà il cattivo esempio, nella seconda la volontà. Da questa distinzione risulta interessante il ritorno allo squilibrio delle caratteristiche dell'anima, infatti, viene evidenziato che la volontà animata dalla carità, ma non guidata dalla *ratio*, non rispecchia il Sommo Bene. È trattando questa tematica che Abelardo porta uno dei pochi esempi concreti: «una madre che ama il figlio lo abbraccia tanto forte per riscaldarlo da determinarne la morte».

Il terzo capitolo della tesi prende in esame il *Dialogus*, nel quale le tematiche etiche ritrovano continuità e sviluppo. Mentre dell'esercizio etico, nello *Scito te ipsum*, si parla nella sua attuazione storica, nel *Dialogo tra il filosofo e il cristiano* esso è visto alla luce del raggiungimento della beatitudine eterna. Per il cristiano questa è il Sommo Bene. In questo senso, l'etica di Abelardo, come ha cercato di dimostrare la De Vecchi, è profondamente un'opera teologica e mostra di essere attuale, in tempi come i nostri, nei quali i punti di convergenza tra le diverse visioni, religioni e civiltà che dividono gli uomini possono essere trovati nella riflessione antropologica e nell'idea che l'uomo, alla luce della globalizzazione, ha sul proprio destino.

SERGIO CATALANO

DIDIMO IL CIECO, *Lezione sui salmi. Il «Commento ai salmi» scoperto a Tura*, introduzione, traduzione e note di Emanuela Prinziavalli, Milano, Paoline, 2005, 904 pp. (Lecture cristiane del primo millennio, 37), ISBN 88-315-2817-3.

Il presente volume, ad opera di Emanuela Prinziavalli, rappresenta la prima traduzione in lingua italiana del *Commento ai Salmi* di Didimo il Cieco, maestro

cristiano, esegeta e teologo seguace di Origene vissuto in Alessandria d'Egitto tra il 313 ca. e il 398. La presente traduzione si basa sull'edizione critica di Gronewald con riferimento ai Salmi 20-26, 29, 30, 33-44, secondo la numerazione dei Settanta. Il testo, scoperto nel 1941 a Tura, nei pressi de Il Cairo, è di particolare rilievo storico, come riportato nell'introduzione (pp. 13-81), perché accresce la nostra conoscenza di Didimo il Cieco di cui, fino a tale scoperta, si conoscevano solo pochi frammenti e due scritti: l'opera antieretica *Contro i Manichei* e la traduzione latina del *Trattato sullo Spirito Santo*. L'attribuzione di tale scritto a Didimo il Cieco da parte dei moderni fa sorgere dubbi sulla paternità di altri testi a lui precedentemente attribuiti, come per esempio lo scritto anonimo *Sulla Trinità*.

I papiri reperiti a Tura riportano uno stile che sembra risalire alla fine del VI e l'inizio del VII secolo (cfr. *Introduzione*, p. 23); inoltre, in riferimento a quanto riportato nella notazione al salmo 37, sembrerebbe che il testo di Tura sui Salmi sia posteriore al 386 (cfr. p. 26). Sembra che i codici rinvenuti nel 1941 provenissero dal vicino monastero di S. Arsenio da cui furono sottratti in seguito ad una condanna che ne prevedeva la distruzione a causa del loro contenuto origenista; furono quindi allontanati dal monastero e sommariamente interrati.

Il Testo di Tura riporta la struttura tipica delle lezioni come emerge da molteplici interruzioni dovute alle domande degli allievi. La forma è, dunque, quella provvisoria che non viene alterata nemmeno dalla traduzione da parte della Prinzivalli.

L'autore del *Commento ai salmi* risulta impegnato nel dibattito religioso e culturale dell'epoca, in una chiesa, qual è quella egiziana, travagliata dal confronto tra ariani e ortodossi oltre che dalla predicazione manichea. Oltre a presentare il carattere ampiamente e tempestivamente informato del suo autore, che risulta al centro di un fitto scambio di notizie, il testo di Tura riporta anche la vena spiccatamente antiapollinarista e antimanichea di Didimo il Cieco, il quale risponde alla crisi religiosa del tempo proponendo nuove soluzioni dottrinali.

L'introduzione al testo consta di tre parti: *Ricostruzione dell'identità letteraria di Didimo* (pp. 13-31), *Didimo esegeta* (pp. 32-44), *Didimo teologo* (pp. 45-79). Dopo le avvertenze alla traduzione e la bibliografia (pp. 80-83) si ha la traduzione del testo di Didimo (pp. 95-85) con un ricco apparato di note.

ROSA ERRICO

*DOCTOR VIRTUALIS*, quaderno n. 5, *Bonaventura da Bagnoregio. Filosofia, teologia, relazione*, Milano, C.U.E.M., 2006, 126 pp.

In questo numero di *Doctor virtualis*, il tema discusso è il rapporto tra teologia e filosofia in Bonaventura da Bagnoregio. I contributi presenti tentano di dare una visione diversa del luogo comune che vede la filosofia come ancella della teologia. Gli autori infatti cercano di dimostrare che spesso questo rapporto risulta o invertito,

o sullo stesso piano, e comunque sempre soggetto al possibile cambiamento di prospettiva. Questi quaderni hanno il pregio non solo di riportare pareri e suggestioni di diversi studiosi, spesso alle prime armi, che si apprestano ad approfondire un tema o un autore, ma anche quello di fornire nuovi stimoli su problemi molto spesso irrisolti. Va da sé che qualcuno potrebbe dissentire invocando la poca originalità del tema, ma incoraggiare i giovani, e soprattutto dare ad essi la possibilità di inserirsi nel *mare magnum* delle pubblicazioni, con quello che esso comporta, è indice di grande apertura mentale e di attenzione all'approfondimento e al miglioramento di tematiche che a tutta prima possono sembrare già trattate. Chiudono il quaderno due *digressiones* di argomento uguale, ma di autore diverso: la prima su Roberto Grosatesta, la seconda su Tommaso.

Il primo contributo, redatto da Andrea Colli, tratta il rapporto tra teologia e filosofia nell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura. In esso l'autore fa notare come il filosofo di Bagnoregio, mentre nel *De reductione artium ad theologiam* sostiene con convinzione il rapporto di sudditanza della filosofia nei confronti della teologia, nell'*Itinerarium* invece cambia prospettiva. Nel primo gradino della conoscenza, quello *per vestigia*, «il filosofo francescano utilizza liberamente termini e definizioni proprie più alla teologia che ad una filosofia della conoscenza [...] senza che tale osservazione appaia giustapposta artificialmente, ma sia a tutti gli effetti l'esito inevitabile della collaborazione che filosofia e teologia intraprendono in questo primo *gradus*» (p. 13). Continuando con la lettura dell'opera, si passa al secondo livello di apprendimento, quello *per imagines*. Qui Colli nota come il filosofo, per spiegare questo tipo di conoscenza, prende in esame l'anima, tripartendola in facoltà della memoria, dell'intelletto e della volontà. Per la prima, che distingue, come la Trinità, in tre parti, e cioè *recordatio, susceptio, praevisio*, il francescano si serve ancora della teologia: «Dio infonde direttamente nell'uomo alcune forme per conoscere e grazie a queste si sviluppano poi i criteri visivi, fondativi e matematici della memoria» (p. 15). Nella seconda facoltà presa in considerazione, cioè l'intelletto, Bonaventura sottolinea la differenza tra *essere* e *essere per partecipazione*. Anche in questo caso il filosofo di Bagnoregio, per spiegare la facoltà intellettiva, si serve della teologia: «nell'analisi della veridicità di una proposizione o di un'argomentazione il parametro decisivo resta la Verità immutabile che illumina la conoscenza umana» (p. 15). La conoscenza *per imagines* si conclude con la facoltà volitiva che, anch'essa tripartita in *scelta, valutazione e desiderio*, vede in quest'ultimo, cioè nel *desiderio*, l'orientamento verso quella somma bontà che «si colloca sullo sfondo di tale processo desiderativo» (p. 16). Colli sottolinea ancora «come la scienza teologica fornisca la strumentazione per l'analisi della *voluntas*» (p. 16).

Terzo ed ultimo gradino della conoscenza, definito *in nomine* o *per nomen*, vede nel duplice predicato di Dio, Uno e Trino, la possibile relazione con l'atto conoscitivo. Come di Dio posso predicare la Trinità pur rimanendo allo stesso tempo Uno, così pur essendo tre le parti della conoscenza *per vestigia* e tre le facoltà dell'anima, *uno* rimane il momento conoscitivo. Per concludere il contributo di Colli è chiaro e convincente nell'esposizione del problema e risulta interessante notare

come il rapporto tra filosofia e teologia più che essere ribaltato, sembra invece fortemente intrecciato.

La seconda ricerca, quella di Chiara Bosisio, ha come oggetto la razionalizzazione della teologia effettuata da Bonaventura, attraverso l'analisi del *Commento alle Sentenze*. L'opera «per il suo carattere prettamente accademico, sembra un terreno particolarmente adatto all'approfondimento di un tema, come quello della razionalizzazione della teologia, che è espressione di problematiche strettamente scolastiche, vale a dire profondamente legate ai cambiamenti e alle innovazioni che interessano l'ambiente universitario del XIII secolo» (p. 25). Il tema su cui si fonda l'analisi del filosofo di Bagnoregio è la trinità, articolata secondo tre diverse *distinctiones* delle quali, per le prime due, usa il metodo *a priori*. Nella prima *distinctio* infatti il metodo *a priori* «è caratterizzato dall'assunzione di principi, presupposti e definizioni, prima di tutte la definizione di Dio come essere sommo, da cui prendono avvio le argomentazioni, siano esse dialettiche o scientifiche» (p. 30). Anche nella seconda *distinctio* il metodo seguito è quello *a priori*. Ci si aspetterebbe così che anche nell'ultima *distinctio* Bonaventura continui con il metodo precedente, «tanto più – fa notare Bosisio – che in essa (*scil.* la *distinctio*) si tratta della Trinità non più dal punto di vista della fede, ma in quanto oggetto dell'intelletto: *creditam intelligere*» (p. 32). Tuttavia nello sviluppo di questa terza *distinctio*, il dottore serafico si rende conto che il soggetto conoscente deve avere una certa attinenza con l'oggetto conosciuto. Tale nesso si verifica quando Dio si conosce attraverso le sue creature, dopo che queste ultime sono state liberate dalle loro qualità più basse, e dove le caratteristiche migliori sono state esaltate al sommo grado. A differenza delle due precedenti *distinctiones*, la terza presenta modalità diverse, «e il metodo che ne scaturisce può, in contrapposizione al primo, essere definito *a posteriori*. Non si tratta più di porre principi e trarne conclusioni per via logica, bensì di risalire alle verità divine osservando le creature come segni del loro Creatore» (p. 35). Come giustamente sottolinea Bosisio, entrambi i metodi, sia quello *a priori* che quello *a posteriori*, vengono usati da Bonaventura per spiegare la Trinità: ma, secondo l'autrice, quello privilegiato dal filosofo di Bagnoregio sembra essere il metodo *a posteriori*. Infatti «il discorso intorno a quest'ultimo è sviluppato in modo più sistematico e coerente» (p. 37). In conclusione, il contributo di Bosisio, pur nella complessità delle spiegazioni, necessarie per la corretta comprensione del pensiero del dottore serafico, riesce ad essere completo e convincente.

Lo studio di Marco Rossini prende in considerazione un'altra opera di Bonaventura, cioè il *Sermo de regno dei descripto in parabolis evangelicis*, dove il regno di Dio è paragonato all'ordine che il Padre fonda con il suo regno. Quest'ultimo è costruito rispettando la visione trinitaria di Dio: la fondazione appartiene al Padre, la conoscibilità del regno al Figlio, la possibilità di salvezza dalla scandalosa presenza del male, allo Spirito Santo. Il male, posto all'interno del regno di Dio, è concepibile solo ed esclusivamente all'interno dell'ordine: «esso (*scil.* il male) è una *deordinatio*, quindi vive una vita derivata e non riveste carattere di principio [...]. È comunque e sempre sotto il controllo del creatore e solo *apparentemente* è in grado di mettere in discussione l'ordine» (p. 45). Bonaventura,

rifacendosi ad Agostino, sostiene che il male non è altro che *privatio boni* per cui sbagliano i Manichei pensando che esso sia un principio. L'uomo può scegliere tra fare il bene o il male: nel primo caso la creatura razionale segue i dettami di Dio, nel secondo si allontana da essi. Ma Dio concede all'uomo la facoltà della scelta – sottolinea Bonaventura – *per la gloria del genere umano* e per una *più grande lode a Dio*. Il Rossini sottolinea che «l'esame del problema del male condotto nel *Sermo* ha evidenziato una precisa struttura di ragionamento che consiste nel costante rinvio a un ordine superiore rispetto a quello nel quale il male si presenta» (p. 58). Il contributo di Rossini si conclude con l'analisi del concetto di libero arbitrio nell'opera di Bonaventura. Secondo l'autore questo è detto appunto libero «poiché nello stesso atto del volere muove se stesso e si domina da sé» (p. 60) per cui la relazione tra il *regnum Dei* e il libero arbitrio dell'uomo, vede la teologia «porsi come livello superiore, garante di una possibile restaurazione dell'ordine talvolta messo in discussione dai problemi sollevati dalla vita e dalla filosofia degli uomini» (p. 63). Il contributo di Rossini mi è sembrato molto acuto nel sottolineare la struttura del male all'interno dell'ordine divino e lo stretto rapporto che esiste tra teologia e struttura del reale.

La ricerca effettuata da Chiara Citterio sulla vita di Francesco di Assisi, mettendo a confronto la *Legenda maior sancti Francisci* di Bonaventura con la biografia del santo, scritta da Tommaso da Celano, mette chiaramente in luce come spesso la teologia e la filosofia si intersechino per raggiungere scopi diversi. Citterio sottolinea come il filosofo di Bagnoregio, nello scrivere la vita di Francesco di Assisi, abbia dovuto apportare significative modifiche alla precedente vita scritta da Tommaso da Celano, al fine di esaltare o inventare aspetti di Francesco che avessero lo scopo di «dare sistemazione teorica definitiva al pensiero francescano originario, per conferirgli quello spessore indispensabile a renderlo un possibile protagonista della cultura universitaria» (p. 72). Da una prima lettura della *Legenda maior* di Bonaventura, il poverello di Assisi sembra avere delle caratteristiche che si possono far rientrare nella visione teologica della vita del santo; tuttavia anche l'aspetto filosofico emerge prepotentemente. L'intento di Bonaventura è quello di esaltare la figura di Francesco come *alter Christus*, oppure sottolineare la presenza del miracolo nella sua vita, o ancora la sua capacità profetica. Tommaso da Celano mostra invece un Francesco molto più umano, più vicino ai suoi fratelli e agli uomini. Come sottolinea Citterio «la teologia è uno strumento, un mezzo usato da Bonaventura per fare filosofia» (p. 79). Anche se in quest'opera Bonaventura fa un'operazione politica per costruire l'aspetto teologico della vita di Francesco, non può prescindere dall'utilizzo della filosofia. Quindi la Citterio conclude che «la teologia è uno strumento del percorso conoscitivo che gradualmente e razionalmente conduce alla Sapienza; il fatto che questa prospettiva emerga dalla lettura di un'opera non propriamente filosofica, ma biografica e agiografica quale la *Legenda maior*, non fa che accentuare la centralità del discorso filosofico nell'economia del pensiero bonaventuriano» (p. 82). Questa ricerca della Citterio, oltre ad essere una puntuale analisi delle opere in oggetto, sottolinea in maniera chiarissima non solo il forte



legame tra teologia e filosofia, ma soprattutto che la filosofia non è semplice *ancilla* della teologia.

Lo scritto di Alfio Ferrara mette in risalto il modo in cui il dottore serafico ha posto in relazione nell'*Itinerarium mentis in Deum*, il piano della conoscenza fisica con la conoscenza di Dio attraverso la metafora della luce. «Se il *vestigium* è lo strumento della conoscenza esteriore e l'*imago* quello della conoscenza interiore, lo strumento proprio della conoscenza del divino in quanto a noi superiore è la luce, intesa però in senso metaforico, come luce di verità» (p. 91). Con un sofisticato sistema statistico denominato score, Ferrara nota che il filosofo di Bagnoregio usa la parola luce in relazione con termini che interessano diversi piani della conoscenza, dimostrando che detti piani non sono rigidamente definiti ma bensì possono entrare in relazione tra loro: essi sono isomorfi. Termine medio che mette in comunicazione questi piani di conoscenza è, come detto, la parola “luce”, utilizzata in senso metaforico. Nel discorso prettamente teologico, riferendosi alla figura di Cristo, il dottore serafico usa anche il termine “scala” in senso metaforico: Cristo infatti, grazie alla sua doppia natura umana e divina, fa accedere non solo alle verità teologiche, ma anche alle verità filosofiche. La metafora quindi, (e i vari termini usati nell'*Itinerarium*) «è uno strumento linguistico e conoscitivo con cui ricondurre a unità una conoscenza altrimenti distinta in categorie separate, con cui ricondurre a unità anche discorsi diversi come quello filosofico e quello teologico» (p. 98). La teologia, conclude Ferrara, non è altro che una metafora per meglio comprendere la filosofia. Anche in questo contributo, dove Ferrara dimostra buone e originali capacità ermeneutiche di analisi linguistica, viene chiaramente dimostrato come la filosofia non sia sempre *ancilla* della teologia.

Il libro prosegue, come si è detto, con due *digressiones*: una riguardante Roberto Grossatesta e l'altra Tommaso d'Aquino. In queste due *digressiones* viene messo in evidenza come il rapporto tra teologia e filosofia, anche in autori diversi da Bonaventura, non sia sempre di sottomissione ma spesso di reciproca interazione.

La prima di queste *digressiones*, riguardante il vescovo di Lincoln, è di Massimiliano Luce il quale, dopo aver sinteticamente sottolineato i concetti di “luce”, di “infinito”, di “creazione”, attraverso l'analisi di due famose opere dell'autore inglese, cioè il *De luce* e il *Commento all'VIII libro della “Fisica” di Aristotele*, nota che tra il piano fisico e quello metafisico esiste un'intima connessione. «Solo Dio infatti, data l'infinita potenza del suo intelletto, può conoscere l'infinito, proprio nel medesimo modo in cui l'intelletto umano creato conosce il finito [...]. Per questa ragione, l'intelletto divino ha dell'infinito una conoscenza piena e completa, per cui esso solo può conoscere in modo perfetto l'essenza matematica del creato e delle creature» (p. 109). Dopo aver analizzato il tempo e lo spazio, due grandezze che sono non solo fisiche, ma anche metafisiche, secondo il pensiero di Grossatesta, M. Luce conclude il suo contributo mettendo in risalto la forte connessione tra piano fisico e metafisico in cui solo Dio conosce gli infiniti punti di cui è composta la realtà finita e quella infinita.

La seconda di queste due *digressiones*, di Giuseppe Bottarini, verte sul concetto di “relazioni sussistenti” in Tommaso. Il dottore angelico, insoddisfatto del

concetto di relazione nel pensiero aristotelico, dà una struttura ontologica più forte a questa categoria. Tommaso, dopo aver distinto le relazioni in “reali”, “logiche” e “miste”, classifica la relazione delle tre persone di Dio in relazione reale «in quanto i termini sono del medesimo ordine ontologico – reale non è ancora sussistente – e si scandiscono in paternità, filiazione, spirazione passiva e processione» (p. 121). Aver fatto questa operazione ontologica sulla relazione intratrinitaria, implica dei riflessi anche a livello cosmologico: «l’universo di Tommaso è una gerarchia di forme sostanziali, che posseggono gradi diversi di perfezione e sono fra loro interdipendenti: il mondo è uno perché le cose sono strutturate in un ordine nel quale si sostengono reciprocamente» (p. 125). In conclusione Bottarini chiarisce perfettamente il legame tra teologia e filosofia nell’aquinate: «se dunque la filosofia fornisce alla teologia uno schema di razionalità per ordinare i misteri della fede, la teologia a sua volta fornisce alla prima e alla scienza della natura i mezzi economici per la pensabilità dell’esperienza e per l’aumento della conoscenza» (p. 125). Per concludere anche in questo, come negli altri contributi, è forte la connessione tra teologia e filosofia.

GIUSEPPE MUSCOLINO

*DUE MISTICHE A CONFRONTO: Angela da Foligno, Edith Stein. Atti del Convegno (Foligno, Convento San Francesco, 4 dicembre 2004)*, in «Quaderni Angelani, verso il VII centenario (1309-2009)», a cura di Domenico Alfonsi, Foligno, Edizioni Cenacolo, 2004, 80 pp.

Il volumetto, edito dal Cenacolo di Foligno, raccoglie gli atti della conferenza che si è tenuta a Foligno il 4 dicembre 2005 sul tema: *Due mistiche a confronto, Angela da Foligno ed Edith Stein*, a cura di Angela Ales Bello e Francesca Brezzi.

Tale convegno si pone nell’ambito delle iniziative previste per la celebrazione del settimo centenario della morte della beata Angela da Foligno avvenuta nel 1309 e rappresenta, in ordine di tempo, il secondo appuntamento di un programma che «prevede un sessennio di preparazione al grande evento del 2009 con inizio quindi nel 2003», secondo quanto affermato da Domenico Alfonsi, direttore del Cenacolo, che ha introdotto i lavori (cfr. p. 13).

L’introduzione di Alfonsi (pp. 13-19) presenta brevemente la biografia delle due figure messe a confronto. Da una parte la mistica Angela vissuta a Foligno tra il 1248 e il 1309 che, abbandonata la vita mondana, abbraccia l’ordine dei terziari francescani e si fa protagonista di esperienze mistiche accuratamente descritte nel *Liber*, opera redatta dal suo parente frate Arnaldo. Dall’altra Edith Stein, filosofa fenomenologa, vissuta in Germania tra il 1891 e il 1942. Ebraica, si converte al cattolicesimo nel 1922 e successivamente entra nell’ordine delle carmelitane di Colonia dove si dedica allo studio della spiritualità carmelitana commentando gli scritti di San Giovanni della Croce. Muore ad Auschwitz nel 1942.

Nel testo risulta interessante la diversità delle prospettive secondo cui le due relatrici affrontano la tematica. Francesca Brezzi (pp. 21-51), nel considerare la figura di Angela da Foligno, focalizza l'attenzione sull'esperienza mistica, ambigualmente percepita come santità o follia (cfr. pp. 41-42) e sulla possibilità di una sua comprensione filosofica, essendo questa «un'esperienza che si pone alle frontiere della filosofia e del linguaggio» (p. 23). Nel testo si propongono gli studi sul vissuto mistico condotti dalle fenomenologhe Edith Stein e Gerda Walter. La Brezzi si concentra poi sull'esperienza interiore della mistica di Foligno e sottolinea, come già aveva fatto Angela, «lo scarto tra esperienza vissuta e parola che la comunica» (p. 37).

Diverso è invece il punto di osservazione della Ales Bello (pp. 53-71) che considera in particolare la figura di Edith Stein non come mistica in prima persona ma come «mediatrice ed interprete delle testimonianze di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce» (p. 57). Il rapporto della Stein con l'esperienza mistica è inteso dalla Ales Bello come l'analisi filosofica del fenomeno volta a trovarne una giustificazione teorica. Non risulta, infatti, se la Stein abbia vissuto in prima persona delle esperienze mistiche; sappiamo solo, dai suoi scritti, che ella era penetrata a fondo nella vita mistica e aveva fatto propria una parte importante di questa (cfr. pp. 55-56) pur attraverso l'«elaborazione teorica» propria di chi è «abituata a ricercare il significato profondo delle cose» (p. 57).

Dopo il saluto del vescovo Arduino Bertoldo (pp. 73-74) il testo si conclude con una piccola antologia tratta dalle opere delle due figure poste a confronto (pp. 75-78).

ROSA ERRICO

Priamo ETZI, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova, Messaggero, 2005, 367 pp. (Studi francescani, 5), ISBN 88-250-1441-4.

Il volume, che fa parte della collana «Studi Francescani» delle Edizioni Messaggero, indaga e approfondisce lo studio della storia della legislazione franciscana esaminandone più specificamente, all'interno di quattro aree tematiche di carattere generale proprie dei tre principali ordini francescani, il carattere legislativo, dottrinale e storico. Ognuna di queste aree tematiche comprende una raccolta di elaborati denominati *Percorsi monografici* che affrontano in maniera sistematica la storia giuridica dell'evoluzione subita dai tre Ordini di san Francesco.

Ciascun elaborato è corredato da un utilissimo apparato di note di commento contenenti mirate indicazioni bibliografiche e riferimenti precisi e puntuali a documenti di particolare interesse storico e giuridico. L'intero volume inoltre è accompagnato da una minuziosa *Bibliografia*, che permette al lettore di approfondire le tematiche affrontate.

Questo lavoro può essere considerato un'importante base conoscitiva della storia dello *ius proprium* francescano ma costituisce anche un efficace strumento di aggiornamento e di ulteriore approfondimento grazie all'apparato delle informazioni critiche.

Vengono esaminate la *Regula non bullata*, le costituzioni generali e le dichiarazioni pontificie che portarono alla *Regula bullata*, la legislazione lariana, le regole del Terz'ordine francescano secolare e tutte le bolle papali che le riguardano.

GIULIANA MUSOTTO

Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Roma, Editrice del Verbo Incarnato, 2005, 428 pp., ISBN 88-89231-03-3.

Il testo riproduce uno dei primi lavori del Fabro sul principio di causalità, come ci dice lo stesso autore nella prefazione alla prima edizione dello scritto: «questo lavoro ha avuto origine da una dissertazione sul tema «Il principio della causalità», premiata dalla pontificia Acc. Rom. di S. Tommaso nel 1934» (p. 7). In tale occasione Fabro individuava nella nozione di partecipazione la proposta più fedele alla lettera e allo spirito del tomismo per contrastare le critiche, vive al suo tempo, circa la perseità del principio di causalità. La prima stesura dello scritto, giunto ormai alla sua quarta edizione, è rappresentata dalla tesi dottorale che Fabro discusse nel 1937 presso la Pontificia Università San Tommaso (Angelicum), e successivamente pubblicata con il titolo *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino. Saggio di introduzione analitica al pensiero tomista*, nel 1939 con la Società editrice Vita e Pensiero. Il lavoro si presentò subito come una novità non solo per l'originalità dell'interpretazione fabriana del pensiero di san Tommaso, ma anche per la nuova posizione teoretica dell'autore rispetto alle correnti filosofiche imperanti al suo tempo quali la neoscolastica, la fenomenologia e l'idealismo gentiliano. Immediatamente accolto negli ambienti specializzati e oggetto di numerose pubblicazioni, il testo fu ripubblicato dalla SEI nel 1950 e, ancora, nel 1963 con notevoli aggiunte e modifiche.

Qui ci riferiamo all'edizione, ultima in ordine di tempo e prima nella serie delle *Opere complete di Cornelio Fabro*, pubblicata nel 2005 a cura del «Progetto Culturale Cornelio Fabro» dell'Istituto del Verbo Incarnato sotto la direzione di Elvio Celestino Fontana. Tale serie, i cui volumi sono curati da Christian Ferraro, raccoglie tutti gli scritti di Cornelio Fabro nella lingua in cui furono pubblicati, ovvero, per lo più, italiano, latino, tedesco e francese, tenendo conto dell'ultima edizione vista dallo stesso autore. A questa si aggiungono, in un accurato apparato di note al testo (pp. 377-423), osservazioni tratte dalle edizioni precedenti e, a margine, il corrispondente numero della pagina dell'edizione originale. In questo modo si offre al lettore la possibilità di un confronto tra le diverse stesure avendo altresì

modo di seguire il progredire del pensiero del Fabro e della sua ricerca sempre ancorata alla nozione di *essere*. L'intera serie delle *Opere complete* consta di quattro parti e di un supplemento in cui i numerosi scritti sono raggruppati secondo categorie. Nella prima parte, in 37 volumi, si trovano i libri già pubblicati divisi in: scritti giovanili (voll. I e II) e scritti pubblicati fra il 1939 e il 1995 (dal vol. III al XXXVII). Contributi, articoli e recensioni già pubblicati si trovano nella seconda parte che raccoglie nei voll. XXXVIII-XLIII i contributi maggiori e nei volumi successivi i contributi minori con articoli e recensioni. Nella terza parte è raccolto del materiale non già pubblicato tratto dalle dispense dei corsi universitari (oltre venti dispense) e dalle registrazioni di lezioni e omelie. La quarta parte riguarda le opere non pubblicate e i libri postumi tra cui scritti, collezioni di articoli scelti dallo stesso Fabro, annotazioni personali, note e indicazioni, lettere varie. Infine nel supplemento si raccolgono le traduzioni, principalmente di Kierkegaard, con introduzioni e note.

*La nozione metafisica di partecipazione* corrisponde al terzo volume delle *Opere complete*. Il testo, diviso in tre parti più la conclusione, è introdotto dalle prefazioni che l'autore scrisse per le diverse edizioni con le quali egli indica le finalità del suo scritto. E così, già nella prima edizione l'autore mira a sottolineare come la nozione di partecipazione caratterizzi profondamente tutte le opere del Dottore Angelico così da poter affermare che «benché originariamente platonica, la nozione di partecipazione si viene costruendo nel tomismo in armonia agli schemi aristotelici» (p. 7); nella prefazione alla seconda edizione il Fabro afferma di voler «cercare la situazione originale di un pensiero [quello di Tommaso] sullo sfondo storico e teoretico delle correnti in lizza al suo tempo e nella prospettiva della sua rivalutazione rispetto alle filosofie che si batteggiano nel tempo nostro [...]. Così una volta in possesso delle strutture principali di questo pensiero, si tratta d'individuare la forza segreta e il principio maestro che la domina e la muove e la può rendere efficace prima e al di là della sistematizzazione dovuta a contingenze storiche o didattiche. A questo scopo dovrebbe un po' servire il presente volume o almeno questa era e resta ancora la mia intenzione. Esso vorrebbe mostrare che la nozione di partecipazione [...] rappresenta nel Tomismo [...] il problema speculativo fondamentale [...]. Questa risoluzione riesce nel Tomismo a incorporare gli elementi perenni del Platonismo di cui si viveva nutrita l'epoca patristica, trasfigurandoli entro la concezione aristotelica del concreto, per poi elevarsi alla nozione cristiana di creatura (pp. 5-6).

Già nell'introduzione l'autore parla di *Aristotelismo tomista*, considerando la filosofia dell'Aquinate essenzialmente aristotelica sebbene capace di offrirsi come la sintesi speculativa di Platonismo e Aristotelismo, svolta secondo un'ottica cattolica, «als katholische Weltanschauung» (p. 10). Questa posizione del Fabro si contrappone in modo consapevole sia a quanti considerano il tomismo come una pedissequa riproduzione dell'aristotelismo, e tra questi viene ricordata dall'autore l'enfatica critica del Peckam, sia a quanti considerano la filosofia del santo dottore come il tentativo, in sé infondato e destinato al fallimento, di conciliare le due visioni filosofiche tra sé antitetiche. Tale è la posizione dei critici moderni tra cui si ricordano P. Duhem e Rougier, oltre al pesante giudizio di G. Saitta per il quale «Tommaso fu il più

grande sommista medievale, ma non fu per nulla un filosofo originale» (*Il carattere della filosofia tomistica*, Firenze, Sansoni, 1934, p. 22).

Facendo appello ad una più profonda conoscenza della struttura teoretica del tomismo, il Fabro sostiene altresì che, lungi dall'essere la ripetizione servile di un puro aristotelismo "storico", il tomismo è essenzialmente un aristotelismo "speculativo" che si è venuto costruendo per uno sviluppo *ab intra* dei fondamentali principi aristotelici (cfr. p. 13).

Quello speculativo sembra essere anche il modo in cui lo stesso Fabro affronta lo studio di San Tommaso. La sua è, infatti, una lettura del tomismo personale e originale ma al tempo stesso rigorosamente scientifica, argomentata e non arbitraria, capace di coglierne il senso profondo e non solo attenta al freddo rigore logico che pure non trascura. Anzi, con attento e puntuale richiamo ai testi del filosofo medievale, egli non manca di sottolineare la rigorosa coerenza interna di tutta la produzione tomista nell'intero arco della sua composizione. Quello del Fabro è, dunque, un approfondito studio esegetico degli scritti di Tommaso secondo una chiave di lettura capace di evidenziare il senso profondo dell'intero sistema tomistico visto come l'«assimilazione, non obbligata o fittizia, ma naturale per lui e reale nel midollo speculativo, cioè dell'aspetto perenne, del Platonismo che è fatto convivere assieme all'Aristotelismo e [...] che questo fondo speculativo neoplatonico si sostiene quasi sempre nel Tomismo per principi aristotelici» (p. 13). In ciò l'autore si dichiara vicino all'interpretazione che di Tommaso dà il Forest.

L'introduzione offre ancora un interessante *excursus* sulle diverse interpretazioni del tomismo, da quella di Vincenzo Lilla alla lettura di Vespignani, dall'interpretazione di un tomismo dionisiaco data dal Durantel a quella del teologo friburgese Horvath che pone la nozione di partecipazione alla radice del sistema tomista. E poi ancora sul tema della partecipazione troviamo Raeymaeker, Müller e Siewerth, Isaye, Hayen e numerosi altri.

Nodo centrale dello scritto fabriano è l'indagine sulla nozione tomista di partecipazione che l'autore avvia dal commento giovanile dell'Angelico al *De Hebdomadibus* di Boezio in cui, a suo avviso, san Tommaso «ci ha dato, tutta di un getto, l'esposizione della nozione metafisica di partecipazione nel modo più completo e sistematico» (p. 31). Considerando il fatto che tale commento non poteva essere effettuato senza avere allo sfondo una dottrina ormai ben stabilita, Cornelio Fabro nella prima parte introduttiva del proprio lavoro (pp. 43-120) considera le *Fonti* della nozione tomista, tra cui principalmente la nozione di partecipazione in Platone e in Aristotele così come erano conosciuti nell'epoca medievale. Si sottolinea anche l'influsso che ebbero su Tommaso le Sacre Scritture, i Padri della Chiesa e i filosofi platonici e aristotelici. Con rigore scientifico tali influssi sono rintracciati negli stessi scritti di san Tommaso ove è possibile rintracciare lo Pseudo Dionigi e Agostino, Plotino, Macrobio e Apuleio così come Porfirio, Proclo e la presenza significativa del *Liber De Causis*; e ancora Boezio, Avicenna e Averroè. A tali fonti, di cui l'autore offre una breve ma esaustiva sintesi schematica, l'Angelico «non si rivolge per fare la sola storia "temporale" delle idee, ma per la "verità in temporale" che esse racchiudono» (p.47), con un metodo «essenzialmente sintetico e



progresivo che tende ad accogliere tutti gli aspetti di verità, qua e là dispersi o mal compresi nei sistemi precedenti, e cerca poi di assimilarli ed incorporarli in unità vivente» (p.47). Una lettura di Tommaso deve dunque, secondo il Fabro, svolgersi parimenti sia secondo un criterio critico che speculativo.

La seconda parte del lavoro (pp. 123-258) presenta lo sviluppo teoretico della nozione di partecipazione, letta sia sotto l'aspetto predicamentale univoco (per cui partecipante e partecipato appartengono al campo dell'ente e della sostanza finita) sia sotto quello trascendentale analogo come partecipazione degli enti all'Essere, campo a cui Aristotele non l'ha mai estesa. Tommaso è dunque un metafisico e applica ciò che Aristotele propone in ambito logico e fisico al campo trascendentale. In quest'ultimo caso l'autore si sofferma sulla fondamentale distinzione presente in Tommaso tra *ente*, *essenza*, *essere* in maniera tale che «un'esposizione definitiva della dottrina tomista sull'analogia non può che dipendere direttamente dalla nozione tomista di partecipazione» (p. 185, n. 3). Per Tommaso l'essere è essenziale alla nozione di partecipazione dunque la distinzione che egli fa tra essenza ed atto di essere costituirà anche il fulcro di questa indagine fabriana che, in tale contesto, farà soprattutto riferimento al *De ente et essentia* con il relativo commento del Roland-Gosselin, al *De Veritate* e al *De Anima* oltre che alla *Summa Theologiae* e a vari altri scritti di Tommaso. Molto interessante il modo in cui è affrontata la questione della molteplicità reale (pp. 153-158) in cui la materia, intesa sotto i diversi aspetti di materia *communis*, materia *determinata* o *corporeitas* e materia *individuata*, è intesa non come principio di *individuazione* bensì come principio di *molteplicità*, distinzione sottile ma molto significativa. Con riferimento alla materia e alla forma è ancora da sottolineare la questione della molteplicità trascendentale delle sostanze immateriali di cui si parla nel § 2 di p. 201 nell'ambito della partecipazione trascendentale.

La terza parte (pp. 261-324) prosegue gli ultimi sviluppi della nozione in riferimento all'essere finito nell'ordine sia naturale che soprannaturale. Qui il discorso riguarda «l'opposizione primaria tra creatura e creatore ovvero tra ente per partecipazione e Ente per essenza [...]». «Ente per essenza» è per Dio la ragione della somma semplicità e di tutte le altre perfezioni, così, per la creatura, l'essere «ente per partecipazione» è ragione di tutte le altre composizioni ed imperfezioni» (p. 261). Parleremo dunque di partecipazioni naturali e soprannaturali, queste ultime in riferimento alla grazia e alla gloria celeste. Qui i richiami a Tommaso riguardano soprattutto i testi di carattere teologico e i commenti alle Scritture.

Nell'ultima sezione di questa parte si trova una definizione di partecipazione che a questo punto il Fabro intende come un rapporto metafisico supremo che sfugge ad una determinazione logica; egli dunque, citando G. Isaye, afferma che «*partecipare* si predica di un soggetto che ha una qualche formalità o atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale» (p. 309).

Infine, nella conclusione (pp. 325-347) viene riassunta l'interpretazione d'insieme della metafisica tomistica e, con riferimento alla coppia potenza e atto, si ribadisce la coerenza interna dei principi tomistici «non per la fedeltà "storica"»

rispetto alle fonti – criterio davvero assurdo che è la negazione di qualsiasi progetto speculativo» (p. 332).

In questo scritto del Fabro si sostiene non solo una precisa questione filosofica ma anche e, direi, soprattutto, una determinata chiave di lettura dell'intero sistema tomistico capace di rendere viva la sua filosofia. Il lavoro, ricco di note molto esplicative e precise, offre una valida panoramica della critica e delle principali questioni che hanno caratterizzato lo studio e le interpretazioni di Tommaso dal Gaetano fino al secolo appena trascorso, dimostrando la vivacità e la ricchezza di un pensiero, quello di san Tommaso, ancora oggi ricco di stimoli. Il discorso, a tratti enfatico, è sempre condotto con estremo rigore scientifico, con puntuali e numerosi rimandi ai testi di riferimento con cui la filosofia di san Tommaso risulta come l'armoniosa sintesi e il proseguimento delle filosofie precedenti, anche le più diverse, sotto la guida di quella Verità di cui ciascuna offre piccoli sprazzi.

ROSA ERRICO

Giovanna R. GIARDINA, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Catania, CUECM, 2006, 358 pp. (Symbolon, 30), ISBN 88-86673-98-1.

Il presente lavoro di Giovanna R. Giardina sulla causalità aristotelica si colloca in continuità con precedenti studi sulla fisica di Aristotele da lei effettuati per la collana *Symbolon* diretta da Francesco Romano. Come ci ricorda l'autrice nella sua breve prefazione al testo (pp. 11-13), il primo lavoro in merito fu pubblicato nel 2002 con il titolo *I fondamenti della Fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I* (Symbolon, 23). Nel 2003 un seminario aristotelico sarà l'occasione per approfondire *La «causa motrice» in Aristotele, Phys. III 1-3 ora in La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive, Atti del Seminario*, Catania 2005 (Symbolon, 28), a cura della stessa Giardina e di Loredana Cardullo. In questo ultimo lavoro si analizza il Libro II della *Fisica* aristotelica letto in continuità con il *Libro I*, quindi si considera il concetto di natura e la dottrina della causalità in diretta connessione con la teoria dei principi degli enti naturali.

L'opera, introdotta da un'appassionata presentazione, in lingua francese, di Pierre Pellegrin, si articola in cinque capitoli più l'epilogo (pp. 257-282) e un'appendice (pp. 283-318); quest'ultima risulta molto utile al lettore riportando, nella loro successione testuale, i principali passi dei testi aristotelici a cui l'autrice fa diretto riferimento nel corso del lavoro e che testimoniano la perizia interpretativa della stessa. Accanto al testo greco, infatti, la Giardina offre una propria traduzione in italiano arricchita di note esplicative con cui si argomentano le scelte d'interpretazione effettuate.

I capitoli 1 e 2 introducono il lavoro chiarendo i termini della ricerca. Nel primo capitolo, infatti, si considera la questione della *Physis* sia nei pensatori precedenti

Aristotele (pp. 19-33) sia nello stesso Aristotele con riferimento al *Libro I* della *Fisica* (pp. 33-53); l'autrice, infatti, si riferisce «in primo luogo alla strutturazione teorica che nel II *Libro* viene fornita della nozione di *physis* che viene identificata di volta in volta con la materia, con la forma e con il fine, dando luogo in tal modo [...] a quella tensione dialettica fra i tre principi del divenire» (p. 11) da Aristotele spiegata come l'intersecarsi di privazione e forma nel sostrato naturale. Si passa, dunque, al secondo capitolo (pp. 55-133) dove, con Aristotele, si definisce l'oggetto proprio della ricerca del fisico con riferimento alla scienza della natura e agli enti naturali.

I capitoli successivi sono dedicati ad un dettagliato studio del *Libro II* della *Fisica* aristotelica di cui si analizzano le questioni principali quali la causalità (cap. 3, pp. 135-184), la fortuna e la spontaneità come forme di causalità (cap. 4, pp. 185-213), il finalismo naturale e la critica del meccanicismo (cap. 5, pp. 215-255).

Il lavoro di Giovanna R. Giardina è caratterizzato da una puntuale analisi del testo aristotelico svolta con costante riferimento a tutto il pensiero dello Stagirita e, spesso, in composto dissenso con l'interpretazione di altri studiosi di Aristotele nonché con altre scelte di traduzione. Lo studio, arduo e ben riuscito, tiene presente la filosofia antica; il testo è, infatti, ricco di rimandi ai diversi pensatori greci che hanno preceduto Aristotele e a cui questi si è riferito per un confronto che fosse anche l'inizio del loro superamento in vista di un sapere più globale e organico. Nel testo non mancano, inoltre, i riferimenti alla filosofia contemporanea e agli influssi che il pensiero aristotelico ha esercitato sui filosofi nel corso della storia del pensiero occidentale.

ROSA ERRICO

Lisania GIORDANO, *Itinerari di giustizia gregoriana: testualità e recezione*, Bari, Edipuglia, 2005, 184 pp. (Auctores Nostri, 3), ISBN 88-7228-445-7.

Lisania Giordano, docente di Storia del Cristianesimo presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Catania, ha pubblicato, nel corso dell'ultimo decennio circa, una notevole e cospicua serie di studi sulla figura e sull'opera di Gregorio Magno, con una attenzione volta, in particolare, a indagare gli elementi giuridici, l'esercizio della giustizia da parte del grande papa, alla luce, soprattutto, del copiosissimo *Registrum epistularum* che si rivela, sotto questo punto di vista, una vera e propria miniera inesauribile cui attingere notizie, suggerimenti e spunti di vario genere (cfr. *Saggi di ermeneutica gregoriana*, Catania 1995; *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, Bari 1997; *Gregorio Magno e il diritto d'asilo: il «Codex Iustiniani» nel «Registrum epistularum»*, in «*Vetera Christianorum*» 37 [2000], pp. 391-406; «*Iuramentum sive sacramentum*»: prassi giuridico-sacrale in Gregorio Magno, in «*Annali della Facoltà di Scienze della Formazione. Università degli Studi di Catania*» [2003], pp. 99-108; «*Postulationes*», «*preces*», «*petitiones*» nella giustizia gregoriana, in «*Auctores Nostri*» 2 [2005], pp. 81-90).

La studiosa presenta ora, sulla scia di questi suoi reiterati e ricorrenti interessi, un volume sintetico e compatto, composto di due sezioni apparentemente irrelate ma, nella realtà, strettamente coordinate fra loro ed interdipendenti. Nella *Parte Prima* («*Itinera iustitiae*», pp. 19-90) si sottopone il *Registrum epistularum* di Gregorio Magno ad una indagine tesa ad individuare, appunto, i modi e le funzioni dell'esercizio della giustizia da parte del pontefice; nella *Parte Seconda* («*Iustitia reformanda*», pp. 91-129) si studia invece la presenza dell'insegnamento giuridico gregoriano durante gli anni della Riforma (soprattutto in Martin Lutero e Giovanni Calvino) e della Controriforma (con particolare attenzione alle opere del cardinale Bellarmino). Come giustamente rileva Claudio Leonardi nella sua brevissima *Presentazione* (pp. 7-8), il legame fra le due parti del volume «non è [...] fittizio, perché la Giordano scopre nel papa giudice una moderazione e una equità che possono sì essere anche il ricordo della giurisprudenza romana ma sono soprattutto e originalmente l'apporto della consapevolezza cristiana di Gregorio. Una consapevolezza che si esplica in una conduzione della Chiesa insieme severa e dolce, fortemente ispirata dalla Bibbia e insieme pronta a leggerla con gli occhi della sperimentazione pneumatica, esigente per la verità e pronta a comprendere l'errore. Ma sono queste le qualità che, scavalcando polemicamente il Medioevo, i riformatori del secolo XVI ritrovano in Gregorio, che considerano come il padre di una Chiesa ancora unita e fedele a Cristo, come lo considerano del resto anche i cattolici». Questo proposto dalla Giordano è dunque «un libro – continua Leonardi – che ha le sue ragioni e il suo valore in un approccio scientifico a Gregorio in grado di scoprire, nella sua opera più storica e più frammentaria, quale è il Registro, una precisa vena spirituale, e dunque letteraria, pur non rinunciando a esplicitare il contenuto giuridico e giurisprudenziale della sua azione. Un volto sinora sconosciuto o almeno poco noto del grande pontefice riemerge in tal modo con chiara evidenza».

Il saggio è corredato da importanti ed indispensabili sussidi, che ne accrescono il valore scientifico e la fruibilità: un elenco delle *Fonti* (pp. 131-135); una copiosa *Bibliografia* di ben 276 titoli (pp. 137-159); l'*Indice delle Epistole* (pp. 161-165); l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* (pp. 167-173); e l'*Indice degli autori moderni* (pp. 175-180).

ARMANDO BISANTI

GIOVANNI DI FORD, *Il volto dell'amore. Sermoni sul Cantico dei Cantici*, vol. I (*Prologo - Sermoni I-XX*), a cura dei Monaci Cistercensi di Chiaravalle di Fiastra, Rimini, Il Cerchio, 2003, 260 pp. (Homo absconditus), ISBN 88-8474-039-8.

GIOVANNI DI FORD, *Il fascino dello Sposo. Sermoni sul Cantico dei Cantici*, vol. II (*Sermoni XXI-XL*), a cura dei Monaci Cistercensi di Chiaravalle di Fiastra, Rimini, Il Cerchio, 2005, 206 pp. (Homo absconditus), ISBN 88-8474-076-2.

È noto che il *Cantico dei Cantici* ha goduto di un'attenzione lunga ed ininterrotta durante tutto il Medioevo (e ben oltre), sia per quanto attiene ai com-

menti e alle interpretazioni che del celebre libro vetero-testamentario sono state fornite dai Padri della Chiesa e dagli scrittori cristiani dal IV al XII sec., sia per quanto concerne le suggestioni che le immagini delicate e liriche del *Cantico* hanno ispirato alla poesia mediolatina, sia sacra sia profana (cfr., in generale, *Realtà e allegoria nell'interpretazione del «Cantico dei Cantici»*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Genova 1989).

Riguardo al primo aspetto, le direttrici interpretative furono svariate e molteplici, da quella in chiave eminentemente spirituale proposta da Origene e seguita da Gregorio Magno a quella in direzione squisitamente ecclesiologica avanzata da Beda, da quella che privilegiava l'interpretazione mariana, percorsa, fra l'XI e il XII sec., da Ruperto di Deutz e da Onorio di Autun, a quella mistica di Bernardo di Chiaravalle e dei suoi seguaci e discepoli (cfr. C. Moreschini, *I Padri*, ne *Lo Spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, dir. da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, *La produzione del testo*, vol. I, t. 1, Roma 1992, pp. 563-604, in partic., pp. 588-595). Particolarmente fecondo anche il secondo aspetto di cui si diceva in apertura di questa segnalazione, quello, cioè, concernente gli echi e le suggestioni che il *Cantico* ha saputo esercitare, durante i lunghi secoli del Medioevo, sulla poesia sacra ed anche su quella profana, da Venanzio Fortunato (si pensi, per es., al *De virginitate*) a molti dei *Carmina Burana*, e passando attraverso i *Carmina Cantabrigiensia*, i *Carmina Rivipullensia*, le composizioni dotte e raffinate di Marbodo di Rennes e di Balderico di Bourgueil, alcune "commedie elegiache" del XII sec. (per es. il *Milo* di Matteo di Vendôme: cfr. P. Dronke, *The «Song of Songs» and Mediaeval Love-Lyric*, in *The Bible and Mediaeval Culture*, cur. W. Lourdaux - D. Verhelst, Louvain 1979, pp. 236-262, poi in Id., *The Mediaeval Poet and his World*, Roma 1984, pp. 209-236; S. Pittaluga, *Il «Cantico dei Cantici» fra amor sacro e amor profano nella poesia latina medievale*, in *Realtà e allegoria nell'interpretazione del «Cantico dei Cantici»*, cit., pp. 63-83).

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



I monaci cistercensi della Comunità di Chiaravalle di Fiastra hanno intrapreso la pubblicazione della traduzione italiana dei 120 sermoni di Giovanni di Ford, della quale sono finora usciti due volumi, contenenti, rispettivamente, il prologo e i *serm.* I-XX (vol. I) e i *serm.* XXI-XL (vol. II; si suppone quindi che l'opera completa dovrebbe constare di ben sei volumi). Il vol. I (che reca il sopratitolo *Il volto dell'amore*) è aperto da una breve *Introduzione* (pp. 9-15), nella quale vengono tracciate le linee generali della biografia di Giovanni di Ford (di cui, fra l'altro, si sa ben poco) e sono indicati i principali concetti dottrinali che emergono dalla lettura e dallo studio della lunga e complessa raccolta omiletica. Un'altra breve premessa (*Accompagnando il II volume di Giovanni di Ford sui Sermoni sul «Cantico dei Cantici», Sermones XXI-XL*, pp. 5-8) introduce alla lettura dei sermoni accolti nel vol. 2 (che reca il sopratitolo *Il fascino dello Sposo*). I due volumi presentano la sola traduzione italiana dei primi 40 sermoni di Giovanni, priva, purtroppo, del testo latino a fronte, e accompagnata dalla puntuale indicazione, a pie' di pagina, dei riferimenti e dalle citazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento che ricorrono continuamente nel testo di Giovanni di Ford.

I due volumi, sicuramente assai utili allo scopo di far uscire la ciclopica opera dello scrittore cistercense dallo strettissimo ambito specialistico nel quale è stato finora confinata, risultano però, a mio avviso, un po' carenti nella documentazione bibliografica e, in genere, negli aspetti puramente letterari e filologici. Non viene chiaramente indicata da alcuna parte (se ho ben visto), l'edizione che è servita di base per la traduzione italiana (anche se è facile supporre che si tratti di quella curata da E. Mikkers e H. Costello per il «Corpus Christianorum - Continuatio Mediaevalis»: Ioannis de Forda, *Super extremam partem Cantici Canticorum Sermones CXX*, 2 voll., Turnhout 1970). Anche la *Bibliografia* (vol. I, p. 17), annoverando soltanto 10 titoli, risulta largamente insoddisfacente (ad essa mi permetto di aggiungere l'indicazione dei seguenti studi: E. Mikkers, *The Christology of John of Ford*, in *Cistercian Ideals and Reality*, cur. J. Sommerfeldt, Kalamazoo 1978, pp. 220-244; H. Costello, *The Idea of the Church in the Sermons of John of Ford*, in «Cîteaux» 21 [1970], pp. 236-264; Id., *Shade of Christ's Shade: Shadow Symbolism in John of Ford*, in «Cistercian Studies Quarterly» 21 [1996], pp. 261-271; E. McCorkell, *Herald of the Holy Spirit: John of Ford's Sermons on the «Song of Songs»*, in «Cistercienser Chronik» 20 [1985], pp. 303-313; E. Oxenham, *Under the Apple Tree: a Comparative Exegesis of «Song of Songs» 2,3 in the Sermons of Bernard of Clairvaux and John of Ford*, in «Cîteaux» 42 [1991], pp. 277-286). Occorreva inoltre precisare che Giovanni di Ford non compose soltanto i 120 sermoni sul *Cantico dei Cantici*, ma anche un sermone sulla Domenica delle Palme (edito da H. Talbot, *Un sermon inédit de Jean de Ford*, in «Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorem» 17 [1940-1945], pp. 36-45; e quindi da Mikkers-Costello, *ed. cit.*, pp. 812-821) e un'opera agiografica, la *Vita beati Wulfrici anachoretæ Haselbergiae* (edita da M. Bell, *Wulfric of Haselbury, by John, Abbot of Ford*, London 1933).

Insomma, anche se lo scopo da cui sono stati mossi i monaci cistercensi della Comunità di Chiaravalle di Fiastra nella loro meritoria e benemerita fatica non è



certo quello di privilegiare l'aspetto bibliografico e documentario della pubblicazione, mi pare che qualcosa in più, in tal direzione, poteva essere fatto.

ARMANDO BISANTI

GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, vol. II (libri III-IV), testo critico e traduzione a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Salvatore Pricoco, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2006, XXVIII-538 pp. (Scrittori greci e latini).

Lo scrittore ed il personaggio più significativo dell'età longobarda in Italia è senza dubbio papa Gregorio Magno, che tenne il pontificato (col nome di Gregorio I) ai tempi del re Agilulfo, dal 590 al 604, in anni in cui Roma, l'Italia e l'Europa vivevano le ore più difficili della loro storia, sotto l'assillo dei barbari, delle violenze, delle sopraffazioni, delle stragi, delle carestie. La sua attività di pontefice si dispiegò in varie direzioni. Egli si preoccupò di lenire le sofferenze degli abitanti di Roma, cercò di tenere lontani i longobardi di Agilulfo e provvide energicamente al rifornimento alimentare della città, preda di disordini, carestie e pestilenze; inoltre si adoperò per la conversione al Cristianesimo dei barbari ariani e degli idolatri, promovendo una intensa attività missionaria ed evangelica anche nelle isole britanniche e in Spagna e giovandosi, per la conversione dei Longobardi, dell'aiuto della regina Teodolinda, moglie di re Autari e poi di re Agilulfo; dettò infine precise norme sul modo di celebrare la messa e di impartire i sacramenti ed introdusse nella liturgia il canto monodico che, da lui, venne detto appunto gregoriano.

Come scrittore, Gregorio Magno ci ha lasciato molte opere, prevalentemente di carattere esegetico e comunque legate al suo apostolato: il *Registrum epistularum* (854 epistole suddivise in 14 libri); la *Regula pastoralis* (in 4 libri); i *Moralia in Job* (forse la sua opera più importante, in ben 35 libri); le 22 *Homelie in Ezechielem* e le 40 *Homelie in Evangelium*; la *Expositio in Canticum Canticorum*; la *Expositio in Librum primum Regum* (la cui paternità di recente gli è stata però tolta, ed assegnata ad un tal Pietro, monaco di Cava dei Tirreni vissuto nel sec. XII); l'*Antiphonarium Missae*, e così via.

All'interno della ricca e varia produzione letteraria ed esegetica di Gregorio Magno, i *Dialogi* (o *De vita et miraculis Patrum Italicorum*) non solo ricoprono un ruolo fondamentale (non foss'altro che per la dilagante fortuna che accompagnò l'opera per tutto il Medioevo, ed oltre), ma si configurano anche in maniera assolutamente autonoma ed originale per quella sapiente mescolanza di elementi agiografici e trattatistici, di narrazione e dialogo che li caratterizza inconfondibilmente. Composti probabilmente intorno al 593 (ma per questa, come per altre scritture gregoriane, le ipotesi cronologiche sono quanto mai varie e molteplici), i *Dialogi* si articolano, come è noto, in quattro libri, di differente estensione (il primo è di gran lunga più breve degli altri) e struttura. Il titolo è tratto dalla "cornice" (se così può dirsi, mutuando un termine che è proprio della novellistica) nella quale vengono

introdotti a parlare (appunto a “dialogare”) due personaggi, lo stesso papa Gregorio e il diacono Pietro. Amici fin dall’infanzia, i due uomini di chiesa decidono di concedersi un meritato riposo dalle fatiche pastorali ed ecclesiastiche e dalla lettura dei sacri testi, e si ritirano quindi in un convento, trascorrendo il tempo nella rievocazione delle vite, delle imprese e dei miracoli di alcuni santi e di alcune sante dell’Italia (in genere poco noti, con la significativa eccezione di san Benedetto da Norcia). Le due figure non sono equivalenti: mentre a Gregorio, infatti, compete pienamente il ruolo di narratore (pressoché onnisciente), a Pietro tocca quello, assai più modesto, di semplice interlocutore (e tale ruolo è destinato ad affievolirsi sempre di più man mano che si procede nella narrazione). Il primo ed il terzo libro dell’opera comprendono miracoli relativi a santi non particolarmente noti, come si è detto (nel primo libro si tratta esclusivamente di taumaturghi, mentre nel terzo la tipologia è più varia e differenziata). Il secondo libro, invece, è interamente dedicato alla figura e all’opera di san Benedetto, costituendo in questo una delle più antiche testimonianze (anche se certo non sempre attendibile, per la preponderanza dell’elemento prodigioso che la caratterizza) sul santo da Norcia. Come ha osservato a tal proposito Giovanni Polara, «Gregorio, che ammirava la *Regula* dell’abate di Montecassino e aveva deciso di fare dei benedettini i suoi personali missionari, narra quanto gli era stato riferito da quattro monaci che avevano conosciuto personalmente Benedetto, e si erano rifugiati a Roma quando il re gota Totila aveva riaperto il conflitto con i Bizantini, e usa gli avvenimenti soprannaturali per costruire intorno a Benedetto quell’aura di superiore santità che doveva farne il padre incontrastato del monachesimo occidentale e forse la più popolare figura di santo italiano, almeno fino a Francesco d’Assisi» (*Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987, p. 63). Il quarto libro dei *Dialogi*, infine, si distacca vistosamente dai primi tre, in quanto non si tratta più di storie di santi e di miracoli, ma del destino dell’anima dopo la morte.

Fortemente e negativamente criticati dalla scuola letteraria positivista, i *Dialogi* di Gregorio Magno sono stati oggetto, negli ultimi decenni, di rinnovate indagini sceve da pregiudizi ed articolate in varie direzioni, dalle ricerche filologiche volte alla corretta costituzione del testo ai sondaggi di tipo narratologico, dalle analisi di tipo storico a quelle di carattere agiografico, e così via. Un giudizio assai equilibrato, che nella sua sinteticità tiene conto del peso di una tradizione di studi gregoriani ormai più che secolare, è, ancora una volta, quello avanzato da Giovanni Polara: «I *Dialogi* sono un testo in cui la narrazione procede piana, mostrando ad ogni voltare di pagina un nuovo scenario, fantastico ma al tempo stesso consueto e familiare per il lettore. Grande letteratura consolatoria, in un’epoca in cui c’era davvero bisogno di storie a lieto fine, essi hanno contribuito alla diffusione di un genere letterario ancora giovane e destinato ad un grande avvenire nelle letterature medievali, latine e romanze: l’ingenuità delle descrizioni, la chiarezza dell’esposizione e la lingua così vicina al parlato hanno dato ai *Dialogi* un successo che andava ben al di là del ristretto numero dei potenziali lettori alfabetizzati, con una tradizione orale capace di estendersi in aree geografiche e sociali altrimenti irraggiungibili» (*Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, cit., p. 64).

La bibliografia su Gregorio Magno in generale, e sui *Dialogi* in particolare, è vastissima, e va ogni anno arricchendosi di nuovi, importanti apporti: fra gli studiosi che, negli ultimi decenni, si sono maggiormente impegnati in tal direzione ricordo, a mo' d'esempio, Girolamo Arnaldi, Sofia Boesch Gajano, Lucia Castaldi, Maria Pia Ciccarese, Francis Clark, Giorgio Cracco e Lella Cracco Ruggini, Giuseppe Cremascoli, Adalbert de Vogüé, Robert Godding, Claudio Leonardi, Salvatore Pricoco, Vincenzo Recchia, Manlio Simonetti e Gustavo Vinay. Fra l'altro, la ricorrenza, caduta nel 2004, del quattordicesimo centenario della morte del grande papa ha fatto sì che le iniziative editoriali e accademiche, le pubblicazioni scientifiche ed i congressi si siano moltiplicati (anche un po' a dismisura): ricordo soltanto, in questa sede, gli atti del Convegno Linceo su *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Congresso Internazionale di Roma, 22-25 ottobre 2003*, Roma 2004; e il volume di S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

Dei *Dialogi* gregoriani esistevano, a tutt'oggi, solo due edizioni critiche propriamente dette: la prima, allestita da Umberto Moricca nel lontano 1924 per le «Fonti per la Storia d'Italia» pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medioevo (Gregorii Magni *Dialogi*, cur. U. M., Roma 1924); la seconda, assai più recente, pubblicata in tre volumi nelle «Sources Chrésiennes» da Adalbert de Vogüé (Grégoire le Grand, *Dialogues*, introduction, bibliographie et carte de A. de Vogüé, Paris 1978-1980).

Una giovane studiosa particolarmente attiva in ambito di studi gregoriani, Lucia Castaldi, si sta occupando in questo periodo del complesso problema riguardante l'allestimento di una nuova, necessaria ediz. critica dell'opera, ed ha già pubblicato un primo, fondamentale contributo in tale direzione (*Per un'edizione critica dei «Dialogi» di Gregorio Magno. Ricognizioni preliminari*, in «Filologia medio-latina» 10 [2003], pp. 1-39). A poca distanza di tempo dalla comparsa del saggio della Castaldi, e senza avere ovviamente potuto tenerne conto, Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti, per la ricca e prestigiosa collana degli «Scrittori greci e latini» della «Fondazione Lorenzo Valla», hanno proposto la pubblicazione di una nuova ediz. dei *Dialogi*, in due volumi (il primo già uscito nell'aprile 2005, il secondo – quello che qui si presenta – nel maggio 2006). I due curatori, specialisti di letteratura cristiana, si sono suddivisi equamente i compiti, Pricoco essendo responsabile della lunga e fondamentale introduzione (che si legge nel vol. I, pp. XI-LXXIX) e del commento, Simonetti del testo critico e della trad. ital. che lo accompagna. Si tratta, va detto preliminarmente, di una pubblicazione eccellente sotto ogni punto di vista, per l'ampiezza delle informazioni e degli apparati introduttivi e bibliografici, per l'equilibrio e la perizia filologica dimostrati nella preparazione del testo critico, per la bontà della trad. ital. e per l'acribia eccezionale del commento.

Un problema che è stato accuratamente e puntigliosamente approfondito e sceverato dai due studiosi (e che costituisce una delle più importanti motivazioni della pubblicazione che qui si segnala) è rappresentato dalla questione della paternità gregoriana dei *Dialogi*. Generalmente assegnati a Gregorio Magno, i *Dialogi* gli sono stati infatti negati, a più riprese, da alcuni studiosi fra i secc. XVIII e XIX. Tale

questione, sopitasi per lungo tempo, è stata invece più di recente riaperta (e in maniera sistematica, puntigliosa e un po' proterva) da uno studioso anglosassone, Francis Clark, che ha dedicato anni ed anni di indagini, decine di contributi e due grossi libri al tentativo di negare recisamente che l'opera sia stata scritta dal grande papa. Secondo Clark, infatti, i *Dialogi* sarebbero stati composti da un anonimo falsario (che egli chiama *the Dialogist*, «il Dialogista»), vissuto nella seconda metà del sec. VII, un impiegato dello *scrinium* pontificio il quale, avendo libero accesso agli archivi papali, avrebbe scoperto alcuni appunti dello stesso Gregorio, mai pubblicati e rimasti allo stato di abbozzo e, coordinando tali abbozzi con brani di propria composizione, avrebbe redatto materialmente l'opera, poi circolata sotto il nome illustre di Gregorio Magno. È questa di Clark, come giustamente ha osservato Salvatore Pricoco, «una laboriosissima costruzione filologica e storiografica, fondata da un lato sulla sistematica svalutazione delle testimonianze esterne addotte per sostenere la paternità dell'opera, dall'altro sull'analisi interna e l'enucleazione di tutti gli elementi stilistici, linguistici, dottrinali, che ne mostrerebbero la non autenticità». Le tesi di Clark hanno dato luogo ad un lungo ed aspro dibattito, ma, anche dopo la pubblicazione dell'ultimo, ponderoso vol. dello studioso (*The "Gregorian" «Dialogues» and the Origin of Benedictine Monasticism*, Leiden-Boston 2003), esse non hanno assolutamente convinto, e certamente non convincono i curatori di questa ediz. dei *Dialogi*, che propendono cautamente e sapientemente per l'attribuzione tradizionale dell'opera a Gregorio Magno (tant'è vero che, in appendice al vol. I dell'ediz. Pricoco-Simonetti dei *Dialogi*, col titolo *Le proposte di F. Clark sull'atetesi dei «Dialogi»*, pp. 381-410, è stata riprodotta la lunga recens. dedicata dallo stesso Pricoco all'ultimo vol. di Francis Clark, il già ricordato *The "Gregorian" «Dialogues»*, apparsa in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 1 [2004], pp. 149-174).

Il vol. II, che riguarda i libri III-IV dei *Dialogi* gregoriani è aperto, come di consueto in questa collana, dalle *Abbreviazioni bibliografiche* (pp. XI-XXVII), per complessivi 207 titoli (ma molti altri si ricavano dal commento). Accompagnato dalla trad. ital. a fronte, il testo latino del terzo e del quarto libro dei *Dialogi* (pp. 6-357) apprestato da Manlio Simonetti si fonda su una attenta e completa ricognizione della tradizione ms. dell'opera ed è esemplato, in particolare, sulla già ricordata ediz. di Adalbert de Vogüé. Segue quindi il *Commento* (pp. 359-510), a cura, come si è detto, di Pricoco, di notevole ampiezza e di enorme utilità per la chiarificazione di qualsiasi problema relativo al testo dell'opera, alle vicende in essa raccontate e ai personaggi che vi agiscono, ai riferimenti storici, alle fonti scritturistiche e patristiche, allo stile, alla lingua. Completano l'opera gli accuratissimi indici (che accrescono la fruibilità e l'importanza della pubblicazione nel suo complesso) che comprendono l'*Indice dei passi biblici*, a cura di Salvatore Pricoco (pp. 513-515), l'*Indice dei miracoli*, ancora a cura di Pricoco (pp. 516-523) e, infine, l'*Indice di alcuni nomi e cose notevoli*, a cura di Manlio Simonetti (pp. 524-538).

ARMANDO BISANTI

Maurice-Ruben HAYOUN, Alain DE LIBERA, *Averroé e l'averroismo*, Milano, Jaca Book, 2005, 126 pp., ISBN 88-16-40643-8.

Il volume, traduzione in lingua italiana di un'opera del 1991 apparsa per la PUF in Francia, presenta la vita e l'opera del grande filosofo arabo Averroè, nato a Cordova nel 1126 e considerato una tra le personalità filosofiche più importanti di tutto il mondo islamico. Preoccupazione immediata degli autori è quella di far presente al lettore come l'opera di Averroè uscì ben presto dai confini del pensiero strettamente islamico, per essere conosciuta, commentata e analizzata anche nell'ambito del pensiero ebraico e del pensiero cristiano; tanto da creare una sorta di "triade averroistica" costituita da un "averroismo islamico", un "averroismo ebraico" e un "averroismo latino", influenzante profondamente la teologia e la filosofia medievale occidentale, con importanti conseguenze fino al XV secolo.

Dopo un'introduzione e un primo capitolo che aggiorna le conoscenze biografiche sull'autore, e sulle edizioni delle opere e dei commenti da lui effettuati sulla filosofia di Aristotele, il secondo illustra brevemente le più importanti dottrine di Averroè, quelle che generarono soprattutto le discussioni in seno alla sua stessa filosofia e nei commentatori successivi. In particolare si sofferma sull'importanza che Averroè diede all'interpretazione delle Scritture qualora esse fossero in contrasto con le dottrine filosofiche, ed in quale modo egli tentasse di risolvere il problema, evitando quello che invece successivamente i posteri chiamarono "teoria della doppia verità" e che a quanto pare Averroè mai pronunciò, o se lo fece, lo fece in nome di una interpretazione in cui l'ultima parola dovesse essere comunque l'accordo tra le due visioni filosofica e religiosa, non potendo in realtà esistere, a suo parere, differenza tra rivelazione e filosofia. Gli autori fanno presente che il fatto che probabilmente Averroè non pronunciò mai tale teoria è appurato da tempo da parte degli studiosi, ma quello su cui essi vogliono insistere è la lettura variegata e composita che la filosofia che si chiamò "averroismo" fece del suo presunto maestro: gli autori notano come forse nessuno prima e dopo Averroè fu oggetto di quello che, pur non essendo un fraintendimento vero e proprio, fu nei posteri, una lettura, per così dire, "partigiana", del suo pensiero, usato come appoggio per sostenere personali dottrine politiche o filosofiche. È per questo che in seno all'averroismo si crearono le tre scuole di cui parla il volume, e che successivamente si preoccupa di descrivere. Prima fra tutti viene menzionata la ricezione di Averroè nel mondo islamico attraverso la polemica con Al-Ġazālī nell'opera del filosofo di Cordova dal titolo *La distruzione della distruzione* (Tahāfut al-tahāfut), opera che voleva opporsi a *La distruzione dei filosofi* (Tahāfut al-falāsifa) scritta da Al-Ġazālī. In particolare gli autori si soffermano a considerare come l'anti intellettualismo di Al-Ġazālī si serva in realtà di metodi molto addentro alla riflessione razionale e filosofica (nel senso di metodi appartenenti alla corrente dei falāsifa islamici) e come Averroè puntualizzi questo nella sua risposta all'opera Ġazāliana. Successivamente il volume si sofferma ad analizzare il cosiddetto "averroismo ebraico", in quello che si considera forse il conoscitore più fedele della filosofia di Averroè, l'ebreo Isaac Albalag, ed anche come si sviluppano, in seno a questo averroismo ebraico, le teorie che discutono il

rapporto tra Averroè, Maimonide (gran maestro prima che l'opera di Averroè facesse la sua comparsa sulla scena filosofica) e i commentatori successivi. In seguito il volume si sofferma a descrivere il declino in ambiente ebraico dell'averroismo e analizza figure come quella di Gersonide, Crescas, Del Medigo, Abrabnel; in seguito accenna al ritorno di una tradizione religiosa più orientata verso la cabala e maggiormente dimentica della tradizione filosofica razionale di cui Averroè era considerato portatore. I capitoli successivi si occupano invece dell' "averroismo latino" a cominciare dalle traduzioni latine delle opere di Averroè, soprattutto nei secoli XIII e XIV. Per il primo dei due secoli menzionati si analizzano innanzitutto le figure degli oppositori all'averroismo, come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Raimondo Lullo; e poi quelle di importanti protagonisti dell'averroismo latino, come Sigieri di Brabante. Per ciò che riguarda il XIV secolo si prende in considerazione il fiorire dell'averroismo in Italia e le sue importanti conseguenze in politica; si parla specificamente dell'averroismo fiorito in questo periodo all'Università di Padova. Il capitolo si conclude con la descrizione della reazione antiaverroista.

L'interessante epilogo, che fa il punto della situazione sugli studi su Averroè, dichiara, ed anche apertamente, le intenzioni degli autori, essenzialmente interessati non a fornire al lettore un completo ed esauriente saggio su vita e dottrine del filosofo arabo, quanto piuttosto a dimostrare l'universalismo dell'averroismo e la centralità di questo edificio filosofico, che rappresenta secondo gli autori una delle radici comuni del pensiero orientale e occidentale, e, per questo motivo, farebbe di Averroè «uno dei padri spirituali dell'Europa».

Il volume ha il pregio di offrire una lettura della figura di Averroè da una angolazione che si presenta di una certa originalità, ma a causa, probabilmente, del desiderio di non trascurare nessun aspetto del suo pensiero, risulta talvolta leggermente pesante alla lettura e lievemente astruso, soprattutto se non si conosce preventivamente la figura e l'opera del nostro filosofo. Dunque, benché il titolo induca a crederlo, non si tratta di un'opera su Averroè, ma piuttosto di un'opera sulla ricezione medievale della sua filosofia e sulla reazione ad essa, nei tre universi islamico, ebreo e cristiano.

PAOLA D'AIELLO

*HEBRAICA HEREDITAS. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Napoli, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi asiatici, 2005, XXV-406 pp., ill. (Serie Minor, LXX), ISBN 1824-6109.

Il presente lavoro offre un insieme di saggi scritti, riuniti in volume per celebrare il lavoro compiuto da Cesare Colafemmina e la sua ricerca, più che trentennale, sulla storia e le memorie documentarie della cultura ebraica dell'Italia meridionale.



La miscellanea offre una serie di interventi relativi alla vita, al pensiero ed alle opere degli ebrei, con particolare attenzione allo sviluppo della cultura ebraica in Sicilia in particolare e nell'Italia meridionale in generale. Numerosi sono gli interventi che prendono in considerazione ed analizzano documenti e manoscritti di carattere giuridico. Tra questi ricordiamo: Dario Burghetta, *La Ketubbah di Caltabellotta*; Gemma T. Colesanti, *Documenti per la storia degli ebrei in Calabria nel secolo XV*; Laura Minervini, *Sulle tracce degli ebrei spagnoli nella Roma del Cinquecento: la Coplas de Yosef del manoscritto vaticano Neofiti 48*; Viviana Mulè, *La comunità ebraica di Catania nelle fonti notarili del XV secolo*; Mauro Perani, *Le firme in giudeo-arabo degli ebrei di Sicilia in atti notarili di Sciacca, Caltabellotta e Polizzi*. Da notare, inoltre, la presenza nel testo delle foto scannerizzate dei documenti e delle fonti citate, resi in questo modo fruibili al lettore interessato.

Altrettanto numerosi ed originali sono gli articoli di carattere letterario, artistico e storico. Tra questi: Benedetto F. Di Bitonto, *Miguel De Silveira, letterato cristiano nuovo nel Vicereame di Napoli*; Anna Esposito, *Ebrei siciliani a Roma fra Quattro e Cinquecento*; Giancarlo Lacerenza, *Il Commento ai Salmi di Dawid Qimḥi in un manoscritto di Alfonso de Zamora*; Alfonso Leone, *Un debito ebraico del 1494*; Leonard V. Rutgers, *Nuovi dati sulla demografia della comunità giudaica di Roma*; Gad B. Sarfatti, *Un'iscrizione ebraica in un quadro di Jean Lemaire*; Eliodoro Savino, *Ebrei a Napoli nel VI secolo d. C.*; Angela Scandaliato, *Oligarchie ebraiche, conflitti e dinamiche di potere nella Sicilia del Quattrocento*; Giuliano Tamani, *L'inno del creato di Yehudah ha-Levi (Eloim, el mi amšileka?)*; Ariel Toaff, *La laurea in medicina di Beniamino da Modigliana (Perugina 1563)*; Giuseppe Veltri, *Il prudens e la Biblioteca della sapienza antica: Pietro Colonna Galatino, Amato Lusitano e Azzarda de' Rossi*.

Quattro gli interventi in lingua inglese di argomento vario: David Noy, *Jewish inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda*; Shalom Sabar, «*The Right Path for an Artist*»: *the approach of Leone da Modena to Visual Art*; Shlomo Simonsohn, *The Jews and the Law: the Sicilian Model*; Madia Zeldes, *Sefer Jossipon and Judeo-Christian Cultural Encounters in Late Medieval Sicily*.

In ultimo segnalo la presenza, all'inizio del testo, di una premessa del curatore sulla vita e le opere di Cesare Colafemmina.

DANIELA ENRIQUEZ

Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, 480 pp., ISBN 84-313-2213-6.

Mario Iceta Gavicagogeascoa, professore della Facultad de Teología della Universidad de Navarra e grande esperto di teologia morale e bioetica, inizia questo suo studio chiarendo subito, fin dalle prime righe, quello che sarà il suo intento durante tutto il corso del lavoro: estrapolare, per recuperarla, l'ecclesiologia al-

l'interno degli studi riguardanti il rinnovamento morale, evitando le analisi meramente magistrali dei documenti della Chiesa, per esaminarne invece l'aspetto ecclesiologico che dimora all'interno del dinamismo proprio dell'azione (*Introducción*).

Un lavoro, questo, che mette in evidenza l'importanza dello studio degli scritti esegetici di Tommaso d'Aquino, rendendo possibile una conoscenza più completa del pensiero teologico del grande maestro domenicano. Esso permette inoltre di conoscere più a fondo la realtà ecclesiale a partire dalla prospettiva dell'azione, mettendo in evidenza la profonda influenza del pensiero morale del Dottor Angelico nell'esposizione e nell'articolazione dell'aspetto dogmatico, morale, spirituale, sacramentale ma anche istituzionale della Chiesa.

Viene riscattata l'idea di Chiesa come *Templum* o *Domus Dei* rispetto alla quasi esclusiva considerazione di quest'ultima come *Corpus mysticum*, mettendo in luce quindi un'immagine della Chiesa molto più completa che coincide con la concezione ecclesiologica derivante dalla morale dell'Aquinate, che è una morale della beatitudine, fondata sulla supremazia dell'amore, della virtù e della grazia.

All'interno di questa speculazione la Chiesa risulta essere all'intero della comunità cristiana, secondo l'autore, il luogo più appropriato alla nascita e allo sviluppo della soggettività morale del cristiano per mezzo dell'interiorizzazione della legge nuova. Viene inoltre discussa, nelle sue varie sfaccettature, anche la questione tanto dibattuta dal pensiero contemporaneo della libertà e dell'obbedienza sempre a partire dal punto di vista di san Tommaso, per il quale l'obbedienza non è opposta alla libertà, anzi al contrario ne è la sua perfezione.

L'intera edizione è corredata da un utilissimo apparato di note di commento e accompagnata sia da una minuziosa *Bibliografia*, che permette al lettore di approfondire la complessa tematica che viene qui affrontata e di confrontarne le diverse interpretazioni che ne sono state date, sia da pratici *Indici*, dei testi del Nuovo Testamento commentati nel corso dello studio, delle fonti classiche, patristiche e medievali e da un Indice dei nomi.

GIULIANA MUSOTTO

Catherine KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2005, 294 pp., ISBN 2-7116-1752-1.

Il denso volume della König-Pralong descrive la riscoperta, nel XII secolo, delle opere di Aristotele da parte dell'Occidente latino, per il tramite delle numerose traduzioni dall'arabo e dal greco del *corpus* aristotelico, ma anche di quelle opere, di matrice neoplatonica, considerate tuttavia aristoteliche, come il *Liber de Causis* o la *Teologia di Aristotele*.

A tale riscoperta si lega anche lo studio dei commenti e delle interpretazioni aristoteliche elaborate dai celebri pensatori musulmani Avicenna e Averroè, che in un certo senso vengono integrati nella riscoperta delle opere dello Stagirita e

utilizzati nell'ambito di una sorta di riformulazione filosofica del mondo latino e dei dibattiti universitari che seguirono lo studio dei testi aristotelici. Nella ricostruzione di tale contesto storico-filosofico, il volume si propone di analizzare le modificazioni e le novità epistemologiche e filosofiche dovute all'integrazione di questi nuovi contributi mediati dagli arabi in Occidente, integrazione che diede luogo alla nascita di un *Aristoteles latinus*, soprattutto nei dibattiti avvenuti in due importanti centri della speculazione filosofica dell'epoca, le università di Parigi e di Oxford.

La König-Pralong prende specificamente in esame le letture della *Metafisica* e della *Fisica* di Aristotele – quali testi su cui si concentrò l'attenzione filosofica dell'epoca – con riferimento a due problematiche che emergono da tali opere: la questione del rapporto tra *essenza* ed *esistenza*, e quella del rapporto tra *materia* e *forma*.

Per quanto riguarda la questione del rapporto *essenza-esistenza*, l'autrice nella prima parte del saggio prende in esame tre autori, protagonisti del dibattito medievale: Gilles de Rome, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines. Analizzati a partire dall'antefatto della *querelle* tra Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino, l'autrice ne mette in evidenza, per il primo il tentativo di creare un sistema dei diversi generi di sapere, per il secondo la promozione di un metodo che privilegi il caso particolare e il suo valore esemplare per delimitare la gerarchia e il campo di pertinenza dei diversi discorsi, e per il terzo l'impostazione di una prospettiva epistemologica che delimiti i campi delle diverse scienze e le loro pertinenze in funzione dei gradi di eminenza del loro oggetto.

La seconda parte del volume, dedicata alla problematica del rapporto *materia-forma* con riferimento alle istanze della fisica aristotelica, spazia da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham, e mette in evidenza come le varie questioni specifiche sollevate in tale dibattito siano in generale caratterizzate soprattutto dal tentativo di assimilare la fisica aristotelica alle regole e agli equilibri del pensiero cristiano, con il ricorso, a questo scopo, ai commenti avicenniani che già si erano cimentati nell'ardua impresa di fornire una lettura in chiave monoteistica della filosofia del *Magister primus*.

L'autrice si diffonde su una riflessione sul ruolo epistemologico di questi dibattiti, che rivendicavano l'esigenza di offrire una visione organizzata dei diversi ambiti scientifici presi in esame. Da tale indagine, secondo la studiosa, si comprenderebbe come sia un'illusione – spesso creata *a posteriori* attraverso una riflessione sul Medioevo filosofico piuttosto che proveniente dal Medioevo filosofico stesso – l'assunzione di una netta demarcazione tra fede e scienza nel contesto storico preso in esame, dal momento che, al contrario, dalla riflessione filosofica dell'epoca emergerebbe il rifiuto di una irriducibile opposizione tra fede e ragione e l'esigenza di postulare un insieme di credenze condivise da una comunità scientifica, proprie della visione filosofica medievale del mondo.

PAOLA D'AIELLO

Pedro J. LASANTA - Rafael DEL OLMO, *Diccionario doctrinal de San Agustín*, Madrid, Edibesa, 2003, 968 pp., ISBN 84-8407-336-X.

Questo dizionario fornisce un ragionato elenco di voci che raccolgono i punti cardinali del pensiero agostiniano. In ordine alfabetico, le varie sezioni riportano passi tratti dalle opere originali, chiarendo la posizione del santo africano sulle dottrine prese in considerazione. Attraverso le numerose parole chiave, si delinea un ordinato riassunto del pensiero di Agostino, che tocca tutti i principali nodi del sistema: dal Peccato alla Grazia, dall'eresia al martirio, dalla Trinità alla resurrezione, dalla creazione alla libertà umana.

Di particolare interesse la voce riguardante l'uomo, che ricostruisce l'antropologia agostiniana, con il delicato rapporto tra anima e corpo. Altrettanto interessante è la raccolta di passi su Gesù Cristo, che tocca i temi della nascita, della sua natura, della morte e della resurrezione, costituendo un utile riassunto della cristologia agostiniana. Per chiarire il peculiare statuto del peccato, autoannichilimento e allontanamento dell'uomo da Dio, nella voce ad esso dedicata sono presi in considerazione passi del *De civitate Dei*, delle *Confessiones* e del *De libero arbitrio*, che, uniti a brani dei sermoni, formano una chiara ricostruzione della dottrina del male. A questo proposito può essere utile consultare la voce dedicata alla libertà, dove il rapporto tra libertà, peccato e grazia è riassunto riportando passi di numerose opere dedicati a queste tematiche. La voce dedicata alla morale si rivela, anch'essa, un valido compendio delle posizioni dell'ipponense su diversi argomenti, quale la necessità di rispettare la legge di Dio con amore e non con timore, la carità, i comandamenti e la giustizia.

Interessanti anche le voci dedicate alle eresie combattute dal vescovo di Ippona, che riportano i frammenti destinati alla confutazione dei Pelagiani, dei Circoncellioni, dei Sabellianisti ed agli altri movimenti che si manifestarono nei primi secoli del Cristianesimo. Anche il manicheismo, eresia che attirò il giovane Agostino, ha un breve spazio, dove sono riportati brani con gli errori dottrinali attribuiti a questo movimento.

Gli argomenti trattati negli articoli sono svariati e comprendono i diversi aspetti della parola analizzata. La voce *Signo* (segno), ad esempio, riporta alcuni passi di opere in cui Agostino affronta il problema del linguaggio, ma affronta anche le opinioni che riguardano il Segno della Croce e ed il significato delle azioni di Cristo sulla terra. I tasselli delle citazioni vanno a formare un coerente punto di vista che, per quanto non sia – chiaramente – in grado di sostituire la lettura dei vasti e multiformi scritti dell'Ipponense, rappresenta un utile strumento per la ricerca e lo studio del pensiero del santo africano.

Il dizionario è fornito di un indice generale e di un indice analitico, indispensabili mezzi per districarsi tra le quasi tremila citazioni riportate.

ANTONIO SPECIALE

Cecilio Firmiano LATTANZIO, *Il capolavoro di Dio (De opificio Dei seu de formatione hominis)*, a cura di Andrea Maia, Torino, Il leone verde, 2006, 92 pp. (Biblioteca dell'anima, 13), ISBN 88-87139-94-6.

Fra le opere minori di Cecilio Firmiano Lattanzio, un ruolo non irrilevante è ricoperto dal *De opificio Dei*, il suo primo scritto a noi giunto, del 303 d. C., che denota già fin dal titolo quella commistione (se così può dirsi) di elementi genericamente precristiani e di elementi specificamente cristiani che risulta essere una delle caratteristiche precipue dello scrittore africano: infatti «il termine *opificium*, raro ed arcaico, può alludere ad una tradizione duplice: quella del Demiurgo platonico del *Timeo* e quella cristiana del Dio creatore. Un'ambiguità probabilmente voluta, una cristianizzazione d'un termine pagano (che infatti Tertulliano aveva rifiutato); e d'altronde tutto lo scritto mescola considerazioni filosofico-teologiche sulla provvidenza divina che sono, sì, cristiane, ma derivano anche ampiamente dalla tradizione stoica quale Lattanzio conosceva attraverso il *De natura deorum* ciceroniano» (P. Siniscalco, *Lattanzio*, in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, diretta da I. Lana e E.V. Maltese, III, *Dall'età degli Antonini alla fine del mondo antico*, Torino 1998, pp. 345-348, a p. 346).

Pubblicato in edizione critica da M. Perrin nel 1974 (per la collana delle «Sources Chrétiennes»), il *De opificio Dei* viene ora presentato in traduzione italiana da Andrea Maia, il quale, però, alquanto stranamente, per la propria versione non si è servito dell'edizione di Perrin, bensì di quella, assai più vetusta e qua e là meno affidabile, curata da S. Brandt e J. Laubmann per il CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXVII, Vindobonae 1890-1897). In una succinta *Introduzione* (pp. 7-19) lo studioso ripercorre l'itinerario biografico di Lattanzio (alla luce delle poche notizie in nostro possesso), presenta brevemente le opere da lui scritte (oltre al *De opificio Dei*, le *Divinae Institutiones*, il *De ira Dei* e il *De mortibus persecutorum*) ed i problemi cronologici ad esse correlati, soffermandosi, soprattutto, sul *De opificio Dei*. Maia spiega il significato del titolo («*Opificium* significa “manufatto”, “esecuzione di un lavoro”; il sottotitolo *De formatione hominis* si può rendere con “la conformazione dell'uomo”, e serve a completare e a restringere il significato del titolo, che potrebbe riferirsi a tutta la creazione [...]). L'energia e la sicurezza con cui nell'opera Lattanzio afferma la bellezza e la funzionalità dell'essere chiamato “uomo” ci ha convinti a tradurre il titolo, con una libertà che potrebbe apparire eccessiva ma che è in armonia con gli intenti dell'autore: *Il capolavoro di Dio*», p. 14), ripercorre l'argomento del componimento e ne individua la struttura (l'opera può essere utilmente suddivisa in tre sezioni, la prima [capp. 1-4], comprendente la dedica, l'esposizione degli argomenti e la risposta ad alcune obiezioni mosse dai filosofi epicurei; la seconda [capp. 5-15], nella quale viene offerta una dettagliata descrizione del corpo umano; la terza [capp. 16-19,4], nella quale vengono discusse l'origine, la sede e la funzione dell'anima, con una breve conclusione [capp. 19,5-20] che contiene una perorazione morale e religiosa e nella quale viene annunciata la composizione delle *Divinae Institutiones*), fissa la cronologia (fra il 303 ed il 305, secondo quanto hanno opinato gli studiosi,

anche se Maia pensa ad una composizione anteriore al 303, anno di inizio della cruenta persecuzione di Diocleziano). Successivamente, lo studioso si sofferma sul metodo apologetico seguito da Lattanzio, il quale, a differenza di Tertulliano, di Minucio Felice ed anche di Arnobio (suo maestro), «sembra invece voler abbassare i toni, conciliare il cristianesimo con la filosofia classica [...]. Manca in lui l'avversione contro Roma manifestata da Tertulliano e da Arnobio, derivante, almeno in parte, dalla origine africana e dal conseguente spirito regionalistico. Egli dunque ha un progetto non di rottura, ma di conciliazione, che emerge fin dall'uso dello stile dei classici, dalla cura per la composizione e l'armonia delle parti, dal suo rivestire di linguaggio ciceroniano e virgiliano anche i dogmi del cristianesimo» (pp. 16-17). Alla luce della breve disamina condotta da Andrea Maia, il *De opificio Dei* si configura come «un'opera che mantiene (pur se priva di indagini dirette o di risultati originali) un certo interesse per il lettore di oggi, dal punto di vista della storia della scienza e della cultura, in quanto ci trasmette, in modo organico ed articolato, ampio e chiaro, le conoscenze di fisiologia umana più diffuse e approvate nel mondo classico. Ma si tratta di un libro che merita di essere letto anche per le qualità di scrittura. Non è un caso se lo scrittore fu definito "Cicerone cristiano": nella tradizione tardoromana e medioevale Cicerone era il modello venerato dello stile e della perfezione espressiva. Effettivamente la lingua del *De opificio Dei* ha i pregi della chiarezza, della precisione, della fluidità, di un'eleganza formale piuttosto rara» (p. 19).

All'*Introduzione*, di cui si è detto or ora, segue quindi la traduzione italiana del *De opificio Dei* (pp. 21-76), malauguratamente priva del testo latino a fronte, accompagnata da un parco ma utile apparato di *Note* (pp. 77-86). Conclude il volumetto un sintetico elenco di *Riferimenti bibliografici* (p. 87), comprendente solo nove titoli, che sarebbe troppo facile ed ingeneroso, da parte mia, integrare ed ampliare.

Ad ogni modo, a parte le mende che ho voluto segnalare (la mancanza del testo latino a fronte, la stringatezza della bibliografia), mi pare che il volumetto assolva abbastanza bene allo scopo da cui è stato mosso Andrea Maia nel confezionarlo: quello, cioè, di proporre il *De opificio Dei* di Lattanzio ad un pubblico di lettori colti, ma non certo specialisti di letteratura latina cristiana.

ARMANDO BISANTI

Jacques LE GOFF - Nicolas TRUONG, *Il corpo nel Medioevo*, traduzione italiana di Fausta Cataldi Villari, Roma-Bari, Laterza, 2005, XIV-189 pp., ISBN 88-420-7274-5.

L'attività di ricerca di Jacques Le Goff, da tempo impegnato in una vasta sintesi storico-antropologica della cultura e della "mentalità" medievali, trova un ulteriore capitolo, con la collaborazione con Nicolas Truong, ne *Il corpo nel Medioevo*. Il volume, seppur presentandosi come un quadro di riferimento complessivo sul tema trattato, riesce a far emergere limpidamente tutta la portata polisemica e di-



namizzante del corpo «cristiano medievale». Questo, oscillante tra «rimozione ed esaltazione, umiliazione e venerazione» (p. XIII), sostanzia gli innumerevoli aspetti (sessualità, religione, politica, società) di un “lungo Medioevo” che ha consegnato alla modernità ben più che una serie di irrazionalismi. Epoca di rinuncia e rivincita del corpo e immersa, secondo la lezione della scuola delle “Annales” e dell’antropologia di Marcel Mauss, nelle scienze umane e sociali, il Medioevo *incorporato* dai due autori attraversa in modo multiforme sia la dimensione del quotidiano che l’orizzonte del simbolico e dell’immaginario secondo i parametri di una metodologia storiografica, già delineata altrove (si veda ad esempio *L’immaginario medievale*, edito in traduzione italiana da Laterza nel 1998), dove «studiare l’immaginario di una società significa arrivare al fondo della sua coscienza e della sua evoluzione storica» (p. XV).

Il saggio si presenta quindi come una *storia* del corpo nel Medioevo (nell’ambito dell’orizzonte e delle coordinate teoriche di una storia *umana*), come una ricostruzione delle profonde e complesse trasformazioni delle sue molteplici rappresentazioni specifiche nell’Occidente nel corso dei secoli medievali. Ciò in una prospettiva in cui «la storia del corpo nel Medioevo è [...] parte essenziale della sua storia globale» (p. XI). Tali rappresentazioni sono affrontate sulla linea dell’insegnamento dei brillanti contributi di March Bloch, Michael Bachtin, Georges Duby, Johan Huizinga, Peter Brown, Jean Claude Schmitt, cioè di tutta una tradizione di “medievisti” che ha posto le basi per un’*antropologia medievale*. Dal tributo di Le Goff a questi studiosi traspare inoltre un costante confronto storico-critico con questi, come quando nell’affrontare la «cultura del riso», fenomeno decisamente corporale e noto motivo “ideologico” bachtiniano, lo studioso ne specifica con forza l’appartenenza storico-culturale al Medioevo: «il riso cinquecentesco di Rabelais, con buona pace degli esaltatori del Rinascimento, è un riso medievale» (pp. 64-65).

Un esempio di lettura antropologica di temi e problemi di medievistica può essere indicato nel modo in cui nel Capitolo I, *Serpente di pietra contro drago di paglia*, viene affrontato il tema del rapporto tra cultura ecclesiastica e cultura folklorica (contemplata nelle sue implicazioni mitico-rituali). Il motivo della sauroctonia, secondo Le Goff, andrebbe infatti letto non esclusivamente come fenomeno leggendario o in prospettiva teologica, bensì, «in quanto rivelatore di mentalità collettive», esso «è più sociale, popolare, psicologico che spirituale» (p. 49). Infatti, da una parte, i santi sauroctoni, nello specifico San Marcello e San Dionigi, dall’altra il drago folklorico sempre rinascente nei carnevali, ci ricordano che «il combattimento tra Quaresima e Carnevale costituisce, nella sua integralità, la realtà e l’immaginario dell’Occidente medievale» (p. 50).

La tensione tra corpo e immaginario nel Medioevo, d’altronde, esiste e resiste a tutto il repertorio messo in atto dalla Chiesa e dalle corti aristocratiche per «civilizzarlo» (cfr. Cap. 3). Nudo o vestito, magro o grasso, irrigidito tra *gestus* e *gesticulatio*, il corpo medievale si estende sino al mostruoso e alle sue ambivalenze: nani e giganti, la mandragora e il suo leggendario antropomorfismo, fino agli uomini “selvatici” come tema iconografico di moda a partire dal XV secolo (p. 133), evidenziano una serie di opposizioni-relazioni (positivo-negativo, grande-piccolo,

vegetale-umano, natura-cultura) delle quali il corpo, secondo Le Goff, rimane sempre *coincidentia*.

ANTONINO FREANDA

Ramon LLULL, *Retòrica nova*. Edició a cura de Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín. Amb una presentació de la col·lecció per Anthony Bonner i una introducció a l'Art per Robert Pring-Mill, Turnhout - Santa Coloma de Queralt, Brepols - Obrador Edendum, 2006, 222 pp., ill. (Traduc-ciò de l'Obra Llatina de Ramon Llull, 1), ISBN 84-934434-2-5.

Il presente volume apre una nuova importante collezione di testi bilingui, il cui progetto, diretto da un prestigioso comitato internazionale, abbraccia la traduzione in catalano moderno delle opere latine di Raimondo Lullo, come opportunamente spiegato nella presentazione di Anthony Bonner. La scelta è orientata a rendere fruibile al lettore di lingua catalana non solo le opere originariamente scritte in quest'idioma, ma anche i numerosi testi filosofici, teologici o letterari composti e conservati in latino. L'edizione autorevole delle opere in latino (Raimundi Lulli *Opera Latina*, ROL) è curata dalla stessa Brepols, ed è attualmente giunta al trentunesimo volume sui cinquantacinque progettati, sotto la tutela di Fernando Domínguez Reboiras presso il Raimundus-Lullus-Institut di Freiburg.

Ciascun volume, in linea di principio, offrirà il testo critico latino già pubblicato nei ROL, seppur rivisto in sede editoriale, ed una versione in lingua catalana moderna ma aderente, nella misura del possibile, alla terminologia originale dell'autore, sulla base dei numerosi testi in catalano medievale che sono a noi pervenuti.

Nel caso della *Rhetorica nova* il testo latino è frutto di un confronto tra l'edizione ROL, pubblicata nel 2006 da Jaume Medina, e l'edizione con traduzione inglese curata da Mark D. Johnston (Hermagoras Press, Davis, CA 1994), con un'integrazione dalla collezione di testi catalani (Obres de Ramon Llull, ORL) opportunamente segnalata.

Oltre al testo la collana si propone di fornire saggi introduttivi che contestualizzano il tema dell'opera sia storicamente sia nel sistema dell'*Ars* lulliana, oltre a note esplicative a piè di pagina. Questo primo volume si apre con una traduzione del saggio *The Lullian Art of Finding Truth: A Medieval System of Enquiry* pubblicato nel 1990 da Robert Pring-Mill, lo studioso recentemente scomparso cui il volume è dedicato. Segue poi l'introduzione dei curatori che si sofferma sui contenuti del testo, permettendo al lettore di immergersi nel contesto originario dello scritto di Raimondo Lullo.

Un volume dedicato alla retorica richiama inevitabilmente le arti liberali del trivio e l'insegnamento universitario in voga ai tempi di Lullo. Eppure la retorica, come ogni altra arte o scienza, comprese la teologia e la filosofia, appare nel sistema lulliano in modo trasfigurato. Si tratta infatti di una 'nuova' retorica, non solo

rispetto a quella classica ma anche rispetto a quella medievale, il cui senso va ricercato internamente, a partire dai *principia* posti da Lullo a fondamento dell'indagine della verità e della dimostrazione razionale della religione cristiana. Inoltre il testo si propone di rinnovare l'*ars praedicandi* tradizionale, attraverso il suggerimento di nuove prospettive per l'omiletica e le raccolte di materiale didattico ed *exempla*.

Da menzionare è infine l'apparato di note che correda la traduzione catalana del volume: vi compaiono rimandi alla bibliografia tematica moderna e, ancor più, opportuni e stimolanti confronti testuali con altre opere sia di Raimondo Lullo sia di altri autori medievali e non.

MARTA M. M. ROMANO

Jacques MARITAIN, *Il dottore angelico. San Tommaso d'Aquino*, introduzione di Inos Biffi, traduzione e revisione dei testi di Margherita Sani, Siena, Cantagalli, 2006, 184 pp., ISBN 88-8272-192-2.

Opera divulgativa di Jacques Maritain, filosofo francese vissuto tra il 1882 e il 1973, il *Dottore Angelico* era già apparso nel 1929, periodo in cui, in Francia, era in atto un rinnovato fervore di studi su san Tommaso. Nel suo saggio il filosofo analizza alcuni aspetti della personalità, della vita e delle opere del santo, rivelando un sapere che va al di là del tempo.

Jacques Maritain nasce a Parigi nel 1882, studia alla Sorbona, nella quale è allievo del filosofo Henri Bergson, e all'Università di Heidelberg. Inizialmente protestante, nel 1906 si converte al cattolicesimo, dal 1914 insegna all'Istituto cattolico di Parigi e dal 1933 in diverse istituzioni culturali in Canada e negli Stati Uniti. È ambasciatore francese in Vaticano dal 1945 al 1948, anno in cui si ritira a Tolosa dove muore nel 1973. I suoi scritti più noti sono: *Arte e Scolastica*, *I gradi del sapere*, *Umanesimo integrale*.

Ne *Il dottore angelico* l'autore tratteggia alcuni aspetti essenziali della personalità e dell'azione di san Tommaso. Non affronta un'analisi del tomismo sotto il profilo storico quanto piuttosto vuole mostrare il valore di una dottrina ancora attuale. Il libro è diviso in quattro capitoli. Il primo informa sugli aspetti biografici della vita del santo: la sua vocazione, la sua personalità, la sua profonda devozione, le continue preghiere, i digiuni, i suoi rapimenti mistici. Il secondo capitolo – *Il saggio architetto* – espone le linee fondamentali della filosofia e della teologia del Dottore Angelico. Maritain lo mostra come «il grande ricostruttore intellettuale dell'Occidente» il quale non è da considerarsi come personaggio di cui dovrebbero occuparsi solo la storia e l'erudizione, dato che egli è «l'apostolo dei tempi moderni»: la sua sapienza, infatti, non appartiene ad un preciso clima, ad una razza o ad una tradizione, perciò essa è in grado di creare un'unità di cultura umana tra gli spiriti, sotto la suprema luce del Vangelo, restaurando una cristianità spirituale. Il terzo capitolo dell'opera presenta san Tommaso come il rimedio dei mali che affliggono i

tempi moderni, tra i quali il «male dell'intelligenza», colpita dall'agnosticismo e dall'individualismo antropocentrico. San Tommaso dunque è principalmente «l'apostolo dell'intelligenza» e la sua sintesi dottrinale è capace di rispondere alle sfide della società moderna. Nell'ultimo capitolo sono presentati, commentati e interpretati i documenti della Chiesa, da Alessandro IV a Pio XI, sul singolare valore della teologia e della filosofia, quindi della sapienza, di san Tommaso D'Aquino. Il capitolo analizza da un punto di vista storico il giudizio del magistero della Chiesa sul valore della dottrina del santo. La Chiesa cattolica ha eletto san Tommaso maestro dell'educazione filosofica per coloro che credono in lei.

L'opera è preceduta da un'ampia introduzione di Inos Biffi nella quale sono esposte notizie su Jacques Maritain e su cosa lo ha spinto ad intraprendere questo lavoro. Sono presenti inoltre informazioni sull'architettura dell'opera accompagnate da distinte spiegazioni sul contenuto della stessa.

GIUSEPPE FULVIO GAGLIO

Antonino MARRONE, *Repertorio della feudalità siciliana (1262-1390)*, Palermo, Mediterranea, 2006, 558 pp. (Meridiana. Ricerche storiche, Quaderni, 1), ISBN 88-902393-0-1.

È apparso, nella collana dei "Quaderni" editi dalla rivista di ricerche storiche "Mediterranea", diretta da Orazio Cancila, un ampio, attento e molto articolato studio di Antonino Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1262-1390)*, che riteniamo possa contribuire ad offrire soluzioni per certi versi definitive su alcuni degli aspetti più controversi della mappa della feudalità, su cui si sono misurati in tempi diversi studiosi di varia estrazione e preparazione.

Antonino Marrone non è uno storico di professione e neppure un cattedratico, ma mostra una grande passione per le ricerche storiche ed una indiscussa competenza, acquisita dopo molti anni di duro lavoro presso l'Archivio di Stato di Palermo, ma non solo. Il suo costante interesse per la storia medievale e moderna ha trovato poi completa espressione in diverse pubblicazioni e anche in numerosi articoli su riviste specialistiche.

Il volume di cui ci occupiamo, edito nel 2006, si compone di due sezioni: nella prima si possono trovare, in ordine alfabetico, i nomi delle famiglie feudali presenti in Sicilia nell'ambito dei primi cento anni di dominio aragonese, dal Vespro alla fine del secolo XIV; nella seconda, i nomi di tutti i feudi di cui tali famiglie erano state investite con il susseguirsi delle varie dominazioni.

Scorrendo le pagine del volume, ci si rende conto come, nella prima parte, traspaia con molta evidenza il costante sforzo di Marrone teso ad individuare, con largo margine di certezza, non soltanto le famiglie che avevano ottenuto l'investitura feudale, puntualmente ricondotte alle rispettive qualifiche (*comes, baro, miles*), ma anche i loro avvicendamenti generazionali, i dati biografici più essenziali, le cariche pubbliche eventualmente ricoperte, cioè un lavoro di sintesi e di comparazione di tutti i dati disponibili, reperibili nelle fonti inedite (i Registri della Cancelleria, quelli

del Protonotaro del Regno, i Tabulari delle famiglie nobili e le notizie ricavabili dai non pochi notai palermitani defunti) e in quelle edite, tutte citate, ovviamente, limitatamente all'arco di tempo entro cui è stata svolta la ricerca.

Nel corso dell'esposizione non mancano anche valutazioni e giudizi più particolari, sempre molto pertinenti, relativi alle responsabilità dell'aristocrazia siciliana, opportunamente distinta in normanna, sveva, ispanica, teutonica e anche italiana, nel dispiegarsi della storia dell'isola, dei contrasti sorti e lungamente alimentati dalle loro rivalità, con grave danno della Sicilia e del suo ruolo, dei rapporti con la corona (fellonia, revoca delle investiture, perdono, reintegrazione del possesso). Sono anche puntualmente annotati i passaggi di molte rendite e beni demaniali a vantaggio della stessa aristocrazia nella fase di prima infeudazione, ma con l'obbligo in contropartita del servizio militare, e qualche volta anche dopo, col proposito della monarchia di servirsene per poter ottenere in cambio l'apporto di indispensabili contingenti di forze militari, assolutamente necessari per contenere gli effetti della lunga lotta contro gli Angioini dopo il Vespro, non conclusasi con la pace di Caltabellotta del 1302, ma continuata fino al 1372, con evidente impiego e spreco di energie e risorse economiche. Non mancano le osservazioni di carattere generale, anzi sono presenti, con non minore attenzione, anche per tutto quanto riguarda la tormentata gestione del potere al tempo dei Quattro Vicari, che rese indifferibile l'arrivo dei Martini in Sicilia e produsse il grande rimescolamento che ne seguì nel quadro delle investiture, di cui molto bene G. L. Barberi ci ha lasciato la descrizione, anche se ormai datata. La ricostruzione delle singole famiglie di feudatari, soprattutto quelle più potenti, è tanto scrupolosa e attenta da prefigurare quasi i caratteri di brevi saggi storici, da cui ripartire per altre e più ampie narrazioni. Per limitarmi ad alcune zone, si vedano i profili dei Rosso (pp. 364-371), uno di quali fu investito della baronia delle Petralie; quello dei Ventimiglia (pp. 437-451), signori abbastanza influenti e di primo piano non soltanto per quanto riguarda la Contea di Geraci e Collesano; degli Aragona, dei Montalto (pp. 50-58) o dei Motecateno-Moncada, venuti in Sicilia dopo il Vespro (pp. 283-292). Sono letture che, da sole e senza difficoltà, possono darci il senso della notevole utilità dell'opera.

Anche la seconda parte del grosso volume, che riguarda – come si è detto – i nomi dei feudi, cui segue in appendice una variante toponomastica anch'essa di grande interesse, è condotta con lo stesso rigore scientifico e la stessa puntualità. Un volume, questo di Marrone, sicuramente utile a quanti lo adopereranno per le notizie, i raccordi, i collegamenti per potere formulare giudizi in buona parte definitivi su molte questioni da tempo sospese. Sembra inoltre necessario notare, nel rilevare i molti meriti della ricerca, come tutta la vasta materia sia esposta con molto garbo e scorrevolezza, tanto da rendere piacevole anche la lettura dei numerosi dati, che a prima vista sembrerebbero piuttosto schematici e sintetici, ma che alla fine lasciano prevalente il buon sapore delle acquisizioni sapientemente elaborate.

FRANCESCO FIGLIA

Santiago MATA, *El hombre que demostró el cristianismo. Ramon Llull*, Madrid, Rialp, 2006, 220 pp., ISBN 84-321-3599-2.

L'agile volume propone in poche pagine e in toni accattivanti una sintesi dell'innovativo progetto missionario, dell'immensa produzione letteraria e filosofica, della vita di viaggi e avventure di Raimondo Lullo, uno degli scrittori più prolifici e fecondi del Medioevo e non solo. Quantunque si tratti di un volume divulgativo – privo di note e di rimandi bibliografici, nonché dell'approccio tematico che contraddistingue un saggio specialistico – la contestualizzazione storica è ricca e coerente, non mancano opportune citazioni testuali e si respirano gli echi di antichi e recenti dibattiti scientifici sull'autore e le sue strategie editoriali.

I primi capitoli (*El Mediterráneo y Mallorca en el siglo XIII, Trovador y caballero en la corte mallorquina, De trovador a filósofo*) inquadrano storicamente il contesto mediterraneo nel suo vivace pluralismo culturale e religioso, all'interno del quale Lullo nasce e assorbe i primi stimoli intellettuali.

Il capitolo *Las primeras obras de Ramon Llull* entra decisamente nel merito della nuova logica lulliana, in confronto alla tradizione aristotelica, e della prima formulazione del sistema lulliano come appare nel *Liber contemplationis in Deum*.

I capitoli seguenti (*La "ilustración" de Randa: el 'arte', Fracasos en Mallorca. Roma y París* e *La etapa ternaria hasta la crisis de Génova*) sono dedicati ai primi decenni della produzione lulliana: la nascita delle figure combinatorie quaternarie e ternarie, la ricerca di un pubblico di uditori e sostenitori nella Chiesa e nelle più importanti città europee, i ripensamenti e le riformulazioni stilistiche dei testi.

Gli ultimi capitoli *De la prueba a la Taula, Trovando el arte de corte en corte, Ascenso* precisano ancora le leggi interne del sistema lulliano: le regole o questioni, le tabelle di significazione, gli ennesimi tentativi di diffondere presso i poteri temporali i suoi progetti di riforma e crociata intellettuale.

Fu vera gloria? La vicenda terrena di Raimondo Lullo si conclude tristemente, com'è noto, lapidato sulla via del ritorno a casa, insieme ai suoi sogni e ai suoi progetti. Ciò che rimane di lui sono le ceneri nel convento francescano di Palma di Mallorca e l'incenso speso per la prima *intentio* della sua vita: la gloria di Dio.

MARTA M. M. ROMANO

Ferdinando MAURICI - Melo MINNELLA, *Antichi ponti di Sicilia*, Palermo, L'Espos, 2006, 160 pp., ill. (Talismani, vol. 14), ISBN 88-8302-253-X.

Il presente volume fa parte di una vasta collana, *Talismani*, che comprende titoli di grande valenza, quali *Mulini ad acqua in Sicilia*, di Henri Bresc e *Barche da pesca*, con le magnifiche fotografie di Melo Minnella, che peraltro ha curato anche l'apparato fotografico del presente volume, che verrà esaminato oltre.



*Antichi ponti di Sicilia, dai Romani al 1774*, si apre con la presentazione immediata dell'indice, per dare subito l'idea dell'impianto che il lettore si troverà dinnanzi.

Ferdinando Maurici, docente di Archeologia cristiana all'Università di Bologna e Topografia Medievale alla Lumsa, suddivide il suo lavoro in tappe cronologiche, scandite dagli eventi storici che interessano la Sicilia ed unite tra loro da un unico filo conduttore che le accomuna: i ponti. La sua indagine parte dalle strade che popolavano la Sicilia a partire dall'età romana, fino a giungere a quella moderna; passa poi alla descrizione dell'*idea*, costruzione ed successiva realizzazione dei ponti durante l'età romana e durante la successiva età dei Normanni.

Dopo aver esaminato il ruolo che ebbero i ponti nel tardo Medioevo, si sofferma sul ponte come «rappresentazione artistica del paesaggio», non solo in ambito siciliano, ma anche in ambito della scuola veneta, prestando poi particolare attenzione allo stile dei fiamminghi di età rinascimentale, che tanto ha influenzato la pittura di Antonello da Messina, qui ampiamente citato; infine il Maurici fa ritorno alla descrizione dei ponti in Sicilia.

Prima di descrivere quella che egli definisce «la nuova era», passa in rassegna gli antichi mestieri di *ingegneri*, *capimastri* e *staglianti* che avevano un ruolo fondamentale allora come adesso, durante il progetto e la realizzazione di un ponte.

Proprio con la «nuova era» e l'esame del *pontifero opuscolo* del Marchese di Villabianca, si conclude la descrizione di Maurici, che lascia il posto ad un pregevole apparato fotografico, realizzato come una sorta di percorso che il lettore può seguire; un percorso reso possibile grazie agli scatti del fotografo di Mussomeli, Melo Minnella, noto per la sua costante e vivace passione per gli aspetti dell'iconografia folklorica, religiosa ed umana della Sicilia, che rivive e viene fuori da ognuno di questi scatti.

AGOSTINA PASSANTINO

Michel MELOT, *Libro*, fotografie di Nicolas Taffin, Prefazione di Luciano Canfora, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2006, 196 pp., ISBN 88-89609-23-0.

Anzitutto cominciamo col dire che l'Occidente, da più di duemila anni, lega in maniera inscindibile il proprio destino ad un piccolo oggetto, che nel tempo ha subito diverse trasformazioni, sia materiche che geometriche (è per lo più un piccolo parallelepipedo di carta), un oggetto presente al giorno d'oggi (quasi) in tutte le case, ma che secoli fa rappresentava un prezioso strumento d'affermazione sociale per pochi fortunati possessori: un vero e proprio *status symbol* da custodire gelosamente e mostrare con parsimonia solo a chi possedeva la cultura adeguata e in generale la sensibilità necessaria per comprenderne il valore. Come molti lettori avranno già capito, sto parlando del "libro". Ed è proprio su questo particolare strumento di conservazione e trasmissione del sapere che Michel Melot, già direttore di dipartimento alla Biblioteca Nazionale di Francia e della Biblioteca del Centre Pom-

pidou, attualmente presidente del Conseil supérieur des bibliothèques, ha deciso di scrivere un libro. Un libro-sul-libro, dunque, anzi un meta-libro, visto che il suo percorso argomentativo abbraccia tutta la storia e la filosofia del libro, dai *volumina* in papiro agli odierni e-book, dalle antiche considerazioni riguardanti la redazione dei poemi omerici alle finissime analisi di Jacques Derrida sulla scrittura, la traccia e la grammatologia, passando per il Medioevo con i suoi *scriptoria*, luoghi di silenziosa fatica e di assoluta dedizione alla scrittura.

Il libro è descritto da Melot come un organismo vivente, un *instrumentum* del conoscere su cui geometrizzare il pensiero: il *libro-edificio*, volendo utilizzare le parole dell'autore, per il quale il tipografo – come un accorto demiurgo – fa nascere la pagina componendola fin nei minimi dettagli e sottoponendola costantemente ad un rigoroso vaglio. Ogni libro, infatti, ha una sua peculiare architettura. Scrive Michel Melot: «Tutto ciò che entra nel libro deve obbedire alla sua geometria. Ciò che entra nel libro deve essere messo in piano e piegato. Ciò che entra nel libro è già impacchettato, etichettato, pronto da vendere, pronto da leggere, senza intermediari né macchine. Il libro è un oggetto che, nel suo aspetto fisico, è infinitamente riproducibile e intercambiabile. È un oggetto normato e di conseguenza normativo» (p. 75). Il libro, almeno a partire dall'era della stampa, è normato da una serie di elementi – più o meno standardizzati – che ne determinano la costituzione: «il foglio, la scrittura, l'immagine e il pensiero stesso nella sua forma, o nella sua *fissazione*, che caratterizza per i giuristi "l'opera dello spirito"» (p. 76). In questo senso, almeno dopo l'invenzione della stampa, all'interno della società capitalistica, è stata fondamentale la *congiunzione* di due elementi, il *codex* e l'alfabeto latino. Qui si entra nello specifico del ruolo della scrittura nelle strutture sociali in relazione alla funzione acquisita dal libro. E, per Melot, questo agisce rapportandosi alla scrittura come una «forza standardizzatrice dove la leggibilità ha la meglio sulla sensibilità», considerando che il pensiero occidentale si struttura sulla dicotomia di corpo e spirito, di materia e immateriale, e – come leggiamo a p. 91 – non si saprà mai dire se è questa che ha fatto adottare il codice alla cristianità, o se è il successo del codice che l'ha nutrita.

Nell' incisiva *Prefazione* all'edizione italiana, intitolata non a caso "Libro e Libertà", Luciano Canfora si sofferma sulla centralità del ruolo del libro nel processo storico-culturale della società occidentale, nelle sue diverse epoche. Il libro, per Canfora, è lo strumento critico per antonomasia. I libri – scrive il nostro massimo filologo classico – sono *per natura* molti e in contrasto tra di loro, e dunque *critici*. «E dove il pensiero è solo uno c'è barbarie, dove i pensieri sono molti e conflittuali c'è libertà. Ecco perché ancora una volta è nel libro la nostra principale speranza» (p. 12).

Il lettore, sfogliando le pagine di *Libro*, oltre che per la ricca e fluida argomentazione che Michel Melot riesce a dipanare in meno di duecento pagine, rimarrà colpito anche dall'apporto di Nicolas Taffin, co-autore di questa pubblicazione con un intenso e accurato apparato fotografico costituito, più che da semplici fotografie descrittive, da vere e proprie fotografie d'arte che, seguendo gli infiniti sentieri cartacei della biblioteca dell'Institut national d'histoire de l'art di

Parigi, ci mostrano l'oggetto-libro nella sua matericità ma anche nel suo ineffabile, meraviglioso mistero.

VINCENZO M. CORSERI

Melo MINNELLA, *Castelli*, prefazione di Giuseppe Giarrizzo, introduzione di Ferdinando Maurici, Palermo, L'Epos, 2005, 208 pp., ill. (Teatri della visione, 3), ISBN 88-8302-294-7.

Si tratta del terzo volume della serie *Teatri della visione*, che vanta tra le sue uscite altri due titoli, rispettivamente in ordine di edizione *Tonnare* di Domenico Drago e *Solarium* di Angelo Pitrone.

Melo Minnella vuole darci una chiara lettura, attraverso i suoi scatti, del ruolo dei castelli nella terra di Sicilia di un tempo ormai divenuto "passato" e di una memoria che continua a perpetuarsi oggi in nell'immaginario collettivo. Il fotografo siciliano, nato a Mussomeli nel 1937, ha già manifestato in passato la sua passione per il folklore, per il patrimonio artistico, per il bagaglio religioso e più in generale per tutti quegli aspetti che fanno capo alle tradizioni ed alla vita quotidiana della Sicilia. Minnella ha, per altro, pubblicato per la medesima casa editrice un volume dal titolo *Barche*, edito nel 2003. L'opera scandisce, attraverso eloquenti scatti, un percorso tematico lineare, un viaggio attraverso i luoghi della memoria e i ruoli del castello.

La prefazione di Giuseppe Giarrizzo presenta alcuni castelli del territorio siciliano, come quelli di Aci, Caccamo, Cefalù, Mussomeli. È un breve *excursus* del ruolo che il castello ha interpretato nel corso dei secoli: da fortezza incontrastata, detentrica di potere, a rudere di campagna, da carcere ad uffici della baronia, per poi divenire, ai giorni nostri, sede di musei, di mostre d'arte e di tutte le attività legate al marketing del territorio. È una premessa che non dimentica però di sottolineare l'attenzione del fotografo per il contesto scenografico del paesaggio siciliano.

Ferdinando Maurici, nella sua introduzione al libro, si occupa della descrizione dei castelli siciliani esaminandone il contesto storico ed addentrandosi nei cambiamenti sociali che interessarono l'isola. Si fa riferimento ai *kastra* e *kastelli* che i Bizantini eressero attorno all'VIII e il IX secolo per difendersi dagli islamici, alle città munite, come la Kalsa, che i Musulmani costruirono contro Bizantini e Normanni ed infine ai veri e propri castelli che i Normanni edificarono per difendersi dai Musulmani. Interessante è anche la breve trattazione del periodo in cui i castelli erano di "regia proprietà" (*castra regii demanii*). Il Maurici tratta, inoltre, dell'inurbamento della nobiltà, della crisi economica del baronaggio, che causò il passaggio del castello da residenza fortificata a prigione ed ufficio del baronaggio, ripercorre in linee generali di come esso divenne magazzino e poi caserma, soffermandosi ad esaminare da vicino il ruolo di carcere, per poi concludere l'analisi in una visione moderna del castello, divenuto ora convento, ora collegio, or-

fanotrofia, ospizio. È lo scorcio di una Sicilia mutevole, fatta di immagini filtrate dal tempo, a causa degli scempi della distruzione sia naturale sia umana; così guerre, conquiste e terremoti (si pensi a quello del 1693 che distrusse gran parte del Val di Noto, o a quello del 1968 che interessò la Sicilia occidentale), ma non di meno moderni restauri e ampliamenti architettonici deplorabili, hanno fatto sì che il castello perdesse parte della propria solennità e, laddove non sia stato completamente distrutto, rimangono dei ruderi a memoria di quella ancestrale paura legata alla solitudine ed al potere che accompagnava l'immagine del castello.

La seconda parte del volume, invece, contiene le fotografie del Minnella ed è suddivisa in cinque sottosezioni. La prima sezione prende il nome di *Antiche pietre, ruderi e ...* (pp. 35-53) e ciò che colpisce a prima vista è lo spiccato gusto del fotografo per la simmetria; osservata attentamente, difatti, ogni fotografia può essere scomposta e ricondotta ad un insieme di linee invisibili che ne dominano l'apparato costitutivo, in un sottile gioco di simmetrie e corrispondenze. Colori, costruzioni, vegetazione, tutto ha un ruolo fondamentale in ogni scatto. Notevole è l'utilizzo di un punto di fuga piuttosto decentrato verso l'alto negli scatti che riguardano le fortificazioni (*Sambuca di Sicilia, Fortificazioni*, p. 38), che sta quasi a voler dimostrare l'imponenza e l'incombente delle suddette sulla natura umana, come volessero schiacciare i luoghi circostanti per imporre la propria grandezza. Con la stessa cura dei particolari e delle angolazioni, gli scarni resti di quelli che un tempo furono imponenti castelli occupano l'intera inquadratura delle foto, con la loro magnificenza, continuando a trasmettere, grazie solo ad un'immagine ed alla bravura del fotografo, quel timore in realtà svanito (*Racalmuto, Castelluccio*, p. 45). Si passa dalle fortificazioni alla desolazione dei ruderi di cui poco o nulla rimane nelle campagne siciliane. Come muta il soggetto, così muta la maniera di percepirlo attraverso l'obiettivo. Un senso di tristezza e desolazione pervade le foto dei ruderi, sottolineando la crudeltà del tempo che ha privato di ogni magnificenza tali costruzioni. Il punto di fuga si sposta più verso il centro, anche se tende ad occupare sempre la metà superiore della fotografia ed il rudere, volutamente fotografato da lontano, in un angolo e non più al centro, diventa contorno e non soggetto (*FrancaVilla di Sicilia*, p. 49). In questa prima sezione si ha la percezione di un tempo sospeso.

Elemento dominante della seconda sezione, *La Fortezza nel paesaggio* (pp. 54-99), è il paesaggio, che fa da protagonista incontrastato per l'intera selezione di fotografie di cui è composta. La ricercatezza nelle sfumature cromatiche del cielo, dei campi, degli elementi del paesaggio, fotografati in particolari momenti della giornata e con la luce favorevole, fa ora da cornice a castelli e rovine che assumono il ruolo di semplici particolari all'interno di un tutto dominato dalla presenza del paesaggio, un paesaggio che assume un carattere ed un'identità precise, quello della campagna siciliana (*Cefalà Diana*, p. 56). La natura domina nettamente, il tempo si fa concreto, partecipa di un paesaggio che vive e che muta con il suo scorrere, con le stagioni, con le ore della giornata, diviene padrone assoluto di ciò che lo circonda.

Minnella ricorda in questi scatti l'operato dei pittori impressionisti, in particolare modo di Monet quando, nel 1894, realizzò la serie di 30 dipinti che

ritraevano la cattedrale di Rouen in diverse condizioni atmosferiche e durante diverse ore del giorno (*Caccamo, paesaggio innevato*, p. 90; *Sant'Alessio Siculo, paesaggio notturno*, p. 98). Il castello subisce il tempo, in una lenta e continua distruzione, impercettibile all'occhio umano (*Butera, Castello di Falconara*, p. 68; *Palma di Montechiaro*, p. 72; *Alcamo, Castello di Calatubo*, p. 74). Il lettore-osservatore è portato a concentrare l'attenzione sul paesaggio, in una visione più turistica che storica degli elementi (*Messina, Forte Gonzaga*, p. 94: il punto di fuga è basso, e lo sguardo si concentra sul cielo, sull'arcobaleno, sulle nuvole e solo in un secondo momento si abbassa lo sguardo verso il castello).

Si esaminerà velocemente la terza sezione che tratta, come preannunciato dal titolo, di *Bifore, merli, torri e fossati* (pp. 100-150). Ci si addentra nei particolari propri della sfera del castello, bifore, merli, fossati e torri entrano in contatto con il lettore-osservatore, come occhi, bocche ed orecchie di silenti giganti di pietra che vogliono comunicare il loro mondo. Occhi spalancati che osservano in un'attesa mistica, in una contemplazione che torna ad essere surreale come nella prima sezione (*Paternò*, p. 103; *Carini*, p. 107). C'è spazio per i particolari, come l'epigrafe di Castelmola (*Castelmola*, p. 114), o la testa litica della torre di Piano Croce (*Sant'Angelo di Brolo, Torre di Piano Croce. Particolare*, p. 115). Le torri creano giochi d'ombra e si stagliano austere contro il cielo, elemento adesso secondario, che si ripete uguale a se stesso in ogni foto.

È con la quarta sezione, *Archi volte e ...* (pp. 151-180), che Melo Minnella entra in contatto vero e proprio con il mondo e la vita dei castelli. Già dalla prima foto (*Mussomeli*, p. 152) si evince la volontà di questo contatto; l'arco avvolge lo spettatore e lo spinge ad entrare, ormai tutto è castello (*Misilmeri*, p. 153). Il punto di vista appare mutato, ci si trova all'interno, si comincia ad osservare tutto attraverso gli occhi del castello, le finestre, con una visione che va dal basso verso l'alto che rende partecipi dell'azione. Si prosegue con foto delle sale (*Palermo, Palazzo Reale. Sala delle quattro colonne o dei venti*, p. 155), le atmosfere cambiano, come le luci ed i colori e tutto si tinge d'arte (*Castello di Falconara*, p. 160; *Palermo, Palazzo Reale. Volta della Torre Pisana*, p. 161). È l'arte, difatti, la protagonista di questa quarta sezione, tra affreschi, volte, ampi saloni (*Palermo, Palazzo Reale*, p. 168; *Ragusa, Castello di Donna Fugata*, p. 172; *Butera, Castello di Falconara*, p. 173) e finestre.

La quinta ed ultima sezione del volume prende il titolo di *Il paesaggio dalla fortezza* (pp. 181-203), in cui Minnella, come il lettore-osservatore, giunge alla conclusione del viaggio ed approda sulle terrazze, punto strategico del castello, da cui si domina il paesaggio circostante e si esercita il potere, a memoria del ruolo egemone che questi colossi esercitarono nei secoli addietro (*Caccamo*, p. 183; *Mussomeli*, p. 185), totalmente immersi nella realtà e nell'identità del castello. I contorni delle finestre si distinguono a mala pena e sebbene il paesaggio possa sembrare nuovamente il protagonista della sezione finale, in realtà il protagonista è "ciò che non si vede", è la parte del castello che sta alle spalle dell'obiettivo, al di là della foto stessa, è la porzione virtuale di spazio che separa il non-visibile che sta

dentro, dal visibile che sta fuori (*Palermo, Palazzo Steri*, p. 190; *Caccamo*, p. 196). È all'interno del castello che si conclude la sezione e, insieme ad essa, il volume.

AGOSTINA PASSANTINO

*Il MISERO CIBO. Vescovi e carità a Vercelli tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Gabriella Pantò, Torino, Soprintendenza per i Beni Archeologici del Piemonte e del Museo Antichità Egizie, 2005, 188 pp., ill.

È ormai ampiamente accettata come importante testimonianza del passato, recente o remoto, la prassi della ricostruzione storica delle abitudini alimentari dell'uomo. Esse, legandosi fortemente alla storia dello sviluppo, della civiltà e della cultura in cui sono immerse, restituiscono interessanti dati e indizi sulla società e sulla vita domestica del passato.

In questo volume (ricco d'illustrazioni, catalogo della mostra allestita nel 2005 nei locali del Museo del Tesoro del Duomo di Vercelli, parte della più ampia manifestazione nazionale "Cibi e sapori nell'Italia antica" promossa dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali) vengono ricostruite le abitudini alimentari della popolazione del comune di Vercelli in un periodo compreso tra il Basso Medioevo ed il Rinascimento. La città piemontese proprio in questi secoli andava acquisendo un sempre maggior peso tra i comuni del nord Italia, divenendo, grazie alla posizione geografica, un importante centro di snodo tra il Piemonte e le fiorenti regioni confinanti. La grande floridezza economica permise alla Vercelli del tardo Medioevo di sviluppare una classe agiata desiderosa di affermare il proprio successo attraverso il fasto del mecenatismo e del lusso, ma anche attraverso opere caritatevoli e l'istituzione di numerosi ospedali ed ospizi per disagiati. Il fulcro delle ricerche raccolte nel volume si basa esattamente su questa dicotomia, fondata sul dislivello tra la tavola del ricco, nobile o ecclesiastico che fosse, che andava raffinandosi in qualità delle portate e in etichetta, e il pasto dell'uomo comune e del povero. Il viaggio attraverso le abitudini alimentari di questa cittadina, grazie al contributo di testimonianze archeologiche, letterarie e iconografiche, riporta in vita le molteplici attività connesse con la produzione di oggetti legati alla tavola, come i preziosi calici rinascimentali studiati da Sofia Uggé (*Della coppa, bicchiere e altri vasi*), frutto di un'avanzata tecnica vetraria, o i raffinati piatti della mensa del cardinale di Vercelli, Agostino Ferrero, oggetto del contributo di Barbara Cavana (*Alla mensa del cardinale di Vercelli tra fasti rinascimentali e riforma cattolica*). La Cavana si occupa inoltre di ricostruire l'aspetto e le funzioni delle cucine del Palazzo Episcopale di Vercelli, attraverso lo studio degli inventari redatti per ordine dei vescovi appena insediati per accertarsi della condizione dell'immobile ricevuto (*Le cucine cinquecentesche del palazzo episcopale di Vercelli*).

Il mondo degli umili è viceversa ricostruito per mezzo dei ritrovamenti avvenuti nei pressi degli antichi ospedali, che accoglievano a spese di confraternite o



grazie alle donazioni di facoltosi cittadini i malati, gli indigenti e i pellegrini di passaggio. La ricostruzione di Gianmario Ferraris, porta alla luce la vita quotidiana all'interno di quelli che potrebbero essere considerati – utilizzando un termine moderno – dei veri e propri “centri polifunzionali della carità”, dove medici e volontari si occupavano del vitto e della salute degli ospiti. Tra i numerosi edifici adibiti ad opere caritatevoli ed assistenziali presenti nella Vercelli tardo-medievale, due spiccano per la loro importanza ed impegno: l'Ospedale di San Bartolomeo e quello di Sant'Andrea. La storia di queste due strutture è ripercorsa attraverso fonti documentarie ed archeologiche, con particolare attenzione alle testimonianze che possono riportare indizi sul cibo servito ai malati ed agli ospiti di questi antichi centri d'accoglienza.

Un importante spazio è dato inoltre alla ricostruzione dell'alimentazione dei numerosi monasteri esistenti nel comune – interessante a questo proposito lo studio di Laura Vaschetti – grazie all'analisi archeologica degli strati di rifiuti domestici accumulatisi nel tempo (*Mense vercellesi ritrovate: banchetto e digiuno, opulenza e carità*). Una visione d'insieme sulla condizione alimentare della città ci è data dallo studio di Renato Bordone, che, in *Spunti per una storia dell'alimentazione a Vercelli*, definisce una separazione tra le abitudini del centro abitato, grande consumatore di carne bovina, ed il contado, dedito ad una dieta vegetariana rinforzata saltuariamente da pasti di carne suina. Timothy Leonardi è autore di un contributo che analizza un volume, conservato oggi alla Biblioteca Arcivescovile di Vercelli, che raccoglie il resoconto del fastoso pranzo organizzato nel 1687 da Papa Innocenzo XI per il conte di Castelmaine Ruggiero Palmeria, ambasciatore del re d'Inghilterra. Al rapporto tra monetazione e generi alimentari è invece dedicato il contributo di Federico Barello (*“S'io sapessi che il baril di vino vale un ducato”*), mentre Ugo Gherner riflette, a partire da alcuni dubbi sollevati da Massimo Montanari, sulla riproducibilità delle pietanze antiche. La storia del “vissuto inconsapevole” della città è poi ricostruita da Gabriella Pantò, che sottolinea l'importanza dello studio stratigrafico dei terreni unito ad analisi archeobiologiche come fonte di inestimabili testimonianze dell'antica vita quotidiana.

Conclude il volume un resoconto di Cinzia Lacchia sulla selezione di opere d'arte custodite dal Museo Borgogna di Vercelli che, in relazione alla mostra del Museo del Tesoro del Duomo, sono state scelte per formare un percorso di particolare interesse per la ricostruzione della storia dell'alimentazione della città piemontese, tra fasti e povertà. Eppure, fra la traboccante tavola del ricco, testimoniata dai ritrovamenti archeologici e dalle fonti letterarie, ed il magro pasto delle classi meno abbienti, di cui è più difficile ritrovare tracce, si va definendo il pasto di una classe media formata da operosi artigiani e commercianti. Essi, vera e propria anima della vita comunale, sono spesso i principali protagonisti della storia della alimentazione: come produttori delle stoviglie – preziose o umili – di cui i contemporanei si servivano e come fornitori di materie prime per la preparazione di vivande. Del loro lavoro questo catalogo è testimonianza, grazie alle ricostruzioni delle stoviglie ritrovate negli scavi – restaurate con le moderne tecniche descritte nel

contributo di Milena Bagnasco – e le numerose incisioni dedicate ai lavori artigianali riprodotte nelle pagine del volume.

ANTONIO SPECIALE

*I MISTERI DELLA LUCE nella predicazione dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2004, 94 pp. (Catechesi, 1). ISBN 88-89094-03-6.

Il volumetto che qui brevemente si segnala ripropone i testi delle Catechesi quaresimali inserite nel piano pastorale triennale (2003-2005) varato come cammino di preparazione alle celebrazioni del 50° anniversario (1955-2005) dell'affidamento all'Ordine dei Frati Predicatori del Santuario-Basilica Santa Maria della Coltura e dei 600 anni dell'arrivo dei figli di san Domenico, nel 1405, a Parabita (Lecce).

Si tratta di cinque saggi vertenti sulle varie modalità secondo le quali i Misteri della Luce (inseriti qualche anno fa – come è noto – da papa Giovanni Paolo II nella recita del Rosario per il giovedì) vengono esaminati dai Padri della Chiesa orientale ed occidentale, da Gregorio di Nazianzo a Giovanni Crisostomo, da sant'Agostino a san Tommaso d'Aquino. Dopo una breve *Presentazione* (pp. 5-7) di Giovanni Distante, rettore del Santuario-Basilica Santa Maria della Coltura, il volumetto comprende quindi i seguenti cinque contributi: Mihai Diga, *Il battesimo di Gesù nei sermoni di san Gregorio Nazianzeno* (pp. 9-28); Guido Bendinelli, *Le nozze di Cana nel commento dei Padri greci* (pp. 29-45); Marcello Marin, *La predicazione del Regno in sant'Agostino* (pp. 46-65); Rosario Scognamiglio, *La predicazione di Gesù nella predicazione di san Giovanni Crisostomo* (pp. 67-77); Dalmazio Mongillo, *L'Eucaristia nella dottrina di san Tommaso d'Aquino* (pp. 79-90).

ARMANDO BISANTI

Dalmazio MONGILLO, *La dimensione etico-teologica nella "Summa Theologiae" di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, a cura di Gianfranco Binotti, Bernardino Prella, Raffaele Rizzello, Roma, Angelicum University Press, 2006, 210 pp., ISBN 88-88-660-07-0.

L'opera costituisce un'introduzione alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino e ne sottolinea soprattutto nella seconda e terza parte la prospettiva etico-teologica che sposa lo spirito religioso dell'Ordine domenicano di cui fa parte l'autore Dalmazio Mongillo. Quest'ultimo si è dedicato allo studio della teologia morale e spirituale di san Tommaso d'Aquino, riletta in chiave moderna e più vicina alle necessità di una società come quella odierna in continua trasformazione. L'autore ha riportato l'esegesi del Nuovo Testamento, amplificando e rendendo uni-

versale il messaggio cristiano; in modo particolare si è soffermato sul concetto di Grazia e sull'analisi delle Virtù Teologali che elevano la disciplina morale verso il misticismo. Il Mongillo divide il suo saggio in tre parti: *Ispirazione* (pp. 7-18), *Fondazione* (pp. 23-86) ed *Articolazione* (pp. 91-200) e raccoglie diverse pubblicazioni di difficile reperimento.

Nell'*Ispirazione*, l'autore attraverso la *tota hominis salus in Deo est* espone le esigenze fondamentali della *salus* umana che passano attraverso la conoscenza di Dio e la similitudine con la Santa Trinità che rappresenta il motivo della creazione umana.

Ciascun uomo, infatti, durante il corso della vita terrena tende al fine, anche se ha la sensazione di andare verso il termine come se fosse un individuo senza speranza. Invece il fine dell'Umanità è altro da essa, in quanto è Dio, l'eterna beatitudine.

Nella seconda parte, la *Fondazione testamentaria*, Mongillo descrive il proemio di san Tommaso al Vangelo di Giovanni analizzando il testo e rivisitandolo con un approccio sia dottrinale che operativo; successivamente si sofferma sul rapporto tra fede e libertà operando un confronto tra Agostino e Tommaso, sulla prospettiva teleologica della salvezza attraverso la riflessione sulla grazia e la morale ed infine sulla coscienza umana ripresa dalla *Lettera ai Romani*.

Infine, nella terza parte, che è anche la più estesa, l'*Articolazione*, l'autore tratta delle virtù umane, rivede il messaggio delle beatitudini che sono l'espressione della morale e analizza le proprietà della virtù che sono la medietà, la connessione e la gerarchia.

L'autore spiega come il Bene dell'uomo è uno e complesso. La perfezione umana esige che la persona realizzi le potenzialità di cui è dotata, affinché amplifichi i talenti di cui è costituita, relazionandosi nel mondo in cui vive, condividendone le responsabilità in tutte le circostanze della vita, che orientano il suo essere verso l'unione con Dio, che è il suo ultimo fine.

Infine Mongillo propone una seria riflessione sul concetto del male, sul potere normativo della ratio nella Legge Nuova e sulla teonomia come autonomia dell'uomo in Dio.

IRENE SALAMONE

Enrico MONTANARI, *La Fatica del cuore, saggio sull'ascesi esicastica*, Milano, Jaca Book, 2003, 220 pp., ISBN 88-16-40645-3.

Enrico Montanari da molti anni si dedica allo studio della tradizione religiosa nel mondo classico e conduce ricerche di mistica comparata. Per le edizioni Jaca Book ha già curato, nel 2001, uno studio dal titolo *Categorie e forme nella storia delle religioni*, inserendosi in un solco molto solido di pubblicazioni che vede la casa editrice milanese da sempre in prima linea nel diffondere collane e testi relativi allo

studio del “sapere religioso” nelle sue più varie forme e lungo le più disparate e diverse tradizioni.

Montanari è uno studioso di sicura formazione e robusta esperienza didattica, certamente aduso alla ricerca e non solo per esigenze di natura accademica: tutte ragioni per le quali ci saremmo aspettati, con questo saggio sull’*ascesi esicasta*, un risultato ben più apprezzabile. La quarta di copertina informa, molto correttamente, il lettore che «questo libro presenta un approccio introduttivo – data la vastità del tema – alla dottrina ed alla tecnica dell’*esicasmo*, espressione forse più profonda e tradizionale della spiritualità cristiano-orientale». La scelta del titolo di questo volume, *La fatica del cuore*, seguito poi dal sottotitolo *Saggio sull’ascesi esicasta*, trae origine da una espressione tipica della tradizione patristica orientale in specie dei testi della *Filocalia* ed a partire da autori come Teofane il Recluso (che ama usare l’espressione di “occhio del cuore”), Filoteo il Sinaita, Gregorio Palamas ed altri. Tutti autori che, ancorché letti e studiati; sono ancora da approfondire.

Il credente che viene indirizzato alla pratica esicastica è avviato a costruire la sua più autentica formazione spirituale, finalizzata alla “visione di Dio” (*thèosis*), sulla base di una *praktiké* che impegna *in toto* la sua volontà e tutta la sua forza esistenziale: deve liberarsi dalle passioni, deve costruire per se stesso, purificandosi, l’*apàtheia* (che Montanari traduce con il termine di “devota impassibilità” e che va, invece, più correttamente intesa – anche sulla scorta degli originari testi stoici e poi di Evagrio Pontico, di Marco l’Eremita o di Massimo il Confessore, come uno stato di pieno superamento delle passioni e dei loro vincoli, come una “libertà dalle passioni”) per raggiungere la contemplazione, la visione di Dio. La *thèosis* è l’unione con Dio, è la deificazione dell’uomo, il suo “essere-con-Dio”: si tratta, per l’uomo, di passare ontologicamente, dalla sua natura di un essere creato ad immagine di Dio, quale frutto della libertà di Dio-creatore, ad una natura *nuova e diversa*, quella di essere identificato con la sua somiglianza con Dio.

Il *cuore* di cui si parla nella pratica esicastica è simbolicamente l’anima individuale che, una volta purificata, e quindi *orientata* alla sua “vera” natura, è in grado di raggiungere lo *Spirito*, l’alito del Dio vivente; ma è anche il *cuore* nel senso fisico e carnale che è coinvolto e che viene educato, attraverso complesse tecniche di concentrazione mentale accompagnate a speciali ritmi del respiro e del battito cardiaco, a raggiungere la piena *purezza* nell’*interezza* della umana.

Tutto questo è trattato dal Montanari, sempre con un tono discorsivo, accompagnato da riferimenti utili e puntuali ai testi di Dionigi Aeropagita, Gregorio il Sinaita, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico, Massimo il Confessore ; nonché alla principale saggistica ed alla più significativa tradizione storiografica di autori come Guénon, Evdokimov, Bulgakov, Deseille, Hausherr. La parte più nuova del saggio, originale e di ampio respiro, è quella su *Esicasmo e sufismo* (pp.83-179) nella quale si fa ampio riferimento agli studi di Anawati e di Gardet, ovvero la *Mistica islamica* (1960); in questa parte del volume prevale l’interesse dello studioso per il dialogo interreligioso tra le due teologie mistiche.

Il libro di Montanari si conclude con due appendici: *Eliade e Guénon* (pp. 183-201) e *Nota sull’*esicamo** (pp. 205-206). Il primo è un saggio del 1995, nel quale egli

avviava una ricerca su eventuali ascendenze guènoniane nella formazione di Mircea Eliade; il secondo è niente più che una scheda riassuntiva sulla storia dell'esicasmò. Assolutamente essenziale e poco robusta è la bibliografia. Non risultano menzionati, per esempio, i testi fondamentali della tradizione ortodossa sulla spiritualità orientale dell'esicasmò. Complessivamente si tratta di un volume la cui lettura risulta certamente utile e gradevole, e di indirizzo manualistico per chi si accinge ad un primo approccio al tema trattato.

ROSANNA GAMBINO

Giovanna MURANO, *Copisti a Bologna (1265-1270)*, Turnhout, Brepols, 2006, 212 pp. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 37), ISBN 978-2-503-52468-9.

Il volume, che presenta una versione ampliata dell'intervento presentato in occasione del *XV<sup>e</sup> Colloque du Comité International de Paléographie Latine* (Vienna, 13-17 settembre 2005), offre un importante contributo per lo studio e l'attribuzione dei manoscritti bolognesi della seconda metà del Duecento, manoscritti prodotti dall'opera infaticabile di generazioni di copisti rimasti per lo più anonimi. L'autrice fornisce i nomi, descrive gli ingaggi, la provenienza, le tecniche e le vicissitudini di oltre 270 copisti bolognesi attivi tra il 1265 ed il 1270, fondando la sua ricerca non sull'esame delle opere realizzate e conservate, ma sulle fonti documentarie ed in particolare sullo studio dei *Memoriali*, conservati presso l'Archivio di Stato di Bologna. Nei *Memoriali*, infatti, sono raccolti in 322 volumi tutti i contratti sottoscritti in città e nel contado a partire dal 1265, anno nel quale venne istituito l'*Ufficio dei memoriali*, sino al 1453, quando questo venne sostituito per ordine del cardinale Bessarione, legato di Bologna, con l'*Ufficio del Registro*.

Tra gli aspetti più importanti che emergono dallo studio si segnala l'attenzione riservata dall'autrice alla ricostruzione delle carriere e al volume degli affari dei copisti, alla loro provenienza sociale, culturale e geografica, alla organizzazione delle botteghe artigiane e alle tecniche scrittorie, alle modalità di ingaggio e di stipula dei contratti, al sistema della *pecia* e delle botteghe degli stazionari nel contesto di grande fioritura della produzione e del commercio librario nella Bologna del Duecento, dovuto anche alla maggiore richiesta di libri di testo universitari.

Le fonti documentarie conservate nei *Memoriali*, anche se purtroppo solo parzialmente edite, offrono quindi una notevole quantità di materiale da utilizzare per lo studio della produzione e circolazione del libro e soprattutto, quando possibile, per l'individuazione, attraverso l'esame di ciascun contratto e attraverso i sussidi offerti dalla paleografia, del manoscritto che non sempre, come ricorda l'autrice, è andato irrimediabilmente perduto.

Il volume si divide in due parti: la prima parte è dedicata alla delimitazione del campo d'indagine e alla trattazione dei risultati della ricerca; la seconda, invece,

offre l'elenco dei copisti tratto dallo spoglio delle fonti documentarie, corredato di notizie biografiche.

MONIA CENTINEO

*MUSULMANES Y CRISTIANOS en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, eds. Miquel Barceló - José Martínez Gázquez, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2005, 126 pp., ISBN 84-490-2394-7.

*Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII* è la raccolta dei lavori presentati al seminario tenutosi a Barcellona dal 20 al 22 di febbraio del 2003 presso la Facultad de Filosofía y Letras della Universitat Autònoma de Barcelona e presso la sede della Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

I contributi che compongono questo volume esaminano e approfondiscono le dinamiche storico-linguistiche e letterarie che caratterizzarono la diffusione dell'Islam nella cristiana Europa medievale occidentale e in particolare nella "Hispania medieval".

Il seminario ha voluto essere un momento di incontro e di confronto tra gli studiosi facenti parte dell'*equipe* di lavoro e ricerca del Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Mediana dell'Universitat Autònoma de Barcelona e coordinati dai professori José Martínez Gázquez e Miquel Barceló, che da anni ormai concentrano il loro lavoro sullo studio del Medioevo Hispanico. In particolare José Martínez Gázquez coordina un *team* di filologi che si occupa dello studio e dell'edizione della traduzione latina di testi islamici, mentre Miquel Barceló, coadiuvato da un nutrito gruppo di storici, indaga la storia de "al-Andalus" e il processo di percezione dell'Islam da parte dei cristiani che ha caratterizzato la storia della Spagna medievale (p. 7). Nel corso della tavola rotonda – che ha avuto il grande merito di consentire lo sviluppo di un articolato dibattito grazie al rigore scientifico dei lavori discussi – sono stati affrontati temi riguardanti l'idea di Islam nell'opera di Giovanni Damasceno, la finalità della prima traduzione latina del Corano e della seconda ad opera di Marco da Toledo, l'edizione latino-araba del Qur'ān di Egidio da Viterbo e l'edizione del Qur'ān latino di Roberto di Ketton.

Al presente volume – corredato da pratici indici dei nomi e dei manoscritti curati da Nàdia Petrus i Pons – sono stati inoltre aggiunti anche i saggi di alcuni specialisti di ambito internazionale, il cui lavoro apporta un notevole contributo alla riflessione e al dibattito intorno alle complesse relazioni tra i cristiani e i musulmani nel corso del medioevo.

GIULIANA MUSOTTO



*OMAGGIO AL MEDIOEVO. I primi cinquanta anni del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto*, a cura di Enrico Menestò, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004, X - 506 pp., ill. (Miscellanea, 11). ISBN 88-7988-334-8.

In occasione del cinquantennale della fondazione del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto (CISAM), il Consiglio direttivo ha deciso di promuovere la pubblicazione di un ponderoso volume che potesse costituire un momento di riflessione storiografica sulle cinquanta Settimane di Studio spoletine, i cui atti, annualmente pubblicati, costituiscono, come ogni medievista ben sa, una miniera imprescindibile di notizie, di dati, di studi, di contributi cui attingere con utilità e profitto. Come spiega Enrico Menestò, attuale direttore del CISAM, nella breve *Premessa* (pp. IX-X), «a differenza di quanto è avvenuto nel 1977, in occasione del venticinquennale, quando quella riflessione fu affidata esclusivamente a Consiglieri del Centro, per il cinquantennale si è pensato di chiedere sintesi e valutazioni a studiosi non italiani che puntualmente e con entusiasmo hanno accolto l'invito» (p. IX).

La prima parte del volume (dal titolo *Per una piena coscienza di una tradizione di studi*, pp. 1-324), infatti, ospita, oltre al *Saluto inaugurale per il cinquantenario* (pp. 3-12) dello stesso Menestò, tredici contributi di studiosi stranieri (un paio dei quali redatti in italiano) volti a presentare adeguatamente e con la necessaria ampiezza le linee principali, i temi, i generi, gli argomenti trattati nell'ambito della cinquantennale attività scientifica e congressuale del CISAM. E così, senza aver ovviamente la possibilità di potermi singolarmente soffermare su ciascun intervento, Dominique Barthélemy si occupa della storia istituzionale (*Une réflexion historiographique sur l'histoire institutionnelle*, pp. 13-28), Michel Sot della storia economica (*L'histoire économique aux Semaines de Spolète*, pp. 29-53), Giles Constable della storia religiosa (*Religious History*, pp. 55-70), Hervé Martin della storia della mentalità (*L'histoire des mentalités*, pp. 71-109), Jean-Marie Sansterre, per concludere questa prima sezione prettamente "storica", della storia delle istituzioni ecclesiastiche (*L'histoire des institutions ecclésiastiques*, pp. 111-131). Seguono altri contributi dedicati agli aspetti culturali, come quelli di Jean-Marie Martin, che si occupa della cultura giuridica (*L'histoire de la culture juridique*, pp. 133-150), di Michael Lapidge, sulla cultura letteraria dell'Alto Medioevo (*The Literary Culture of the Early Middle Ages and the Settimane of Spoleto*, pp. 151-177), di Rosamond McKitterick, sulla paleografia, la diplomatica e la codicologia (*Palaeography, Diplomatic and Codicology: the Last Fifty Years*, pp. 179-210), e di Max Pfister, sugli studi di filologia romanza (*Rapporto per la filologia romanza*, pp. 211-235). I tre successivi interventi vertono sugli aspetti artistico-archeologici, e sono proposti da Arnold Esch (*Il Centro e la cultura archeologica*, pp. 237-248), da Jean-Pierre Caillet (*Cinquante années d'histoire de l'art au Centre d'Etudes Haut - Médiévales de Spolète*, pp. 249-280) e da Cécile Morrison, *Histoire monétaire et numismatique*, pp. 281-301). Chiude questa prima parte del volume il contributo di Evangelos Chrysos, sulla bizantinistica (*Early Medieval Byzantium in the Spoleto Weeks*, pp. 303-324).

Nella seconda parte del volume (dal titolo *Il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo dalla fondazione (1952) al 2002*, pp. 325-453) è quindi possibile trovare una ricca serie di informazioni più precise sulla storia del CISAM, su coloro che, negli anni, hanno contribuito alle varie iniziative e sulla pubblicazione degli Atti delle Settimane di Studio e dei Congressi, quali gli elenchi degli *Organi direttivi e revisori dei conti* (pp. 326-328), del *Personale tecnico-amministrativo e altri collaboratori* (pp. 329-330), delle *Settimane di Studi e Congressi* (pp. 331-336), la bibliografia completa, in ordine alfabetico per singolo autore, delle relazioni svolte durante le stesse Settimane (pp. 337-391) e i Congressi (pp. 392-421), l'elenco dei borsisti (pp. 422-453).

La terza parte del volume (dal titolo *Il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo per immagini*) comprende, poi, ben 784 foto fuori testo in bianco e nero, che, nel loro complesso, costituiscono «una cronaca visiva di mezzo secolo di incontri» (E. Menestò, *Premessa*, p. IX). Chiude la pubblicazione una doppia serie di indici, curati da Francesco Dolciemi, dei nomi e dei luoghi (pp. 457-498) e dei nomi dei personaggi presenti nelle foto (pp. 499-506).

ARMANDO BISANTI

John J. Ó RÍORDÁIN, *I primi santi d'Irlanda. Vite e spiritualità*, con un saggio di Paolo Zanna, editoriale di Inos Biffi, Milano, Jaca Book, 2005, 126 pp. (Di fronte e attraverso. Biblioteca di Cultura Medievale diretta da Inos Biffi e Costante Marabelli, 703), ISBN 88-16-40703-4.

Lo spirito di questo libro è quello di presentare in modo semplice alcune figure di santi, scelte tra le innumerevoli, dell'Irlanda altomedievale. Secondo l'autore, padre redentorista originario della contea irlandese di Cork, questi racconti spingono i lettori a guardare a dei chiari modelli di vita umana e religiosa. Il valore divulgativo di quest'opera sulla santità irlandese è dato dalla prevalenza dell'elemento narrativo su quello interpretativo, dalla scelta dell'autore di elencare dati biografici e agiografici, inquadrati, tuttavia, concettualmente attraverso brevi *excursus* storici e culturali. Il saggio manca di note e di bibliografia, proprio per la facilità di lettura che lo contrassegna, ma è evidente che alla base del lavoro ci sia stata un'indagine seria e scientifica del contesto storico, culturale e agiografico della realtà altomedievale irlandese.

Il curatore e traduttore del libro, Paolo Zanna, in un saggio, posto a conclusione del libro, enuclea caratteri e finalità dell'opera di Ó Ríordáin, fornendo un quadro storico del Cristianesimo irlandese e corredando l'opera di una essenziale bibliografia sulle questioni che riguardano l'agiografia dell'area anglo-irlandese. I lettori del volume, nella presente edizione, possono, così, avere a disposizione degli strumenti molto validi per l'approfondimento scientifico dell'argomento.

Le *Vitae Sanctorum* a cui l'autore attinge sono state redatte tra il X e il XIII secolo e si riferiscono a figure che sono vissute tra il VI e l'VIII secolo. Seppure

questo scarto cronologico non ci permetta di desumere notizie sulla storia e la società dell'epoca degli stessi santi, ma al contrario ci testimonia (com'è naturale) i caratteri della posteriore età dei loro rispettivi autori, queste *Vitae*, costituiscono, di fatto, la fonte più estesa della storia dell'Irlanda antica: con la loro miscela di "finzione" (elementi miracolistici e taumaturgici soprattutto) e di rudimentali dati biografici e geografici, costituiscono, pur sempre, la forma con cui veniva compresa e interpretata l'Irlanda antica, l'elemento fondamentale della coscienza collettiva della continuità della storia irlandese. In questo consiste il potente significato storico che queste biografie possiedono, come, opportunamente, mette in luce, in apertura del volume, Inos Biffi, col suo editoriale dal titolo *Santi irlandesi: leggende più vere e più belle della storia*.

Profili agili ed essenziali, che accolgono in sé la cifra miracolistica dei testi agiografici e le influenze del folklore e del paganesimo druidico, tanto che i primissimi santi d'Irlanda possono considerarsi versioni cristiane di divinità pagane. Esempio è il caso di Santa Brigida, la cui festa si inserisce nella tradizione pagana del culto di una dea propiziatrice della vita agricola e della fecondità. Si possono riconoscere anche i *topoi* della narrazione del genere, come l'impiego di materiale biblico, le reminiscenze di tradizioni monastiche egiziane ed europee, i richiami alle opere agiografiche di Gregorio Magno e alla *Vita* di san Martino di Tours. L'impronta narrativa degli schizzi biografici di Ó Ríordáin non impedisce di ricavare anche delle considerazioni sulla genesi storica delle *Vitae* stesse: esse nascono all'interno dei monasteri per consolidare il loro prestigio, attorno alla tomba o alle reliquie del loro fondatore e, molto spesso, spiegano il rapporto tra più istituzioni monastiche, dando una giustificazione religiosa ad eventuali accorpamenti territoriali e, in genere, a questioni esclusivamente mondane.

La parabola biografica di queste figure esemplari è articolata secondo uno schema che si sviluppa in tre momenti: 1) formazione, attraverso un rigoroso discepolato (molto bello l'esempio dell'allievo di san Colombano, san Gallo, il quale si "affranca" dal maestro, fino ad avere con lui un forte contrasto, poi risolto poco prima della morte di Colombano stesso); 2) radicamento del santo nell'ambito territoriale, sia che si tratti di una figura "stanziale", sia che riguardi un personaggio dedito alla missione e alla evangelizzazione; 3) attrattiva del santo per le sue particolari devozioni (un tratto comune è quella alla Trinità) e per i doni soprannaturali ricevuti, nonché per le rigide pratiche ascetiche da lui esercitate.

Il patrimonio delle *Vitae Sanctorum* dell'Irlanda altomedievale è tanto più prezioso, in quanto ha superato, nel tempo, notevoli traversie. La persecuzione del governo protestante inglese, tra i secoli XVI e XIX, ha determinato la soppressione dei monasteri e il sequestro, a favore della Corona d'Inghilterra, di tutto il patrimonio della Chiesa cattolica, scatenando, di conseguenza, una feroce campagna iconoclastica, che ha portato alla distruzione di opere d'arte e di codici. Ó Ríordáin ci ricorda, nell'introduzione, che padre John Colgan (1592-1658) ha raccolto il patrimonio manoscritto superstite della storia ecclesiastica d'Irlanda e, riordinandolo, ha dato vita ai preziosi *Annali d'Irlanda*, meglio conosciuti come *Annali dei Quattro*

*Maestri*. A Colgan stesso si deve la pubblicazione del primo volume degli *Acta Sanctorum*, a Lovanio nel 1645.

Nella considerazione complessiva del fenomeno religioso medievale, cui questo libro dà un significativo contributo, l'ambito celtico ha un posto privilegiato e la sua originalità risiede nel fatto che l'esperienza di santità si protrae per diversi secoli con caratteri ricorrenti e costanti.

GAETANO STELLINO

*PERCORSI DI STORIA EBRAICA. Fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea. VIII centenario della morte di Maimonide. Atti del XVIII convegno internazionale, Cividale del Friuli-Gorizia, 7-9 settembre 2004, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Udine, Forum, 464 pp. (Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi, 15), ISBN 88-8420-258-2.*

Il presente volume contiene gli Atti del Convegno Internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (AISG) svoltosi presso Cividale del Friuli e Gorizia tra il 7 e il 9 settembre 2004.

Gli interventi dei partecipanti si articolano su due tematiche di fondo: le fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea e l'VIII centenario della morte di Maimonide (1204-2004).

Alcuni interventi iniziali sono dedicati al problema delle fonti ebraiche a partire dall'Ottocento fino alla prima metà del '900; particolare attenzione è inoltre riservata alla presenza in quegli anni degli ebrei nel Friuli e nell'Italia nord-orientale. Tra questi primi interventi si segnalano: Pier Cesare Ioly Zorattini, *Le fonti del S. Uffizio e gli ebrei nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Settecento*; Kenneth R. Stow, *Cercando la storia fra una documentazione infinita*; Lucia Frattalli Fischer, *Stereotipi, ruolo economico e insediamento degli ebrei nelle fonti statali ed ecclesiastiche del Granducato di Toscana (secoli XVII-XVIII)*; Maddalena Del Bianco Cotrozzi, *Fonti e ricerche per la storia degli ebrei nel Friuli degli Asburgo e della Repubblica di Venezia*; Claudia Colletta, *La politica delle conversioni nello Stato della Chiesa in età moderna: fondazione, sviluppi politico-amministrativi e scopi della casa dei catecumeni in Pesaro*; Elia Boccara, *Gli ebrei italo-iberici presenti a Tunisi (o in relazione con Tunisi) dalla conquista turca al regno di Yusuf Dey*; Silvio G. Cusin, *Ventura Parente e il Libro dei Pegni del Banco dei Forestieri*; Livio Vasieri, *Il libro dei Pegni del Banco dei Forestieri di Trieste*; Luciano Allegra, *Fra due tradizioni. Le rappresentazioni degli ebrei nell'Europa moderna*; Adonella Cedarmas, *Una fonte per la storia del viaggio in Terra Santa nel Settecento: il diario di Mosè Vita Cafsùto*; Bruno di Porto, *I periodici fiorenti di Samuel Hirsch Margulies: la "Rivista Israelitica" e "La Settimana Israelitica"*; Giuseppe Veltri, *Alcune considerazioni sugli ebrei e Venezia nel pensiero politico di Simone Luzzatto*.

Una seconda parte del testo contiene gli interventi che, cogliendo l'occasione dell'VIII centenario della morte di Maimonide, approfondiscono alcuni aspetti del

pensiero e dell'opera del filosofo ebreo, offrendo degli spunti di studio stimolanti ed originari. Tra questi interventi ricordiamo: Giuliano Tamani, *Le edizioni (secoli XV-XVIII) del Mishneh Torah di Maimonide*; Alessandro Guetta, *La traduzione italiana cinquecentesca del Moreh nevukim di Maimonide*; Maurizio Mottolese, *Sulla risignificazione dei precetti in Maimonide e nei cabalisti: il caso del divieto delle ibridazioni (kil'ayim)*; Myriam Silvera, *Maimonide nella polemica ebraico-cristiana del Seicento*; Marco Grusovin, *I riferimenti a Maimonide nell'opera Torah e filosofia del rabbino goriziano Isacco Samuele Reggio*; Roberto Gatti, *Il problema delle contraddizioni nella "Guida dei perplessi"*.

L'ultima parte del testo, relativa alla fase finale "a tema libero" del convegno, contiene interventi su varie tematiche relative sempre al mondo ed alla cultura del popolo ebraico. Tra questi interventi si trovano: Miriam Pucci Ben Zeev, *Le insurrezioni della diaspora ebraica al tempo di Traiano: cause, sviluppi, effetti*; Ben Zion Rosenfeld, *The wealthy members of Jewish society in Roman Palestine*; Cesare Colafemmina, *La contesa fra la vite e gli alberi di Amittay ben Shefatyah da Oria*; Viviana Mulè, *Nuovi documenti sulla comunità ebraica di Messina nel XV secolo*; Aldo Messina, *L'ipogeo di Cividale: un bagno rituale ebraico?*; Alberto Castaldini, *Balie e levatrici cristiane fra gli ebrei di Mantova (secoli XVI-XVIII)*; Sonia Vivacqua, *Comunisti italiani e sinistra israeliana nelle carte del PCI: viaggi e incontri tra Roma e Gerusalemme (1943-1967)*.

DANIELA ENRIQUEZ

PETER ABAELARD, *Scito te ipsum [Ethica]. Erkenne dich selbst*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Philipp Steger, Hamburg, Felix Meiner, 2006, XCIII-178 pp., ISBN-10 3-7873-1776-7; ISBN-13 978-3-7873-1776-9.

L'*Etica* è uno dei testi abelardiani più conosciuti, e uno dei pochi ad essere stato variamente tradotto in molte lingue. La cosa è rimarchevole, se si pensa che tante altre opere abelardiane attendono ancora di essere tradotte in una lingua moderna, come i testi logici, alcuni trattati e opuscoli teologici (il *Sic et Non*, la *Theologia Scholarium*, l'*Expositio in Hexaemeron*), e altri testi importanti non sono presenti neppure in edizione critica completa, come i *Problemata Heloissae cum Petri Abaelardi solutionibus* e i *Sermones*, leggibili in gran parte ancora nella edizione ottocentesca del Migne.

Fra le più recenti edizioni in lingua moderna dell'*Etica* citiamo: Pedro Abelardo, *Conócete a tí mismo*. Traducción, estudio preliminar y notes de Pedro R. Santidrián. Barcelona, Altaya, 1994; Petrus Abaelardus, *Ethical writings: his Ethics or Know yourself and his Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*, translated by Paul Vincent Spade, Indianapolis, Hackett, 1995; Pere Abelard, *Ètica. Història de les meves dissorts*. Traducció i edició a cura de Josep Batalla, Barcelona, Edicions 62, 1996. Una traduzione tedesca del testo era apparsa nel 1999: Alexander



Schroeter-Reinhard, *Die Ethica des Peter Abaelard*, Übersetzung, Hinführung und Deutung, Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag.

In Italia la traduzione dell'*Etica*, curata da Mario dal Pra, risale al 1976 (Pietro Abelardo, *Etica o Conosci te stesso*, La Nuova Italia, Firenze). Di tale traduzione è comparsa una nuova edizione aggiornata curata da Massimo Parodi e Marco Rossini (Abelardo, *Etica*, Bruno Mondadori, Milano 1995).

Il testo abelardiano, che era stato edito da Luscombe (*Peter Abelard's Ethics. An Edition with Introduction, English Translation and Notes* by D. E. Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1971) è stato recentemente ripubblicato nel *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* a cura di M. Igner (2001). Su questa edizione viene condotta la presente traduzione tedesca, a cura di Philipp Steger.

La traduzione, corredata dal testo latino a fronte, viene preceduta da un lungo saggio introduttivo di 93 pagine, nella quale il curatore presenta un'accurata analisi delle principali tematiche morali che caratterizzano il testo abelardiano (peccato, *intentio*, costumi, vizio, pentimento ecc.), ricostruendo i fondamenti dell'etica del celebre maestro medievale. Alla fine dell'introduzione viene presentata una breve biografia e una sintetica panoramica delle edizioni abelardiane in lingua latina e in traduzione tedesca. Un sintetico indice dei nomi e delle citazioni bibliche chiude il volume.

GIUSEPPE ALLEGRO

Cristiana PICCARDO - Roberto NARDIN - Santino CORSI, *La sapienza monastica: una tradizione vivente*, Roma, Borla, 2006, 160 pp., ISBN 978-88-263-1611-6.

Il volume contiene gli Atti dell'incontro, svoltosi presso il monastero cistercense della stretta osservanza di Nostra Signora di Valserena dal 25 al 27 novembre 2003. Il convegno ed il testo (che ne riporta gli interventi più importanti) hanno lo scopo di mostrare la vitalità che ancora oggi contraddistingue la *Regula* di san Benedetto, attraverso le testimonianze e la voce di chi questa *Regula* la vive tutt'oggi, giornalmente ed assiduamente. Occasione del convegno è la visita in Italia, ed in particolare nella comunità di Valserena, di madre Cristiana Piccardo, una delle più attive testimonianze di un'esistenza vissuta secondo la *Regula* benedettina. Ognuna delle cinque sezioni del testo ha una struttura tripartita: all'intervento del relatore principale (la cui presentazione è posta in nota nel testo) seguono le domande dei partecipanti al dibattito ed una tavola rotonda con ulteriori interventi da parte dei presenti.

Ad aprire il convegno, dopo una brevissima introduzione di suor Patrizia Girolami, è proprio madre Cristiana Piccardo con una relazione dal titolo *La crescita della persona nella sapienza della «Regola». Una testimonianza* (pp. 15-25). Nel suo intervento madre Cristiana delinea gli elementi essenziali della vita monastica, ossia comunità stabile, regola ed abate, ripercorrendo inoltre le fasi della sua esperienza all'interno del monastero. Dalle sue parole impariamo l'importanza della comunità



tra fratelli e soprattutto l'essenzialità della presenza di modelli da seguire all'interno del monastero. Impariamo anche l'importanza dell'obbedienza e del trasmettere. Un'obbedienza che non è solo esecutiva ed una "trasmissione" che non è impositiva, ma che vuole diffondere la vita e la grazia, come la stessa madre si affretta a specificare, affermando che «una vita si trasmette con la vita» (p. 17) e che «ogni generazione trasmette alle nuove la grazia della casa e il carisma dell'Ordine» (p. 18). Alla fine del suo intervento madre Cristiana enuclea le osservanze insostituibili della vita monastica. Essa si sofferma in particolare sulla liturgia e sui suoi aspetti fondamentali (integrazione comunitaria e celebrazione); sulla *lectio* divina da cui scaturisce l'importanza dell'ascolto e dell'esercizio dell'intelligenza, di contro alla difficoltà di esprimersi molto diffusa ai nostri giorni. Ed infine si concentra sulla solitudine e sul silenzio, da lei intesi non come assenza di relazione ed assenza di parola ma come mezzi per capire che l'unica gioia della vita è il Signore.

A seguire troviamo un intervento di Roberto Nardin, monaco dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, dal titolo *La sapienza della fede: intelligenza ed esperienza dal medioevo monastico. Prospettive per la formazione* (pp. 45-58). L'intervento è diviso in tre parti. Nella prima Nardin si sofferma sulla figura di sant'Anselmo d'Aosta, il quale viene visto ancora come modello medievale per la formazione monastica odierna. Il sacerdote ci presenta un Anselmo «educatore e pedagogo e non teorico dell'educazione e pedagogista» (p. 49). Basandosi sulla *Vita Sancti Anselmi* di Eadmero di Canterbury, egli definisce il santo «educatore della preghiera, della fede, della mente, dell'intelligenza, della volontà, dell'amicizia, dei costumi, della libertà e della coscienza» (p. 51), un maestro che voleva essere amato e non temuto. La seconda parte dell'intervento è incentrata sulla differenza tra *conversio* e *conversatio* e sull'importanza, o meglio sull'obbligo, della risposta: una risposta che non deve però scaturire dalla ragione ma dalla coscienza teologica. Infine nella terza ed ultima parte del suo intervento, il monaco si sofferma sui tre nodi etici della cristianità moderna: l'etica del viandante, la dilatazione del desiderio e la perdita della speranza. Questi, insieme alle altre questioni trattate, saranno i temi discussi nella tavola rotonda.

Seguono altri due brevi interventi di madre Cristiana Piccardo. Nel primo, intitolato *La vita fraterna maestra di sapienza* (pp. 79-85), ella descrive quali sono le tre ragioni (teologale, psicologica e storico-pastorale) della vita fraterna e quali gli ostacoli che si possono contrapporre ad esse. La *Regula* di san Benedetto viene mostrata come una "cura" a questi ostacoli: essa infatti contrappone rispettivamente all'egoismo ed all'idealismo, il servizio ed il culto della realtà concreta. Infine viene messo in rilievo il modo in cui san Benedetto fa coesistere, all'interno di un unico insegnamento, una grande libertà (da ritrovare nei continui «Se vuoi...» presenti nel testo) e la necessità, da parte del monaco, di «non deviare mai, perseverare nella dottrina del magistero, perdurare fino alla morte» (p. 82). Nel secondo intervento (*La costruzione della pace della comunità. La sapienza del perdono*, pp. 101-107) si ricerca un mezzo che permetta di creare la pace all'interno della comunità (benedettina e mondiale) e di opporsi ad indifferenza, emarginazione e potere, ostacoli cui essa va incontro. Riprendendo il pensiero di Giovanni Paolo II, madre Cristiana

ritrova nel perdono, inteso come «abbraccio profondo [...] all'intera umanità» (p. 101), lo "strumento" che permette la pace. Da ciò derivano le domande: «Che cosa è il perdono? Chi può offrire il perdono?» (p. 101). Un cenno viene riservato anche all'importanza dell'imparzialità dell'abate benedettino ed all'importanza del rapporto di paternità tra quest'ultimo e i monaci; concetto di paternità cui, come viene fatto notare, si contrappone tutto il pensiero moderno. Interessante infine la sezione *Domande*, in cui ci si concentra sui rapporti di amicizia all'interno dei monasteri.

L'ultimo intervento, di Santino Corsi, si intitola *Lettura sapienziale e cattolica della Sacra Scrittura. san Francesco, san Benedetto e san Paolo* (pp. 123-135). Corsi descrive la sua esperienza personale passata attraverso le letture ed il pensiero dei tre santi, visti come punto iniziale e finale di un percorso che ha come centro la *Regula* di san Benedetto. Egli ci presenta una *Regula* nuova e "relativizzata". Nuova perché intesa come «sintesi sapienziale ormai definitiva, consegnata alla Chiesa, della scuola del servizio divino» (p. 125), non un "nuovo" Vangelo ma un testo "in ordine al Vangelo" (p. 127); "relativizzata" perché così la definisce lo stesso Corsi, quando afferma: «io relativizzo la Regola! A chi ipostatizza la Regola io rispondo che la Regola è solo uno strumento umano e sapienziale, cioè la sintesi di una sapienza che orienta al bene» (p. 126). L'intervento termina con una spiegazione della natura della Sacra Scrittura e della Chiesa.

È lecito dire, per concludere, che il volume raggiunge l'obiettivo postosi perché mostra come, usando le parole di madre Cristiana Piccardo, «Passano i secoli ma l'esperienza monastica si ripercuote nell'oggi con la stessa intensità e qualità perché il suo sapore evangelico è atemporale» (p. 85).

DANIELA ENRIQUEZ

PIERO DI MARCO PARENTI, *Storia fiorentina. I. 1476-78 - 1492-96*, a cura di Andrea Matucci, Firenze, Olschki, 1994, LII-364 pp. (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e testi, XXXIII). ISBN 88-222-4206-8.

PIERO DI MARCO PARENTI, *Storia fiorentina. II. 1496-1502*, a cura di Andrea Matucci, Firenze, Olschki, 2005, VIII-550 pp. (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e testi, XLVI). ISBN 88-222-5448-1.

Dopo un lungo e paziente lavoro di ricerca, accompagnato da preziosi e puntuali studi preparatori, Andrea Matucci giunge alla pubblicazione dell'edizione critica della *Storia fiorentina* di Piero di Marco Parenti, un capolavoro trascurato e finora noto solo per qualche brano antologico ma più volte segnalato dagli storici per la sua importanza. Con questa edizione lo studioso aggiunge un tassello significativo al quadro della storiografia civile fiorentina, presentandoci un'opera in tre volumi, corredata da una corposa introduzione in cui traccia la storia del testo, ne analizza i temi in rapporto alle fonti, delinea gli scambi tra storiografia e altri generi letterari (per esempio la novellistica), muovendosi sempre con grande chiarezza stilistica tra

filologia e critica. Ciascun volume è ulteriormente impreziosito dal fatto di essere corredato di nota al testo, di apparato critico, di indici dei nomi, dei luoghi e delle magistrature, nonché di un indice generale mese per mese.

Figlio di un mercante e di una Strozzi, alunno di Marsilio Ficino e di Demetrio Calcondila, Piero Parenti è uno dei più stimati conoscitori delle lingue classiche all'interno della cerchia mercantile di Firenze. È, dunque, il tipico rappresentante di una cultura borghese e mercantile in ascesa che è solita affidare ai "libri di ricordi" gli avvenimenti di una vita, documenti di un raggiunto traguardo sociale, dalle annotazioni commerciali ai contratti matrimoniali. E nel solco di questa tradizione s'inseriscono i *Ricordi* di Marco Parenti, padre di Piero, che riesce però a spingersi oltre, raccontando le vicende di politica interna fiorentina, le aspre lotte tra medicei e repubblicani scatenate dalla morte di Cosimo de' Medici. Il lavoro di Piero Parenti si presenta quindi come la continuazione dell'opera del padre.

Il primo volume, uscito già nel 1994, contiene l'edizione del manoscritto autografo che copre i periodi dal dicembre 1476 all'aprile 1478, arrestandosi alla congiura dei Pazzi e riprendendo il racconto dall'aprile del 1492, data della morte di Lorenzo il Magnifico, fino al marzo 1496. Il secondo volume, uscito nel 2005, comprende il periodo che va dall'aprile 1497 al marzo 1502, quindi dall'ultima fase del dominio del Savonarola, terminato nel maggio 1498 con il rogo, fino alla crisi che porterà all'elezione al gonfalonierato perpetuo di Pier Soderini.

Man mano che procede nella sua narrazione, Piero Parenti acquista una maggiore capacità d'interpretazione politica e, soprattutto a partire dal secondo volume, l'opera non è più solo la cronaca veritiera di una fase cruciale della storia di Firenze, ma anche un primo cosciente tentativo di interpretarla, adeguando nuovi metodi d'indagine alla novità di uno stato libero e democratico, teatro di uno scontro di ideologie fino a pochi anni prima impensabile.

Matucci sottolinea più volte l'originalità di Piero Parenti, collocando la sua opera all'inizio di un percorso di mutamento dello stile narrativo storiografico che avrà il suo culmine in Machiavelli. L'editore, inoltre, giudica interessante il tentativo di razionalizzazione da parte di un narratore totalmente immerso nei fatti che narra e che si autodelinea come un sincero democratico in un contesto difficile e contraddittorio qual è quello politico fiorentino tra Quattro e Cinquecento.

Viste le premesse, ci auguriamo che il terzo volume dell'opera, che comprende i fatti che vanno dal settembre 1507 all'agosto 1518, ancora in fase di allestimento, possa quanto prima vedere la luce, completando così un'opera preziosa e meritoria che rappresenta l'inveramento filologico del metodo di ricerca perseguito dal Matucci.

MARIANGELA DIPRIMA

Pietro PODOLAK, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia, Morcelliana, 2006, 126 pp. (Letteratura cristiana antica, Nuova serie, 8), ISBN 88-372-2051-0.

Con questo saggio Pietro Podolak si propone di fornire un'esposizione complessiva delle opere e del pensiero di Quinto Settimio Florente Tertulliano, al fine di offrire a un pubblico non specialista una delineazione della complessa fisionomia dell'autore alla luce degli studi critici accumulatisi nel corso dell'ultimo secolo. Le varie sezioni in cui si articola il saggio sono corredate da specifiche indicazioni bibliografiche cui si rinvia per l'approfondimento dei temi trattati.

Podolak sottolinea l'importanza e lo spessore culturale di Tertulliano nell'ambito della letteratura latina cristiana antica, affermando che «dal punto di vista storico, la sua più importante funzione è stata quella di gettare le basi linguistiche, filosofiche e concettuali della riflessione teologica occidentale; la svolta da lui impressa al cristianesimo latino sarà fondamentale per ben due secoli a partire dalla morte dell'autore, e lascerà dei forti segni su tutta la cultura dell'Occidente cristiano fino ai nostri giorni» (p. 11).

Dopo aver prospettato un profilo biografico del Cartaginese con riferimento alle relative questioni dibattute in sede critico-storiografica (cap. I), Podolak procede a un'analisi dei contenuti e degli aspetti salienti (struttura compositiva, genere letterario e caratteri stilistici e formali, problemi filologici, collocazione cronologica) delle varie opere tertulliane, raggruppate in opere apologetiche (cap. II), catechetiche (cap. III), dottrinali (cap. IV) e montaniste (cap. V). Ciascun gruppo di opere è introdotto da una presentazione generale. La descrizione di ciascuna opera è accompagnata da un repertorio bibliografico (con rimandi alla letteratura primaria e secondaria). Nella presentazione delle opere tertulliane, Podolak è molto attento anche alla loro successione diacronica, la quale permette di ricostruire e seguire l'evoluzione del pensiero del Cartaginese.

Quali opere apologetiche, sono passate in rassegna l'*Ad Martyras*, l'*Ad Nationes*, l'*Apologeticum*, il *De testimonio animae*, l'*Adversus Iudaeus* e l'*Ad Scapulam*. Podolak sottolinea come tali opere, con la loro disposizione conciliante e lealista nei confronti del potere imperiale per un verso, e con il totale e intransigente rifiuto della società pagana per altro verso, siano segnate dalla personalità controversa e talvolta contraddittoria del loro autore.

Tra le opere catechetiche abbiamo il *De spectaculis*, il *De oratione*, il *De baptismo*, il *De patientia*, il *De paenitentia*, l'*Ad uxorem*, il *De cultu feminarum*. Di tali scritti di genere omiletico Podolak mette in evidenza, in generale, il forte debito con la cultura classica (filosofica e retorica) e rileva inoltre come anche in questi sia riscontrabile la conversione progressiva e continua, sperimentata da Tertulliano, «dal paganesimo fino al cristianesimo montanista» (p. 45), la quale si riflette nell'evoluzione del suo pensiero.

Nel gruppo delle opere dottrinali sono rubricate il *De praescriptionibus haereticorum*, l'*Adversus Hermogenem*, l'*Adversus Valentinianos*, il *De carne Christi*, l'*Adversus Marcionem*, il *De anima*, il *De carnis resurrectione* e l'*Adversus Praxean*. Nel tracciare l'evoluzione della riflessione dottrinale tertulliana, Podolak

sottolinea come «anche in ambito dogmatico [...] assistiamo all'ormai ben nota "conversione continua" di Tertulliano, che, sotto la spinta dell'interesse intellettuale e del desiderio di approfondimento, lo conduce ad acquisire una dottrina prodigiosa e a costituire un pensiero sempre più profondamente e specificamente cristiano» (p. 50).

Segue il gruppo delle opere montaniste, in cui Podolak non inserisce tutti gli scritti composti dall'Africano nel periodo montanista (a tale periodo, infatti, risalgono quasi tutte le opere dottrinali dell'autore, precedentemente prese in esame, le quali però, secondo lo studioso, sono influenzate soltanto in modo superficiale dal montanismo, che investe fundamentalmente la *disciplina* e non la *doctrina*), ma soltanto quelli specificamente mirati alla difesa e alla propaganda del montanismo. Tali opere sono il *De exhortatione castitatis*, il *De virginibus velandis*, il *De corona*, lo *Scorpiace*, il *De idololatria*, il *De fuga in persecutione*, il *De monogamia*, il *De ieiunio adversus phychicos*, il *De pudicitia* e il *De pallio*. Riguardo alla questione dell'incidenza del montanismo in Tertulliano, Podolak mette in evidenza come in questi la Nuova Profezia «non comportò alcuna modifica dottrinale, ma si limitò ad avanzare i suoi precetti nel solo ambito della *disciplina*, ossia della morale» (p. 65). In tale prospettiva di lettura, il montanismo di Tertulliano, che in molti casi costituisce «l'exasperazione in senso encratita di tematiche ben presenti anche nel periodo cattolico» (p. 76), si presenta come una solida base ideologico-normativa per l'evoluzione del rigorismo estremista, ascetico ed escatologico, proprio del nostro autore.

Il cap. VI offre una panoramica del pensiero tertulliano, ricostruito ed esaminato da Podolak in una molteplicità di articolazioni (la dottrina dell'anima, l'antropologia e la soteriologia, l'esegesi dei testi biblici, la teologia trinitaria e la cristologia, la morale, le posizioni dell'Africano sul rapporto tra il cristianesimo e il potere politico imperiale, oltre a considerazioni sulla lingua e lo stile dell'autore). Nel pensiero tertulliano lo studioso prova a rintracciare alcune linee guida approssimativamente costanti, come ad esempio il corporeismo di matrice stoica, rintracciabile in varie istanze e risvolti dell'elaborazione dottrinale del nostro autore. In contrapposizione al noto ma già incrinato cliché storiografico che vede in Tertulliano il rappresentante per eccellenza dell'antirazionalismo cristiano, Podolak, sulla scorta dei giudizi critici di precedenti studiosi, rintraccia un tratto conduttore del pensiero del Cartaginese proprio nella sua fiducia nella razionalità (in primo luogo divina e, di riflesso, umana), associata allo sforzo di garantire alle proprie opere premesse e procedimenti argomentativi razionali. Tali aspetti, secondo lo studioso, non si rivelano però sufficienti a conferire al pensiero di Tertulliano un'impostazione e uno spessore propriamente filosofici, in quanto «le finalità del nostro scrittore non sono filosofiche, ma teologiche» (p. 84). Nel delineare un modello d'interpretazione generale dell'impostazione e del carattere del pensiero del nostro autore, Podolak scrive che, secondo l'Africano, «da parte dell'uomo la ricerca della verità è inutile ed anzi dannosa, poiché la verità nella sua interezza è stata rivelata da Cristo. Per questa ragione, Tertulliano non riflette e non compone le proprie opere per indagare la verità, che egli crede di avere già chiara in quanto rivelata da Cristo, ma solo per

difenderla come tale contro le trovate e le superfetazioni degli eretici. È per questo che il nostro autore ritiene importanti solo i punti di arrivo del proprio ragionamento (ossia le verità stabilite dalla regola di fede e, in seguito, anche dagli oracoli montanisti), mentre considera indifferenti i procedimenti logici messi in atto per giungervi» (p. 84).

Nel cap. VII, Podolak si sofferma sulla sopravvivenza del pensiero di Tertulliano e sulle sue opere perdute, di cui restano testimonianze e frammenti. Per quanto riguarda la ricezione delle opere tertullianee, lo studioso mette in evidenza la loro alterna fortuna. Tali opere ebbero una notevole diffusione – seppure avvicinate e utilizzate con cautela – in epoca tardo-antica: tra i loro fruitori sono ricordati autori quali Cipriano, Minucio Felice, Novaziano e, ancora, Lattanzio, Girolamo, Ambrogio e Agostino, nonché, dopo l'Ipponate, alcuni cultori dell'opera del Cartaginese nel monastero di Lerino in Gallia e, ancora, è chiamato in causa il *Carmen adversus Marcionitas*, che si presenta come un rifacimento in forma poetica dell'*Adversus Marcionem* del nostro autore. In seguito, però, esse ebbero una diffusione sempre più sporadica dopo essere state messe al bando alla fine del V secolo dal *Decretum Gelasianum* e nel corso del Medioevo ebbero pochi lettori e fruitori (si segnalano, in particolare, Isidoro di Siviglia e Pascasio Radberto di Corbie). È soltanto con l'Umanesimo e il Rinascimento che tali opere, studiate e utilizzate da autori tanto cattolici quanto riformati, tornarono ad avere un'ampia fortuna.

Il volume, che si conclude con un succinto prospetto cronologico relativo all'età dei Severi, costituisce un ottimo strumento, criticamente fondato e scientificamente probante, per avviarsi allo studio di Tertulliano, alla luce delle più recenti prospettive storiografiche e linee di ricerca.

VALERIO NAPOLI

PORFIRIO, *Sullo Stige*, presentazione di Tiziano Dorandi, introduzione, traduzione, note e apparati di Cristiano Castelletti, Milano, Bompiani, 2006, 486 pp. ISBN 88-452-5711-8.

Il volume offre al lettore una nuova edizione dei frammenti pervenuti di un'opera di Porfirio di Tiro intitolata *Sullo Stige*, accompagnata da una traduzione italiana curata da Cristiano Castelletti, da un ampio saggio introduttivo e da un ricco commentario dello stesso studioso. Si tratta di un'opera in cui il filosofo neoplatonico ripercorre le valenze mitiche e simboliche dello Stige sulla base dell'esegesi dei testi omerici, con riferimenti ai culti misterici e ad un complesso di dottrine attestante nel panorama sincretistico del tardo paganesimo ellenico. I frammenti di questo trattato porfiriano, tramandati da Giovanni Stobeo nella sua *Antologia*, restituiscono un ampio ventaglio di temi sulle peculiari valenze sacrali delle acque dello Stige e sulle credenze e pratiche rituali ad esse legate.

Stige è figlia di Oceano e Tethys ed è l'acqua primordiale, sulla quale giurano gli dei e gli uomini. Chiunque spergiuri su di essa subisce una punizione, che con-



siste nella morte e in un conseguente percorso di purificazione. Lo Stige è dunque legato ai destini escatologici e soteriologici delle anime. Come si evidenzia nei frammenti 2 e 3, Omero dispone le anime in tre zone: la terra, la pianura Elisia e l'Ade, legato allo Stige. Nelle prime due zone le anime sono unite al corpo, che abbandonano quando scendono nell'Ade. In esso vi è un'ulteriore distinzione fra le anime che hanno attraversato l'Acheronte e quelle che non hanno potuto farlo. Gli stati in cui l'anima viene a trovarsi sono tre: il primo è quello legato al sensibile, il secondo è uno stato in cui l'anima possedendo ancora la ragione, la memoria e la fantasia, subisce delle punizioni di tipo immaginativo per poter espiare le sue colpe; il terzo è quello in cui l'anima, perduta la memoria, si purifica dalle passioni per arrivare a contemplare le realtà intelligibili e a ricongiungersi con l'intelletto. Si presentano così varie pratiche e credenze religiose legate alle acque, alle paludi, alle grotte, come talune prove ordaliche, capaci di provare l'innocenza o la colpevolezza di coloro che vi si cimentano.

Il volume è arricchito da tre appendici, da un indice dei luoghi geografici e da trentasei tavole, alcune delle quali sono foto riprodotte dallo stesso Castelletti che ritraggono i luoghi dello Stige.

TIZIANA FERRARO

PORFIRIO, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto sull'anima. Sul conosci te stesso. Vita di Porfirio di Eunapio*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Milano, Bompiani, 2006, 302 pp., ISBN 88-452-5781-9.

Nella collana "Testi a fronte" la Bompiani ripropone una raccolta di testi di Porfirio, già edita da Rusconi nel 1993, con il titolo redazionale di *Vangelo di un pagano*. Le opere, in traduzione italiana con testo greco a fronte, sono la *Lettera a Marcella*, i frammenti del *Contro Boeto, sull'anima* e del trattato *Sul conosci te stesso*. A tali opere è affiancata la *Vita di Porfirio* di Eunapio di Sardi. Il volume è curato da Raffaele Sodano, un grande conoscitore del pensiero di Porfirio, ed è presentato da Giovanni Reale.

Il titolo generale *Vangelo di un pagano* allude al fatto che tali testi porfiriani possono essere letti come segmenti della delineazione – secondo una *Weltanschauung* neoplatonica – di una spiritualità propria della tradizione ellenica, in chiave anticristiana, appunto un "vangelo" pagano contrapposto al vangelo cristiano.

La *Lettera a Marcella* si presenta come una raccolta di sentenze morali ispirate a varie tradizioni del pensiero greco. Tali sentenze possono essere inquadrare in un'ottica anticristiana, in quanto l'obiettivo di Porfirio sarebbe quello di mostrare che il cristianesimo, rispetto all'etica greca, non ha portato nulla di nuovo, ma anzi acquisisce dal mondo greco la sua dignità e purezza. In tale direzione, raccogliendo la tesi di L. Jerphagnon secondo cui la porfiriana *Vita di Plotino* andrebbe letta in contrapposizione al messaggio del cristianesimo, come un "vangelo" in cui il maestro è Plotino, Sodano ritiene che anche la *Lettera a Marcella* sia fondamentalmente un

testo dall'implicita funzione anticristiana. La polemica anticristiana, esplicita nel *Contra Christianos* e nella *Philosophia ex Oraculis*, sarebbe così una costante della maggior parte delle opere di Porfirio.

Al testo della *Lettera a Marcella*, corredato da note, Sodano fa seguire tre sue appendici. La prima si sofferma sulla partecipazione di Porfirio al *Consilium Principis* tenutosi a Nicomedia nel 302-303 in cui con l'imperatore Diocleziano si preparò una grande persecuzione contro i cristiani. La seconda propone un confronto tra un passo della *Lettera a Marcella* e un passo della *Prima Epistola* di San Paolo ai Corinzi su fede, verità, amore e speranza. La terza, infine, propone una tavola sinottica delle sentenze porfiriane dell'opera in questione e di quelle delle corrispondenti raccolte gnomiche (sentenze della serie pitagorica, sentenze delle raccolte di Sesto e di Clitarco, sentenze di Epicuro).

Nei nove frammenti del *Contro Boeto, sull'anima*, Sodano nota come Porfirio si cimenti in una critica delle posizioni del peripatetico Boeto, finalizzata a dimostrare l'immortalità dell'anima, quale dottrina fondamentale della tradizione platonica.

Dell'opera *Sul conosci te stesso* ci sono pervenuti tre frammenti, in cui Porfirio interpreta i messaggi dell'oracolo delfico in chiave metafisica ed etica, riguardo al dualismo anima-corpo: l'uomo è la sua anima, il corpo è morte e dissoluzione.

Riguardo alla *Vita di Porfirio* di Eunapio, Sodano ne pone in rilievo le convergenze e le divergenze con la *Vita di Plotino* di Porfirio.

Il volume comprende anche un repertorio bibliografico (pp. 253-267) e una serie di indici (pp. 269-291: dei passi degli autori antichi citati, dei nomi propri antichi, degli autori moderni e l'indice generale).

TIZIANA FERRARO

Franco PORSIA, *Progetti di Crociata. Il «De Fine» di Raimondo Lullo*, Taranto, Chimenti Editore, 2005, 318 pp., ISBN 88-9010-934-3.

In *Progetti di Crociata* Franco Porsia traduce in italiano e contestualizza il *De Fine*, composto dal filosofo catalano Raimondo Lullo (1235-1315) nel 1305 e terminato nell'aprile dello stesso anno a Montpellier.

L'autore esordisce con una *Premessa* (pp. 9-16), nella quale spiega taluni concetti che «non saranno applicati meccanicamente» (p. 15) per la comprensione e la contestualizzazione dell'opera lulliana, ma costituiscono una *griglia mentale* che è utile tenere a mente. La ricerca di identità che ha portato e porta i popoli ad identificarsi con un territorio, sia esso reale o ideale, nella sue manifestazioni più estreme diviene etnocentrismo o ancor più onfalismo, ovvero esibizione attiva del controllo territoriale, centralismo. Il popolo onfalico solitamente ha come punto di riferimento il libro sacro, la cui interpretazione dà spesso origine a forme ideologiche fondamentalistiche e costruisce come *alter ego* il nemico, la cui identità si contrappone in tutte le sue manifestazioni a quella del popolo onfalico.

Nelle *Poche Parole di Introduzione* (pp. 16-18) il *De Fine* di Raimondo Lullo viene definito come un progetto di crociata, una perorazione della guerra santa. L'autore si chiede, quale religione possa giustificare il sogno della guerra e come si possa elevare l'aggressione a principio morale, fatto che pur rimane «repellente e raccapricciante» (p. 17). Egli dichiara di non volere condannare né benedire l'opera del filosofo catalano, ma di volerne parlare perché Lullo «possa essere ascoltato» (p. 18).

Il volume si divide in quattro parti. Nella *Parte I. Il Personaggio* (pp. 23-38) l'attenzione viene posta dapprima sul soggiorno (1294) di Raimondo Lullo a Lucera e a Napoli: Lullo parte per queste due città per rivolgere la sua attività predicatoria ai saraceni lì presenti. Da alcuni documenti (una lettera del maggio 1294 redatta da Bartolomeo di Capua a nome del re Carlo II e diretta al castellano lucerino Enrico di Giraldo fa il nome di alcuni cristiani convertitisi all'Islam; si sarebbero dovute prendere dunque misure in tal senso) che testimoniano la presenza a Lucera anche di apostati cristiani, Franco Porsia postula, conscio tuttavia dell'assenza di testimonianze in merito, la possibilità che Raimondo Lullo sapesse di questi cristiani convertitisi all'Islam o che, addirittura, tale apostasia fosse una conseguenza degli insuccessi della predicazione del filosofo in questa città. Vengono fornite, inoltre, notizie biografiche su tutta la vita del filosofo catalano.

Nella *Parte II. L'ambiente e le idee* (pp. 41-75) è descritto in breve il contesto storico e ideologico nel quale vive Raimondo Lullo, una personalità certamente problematica. per la pluralità dei suoi interessi filosofici e teologici, ma dotata, secondo l'autore, di «eccessivo protagonismo» (p. 43) ai limiti dell'arroganza. Il Mediterraneo assume tra i secoli XII e XIII un ruolo geopolitico primario in un momento storico nel quale l'universalismo papale per un verso ed imperiale per l'altro trionfano, spesso in contrasto tra loro, sognando il recupero di quei luoghi oltremare occupati dagli infedeli musulmani. La crociata diviene lo strumento di affermazione identitaria per la Chiesa cattolica e il mondo occidentale tutto, per i quali il pluralismo religioso è di certo *una categoria mentale inesistente*. Emblema dell'etnocentrismo occidentale diviene l'indizione del primo Giubileo (1300) che sposta il centro onfalico da Gerusalemme a Roma. A velleità ideologiche universalistiche e religiose si uniscono interessi meramente materiali che rispecchiano la reale situazione dei comuni e degli stati nazionali e che spesso deviano il vero fine delle crociate: mercantilismo e commercialismo sono, infatti, gli unici veri motori che spingono le potenze marittime a mettersi al servizio dei papi, non senza riceverne adeguate contropartite. In questo ambito, nel quale il nemico dell'Occidente diviene il musulmano, si affaccia un nuovo popolo: quello dei Mongoli. Nomadi e pagani potrebbero divenire utili alleati contro i musulmani, ma potrebbero altresì divenire per l'Occidente cristiano un pericolo molto più grande dell'Islam.

Il *De Fine* di Raimondo Lullo si inserisce in questo contesto storico, nel quale fiorisce una produzione letteraria connessa con la crociata. In testa a tali opere vi è la *Summa Aurea* di Enrico da Susa, il quale cerca di trovare una giustificazione giuridica alla crociata. Viene ricordato anche il *Liber de recuperatione Terre Sancte* di Fidenzio da Padova, il *Passagium Terre Sanctae* (compreso nel *Flos historiarum*

*Terre Orientis*) di Haytonus, il *De modo Sarracenos extirpendi* di Guglielmo D'Adamo, il *Directorium ad passagium faciendum* dello Pseudo-Brocardo e il *De recuperatione Terre Sanctae* di Pierre Duboi.

Nella *Parte III. Idee e scritti di Lullo* (pp. 87-143) Porsia esprime la sua interpretazione della concezione lulliana del rapporto uomo-Dio, un rapporto di tipo feudale che trova espressione in varie opere lulliane, per esempio nel *Phantasticus* (1311). Egli parla anche dell'*Ars* di Lullo, il suo sistema logico razionale formulato per stabilire un dialogo puramente intellettuale con esponenti di altra religione. È così che l'autore, sulla scia di Cardelle (C. Cardelle de Hartmann, *Dialogo letterario y polèmica religiosa en la Edad media* (900-1400), in *Actas del Congreso Internacional «Cristianismo y tradición latina»*, in «Analecta Malacitiana» 6 [2000]), spiega come il dialogo che Raimondo Lullo instaura col suo interlocutore di religione non cristiana, nasconda delle insidie: esso infatti non implicherebbe un paritario spirito di dialogicità e anzi diverrebbe un «più duro strumento di costrizione» (p. 93). Di conseguenza Raimondo Lullo farebbe della conquista armata una parte coesenziale del progetto missionario ritenendola «sempre giusta, legale, meritoria e necessaria» (p. 96). Emblematica a tal proposito sarebbe la conclusione, riportata in *Appendice*, del *Liber super psalmum Quicumque vult* (1288) nella quale Lullo, attraverso i suoi personaggi, si pone il quesito se sia più opportuno usare il martirio o la violenza per la conversione degli infedeli, oppure entrambe. La frase finale del trattato lulliano, «ne attendiamo debita soluzione» (p. 238), viene da Porsia intesa come una domanda retorica, che quindi esclude un reale spirito d'interrogazione da parte del filosofo catalano.

Prima di entrare nel cuore del *De fine*, vengono lette nei loro contenuti tre opere lulliane che affrontano il tema della conversione degli infedeli in maniera pragmatica: il *Liber de passagio* (1292), che è la prima opera lulliana in cui si espone sistematicamente l'idea di missione unendola a quella di crociata, la *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* (1294) a papa Celestino V, nella quale il riferimento alla crociata non appare predominante al contrario del tema della conversione, la *Petitio Raymundi ad Bonifacium VIII papam* (1295), nella quale si chiede la fondazione di scuole, dove imparare le lingue degli infedeli per affrontare con loro un dialogo che si fondi su una comune base linguistica e semantica e, quindi, razionale; si esplicita che è necessaria la conquista armata della Terra Santa e si affronta il problema dei Tartari.

Il *De fine* viene quindi definito come «il libro della finalità ultima di Lullo, la riduzione di tutto il mondo ad un unico ovile. Il libro dell'estrema centratura, l'immagine del grande ombelico» (p. 110). Prima della traduzione del testo lulliano l'autore dà una sintesi dei contenuti; questi si trovano nel «trattatello» suddivisi in tre *distinctiones*.

La prima *distinctio* affronta la disputa contro gli infedeli e comprende cinque parti: l'*Ordinatio*, nella quale si propone la fondazione di scuole per imparare le lingue degli infedeli e poter in tal modo instaurare un dialogo con loro, successivamente *contra Saracenos*, *contra Iudeos*, *contra schismaticos* e *contra Tar-*

*taros seu paganos* nei quali si affrontano i principali punti di controversia teologica tra il Cristianesimo e le altre religioni in questione.

La seconda *distinctio* affronta il modo di combattere e comprende sette parti: *de electione*, nella quale si auspica l'unione degli ordini cavallereschi e la nomina di un re guerriero che possa usufruire della decima ecclesiastica, *de regulis*, dove si discutono le consuetudini da adottare da parte dei cavalieri, *de loco*, dove si parla dei tragitti possibili per raggiungere i saraceni, *de modo bellandi*, in cui si discute dei punti di forza e di debolezza dell'esercito cristiano e saraceno, *de almirallia*, per cui il re guerriero deve avere ai suoi ordini un ammiraglio e la sua flotta, *de praedicatione*, in cui si parla della necessità della predicazione ai saraceni da parte di frati colti e ben preparati, accompagnati da giuristi, che giudichino le cause, e da medici, che curino i malati; infine *de arte mechanica* in cui si esplicita la necessità per l'esercito di avere al suo servizio uomini preparati nelle arti meccaniche.

Nella terza *distinctio* Lullo consiglia la lettura della sua opera *Ars generalis*, che fornisce una tavola di diciotto principi generalissimi e dieci questioni alle quali si dà risposta, e la lettura di altre sue venti opere ovvero venti arti speciali i cui principi derivano dall'*Ars generalis*; queste sono: *Arbor scientiae*, *Arbor philosophiae*, *Arbor philosophiae amoris*, *Liber gentilis*, *Liber astronomiae*, *Liber de intellectu*, *Liber de voluntate*, *Liber de memoria*, *Liber de lumine*, *Liber de significatione*, *Liber de investigatione divinarum dignitatum*, *Liber de praedestinatione*, *Liber de iure*, *Liber de medicina*, *Liber de ascensu et descensu ipsius intellectus*, *Liber de arte praedicandi*, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*.

L'autore parla inoltre del Concilio di Vienne (1311-1312) come tappa storica fondamentale che segna anche la produzione lulliana. Oltre alla fondazione di scuole linguistiche tra le tante decisioni prese dal Concilio, egli spiega invece che il nodo fondamentale fu il dibattito sopra l'Ordine dei Templari, accusato di dissipazione del patrimonio della Chiesa, di apostasia e di altri peccati. Porsia dice ancora che Lullo risente del clima del Concilio in diverse opere, scritte proprio a tal proposito: *Modus recuperandi Terram Sanctam* (1309) in cui si accenna ai Templari, il *Liber Natalis Pueri parvuli* (1310), il *Liber de Ente* (1311), il *Liber Phantasticus* (1311) nei quali il motivo ricorrente è la fondazione delle già nominate scuole linguistiche.

La *Parte IV. Il testo del De Fine* (pp. 147-189) contiene la traduzione italiana del *De Fine*. Il volume si conclude quindi con un *Epilogo* (pp. 193-202) nel quale viene raccontata la soppressione (1300) della colonia saracena di Lucera e delle atrocità in essa avvenute come a Minorca nel 1287. Scrive Porsia: «Del clamore che una così grande *exaltatio* della fede cattolica poteva aver avuto tra i contemporanei Lullo, che pure probabilmente era stato a Lucera, sembra non ascoltare alcuna eco, non ritenere neanche alcuna notizia. Nel 1300 è a Maiorca, intento a scrivere numerosi dei suoi libri, anche di poesia» (p. 200).

L'*Appendice* (pp. 205-273), infine, contiene traduzioni, alcune «responsabilità» (p. 205) di Porsia, di scritti lulliani e di numerosi documenti storici: dall'editto di Teodosio (380 d.C.) a cronache sui Tartari, bolle pontificie e passi antologici che riguardano la descrizione delle armi usate nelle crociate.



Il volume appare meticoloso nei dettagli e certamente informato: la formazione dell'autore, docente di Storia Medievale e Storia economica e sociale presso l'Università degli Studi di Bari, incide in questo senso. Leggendo il libro si ha inizialmente l'idea di aver davanti una lettura ed una interpretazione del personaggio e dell'opera lulliana che si propongano privi di qualsiasi sapore ideologico ed anzi promotrici di una rilettura dei testi lulliani il cui messaggio possa essere finalmente ascoltato senza il filtro di intellettuali che lo avrebbero edulcorato o idealizzato, considerandolo un messaggio innovatore, di pace e di confronto culturale. Inserire il trattato lulliano nella produzione letteraria del tempo che riguarda le crociate è certamente corretto, ma ciò viene fatto da Porsia senza sottolineare le grandi proposte innovative ed originali di Lullo. La fondazione di scuole di lingua per la formazione di sacerdoti ed ecclesiastici che si preparino con gli strumenti della conoscenza e della ragione al dialogo con l'infedele, è innegabilmente il motivo conduttore dei trattati crociati di Lullo; e, d'altra parte, un'innovazione del genere è stata sottolineata dagli studiosi lulliani. Così scrive, ad esempio, Alessandro Musco: «Apprendere, diffondere l'insegnamento, dare incremento alle lingue orientali, alle lingue ed alle culture dei diversi e dei lontani dal messaggio di Cristo si pone, quindi, per Raimondo, come una sorta di imperativo e come uno strumento nuovo e formidabile: quello di affidare ai buoni argomenti, più che ad altri persuasivi strumenti, la convincente pastorale di Santa Romana Chiesa e la sua missione terrena di diffondere il messaggio di Cristo sull'intero orbe terraqueo ed a tutti i popoli dovunque e comunque essi vivano» (A. Musco, *Dell'insensato Raimondo, ovvero della differenza come criterio*, in R. Lullo, *Arte Breve*, a cura di M. M. Romano, Milano, Bompiani, 2002, p. 13).

L'autore, infatti, pur dichiarando all'inizio del volume di non voler utilizzare la propria griglia mentale, sembra al contrario applicarla pedissequamente e considerare l'opera lulliana come la massima espressione dell'onfalismo cristiano occidentale.

Le proposte politiche e culturali di Raimondo Lullo sono innovative nei contenuti e complesse nella loro realizzazione; è per questo che, a mio parere, il filosofo non può che proporle all'interno di un'azione missionaria generale della cristianità, proprio per farsi ascoltare. Come voce dissonante e completamente sovversiva Lullo sarebbe stato considerato realmente un pazzo, un *phantasticus* e come tale da emarginare. Egli, invece, probabilmente ritiene che per farsi ascoltare e dunque farsi promotore di cambiamenti così importanti bisogna agire dall'interno del sistema. In effetti riesce ad ottenere da Giacomo II di Maiorca nel 1276 la fondazione di una scuola a Miramar, nella quale apprendere teologia, filosofia e prepararsi al dialogo con i musulmani; dato storico davanti al quale non si può rimanere indifferenti. Raimondo Lullo si reca inoltre in prima persona tra le genti musulmane, non con la spada e le insegne crociate ma con i suoi libri, frutto del suo ingegno, e nient'altro.

Il più recente intervento critico in merito al volume *Progetti di Crociata* è stata la relazione *Raimondo Lullo e le religioni* tenuta da Perarnau, in occasione del V incontro del Centro italiano di lullismo, il 19 Maggio 2006 presso la Biblioteca della Pontificia Università «Antoniana» di Roma. In essa Perarnau spiega innanzitutto



che le radici del pensiero lulliano riguardo alla missione di conversione sono da rintracciare nel *Libre de conteplaciò en Déu* e specificamente nel cap. 346 nel quale si evince che Dio non vuole la distruzione degli infedeli ma la loro conversione; la violenza è ammessa solo in caso di difesa. E ancora nel *Liber contra Anticrist* Lullo propone la fondazione di scuole nelle quali formare linguisticamente e teologicamente dei missionari che possano dialogare pacificamente con gli infedeli. Il *Tractatus de modo convertendi infideles* è d'altra parte rivelatore nelle sue diverse fasi di composizione del pensiero lulliano nell'approccio alla lotta armata. La prima stesura dell'opera era infatti dedicata a papa Onorio IV, poi morto improvvisamente; i due capitoli sulla lotta armata vennero aggiunti successivamente nel 1292, anno nel quale papa Nicola IV chiamava la cristianità a difendersi contro il pericolo musulmano che aveva colpito la città di Acri. Nel programma di Lullo, quindi, l'ipotesi iniziale di violenza è in senso difensivo, nel caso di San Giovanni d'Acri risponde alle domande del papa. Qui e in altri luoghi dell'opera lulliana Perarnau rintraccia argomentazioni contro le tesi sostenute dal Porsia nel suo volume, del quale si è in tal senso proposto una revisione completa.

Nel 2003 Fernando Domínguez Reboiras, che viene spesso citato da Franco Porsia come uno dei pochi che ha colto il significato della crociata nelle opere lulliane, esprime, nell'*Introducción* al *Liber de Passagio*, una posizione moderata tra chi sostiene la violenza coesistente al progetto missionario lulliano e chi ne esalta il pacifismo senza fare i conti con il contesto reale che Lullo vive. Nell'approccio allo studio delle opere lulliane non bisogna, infatti, considerare la crociata e la missione due realtà opposte, secondo categorie mentali attuali, ma come l'una in funzione dell'altra: «La oposición entre cruzada y misión – ha scritto lo studioso – puede convertirse en un ejercicio superfluo y pseudocientífico que sólo sirve para avivar discusiones dictadas por ideologías (post)modernas de dudosos rigor histórico» (F. Domínguez Reboiras, *Introducción* a R. Lullo, *Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus cui opusculum De passagio Romae anno MCCXCII compositum*, Brepols, Turnhout 2003, p. 264).

Ciò che preme al filosofo catalano è la missione e l'incontro con l'infedele tramite il dialogo intellettuale e l'uso della ragione; Lullo parla di lotta armata «perché le interessa al papa» (*ibid*, p. 275), come anche ha sostenuto Perarnau nella sua recente lezione romana, per farsi ascoltare e perché forse può servire soltanto strumentalmente per trovarsi faccia a faccia con chi è diverso.

*Progetti di Crociata* si configura quindi come un libro che ha complessivamente un tono informativo e che presenta una utile traduzione in italiano del *De fine*, fino ad oggi non disponibile sul mercato. Manifesta però, troppo spesso, un tono di giudizio sui testi e sulle opere di Lullo oggettivamente parziale e privo di dialettica. In questo senso, pur con i pregi che ho cercato di evidenziare in questa nota, la pubblicazione di Porsia mostra una certa qual riduzione della capacità di penetrare e approfondire il messaggio del filosofo catalano.

CARLA COMPAGNO

*QUÈ ÈS L'HOME? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, Barcelona, Prohom edicions, 2004, 278 pp., ISBN 84-931492-6-8.

Il volume raccoglie i contributi delle *Giornate Internazionali* sul pensiero antropologico medievale sotto il regno d'Aragona, con riferimento ad autori quali Ramon de Penyafort, Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Francesc Eiximenis, Ramon Sibiuda.

Tale raccolta di studi si propone di gettare luce su un complesso di idee antropologiche di questo periodo del Medioevo che risultano poco studiate e quasi sconosciute, essendo state per lo più sottovalutate o ridotte a mera sottoclasse del pensiero teologico, come, a detta dei curatori del volume, accadde negli scritti di importanti pensatori contemporanei, come Habermas o Plessner.

Il volume si propone di mostrare come nel Medioevo sia possibile riscontrare un'antropologia intesa non come scienza strutturalmente sussidiaria, intrinsecamente frammentaria e completamente soggetta alla teologia, bensì come una disciplina per vari aspetti autonoma, capace di produrre riflessioni in ambito politico, ecologico e su vari aspetti della vita quotidiana. La corte d'Aragona, ad avviso degli studiosi che intervengono in questo saggio, è l'ambiente culturale in cui più e meglio si manifestò una tale visione antropologica indipendentemente dal pensiero teologico, che pure è ritenuto centrale in tutto il Medioevo.

Nei vari interventi che compongono il volume sono così presi in esame rilievi antropologici in opere degli autori sopra citati.

PAOLA D'AIELLO

*“QUI TANT SAVOIT D'ENGIN ET D'ART”*. *Mélanges de philologie médiévale offerts à Gabriel Bianciotto*. Textes réunis et publiés par Claudio Galderisi et Jean Maurice, Poitiers, Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2006, 590 pp., ill. (Civilisation Médiévale, XVI). ISBN 2-9525181-0-6; ISSN 1281-704-X.

In occasione del 70° compleanno di Gabriel Bianciotto, per lunghi anni docente di Filologia Romanza presso l'Università di Poitiers, studioso prolifico ed eclettico (attento, in particolar modo, alla cosiddetta “epica animalesca” medievale) nato a La Tronche (Isère) il 1° febbraio 1936 e collocato fuori ruolo nel 2001, è stata pubblicata una ponderosa miscellanea di studi in suo onore (quasi 600 pp.), organizzata e promossa da un comitato scientifico formato da Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Jean Dufournet, Naoyuki Fukumoto, Donald Maddox, Gianni Mombello, Élisabeth Schulze-Busacker, Kenneth Varty e Michel Zink.

Curata editorialmente da Claudio Galderisi e Jean Maurice, la miscellanea presenta, oltre ad un breve *Avant-propos* (pp. 7-8) dei due curatori, la *Notice biographique* (pp. 9-11) del festeggiato, l'elenco dei *Travaux de Gabriel Bianciotto* (pp. 13-16, per 56 titoli complessivi, fra volumi, saggi e recensioni) e, soprattutto, 47

contributi scientifici, in genere abbastanza brevi (ma con alcune significative eccezioni), proposti da studiosi, francesi e non (ma tutti redatti in francese), utilmente raggruppati in cinque sezioni (I. *Études franco-italiennes*, pp. 17-91; II. *Études renardiennes*, pp. 93-240; III. *Langue et lexicographie*, pp. 241-389; IV. *Problèmes d'édition*, pp. 391-534; V. *Varia*, pp. 535-574).

Nell'evidente impossibilità, in questa sede, di riferire puntualmente su ciascuno dei 47 studi qui accolti, ci si limiterà a passarli brevemente in rassegna, indicando esclusivamente autori e titoli. In ogni caso, si tratta, in genere, di saggi di buon livello scientifico.

La prima sezione comprende sette contributi di argomento franco-italiano: Michel Bideaux, «*Il y a*», «*celle est la forme*»: *le voyage en Italie de Charles de Neuville de Villeroy (1583-1585)* (pp. 19-29); Keith Busby, *La bibliothèque de Tommaso di Saluzzo* (pp. 31-39); Joël H. Grisward, *Sur un schème narratif commun aux «Enfances du Cid» et à une variante italienne des «Narbonnais»* (pp. 41-50); Jean Lacroix, *Une nouvelle sans l'être au cœur du «Décaméron» (Madame Oretta et le cavalier, VI, 1)* (pp. 51-60); Claude Roussel, *La fée Gardene dans «La Guerra d'Attila»* (pp. 61-69); Sara Sturm-Maddox, *Roland et la fille du sultan* (pp. 71-81); Marie-Noëlle Toury, *À propos de deux chansons de Bertolomé Zorzi* (pp. 83-91).

Più ampia, la seconda sezione annovera ben quattordici studi di argomento "renardiano", incentrati, cioè, prevalentemente sull'epica "animalesca" medievale, sul *Roman de Renart* e sui suoi innumerevoli derivati: Roger Bellon, *Renart et son cheval: complément d'enquête* (pp. 95-104); Dominique Boutet, *L'imaginaire renardien et le mélange des genres dans quelques branches épigonales du «Roman de Renart»* (pp. 105-113); Alain Corbellari, «*Un dous peliçon dont les geules estoient d'os*». *Les rêves dans «Le Roman de Renart»* (pp. 115-122); Jean Dufournet, «*Renert*» *de Michel Rodange (1872)* (pp. 123-132); Naoyuki Fukumoto, «*Gariz est qui ses manches tient*». «*Le Roman de Renart*», éd. F-H-S, 10-508 (pp. 133-139); Gérard Gros, *Autour de l'«Essart novel»: étude sur temps et lieux dans la branche X du «Roman de Renart»* (pp. 141-150); Noboru Harano, *De Renard à renard* (pp. 151-158); Sylvie Lefèvre, *Le limaçon et le déploiement de l'imaginaire: du contre emploi héroïcomique au grotesque fatrasique. Textes et images* (pp. 159-174); Donald Maddox, *Le «Miracle de Saint Alexis» et les Trois États de la Tourterelle* (pp. 175-184); Jean Maurice, *Le bestiaire de «La Queste del Saint Graal» et les «Bestiaires»: un rendez-vous manqué* (pp. 185-194); Jean-Marc Pastré, *L'adversaire triple: romans de chevalerie et récit renardien aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (pp. 195-203); Bruno Roy, *Un nouveau manuscrit du «Bestiaire d'amours»* (pp. 205-213); Jean Subrenat, *Le roi Connin, un étrange compère de Renart* (pp. 215-226); Paul Wackers, *La tradition des bestiaires en moyen néerlandais* (pp. 227-240).

La terza sezione conta dodici studi di carattere linguistico e lessicografico: Nelly Andrieux-Reix, *Consignes et pratiques scripturaires au Moyen Âge: confrontations, enseignements* (pp. 243-251); Pierre-Yves Badel, «*Jouer aux rois et aux reines – jouer à tintin*». *D'Adam de la Halle à Charles d'Orléans* (pp. 253-262); Giuseppe Di Stefano, *L'acception démologique: notes pour un bestiaire* (pp. 263-276); Jean Flori, *Lexicologie et société: "baron", "chevalier", "bachelor", "me-*

schin”, quelques dénominations aristocratiques chez Graindor de Douai et Ambroise (pp. 277-290); Jean-Charles Herbin, *Un «notable cleric» et la médecine médiévale* (pp. 291-299); Tony Hunt, *L'art d'élever les moutons. Le lexique médico-botanique du «Bon Berger» de Jean de Brie* (pp. 301-310); Pierre Kunstmann, *Dictionnaire électronique de Chrétien de Troyes (DÉCT)* (pp. 311-319); Gianni Mombello, *Quelques remarques sur le lexique de «Les Ditz des sages hommes» de Guillaume Tardif* (pp. 321-332); Yorio Otaka, *Conjonctions de subordination dans le «Curial» d'Alain Chartier* (pp. 333-358); Michèle Perret, *Ponctuation et discours rapporté* (pp. 359-365); Cinzia Pignatelli, *Italianismes, provençalismes et autres régionalismes chez Jean d'Antioche traducteur des «Otia imperialia»* (pp. 367-377); An Smets, *L'oiseau rapace au Moyen Âge: enquête terminologique* (pp. 379-389).

La quarta sezione presenta quindi undici contributi di carattere eminentemente filologico: Keith Bate, *L'«Excidium Troie»* (pp. 393-397); Chantal Connochie-Bourgne, *Un fragment inédit du «Livre de Sydrach»: sept feuillets d'une collection privée* (pp. 399-413); Claudio Galderisi, *La tradition médiévale de la devinette d'Antiochus dans les versions latines et vernaculaires de l'«Apollonius de Tyr»: textes, variantes, classification typologique, essai d'interprétation* (pp. 415-433); Tony Holden, *L'édiction des textes à la lumière de l'anglo-normand* (pp. 435-446); Pierre-Marie Joris, *Un manuscrit trouvé à Poitiers. Éléments pour une chronique* (pp. 447-461); Claude Lachet, *Variantes et esthétique: à propos de plusieurs scènes comiques du «Charroi de Nîmes»* (pp. 463-472); Yvan G. Lepage, *La leçon des manuscrits. L'élu du Graal: Perceval ou Galaad?* (pp. 473-481); Philippe Ménard, *Les manuscrits de la version française d'Odoric de Pordenone* (pp. 483-492); Stephen Morrison, *Faut-il corriger les fautes sribales?* (pp. 493-498); Richard Trachsler, *Du “bres” au “leus”: remarques sur les variantes concernant les animaux dans les «Fables» de Marie de France* (pp. 499-508); Jean-Jacques Vincensini, *La «Cronicque et Hystoire de Appollin, roy de Thir», Nantes, Musée Dobrée, impr. 538. Introduction, édition critique et perspectives* (pp. 509-534).

La quinta ed ultima sezione, infine, è la più breve, annoverando solo tre contributi vertenti su argomenti non riconducibili a quelli sui quali sono state fondate le sezioni precedenti: Jean Batany, *Du “chevalier” au “noble” dans le schéma des “trois ordres” (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)* (pp. 537-548); Denis Hüe, *Un chien dans le cycle du Roi: le lévrier d'Auberi et les enjeux symboliques du pouvoir dans l'imaginaire carolingien* (pp. 549-561); François Suard, *L'espace et le temps dans la «Chanson de Roland»: fragmentation et totalisation* (pp. 563-574).

Chiudono il volume l'*Index des noms* (pp. 575-587) e la *Tabula gratulatoria* (pp. 589-590).

ARMANDO BISANTI

*REGISTRI DI LETTERE (1340-48)*, a cura di Laura Sciascia, premessa di Eliana Calandra, Palermo, Assessorato alla Cultura - Archivio Storico, 2007, pp. XLIV, 458, ill. (*Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, 7).

L'opera curata da Laura Sciascia, *Registri di lettere (1340-48)*, costituisce il settimo volume della collana di trascrizioni paleografico-diplomatiche *Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, promossa per la prima volta nel 1892 dallo studioso Fedele Pollaci Nuccio, primo direttore dell'Archivio Storico del Comune di Palermo, e ripresa, a distanza di quasi cent'anni, nel 1982, in occasione del VII Centenario dei Vespri Siciliani. L'iniziativa, che si avvale oggi della collaborazione del Dipartimento di Studi Storici e Artistici dell'Università degli Studi di Palermo, mira allo studio e all'edizione dei più antichi documenti relativi alla città di Palermo, conservati presso il suddetto Archivio, e finora ha visto la pubblicazione di una serie di raccolte documentarie che coprono complessivamente il periodo 1274-1408 (bisogna però ricordare che già sono previsti altri sei volumi, in modo da giungere così fino al 1420).

Nell'*Introduzione* (pp. XVII-XLIII) la Sciascia chiarisce che l'opera in questione contiene le trascrizioni complete di tre registri di lettere relativi agli anni 1340-1348, registri che permettono di illustrare i personaggi, le istituzioni, i monumenti e le vicende più significative della città di Palermo nel Basso Medioevo, come, ad esempio, la funesta esperienza della peste nera, che colpì anche Palermo nel 1348, causando, fra l'altro, la morte di tre funzionari (documenti nn. 286-288), prontamente sostituiti dal re, oppure l'assedio di Milazzo del 1341, descritto vivamente dalle lettere in siciliano di Raimondo Peralta conte di Caltabellotta (documenti nn. 107-108). In particolare, la Sciascia segnala e mette in risalto fin da subito i protagonisti, i fatti e i luoghi che, più di tutti, occupano un ruolo di primo piano nei documenti presi in considerazione, ricorrendo in diverse occasioni, cioè:

1) Roberto de Pando. Si tratta di un ricco mercante di origine amalfitana, il cui nome è legato ai moti scoppiati a Palermo nel 1339 in seguito ad una carestia, moti che ebbero come obiettivo principale i depositi di grano situati vicino al porto, in larga parte di proprietà del Pando, che subì anche il saccheggio della sua abitazione. Placata la rivolta, tutta la città fu costretta a risarcire i danni subiti dal de Pando, che per due anni ottenne il remunerativo incarico di esattore delle gabelle regie. In conseguenza di questi avvenimenti, la ricchezza di costui crebbe a dismisura e così anche il suo prestigio, a tal punto da essere nominato ambasciatore di Palermo presso la corte spagnola e da fornire spesso risorse e mezzi alla città. La sua epopea si concluse tragicamente dopo la repressione della ribellione antichiamontana (1352), di cui era stato tra i fautori, in seguito alla quale venne arrestato e torturato, salvo essere liberato, grazie al pagamento di un riscatto che gli permise di rifugiarsi a Catania, dove trascorse gli ultimi giorni di vita.

2) Giovanni Testa. Giurista palermitano che nel 1340 venne nominato giudice della Magna Regia Curia, il più importante organo giuridico siciliano, e che riuscì addirittura ad acquisire un feudo nel territorio di Sciacca, testimoniando



concretamente quell'accesso alla feudalità da parte di esponenti del mondo degli affari di cui parla Henri Bresc.

3) La cattedrale e la Sala Verde. La cattedrale, dai Vespri in poi, era diventata sempre più uno dei punti-chiave della vita sociale dei palermitani, paragonabile a quel luogo d'incontro e dibattito che nel mondo greco era stato l'*agorà*; alla luce della crescente importanza, l'*universitas* palermitana fu spinta in molteplici occasioni a stanziare ingenti fondi per il mantenimento dei canonici e per i lavori di restauro e abbellimento dell'edificio sacro, lavori che portarono, ad esempio, alla costruzione di un nuovo campanile. Tutti questi sforzi furono però resi vani dal crollo di parte della cattedrale avvenuto nel 1350, destino che era toccato dieci anni prima alla Sala Verde, il luogo situato sotto il Palazzo Reale in cui si svolgevano i sontuosi banchetti pubblici dei re normanni.

4) Donne in città. Dai documenti trascritti da Laura Sciascia emerge chiaramente come non fossero poche a Palermo le donne che, spinte dall'esigenza di difendere i propri figli e il proprio patrimonio, entrarono nel mondo degli affari, superando dunque in modo deciso lo stereotipo che le dipingeva come unicamente dedite alla casa e alla famiglia; fra le donne che realizzarono questo arduo percorso di emancipazione, nel volume sono ricordate Goffrida Vassallo, moglie del sopra citato Giovanni Testa, Giacoma Licata, Flora de Visu e altre che, di volta in volta, compaiono nei documenti presi in considerazione.

5) Storie di mare. Un altro aspetto interessante venuto fuori dallo studio dei tre registri di lettere è che Palermo rappresentava un vero e proprio crocevia nell'ambito dei traffici mercantili nel Mediterraneo, diventando spesso lo scenario in cui s'intracciavano le vicende di toscani, genovesi e catalani, come, ad esempio, Bernardo d'Andrea e Pietro Peregrino.

Dopo l'*Introduzione* troviamo una *Nota descrittiva* (pp. XLV-XLIX) in cui sono dettagliatamente presentati i tre registri dell'Archivio Storico del Comune di Palermo trascritti nel volume, di cui sono indicati la segnatura (rispettivamente 13, 14 e 15), il numero di carte (rispettivamente 51, 141 e 12), lo stato di conservazione (discreto per quanto riguarda il primo registro, ottimo per gli altri due), l'aspetto e la disposizione della scrittura nelle carte (molto fitta nel primo, con margini più ampi negli altri due), l'eventuale presenza di mani differenti o di carte bianche, il disegno della filigrana e il periodo cronologico a cui i documenti fanno riferimento (rispettivamente 1340-41, 1341-42, 1347-48); seguono sei tavole contenenti altrettante riproduzioni fotografiche di lettere presenti nei registri.

A questo punto iniziano le trascrizioni dei documenti (pp. 1-428), suddivisi in base al registro di riferimento e numerati in ordine progressivo (1° registro, documenti nn. 1-98, pp. 1-136; 2° registro, documenti nn. 99-267, pp. 137-398; 3° registro, documenti nn. 268-289, pp. 399-428). Per ognuno di essi sono forniti la datazione, l'indizione corrispondente, il luogo di emanazione, un breve regesto in italiano e il numero della carta in cui sono contenuti. Talvolta si ritrovano alcune note che presentano informazioni quali, ad esempio, la presenza di parole espunte o soprascritte. Alla fine del volume sono inseriti gli indici, preceduti da una tabella in cui si



sciogliono le abbreviazioni in essi utilizzate: *index nominum* (pp. 431-446); *index locorum* (pp. 447-450); *index rerum notabilium* (pp. 451-457).

ALESSANDRO PERRICONE

Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, 244 pp. (Collección Historia de la Iglesia, 36), ISBN 84-313-2276-4.

«Creiamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gen.* 1, 26-27). Secondo l'autrice di questa monografia, Elisabeth Reinhardt, in queste parole della Genesi starebbe il fondamento della verità teologica dell'uomo. Infatti questi versi hanno sempre attratto l'attenzione, dal medioevo fino ai nostri giorni, di tutti gli autori che hanno indagato sopra la verità dell'uomo.

Tommaso d'Aquino fu, tra i teologi medievali, quello che si occupò con maggiore determinazione "teologica" di questo argomento. Il suo interesse e gli apporti dati all'argomento gli varranno, nel secolo appena trascorso, il titolo di *Doctor Humanitatis*, conferitogli da papa Giovanni Paolo II all'VIII Congresso Tomista Internazionale tenutosi a Roma nel 1980.

Secondo Giovanni Paolo II tra i temi e gli aspetti che questa ricerca offre ce n'è uno di particolare interesse e attualità che è l'immagine divina impressa nell'uomo, che Tommaso d'Aquino denominò *imago creationis*. Questa dottrina, sulla condizione dell'uomo creato a immagine somiglianza di Dio, traspare in tutta l'opera dell'aquinate ed è fondamentale per la comprensione della distinzione e convivenza dell'immagine sovranaturale nell'uomo. Lo studio della dottrina di san Tommaso sulla *imago creationis*, oggetto principale di questo libro, rende chiaro che l'uomo è teocentrico per natura, anche se soggettivamente può non riconoscere tale sua essenza.

Il testo raccoglie, suddividendoli in tre parti, una serie di scritti che ripercorrono, in maniera non sistematica ma rispondendo a circostanze e interessi del momento, le trame del cammino della dottrina della *imago creationis*.

Nella prima parte viene affrontato il tema della dignità naturale dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, secondo l'espressione *imago dei*. La seconda affronta temi filosofici e teologici più o meno impliciti nella *imago creationis* come il riferimento cristologico, la relazione con la grazia e alcune implicazioni morali. Questa parte si conclude con uno studio sopra la pienezza dell'immagine divina secondo *I Gv.* 3, 2, che corrisponde alla felicità eterna ed è il culmine della verità rivelata in *Gen.* 1, 26-27. La terza parte raccoglie due studi che hanno, con il tema della *imago dei*, solo una relazione remota, ma sono importanti perché permettono di comprendere i fondamenti metafisici della condizione corporeo-spirituale dell'uomo. Il primo di questi studi si occupa della condizione speciale delle creature corporee in comparazione con le creature puramente spirituali,

o angeli, e con l'uomo in quanto corpo e spirito e delle relazioni delle creature nella loro diversa costituzione ontologica, con Dio che è Infinito. Il secondo studio affronta il tema del monopsichismo che postulava un intelletto unico per tutti gli uomini.

SALVATORE D'AGOSTINO

*RELIGIONI PER VIA*, Verona, Cierre edizioni, 2006, 286 pp. (Quaderni di storia religiosa), ISBN 88-8314-365-5.

Il volume fa parte della collana "Quaderni di storia religiosa", frutto della collaborazione di studiosi di alcune Università dell'Italia settentrionale, specialisti in studi medievali.

Promotori dell'iniziativa sono Giuseppina De Sandre e Grado Giovanni Merlo, mentre lo scopo dichiarato è quello di offrire visibilità agli storici del medioevo, anche stranieri, rispettandone i loro molteplici interessi e dunque fornendo alla collana delle tematiche di ampio respiro, anche da un punto di vista temporale.

Questo numero ha per oggetto i contributi di una giornata di studi tenuta all'Università di Padova nel gennaio 2005 nell'ambito delle attività del Dottorato di Storia del Cristianesimo e delle Chiese, sul tema il rapporto tra viaggio e religione; il periodo di riferimento va dall'epoca tardo-antica a tutto il Medioevo e l'area geografica esaminata riguarda l'Oriente greco e siriano; l'ellenismo, che coinvolgeva sempre più nuovi spazi e nuove genti, appare come un filtro per analizzare il rapporto tra comunità, singoli e luoghi.

Il primo contributo ricostruisce le dinamiche del culto greco di Dioniso ed il successivo, il viaggio descritto da Apollonio di Tiana, indice dell'incontro-scontro del mondo greco con il cristianesimo. La stessa tematica di fondo permea il contributo successivo, incentrato sulla vicenda dell'aristocratico romano Rutilio Namaziano che descrive una Roma ormai al crepuscolo della sua gloriosa storia. Il volume dà poi spazio, come contributo principale, ad un saggio che prende in considerazione la figura di Cristo, collegandola alla tematica dei suoi viaggi connessi all'annuncio del messaggio di salvezza. Alla diretta esperienza del Nazareno, si collega la memoria apostolica, che nel successivo contributo sulla *Didascalia di Addai* può rappresentare simbolicamente la relazione del Cristo stesso con il resto dell'ecumene, descrivendo in un'area come la Siria, incrocio di grandi vie di commercio, il confronto con differenti genti e culture.

Lo stesso spirito permea il contributo successivo sui Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo all'epoca di Timoteo I. Si analizza poi, attraverso l'interessante figura del mercante nestoriano Cosma Indicopleuste, il rapporto tra le rappresentazioni cartografiche dei luoghi e la visione teologica del mondo. Questa esplorazione di spazi comuni continua nell'arte, che risente di questi incontri di

culture e ne manifesta la ricchezza, come mostra il successivo contributo del volume. Infine il viaggio e l'apertura verso il mondo Orientale provocava anche la rimodulazione della percezione di se stessi in rapporto a nuovi orizzonti culturali, come mostra il contributo successivo, sul racconto di frate Odorico di Pordenone. Conoscere l'altro attraverso il viaggio diveniva anche un modo per ritagliarsi uno spazio politico, una potenzialità sugli altri, come fece il mercante senese Beltramo Mignanelli, di cui si parla nell'ultimo scritto del volume.

Il viaggio, mirato alla conoscenza del diverso, diventa, nell'ottica dei contributi del volume, un'occasione per riformulare la concezione di se stessi in rapporto alle nuove culture e alle nuove visioni del mondo. Messaggio questo, di grande attualità.

PAOLA D'AIELLO

Chiara SCIONTI, *La corporazione perugina dei Bovattieri dal manoscritto 969 (sec. XIV) della Biblioteca Comunale Augusta*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 2006, 234 pp., ill. (Appendici al Bollettino, 24), ISBN 88-901580-8-5.

Con questo volume Chiara Scionti presenta l'edizione del manoscritto 969 conservato nella Biblioteca Augusta di Perugia, ossia lo statuto dei Bovattieri, coloro che esercitavano l'*ars boum*.

L'editrice apre il suo lavoro con la descrizione del manoscritto, proseguendo poi con l'edizione, condotta con i criteri più rigorosi, dei testi in esso contenuti e dedicando, infine, la terza parte del volume ad un ampio saggio interpretativo.

Il presente lavoro, oltre a fornire, con la sua edizione, un utile strumento agli studiosi futuri, costituisce un prezioso tassello per la ricostruzione della storia delle arti nella Perugia medievale, arti che appaiono come il vero e proprio "motore" della vita perugina nei secoli del suo maggiore sviluppo, il Duecento e il Trecento.

Lo statuto, datato 1365, le matricole – che coprono sei secoli di vita dell'arte, dal XIV al XIX secolo – e gli altri materiali che trovano posto nel manoscritto rivelano preziose informazioni relative all'attività dell'arte e ai suoi rapporti con l'istituzione comunale. All'editrice va, inoltre, riconosciuto il merito di aver arricchito il proprio lavoro allargando la ricerca anche ad altre fonti, esterne all'arte dei bovattieri, con lo studio degli Statuti generali del Comune e la serie degli Uffici, facendo così luce sul ruolo che la corporazione recitava nella vita della città e ricostruendo, ove possibile, i profili personali dei suoi membri più influenti.

MARIANGELA DIPRIMA

*La SICILIA DEI MONCADA: le corti, l'arte e la cultura nei secoli XVI-XVII*, a cura di Lina Scalisi, introduzione di Maurice Aymard, postfazione di Giuseppe Giarrizzo, Catania, D. Sanfilippo, 2006, 311 p., ill., ISBN 88-85127-44-4.

Il volume curato da Lina Scalisi, *La Sicilia dei Moncada*, prezioso sia per la ricchezza e la qualità e scientificità dei contributi, sia per la splendida e raffinata veste tipografica che si avvale di una ricca messe iconografica di opere di Pietro Novelli, delle sale del duca Montalto a Palazzo dei Normanni e di altre di Palazzo Abbatellis, oltre che dei ritratti della «Prosapia et heroi Moncada» celebrati dal prelado genovese Agostino della Lengueglia, è senz'altro un evento culturale che rafforza la nostra idea di una Sicilia che pur tra tante macchie si è sempre illuminata del genio di alcuni protagonisti della sua storia e del prestigio di una cultura millenaria. Dedicato ad una famiglia dell'aristocrazia siciliana che ha segnato profondamente la storia dell'isola senza soluzione di continuità dal XIII al XVII secolo, il volume rappresenta un'ampia e fondamentale ricognizione storiografica da parte di ricercatori, che nei diversi ambiti si sono avvalsi del ricco materiale archivistico, da almeno un decennio a disposizione degli studiosi presso l'Archivio di Stato di Palermo.

I Moncada vivono nei secoli un successo «che è mancato ad altre famiglie concorrenti» (Aymard), costruito nell'era moderna, con abilità diplomatica e presenza costante e ascesa progressiva nelle istituzioni siciliane reali e vicereali. La specificità della famiglia consiste in una sicilianità mediterranea che oggi allo storico moderno appare sempre meno caratterizzata dai connotati di un immobilismo e da quella staticità attribuita *in toto*, da una certa storiografia, alla nobiltà siciliana, frutto di generalizzazioni e interpretazioni forzate e macchiate da pregiudizi. Seppur nutrita di valori dell'onore aristocratico, del prestigio di casta con le sue regole, della competizione per l'accrescimento e l'acquisizione del patrimonio fondiario e della mentalità collettiva di un ceto che continuiamo a definire feudale, ma che acquisisce sempre più i connotati di una nobiltà urbana, la dinastia coglie il segno dei cambiamenti riconoscendo alle donne non solo il ruolo di strumento di strategie matrimoniali programmate con cura, frutto di una prassi secolare, ma la qualifica di sagge e sapienti amministratrici di patrimoni, espressione di un matriarcato siciliano che non ha bisogno di farsi "occulto", per il prestigio della casta e per la capacità attribuita alle donne di perpetuare la tradizione culturale familiare: «le donne il vero tesoro del casato» (Scalisi).

Caltanissetta è la città dal sottile equilibrio tra potere religioso, civile e nobiliare, in cui una donna Aloysia Luna de Vega, crea nel palazzo di famiglia una lussuosa corte signorile. Una signorilità che impone opere di pietà frutto di una più o meno intensa devozione, attività di mecenatismo e collezionismo coltivate con più o meno diletterantismo, che tuttavia finiscono per consolidare stili di vita e modalità esistenziali di uno spagnolismo che si colora di tinte rinascimentali.

Se nel corso del XVI e XVII secolo la dinastia dà spessore ad un territorio periferico come quello di Caltanissetta, facendone realmente il cuore dell'isola, a Palermo non viene meno l'impegno della famiglia con committenze prestigiose,

come quella ad Antonello Gagini (Mendola), e non è forse un caso che ad acquisire nel 1544 uno dei più prestigiosi palazzi di Palermo, l'Aiutamicristo, sia stata proprio la Aloysia che ritorna in tutti i contributi di questo volume come un riferimento costante negli eventi più determinanti della famiglia a cavallo di due secoli. Una donna conscia dei propri compiti di trasmissione di valori aristocratici che sente il fascino materiale di ori, argenti, "robba", ma anche sensibilità per l'arte, la musica, beni immateriali capaci di evocare e trasferire la memoria di quello stesso patrimonio culturale. Una nobiltà dunque europea i cui «componenti agivano come i dirigenti di un moderno *network* sopranazionale che adottava di generazione in generazione strategie di acquisto, ristrutturazione e dismissioni secondo una logica non solo economico-patrimoniale ma soprattutto giocata sul tavolo del potere e del prestigio per l'atavica consapevolezza che i beni e i patrimoni potevano subire rovesci di fortuna, ma che il nome e la grandezza avrebbero in questi casi sempre soccorso» (Ligresti).

Giova ricordare, e per questo il volume è uno straordinario *input* per gli storici, che prima di questa pubblicazione poco sapevamo dei Moncada come di altre famiglie dell'aristocrazia siciliana (Giarrizzo), per cui accogliamo l'invito ad aprire lo spaccato della vita cortigiana nella Sicilia moderna come un mondo "delle donne" di ascendenza arcaica mediterranea.

ANGELA SCANDALIATO

Horacio SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Roma, Città Nuova, 2005, 326 pp., ISBN 88-311-3625-9.

«La presente opera integra lo studio dei carmi del "servo sofferente" di Isaia 40-55 nella problematica più ampia della sofferenza del giusto, presente in alcuni testi del Vicino Oriente Antico e in alcuni salmi. Si cerca così di aggiungere qualche chiarimento a questa tematica senza la pretesa di offrirne una visione enciclopedica». È con questo chiarimento che l'autore inizia il suo lavoro che si divide in tre sezioni, delle quali la prima affronta l'argomento del «servo sofferente» presente nei testi del Vicino Oriente Antico, quali la versione paleobabilonese e sumerica di *Un uomo e il suo Dio* e il *Ludlul bēl nēmeqi* (*Loderò il Signore della saggezza*). La seconda tratta il tema del «giusto sofferente» nei Salmi 22, 27, 31, 69 e 109, mentre la terza sezione studia i testi del «servitore sofferente» presenti nel libro di Isaia.

I tre testi della prima sezione propongono diversi aspetti del problema del servo sofferente. Nel testo paleobabilonese la polemica appare al suo livello iniziale, il sofferente non si dichiara esplicitamente innocente, ma non si considera neppure colpevole e sente la sua sofferenza come immeritata. Il secondo testo trasmette l'oscura sensazione che la grandezza di Dio si fondi sulla miseria umana, il terzo invece presenta il problema del giusto sofferente in tutta la sua crudezza. L'uomo si dichiara esplicitamente innocente e attraverso la denuncia attacca la responsabilità

degli dèi personali, ma anche di Marduk, il dio supremo, che non viene nominato. L'unica soluzione per l'uomo è quella di scendere a patti con la sofferenza e accettare la sovranità del dio imprevedibile e supremo, sperando che questi possa essere anche buono e liberarlo dalla sofferenza inflittagli.

In ogni salmo preso in esame nella seconda sezione del testo, l'orante viene presentato nel momento della sofferenza e la sua situazione iniziale non subisce alcun cambiamento tanto da essere identica a quella finale. Ma c'è un processo interno che si va delineando e che conferisce ad ogni salmo la sua drammaticità, che inizia quando il salmista si rende conto del fatto che la propria sofferenza non è solamente sua. È a partire dal sentimento di responsabilità davanti agli altri che egli capirà di dovere cercare il volto di Dio, abbandonarsi a lui e accettarne la volontà oltre la situazione concreta. Egli verrà portato alla confessione di fede non dalla speranza di una salutare modifica della propria situazione, ma dalla fiducia nell'aiuto del Signore e dalla sicurezza che il Signore lo benedirà.

«La storia dell'esegesi ha dimostrato in modo convincente – e non riveste interesse – lo sforzo di dare un nome al servitore anonimo» del libro di Isaia (p. 283); infatti le caratteristiche emerse permetterebbero di identificarlo con uno qualsiasi dei personaggi dell'Antico Testamento di cui si conosce anche il nome. Il servitore non ha «né forma né apparenza» (Is 53, 2), cioè non ne ha una sola, ma ha tutte le forme e apparenze degli uomini e delle donne che soffrono come il servitore e che come lui imparano il senso del proprio dolore. Si tratta di un dolore che non ha una particolare causa scatenante, ma che appartiene alla natura umana ed è, proprio per la stessa libertà umana, ineluttabile. L'autore (o gli autori) di questi testi scopre anche come il dolore acquisti un senso quando si dimentica che si tratta del proprio dolore e lo si accetta come parte del dolore umano. «Pretendere che non sia possibile condividere il dolore è svuotare di senso la grandezza della natura umana che ci pone in rapporto stretto con gli altri, sia che lo vogliamo, sia che cerchiamo di evitarlo. Soffrire accanto a un altro è già portare in qualche modo il suo dolore» (p. 282). I carmi del servitore quindi sono anche una meditazione sulla corresponsabilità umana. A conclusione del proprio lavoro, l'autore precisa che questo studio ha cercato di chiarire come il servitore anonimo sia identificabile con ogni popolo che soffre e in particolare, per coloro che riconoscono l'autorità del Nuovo Testamento, con Gesù di Nazareth.

Da molti anni ormai la figura del servo sofferente viene analizzata e interpretata in modi differenti, ma viene anche ignorata o addirittura negata. Il saggio di Horacio Simian-Yofre cerca di darle una collocazione, un ruolo e un significato precisi all'interno della problematica più ampia della sofferenza del giusto, presente già in alcuni testi del Vicino Oriente letterario e in alcuni Salmi. Questi testi rappresentano una testimonianza della presenza senza tempo nella vita dell'uomo di alcuni inevitabili interrogativi che testimoniano la sofferenza dell'uomo davanti a Dio e la tormentata ricerca incessante di una risposta alle proprie domande.

GIULIANA MUSOTTO



Manlio SIMONETTI, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, a cura di Giovanni Maria Vian, Roma, Carocci, 2006, 304 pp. (Studi superiori, 525. Lettere classiche), ISBN 88-430-3870-2.

Manlio Simonetti, allievo della scuola romana di Gino Funaioli e, soprattutto, di Ettore Paratore, classicista ben presto passato agli studi di letteratura cristiana antica, pubblicò nel 1986, come vol. 3 della collana dei «Sussidi Patristici» edita dall'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma, un libro dal titolo *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (secoli V-VIII)*, che, fra l'altro, venne brevemente segnalato da Sabrina Grimaudo in «Schede medievali» 16 (1989), p. 212. Nella sua scheda, la Grimaudo metteva in risalto la destinazione principalmente didattica dell'opera, che si proponeva di offrire una panoramica dei principali rappresentanti della letteratura latina fra il V e l'VIII secolo, considerati in modo unitario, come avvertiva lo stesso Simonetti nella sua premessa, «sulla base del comune denominatore di primaria importanza rappresentato dalla dinamica del rapporto fra romani e barbari, rapporto che in quel periodo drammatico e costitutivo della storia dell'Occidente venne vissuto, sotto l'aspetto sociopolitico ideologico e culturale, con caratteri così distintivi da specificare bene gli autori di cui ci occupiamo rispetto a quelli delle età precedente e seguente» (p. 13).

A vent'anni di distanza dalla sua comparsa, e in occasione dell'ottantesimo compleanno di Manlio Simonetti, il suo allievo Giovanni Maria Vian ha pensato di ripresentare il volume in questione (che in realtà ha avuto un successo assai inferiore a quello che avrebbe meritato), all'interno della ormai foltissima (più di 500 titoli) collana di saggi per l'insegnamento superiore ed universitario pubblicata dalla casa editrice Carocci di Roma. Il testo dell'opera, come avverte lo stesso Vian nella *Nota del curatore* (pp. 9-12), «è rimasto immutato per quanto riguarda i contenuti, che nella sostanza mantengono intatta la loro validità, ma con il consenso dell'autore è stato completamente rivisto (e talvolta corretto) dal punto di vista formale e reso più chiaro e accessibile, eliminando tra l'altro quasi tutte le abbreviazioni, incomprensibili ai non specialisti [...]; la *Bibliografia* [...], d'intesa con l'autore, è stata invece aggiornata – in particolare per quanto riguarda edizioni e traduzioni di testi – in ogni sua parte, pur senza pretese di una completezza che sarebbe stata impossibile per il crescente moltiplicarsi degli studi e che avrebbe snaturato la sobrietà delle indicazioni originarie» (p. 9). Anche se si tratta, quindi, di un libro già edito e ben noto agli specialisti di letteratura latina tardo-antica ed alto-medievale – uscito, peraltro, in un momento in cui si avvertiva una notevole riviviscenza di questo tipo di studi, per es. con il periodico «Romanobarbarica», diretto da Bruno Luiselli e dallo stesso Simonetti; con la pubblicazione del vol., di contenuto in gran parte analogo, di Giovanni Polara, *Letteratura latina tardo-antica e altomedievale*, Roma 1987; o ancora con l'uscita della fluviale monografia di B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992 – ritengo comunque opportuno, in questa sede, mostrarne brevemente la struttura e l'articolazione interna.

Nell'*Introduzione* (pp. 15-29) viene in primo luogo proposto un quadro generale relativo alle condizioni della letteratura latina durante i secoli presi in

considerazione, con particolare attenzione a due fenomeni che sembrano caratterizzare la produzione letteraria di questo periodo: 1) il pressoché completo eclissarsi della letteratura pagana in favore di quella cristiana; 2) il venir meno, in ragione di cause di natura eminentemente politica, di quella *koinè* culturale che aveva contraddistinto i secoli precedenti, con il conseguente affermarsi di caratteri peculiari nella produzione letteraria dei singoli regni romano-barbarici. Segue quindi una rapida disamina dei principali generi praticati, dalla letteratura anti-eretica e, segnatamente anti-ariana (che in questo periodo attinge a risultati di rilievo, soprattutto in ambiente africano), all'esegesi scritturale, dall'agiografia all'oratoria sacra, dalla storiografia (a sua volta variamente articolata in storie ecclesiastiche e cronache) alla epistolografia (che durante l'epoca tardo-antico si organizza, come è noto, in un vero e proprio genere letterario con specifiche caratteristiche distintive), fino alla poesia, la quale, come è facilmente intuibile, rappresenta il genere in cui più forti sono le suggestioni attinte ai modelli della tradizione classica, pur in un contesto contenutistico ormai esclusivamente cristiano.

All'introduzione seguono quindi cinque capitoli, tutti strutturati secondo il medesimo schema. Il criterio di ripartizione della materia (come nella stragrande maggioranza dei consimili manuali) è quello geografico (Africa, Italia, Gallia, Spagna, isole britanniche). Per ogni area geografica presa in considerazione vengono forniti innanzitutto i caratteri generali della relativa produzione letteraria (con l'indicazione di innumerevoli autori "minori"), cui seguono, di volta in volta, brevi ma puntuali "medaglioni" di presentazione degli autori principali. E così, nel cap. 1 (*L'Africa e il problema vandalico*, pp. 31-76) trascorrono sotto i nostri occhi le figure di Orosio, Quodvultdeus, Vittore di Vita, Vigilio, Draconzio, Fulgenzio e Facondo; nel cap. 2 (*L'Italia: continuità e fratture*, pp. 77-124), Ennodio, Boezio, Cassiodoro, Giordane, Gregorio Magno e Ambrogio Autperto; nel cap. 3 (*La Gallia come misura della decadenza*, pp. 125-177), Salviano di Marsiglia, Sidonio Apollinare, Avito di Vienne, Cesario di Arles, Venanzio Fortunato (che, volendo, si sarebbe potuto inserire nella sezione relativa all'Italia) e Gregorio di Tours; nel cap. 4 (*La Spagna e la continuità dell'antico*, pp. 179-215), Martino di Braga, Isidoro di Siviglia, Ildefonso di Toledo, Giuliano di Toledo; nel cap. 5 (*Le regioni insulari, ovvero una letteratura eclettica*, pp. 217-264), Gilda, Colombano, Aldelmo di Malmesbury e il Venerabile Beda, con cui si conclude la trattazione.

La *Bibliografia* (pp. 267-295) e l'*Indice degli autori e dei testi antichi e medievali* (pp. 297-303) accrescono il valore e l'utilità della pubblicazione. Una utilità, questa del vol. di Simonetti, non solo scientifica, quanto e soprattutto didattica. La ripubblicazione, in una collana largamente diffusa e facilmente accessibile, di un libro apparso vent'anni fa in una sede specialistica e di limitata circolazione, consente infatti di poter disporre, per i secc. V-VIII, di una trattazione ampia, ponderata e informatissima, sì da consigliarne la lettura e lo studio ai nostri allievi dei corsi universitari di Letteratura latina medievale e umanistica.

ARMANDO BISANTI

Maria SORESINA, *Le segrete cose. Dante tra induismo ed eresie medievali*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2002, 264 pp., ISBN 88-7186-200-7.

La peculiarità del libro di Maria Soresina, suddiviso in tre capitoli che commentano rispettivamente le cantiche della *Divina Commedia*, risiede indubbiamente nel suo proporre un parallelismo tra il poema dantesco e alcuni testi sacri dell'induismo, affidandosi a questi ultimi per fornire una decodificazione di alcuni passi controversi del sommo poeta.

Per le citazioni della *Commedia*, la Soresina segue la trascrizione curata da Giorgio Petrocchi; per quanto attiene ai testi della tradizione *hindū*, il lavoro dell'autrice, "studiosa di filosofia indiana" (come recita la prefazione), si basa sulla versione sanscrita del testo della *Bhagavadgītā* (di cui non indica l'edizione critica utilizzata ma offre una propria traduzione dei brani analizzati), sulla traduzione italiana di Carlo della Casa di alcune *Upaniṣad* vediche (la Soresina cita *Brhadāranyaka*, la *Chāndogya*, la *Kaṭha*, la *Muṇḍaka*, la *Praśna*, la *Śvetāśvatara* e la *Maitrāṇīya*) e sugli *Yogasūtra* di Patañjali, di cui riporta due passi (*Yogasūtra* I, 2 e II, 33) tratti dal testo "*Lo Yoga. Immortalità e libertà*" di Mircea Eliade.

Così come affermato dalla stessa Soresina nell'*Introduzione* (p. 13), l'idea sottesa a questo lavoro è che, *mutatis mutandis*, «[...] Dante era uno *Yogi*» nel senso che «[...] il cammino che insegna è identico alla via dello *Yoga*». In tali affermazioni, l'autrice è confortata, ad esempio, dal "piegarsi" di Dante in Purgatorio (*Purg.* XII, 1-9), evento che, previo accostamento del termine *yoga* all'idea di "aggiogare", la induce ad esclamare entusiasticamente: «Questo è puro *Yoga!*» (p. 94).

Su tali premesse, sin dalle prime battute del libro, si snoda un parallelismo tra il viaggio "iniziatico" di Dante e la vicenda (pur descritta nel differente contesto della *Bhagavadgītā*) del guerriero Arjuna, istruito dal Kṛṣṇa sullo *yoga*. L'autrice spiega, infatti, che anche Arjuna, inizialmente "smarrito" e angosciato, *s'apparecchia a sostener la guerra* (cfr. *Inf.* II, 4), battaglia che per Dante si combatte all'interno di se stessi e che, in una lettura "anagogica", indica simbolicamente le difficoltà di un percorso interiore. Così come Dante, il quale afferma: "*L'acqua ch'io prendo già mai non si corse*" (*Par.* II, 7), Arjuna vedrà cose mai viste prima (*Bhag.* XI, 45) e troverà la propria via spirituale.

Partendo da una lettura "esoterica", e dunque fortemente simbolica, dell'opera di Dante, nel corso del libro l'autrice rintraccia minuziosamente la presenza della medesima simbologia in testi appartenenti alla tradizione *hindū*. Dato l'elevatissimo numero di simboli analizzati, mi limiterò a segnalarne soltanto alcuni. Tra questi, ad esempio, si può notare il simbolo dell'"albero rovesciato" (pp. 129-135), le cui valenze simboliche sono già state ampiamente descritte nel XXII capitolo del saggio "*Il grande brivido*" di A. K. Coomaraswamy, autore citato più volte nel saggio in questione. La Soresina presenta i versi di *Purg.* XXXII, 40-41 ("*La coma sua [...] che tanto si dilata / più quanto più è su [...]*") e XXXIII, 66 ("*[...] si travolta nella cima*") come emblematici riguardo all'utilizzo di tale simbolo nella *Commedia*, basandosi proprio sull'interpretazione dello stesso Coomaraswamy, il quale aveva

anche già accostato l'albero dantesco all'*aśvattha* (*Ficus religiosa*) di *Bhag.* XV, 1 e *Kaṭha Up.* VI, 1.

L'autrice analizza anche il simbolo del "punto" infinitamente grande e piccolo (p. 193), in apparenza *inchiuso* dai cori angelici ma che, in realtà, *inchiude* l'universo intero (*Par.* XXX, 10-12). Esso è confrontato con la descrizione upaniṣadica dell'*ātman* (*Chāndogya Up.* III, 14, 3), più piccolo del nucleo di un grano di miglio e, al tempo stesso, più grande di tutti i mondi.

Altro simbolismo presentato come "comune" sia all'opera dantesca sia ad un'opera *hindū* è quello della "visione del divino" (pp. 198-199) mediante una *novella vista* (*Par.* XXX, 58), vale a dire con "occhi divini" (*Bhag.* XI, 8).

Il serrato confronto tra Dante e l'induismo passa anche attraverso l'analisi di tematiche filosofiche, delle quali, anche qui, potrò citarne soltanto alcune.

La Soresina affronta, ad esempio, il tema della creazione (p. 157) accostando *Par.* VII, 64-66 ("*La divina bontà [...] ardendo in sé, sfavilla / sì che dispiega le bellezze eterne*") sia alla dottrina catara, per la quale le creature emanano da Dio come la luce dal sole, sia alla *Muṇḍaka Up.* II, 1, 1, in cui l'atto creativo è descritto con la similitudine tra gli esseri che nascono dall'Indefettibile e le scintille dipartite da un avvampante fuoco.

Altro concetto approfondito è quello dell'unità e molteplicità del divino (p. 218). Colto in *Par.* XXXIII, 85-87, in cui *ciò che per l'universo si squaderna* è legato in vincolo d'unità nel profondo dell'essenza divina, tale concetto è ravvisato anche in *Bhag.* XI, 7 e 13, dove l'universo intero, diviso in molteplici parti, risiede in una cosa sola: è centrato in Uno.

Sulla visione dantesca del "Sommo Bene", che si pone oltre il dualismo bene/male (p. 103), l'autrice afferma che «La stessa distinzione tra bene e Bene si trova in India tra *sattva* e *Sattva*» e traduce *Bhag.* II, 45: «[...] e stabilisciti per sempre nel *Sattva*». L'idea qui espressa mi lascia fortemente perplessa. Come è possibile fondare una distinzione concettuale tra due termini sanscriti identici esprimendola mediante una differenziazione maiuscolo/minuscolo, dato che i grafemi dell'alfabeto di questa lingua non contemplano, come le lingue occidentali, tale variante grafica? Tali grafemi contemplano, invece, l'*anusvāra* ed esprimono la diversità esistente, ad esempio, tra consonanti aspirate e non aspirate, tra le nasali gutturali, dentali e retroflesse o tra le sibilanti palatali, retroflesse e dentali. Ma di tutto ciò la traslitterazione della Soresina non tiene affatto conto.

In merito ad altre imprecisioni, mi permetto di sottolineare anche, qui sul piano dottrinario, che la presunta distinzione tra le "due correnti" del tantrismo e quelle dello śaktismo (p. 250, n. 305, ripetuta anche nel *Glossario*, p. 256) è del tutto errata. Una distinzione più logica sarebbe potuta essere, nell'ambito del tantrismo stesso, quella tra letterature *śaiva* e *śākta*; ma per il contesto unico cui appartengono, quello tantrico, non è affatto possibile tracciare, in realtà, neanche tale distinzione, perché, così come sostengono T. Goudriaan e S. Gupta in "*Hindu Tantric and Śākta Literature*", «There is no clear line of demarcation; both denominations can be distinguished but not separated».

Con lo spirito di proporre un mio personale punto di vista anche sugli “accostamenti” proposti, noto inoltre che, il più delle volte, i numerosissimi “esempi” offerti tralasciano, purtroppo, una più puntuale precisazione sulla radicale differenza contestuale da cui sono tratti. In nome di una visione “esoterica” universale proiettata soltanto alla ricerca della somiglianza, a mio avviso, la presentazione di una sintesi semplicistica di questioni complesse e ricche di sfaccettature non può che ingenerare confusioni e fraintendimenti. A tale proposito, ad esempio, non condivido l'accostamento, proposto alle pagine 119-120, tra la *divina foresta* di *Purg.* XXVIII, la Gerusalemme dell'*Apocalisse* e i luoghi divini descritti in alcune *Upaniṣad* (cfr. *Kāṭha Up.* II, V, 15; *Muṇḍaka Up.* II, 2, 11; *Śvetāśvatara Up.* VI, 14).

La descrizione simbolica della dantesca *selva antica*, caratterizzata da “[...] *ombra perpetua, che mai / raggiar non lascia sole ivi né luna*” (*Purg.* XXVIII, 32-33), costituendo il *Purgatorio* un “luogo di transizione”, rimanda allo “stato di beatitudine” possibile dopo la caduta dell'uomo. È pur vero che anche la nuova Gerusalemme *non ha bisogno del sole né della luna* (*Apocalisse* 21, 23) ma, di là dall'utilizzo dei medesimi simboli, non è possibile sorvolare sul fatto che essa sia, invece, la Gerusalemme celeste della *παρουσία*, “luogo” che è anche già stato di compiuta trasformazione, divinizzazione e santificazione dell'intero creato. Anche nel caso dell'upaniṣadica dimora divina, il contesto è diverso e qui ci si riferisce alla sede del *brahman*.

Piuttosto azzardato mi sembra anche il paragone tra il “veltro” e Kṛṣṇa, giustificato con la presenza, in varie tradizioni religiose, dell'«attesa di un intervento divino restauratore dell'ordine e della giustizia [...]» (p. 140). I versi *Bhag.* IV, 7-8, citati dalla Soresina, si riferiscono a Kṛṣṇa in quanto *avatāra*, incarnazione divina appartenente ad un contesto dottrinario che, a mio giudizio, mostra ben pochi punti di contatto con il “veltro” dantesco, il cui simbolismo è peraltro relativo all'idea di un sacro impero.

Sempre a proposito dei suddetti versi, segnaliamo, infine, come la prospettiva assunta dall'autrice sembri passare anche attraverso una traduzione dal sanscrito che, pur se corretta, potrebbe rivelare la scelta di mitigare le differenze tra i contesti in questione. Nel verso di *Bhag.* IV, 8 “*paritrāṇāya sādḥūnām vināśāya ca duṣkṛtām dharmasamsthāpanārthāya sambhavāmi yuge-yuge*”, la Soresina, infatti, rende il verbo *sambhavāmi* con “*vengo nel mondo*” (sulla scia di A.-M. Esnoul e O. Lacombe, che traducono “*je viens à l'existence*”), ove invece, ad esempio, una traduzione come quella di R. Gnoli, che utilizza il verbo “*rinasco*”, avrebbe marcatamente segnato l'aspetto, peculiare del mondo indiano, della ciclicità. Allo stesso modo, nelle citazioni della *Bhagavadgītā*, la traduzione del termine *ātman* - nozione che non ha nulla a vedere con l'anima del cristianesimo - con “*anima*” (Esnoul e Lacombe traducono con “*Soi*”; Gnoli con “*Sé*”) sembrerebbe quasi gettare un ponte verso il pensiero occidentale e dunque verso Dante stesso.

È proprio partendo dalla concezione di anima, infatti, che l'autrice, nel corso dell'analisi dell'ultima cantica, si spinge sino a proporre una possibile accettazione da parte di Dante «[...] di una dottrina che, come quella indù, quella di Platone e quella dei Catari, prevede la reincarnazione» (p. 163). Tale presupposizione è



giustificata dal raffronto tra le parole di Stazio in *Purg.* XXV e quelle di Beatrice in *Par.* VII. Sottolineando che per Stazio l'anima, dopo la morte, reca con sé, come dice Dante, *l' divino* (la parte razionale, che Dio *spira*) ma anche *l' umano* (la parte vegetativa e sensitiva) e che Beatrice afferma che è immortale ciò che Dio crea *sanza mezzo* e quindi l'anima razionale, la Soresina deduce che per Dante vi è una parte dell'anima che, pur sopravvivendo alla morte, è mortale. Identificando tale parte con il "corpo sottile", soggetto a "reincarnazione", l'autrice ravvisa una perfetta corrispondenza con la visione induista, descritta nelle *Upaniṣad* (cfr., ad esempio, *Bṛhadāraṇyaka Up.* IV, 4, 2, in cui è spiegato che, cessata la vita, l'*ātman* fuoriesce dal corpo insieme agli spiriti vitali). Anche in questo caso, a mio avviso, sarebbe opportuno essere cauti in quanto le affermazioni dei due personaggi della *Commedia* non giustificano una piena corrispondenza con le complesse dottrine delle scuole indiane in merito al destino *post mortem* dell'uomo e alla sua rinascita. Dottrine che, ad esempio, si intersecano indissolubilmente sia con la teoria del doppio destino del *pitṛyāna* e del *devayāna*, sia con i concetti di *ātman*, *mokṣa* e *karman*. Aspetti, per me, del tutto lontani dal pensiero di Dante.

Dal punto di vista dell'autrice, invece, l'opera dantesca presenta notevoli analogie anche con la teoria del *karman*, le quali avvalorerebbero l'ipotesi che Dante ammetta la reincarnazione (pp. 207-214). Partendo da *Par.* XXXII, 49-51, in cui si evince la perplessità di Dante sui diversi gradi di beatitudine concessa alle anime dei bambini non salve per merito loro, la Soresina scioglie la questione così interpretando il senso delle terzine seguenti 52-84: il dono della grazia, di cui *basti l'effetto*, non è elargito *sine causa*, bensì in misura differente secondo un'*eterna legge*, la quale non è altro che la legge di causa-effetto del *karman*, che conduce alla reincarnazione.

Secondo il mio personale giudizio, una simile lettura si presta a non poche e pesanti perplessità. In tale prospettiva, infatti, che senso avrebbe interrompere il ciclo *samsārico* delle reincarnazioni e "salvare l'anima" (concetto tipicamente cristiano) di un bambino, impossibilitata a liberarsi da sé, concedendole più o meno grazia secondo i meriti della sua precedente vita? Inoltre, non può che lasciarmi perplessa un Dante che contempla la reincarnazione inserendola in un contesto dottrinale cristiano e configurando il *mokṣa* come un Paradiso con Santi e Madonna destinato a chi è un'anima *ben nata* (cfr. *Purg.* V, 60; *Par.* V, 115) nel senso, secondo l'autrice, di rinata in un corpo "buono". Secondo le parole della Soresina (p. 213), il *color d'i capelli* di *Par.* XXXII, 70, «[...] ovvero la specificità fisica, preesiste, e la mente dotata di più o meno grazia (*più o meno eccellente* a seconda del merito *altrui*) entra in un secondo momento in un corpo che è ancora nel grembo materno e che può essere buono o cattivo, di conoscenza o di ignoranza».

L'impostazione del libro della Soresina, a mio avviso, non è condivisibile, a prescindere dall'ammissione dell'esistenza stessa di un esoterismo di Dante. Chi rifiuta tale ipotesi, infatti, non può che rifiutare l'intera lettura dell'autrice. A chi, invece, ammette che il simbolismo di Dante si possa ricollegare ad una tradizione di tipo esoterico che utilizzi la forma "religiosa" come base per esprimersi e al tempo stesso occultarsi, dovrebbe apparire evidente che le "somiglianze" con il mondo



indiano rintracciate da Soresina, ove non costituiscano fantasiose forzature (alcune delle quali sono state qui tacite per una questione di sintesi), siano da leggersi soltanto come ovvie convergenze di espressioni simboliche di antiche ed universali conoscenze di tipo sapienziale, presenti in quasi tutte le differenti culture, come R. Guénon ed altri “maestri” insegnano o professano.

MARIA VASSALLO

*STUDI UMANISTICI PICENI* 25 (2005), Sassoferrato, Istituto Internazionale di Studi Piceni, 304 pp., ISSN 1126-4764.

In genere noi non pubblichiamo recensioni e/o schede bibliografiche relative a periodici o riviste. Ma, in questo caso, facendo (una volta tanto) uno strappo alla regola, si ritiene utile riferire sul n. 25 di «Studi Umanistici Piceni», il periodico pubblicato annualmente dall'Istituto Internazionale di Studi Piceni di Sassoferrato, in quanto ci troviamo di fronte ad una miscellanea che, almeno per quanto concerne la prima parte di essa, risulta largamente fondata sulla figura e sull'opera di Pandolfo Collenuccio, il celebre umanista marchigiano del XV secolo.

Il volume, a cura di Ferruccio Bertini con la collaborazione di Sandro Boldrini, Alberto Grilli e Stefano Troiani, raccoglie gli Atti del XXV Congresso Internazionale di Studi Umanistici, svoltosi a Sassoferrato dal 30 Giugno al 4 Luglio 2004. Il convegno, preceduto dal XV Seminario di Alta Cultura tenutosi a Genga dal 27 al 30 giugno 2004 e incentrato sul tema *La bucolica dall'Antichità all'Umanesimo*, si è aperto con una giornata dedicata ai lavori per la celebrazione del V centenario della morte di Pandolfo Collenuccio, ed è poi proseguito con le relazioni sul tema *Le ragioni della poesia nell'Umanesimo*.

La prima parte della raccolta comprende i lavori su Pandolfo Collenuccio, aperti dal contributo di Nicola Tanda (*Pandolfo 2004*, pp. 13-34), in cui lo studioso si spinge a riconsiderare la figura di Pandolfo come quella di un umanista completo, attraverso un rapido *excursus* sulla vita e sulla sua opera. A partire dalle riflessioni già nate in occasione della pubblicazione, nel 1988, del suo *Pandolfo Collenuccio: il dramma della saviezza*, infatti, Tanda rivendica una lettura nuova, lontana da ogni politicizzazione del ruolo di Pandolfo e che si avvantaggia, al contrario, di «una considerazione pluralistica delle culture e quindi più vicina a quella di umanisti che tentavano di dare risposte alle grandi domande delle religioni oltre che dei filosofi. Una lettura cioè che segna il passaggio dalla sociologia all'ontologia» (p. 21).

Il breve intervento di Gianluca Montinaro (*Pandolfo Collenuccio e la corte di Pesaro*, pp. 35-40) si incentra, invece, proprio sul rapporto politico tra il nostro intellettuale e gli Sforza nel quadro della temperie culturale pesarese. Emerge qui, soprattutto, il modo in cui Pandolfo intende la politica, o meglio, quale significato egli attribuisca alla sua condizione di umanista cortigiano. Perché non soltanto Collenuccio vive il suo ruolo «come un alto compito, con una forte opinione di sé e del

suo mondo» (p. 36), ma anche le sue opere letterarie «sono imbevute di umanissimo cortigiano» nel senso, cioè, che in tutta la sua produzione «la cultura e la politica si compenetrano l'una nell'altra e ciò può avvenire solo nell'eletto ambiente della corte» (p. 37).

E ad un'opera a forte connotazione "politico-cortigiana", infatti, è dedicato il contributo di Guido Arbizzoni (*Le orazioni sforzesche di Pandolfo Collenuccio*, pp. 67-78), in cui vengono presentate due orazioni minori, forse, ma esemplificative dell'attività di Pandolfo alla corte di Pesaro. Si tratta dell'orazione scritta per la morte di Battista Sforza, figlia di Alessandro e moglie di Federico di Montefeltro, datata 6 luglio 1472 e conservata nel codice *Urb. Lat. 1193* della Biblioteca Apostolica Vaticana, e di quella pronunciata in occasione del matrimonio tra Costanzo Sforza e Camilla d'Aragona, pubblicata nel 1959 da Italo Zicari dal ms. *Urb. Lat. 899*, unico testimone. Oltre a dimostrare le notevoli doti retoriche di Pandolfo, le due orazioni sono particolarmente significative, secondo Arbizzoni, se lette proprio come esempio della piena integrazione di Pandolfo nella *familia* del principe, grazie alla quale il letterato acquista «la consapevolezza (o l'illusione?) di poter fattivamente collaborare ad indirizzare la politica del principe e l'amministrazione dello stato» (p. 75).

La vita politica del Collenuccio è ancora al centro del saggio di Anna Falcioni (*Note d'archivio per la biografia politica e diplomatica di Pandolfo Collenuccio*, pp. 41-66) che fa il punto sui nuovi elementi scaturiti, negli ultimi anni, dall'esame dei carteggi estensi, medicei, gonzagheschi, veneziani e, soprattutto, dai fondi archivistici pesaresi. Tali documenti permettono alla studiosa di ripercorrere le tappe più significative della lunga carriera politica di Pandolfo, offrendo un efficace resoconto dell'inquietante parabola di un personaggio alla ricerca del difficile equilibrio tra libertà e spirito di servizio. Molto interessante, infine, l'appendice documentaria in cui si pubblicano tre atti che comprovano l'abilità diplomatica del Collenuccio in alcune tra le numerose missioni affidategli dalla corte sforzesca.

A completamento del ricco panorama sull'intellettuale pesarese, infine, l'intervento di Marco Rocchi, intitolato provocatoriamente *Pandolfo Collenuccio precursore* (pp. 79-85), che si propone di indagare sulla possibilità di considerare Pandolfo un uomo di scienza. Le sue doti di precursore, di una persona, cioè, in grado di «precorrere i tempi, ma non di incidere profondamente sulle idee del proprio tempo» (p. 79), si manifestano in occasione della cosiddetta polemica pliniana tra Niccolò Leoniceno e Angelo Poliziano, quando Collenuccio, nella sua *Pliniana Defensio*, si batte contro il Leoniceno perché subordinato, secondo lui, al principio di autorità. Accogliendo l'idea di relatività storica, invece, egli sostiene che «ogni pensatore deve essere considerato nel contesto del suo tempo» e, per questo, è necessario affermare la prevalenza della ragione e dell'esperienza sul principio di autorità. Da tali affermazioni metodologiche, dunque, affiora una modernità che stupisce due volte: Pandolfo, infatti, non è un vero scienziato e, tuttavia, riesce a cogliere i limiti del paradigma scientifico della sua epoca. O, probabilmente, i due aspetti si implicano a vicenda. Al punto che, azzarda Rocchi, «se egli fosse stato uno scienziato forse non avrebbe avuto lo stesso slancio innovativo perché, da uomo di grande cultura quale

era, avrebbe probabilmente assorbito e condiviso i canoni e i paradigmi della scienza del suo tempo» (p. 84).

Il contributo di Jean-Louis Charlet, *Les relations entre Niccolò Perotti et Jacopo Ammannati Piccolomini d'après leur correspondance* (pp. 93-101), apre la seconda sezione del volume, che raccoglie, come si diceva, gli atti delle giornate di lavoro su *Le ragioni della poesia nell'Umanesimo*. Lo studio di Charlet si sofferma ad esaminare cinque lettere indirizzate da Jacopo Ammannati Piccolomini al Perotti, risalenti al 1465, che testimoniano il legame di amicizia tra i due umanisti e, al tempo stesso, lasciano intravedere l'ampio scenario di relazioni con alcune tra le personalità più eminenti del tempo. Del 1470-1471 sono altre due lettere, qui definite "filologiche", inviate, questa volta, da Niccolò a Jacopo, caratterizzate da toni e motivi ben diversi, meno sciolti e più classicheggianti. Da qui l'ipotesi avanzata da Charlet, secondo la quale «Perotti y traite Ammannati plus en homme de pouvoir que l'on respecte et devant le quel s'humilie qu'en véritable ami [...]. L'intéret reciproque at-il joué un role plus important que l'amitié» (p. 98).

Ancora a Niccolò Perotti sono dedicati, di seguito, i saggi di Fabio Stok e Johannes Ramming, intitolati, rispettivamente, *I carmi di Francesco Maturanzio in onore di Niccolò Perotti* (pp. 103-113) e *Jakob Wimpfeling and the Early Reception of Perotti's «Cornu Copiae» in Germany* (pp. 115-124). Nei lavori di Stok e di Ramming la figura e il ruolo di Perotti vengono studiati a partire da testimonianze, per così dire, indirette. Il primo, infatti, prende in considerazione due carmi dedicati da Maturanzio a Perotti, dei quali vengono fornite le varianti contenute nel ms. *Ottob. Lat. 2011* al testo pubblicato da Zappacosta. Di un certo interesse il modo in cui gli spunti encomiastici si saldano alle numerose reminiscenze classiche che caratterizzano i due componimenti. Il lavoro di Ramming, invece, vuole analizzare un esempio della prima ricezione in Germania dell'opera più impegnativa di Perotti, il *Cornu Copiae*, a partire dall'esame delle citazioni perottine nel poco conosciuto commento che l'umanista tedesco Jakob Wimpfeling appose al suo poema encomiastico scritto per il duca Eberardo V.

L'articolata enciclopedia del dotto umanista viene utilizzata anche da Patricia Osmond, nella sua breve nota (*Rescuing the Remains of Sallust's «Historiae»*, pp. 223-224), come cartina da tornasole per lo studio dell'interesse crescente nei confronti del testo delle *Historiae* sallustiane. Perotti, infatti, citando all'interno della sua opera passi e lezioni delle *Historiae*, contribuisce a creare «le premesse per uno studio delle *reliquiae* sallustiane finalizzato non solo ad una conoscenza della lingua e cultura latina, ma alla ricostruzione del testo stesso di Sallustio, *monumentum* della storia romana» (p. 224).

Il *Cornu Copiae* costituisce ancora, infine, il punto di partenza dell'indagine condotta da Claudio Buongiovanni (*Tacito nella Roma del '400: uno storico "urbanista"?*, pp. 169-184), che mira a ricostruire «un quadro completo del lavoro umanistico italiano su Tacito» (p. 169). Alcuni passi estrapolati dall'opera perottina, infatti, fungono da campione per un'analisi condotta secondo tre direttrici principali: «la definizione della presenza di *Annales* I-VI nel *Cornu Copiae*; i rapporti di Perotti con Tortelli e Biondo Flavio nell'uso di Tacito; il ricorso di Perotti ai commenti di Cal-

derini a Marziale e Giovenale» (p. 170). Ne viene fuori una lettura di Tacito rivolta essenzialmente all'antiquaria e alla biografia inaugurata da Biondo e destinata a influenzare opere di intellettuali come Leon Battista Alberti e Bernardo Rucellai. Riguardo a Perotti, invece, viene verificato il suo uso di seconda mano della fonte latina, rielaborata al fine di ottenere un buon margine di originalità.

In ogni caso, la letteratura diventa materia prima su cui orientarsi e scoprire molteplici funzioni, individuate da ragioni nuove ed eterogenee: una ragione prettamente linguistica, per es., come emerge nel caso di Giovanni Pontano, cui è dedicato il contributo di Florence Bistagne (*Les créations verbales dans le «De sermone» de Giovanni Pontano*, pp. 225-229: la studiosa individua quattro categorie alla base della creazione di nuove parole nel *De sermone* dell'umanista umbro – ma napoletano di adozione – attento al grande ruolo rivestito nell'*ars rhetorica* dalla *novitas verborum* e dalla tecnica di *effictio nominum*); una ragione più complessa, in cui si intrecciano filosofia e antropologia, come accade nella *Teologia Platonica* di Marsilio Ficino o nell'*Utopia* di Tommaso Moro, ove si giunge ad una confluenza «dei valori universalistici dell'etica aristotelica, con numerosi richiami all'epicureismo e allo stoicismo, recuperati all'insegna di un Umanesimo maturo» (dal saggio di Alessandro Ghisalberti, *Modelli di felicità nella filosofia dell'Umanesimo*, pp. 185-192); o, infine, nel *Momus* di Leon Battista Alberti, in cui, come dimostra Massimo Marassi (*Scrittura e storia in Leon Battista Alberti*, pp. 193-222), trovano una sintesi semantica la storia, la politica, l'antropologia e, non ultima, la pittura.

All'intersezione tra poesia, letteratura e storia dell'arte si pongono i due lavori di Udo Reinhardt (*Danae e santa Barbara. Mito classico e leggenda cristiana*, pp. 125-136) e Natalia Agapiou (*L'«Endimione col cannocchiale» del Guercino*, pp. 269-281) che hanno il merito di far reagire, seppure in relazione a contesti assai differenti, due prospettive che possono illuminarsi a vicenda. Così, il mito di Danae, dalla sua codificazione classica, subisce una trasfigurazione cristiana, acquistando la dimensione di un vero e proprio *topos* trasversale alla letteratura come alle arti figurative. E, d'altra parte, anche il favoloso Endimione si rivela come una presenza culturale stabile che invade non solo la mitografia rinascimentale ma che, già nel dipinto del Guercino, ove fa la sua comparsa il cannocchiale astronomico, finisce col diventare una «rappresentazione simbolica dell'uomo che personifica il nuovo ordine del mondo, l'uomo del momento: Galileo» (p. 279).

L'osmosi tra la poesia e la musica è poi testimoniata dall'esempio di Petrarca. L'erudito poeta, infatti, oltre a rivelarsi sempre un appassionato innovatore della tradizione classica (cfr. lo studio sul *Bucolicum Carmen* di Béatrice Charlet-Mesdjan, *Apollon dans le «Bucolicum Carmen»*, pp. 137-146), viene preso in considerazione da Ferruccio Bertini (*Due epistole del Petrarca e Giuseppe Verdi*, pp. 147-153), relativamente a due lettere scritte nel 1351 e nel 1352, rivolte, la prima, al doge veneziano Andrea Dandolo, esortato da Petrarca alla pace con i genovesi e, la seconda, al doge e al Consiglio dei genovesi, affinché firmino la pace con i veneziani. I due scritti vengono qui posti in relazione alla seconda stesura del *Simon Boccanegra* di Giuseppe Verdi nel 1881. Egli, leggendo le epistole nella traduzione di Fracassetti, vi colse «una sintonia espressiva con la sua produzione» che lo aiutò

nella composizione di alcune scene del suo melodramma. Da questo confronto, in controluce, la figura di Petrarca riemerge come quella di un intellettuale attento all'incerto scenario politico in cui si trovava a vivere, secondo una peculiarità che, d'altra parte, avrebbe costituito una cifra comune a gran parte degli umanisti. Un elemento, quello del contesto storico-politico, che deve essere sempre studiato con la massima serietà e avvalendosi di fonti di accertato interesse storico, come ci mostra Renata Fabbri nella sua disamina dei difficili rapporti tra Sigismondo Malatesta e Venezia (*Sigismondo Pandolfo Malatesta e la Serenissima, con particolare riguardo alle fonti veneziane*, pp. 155-167).

Talvolta, invece, è la storia antica a fornire spunti per riflessioni che, alla luce della realtà contemporanea, generano modelli estranei a facili classificazioni letterarie. È il caso del *Neronis encomium* di Gerolamo Cardano, analizzato da Marc van der Poel (*Cardano's «Neronis encomium»: literary trifle or political treatise?*, pp. 283-296), di cui viene messo in rilievo il carattere paradossale dell'opera, ove, per paradosso, Cardano intende qui una forma letteraria nella quale «humour is the vehicle for serious reflection». E usata, secondo la lettura di van der Poel, «to contradict both the common opinion of scholars concerning Nero's reign and, by contrast, their views concerning the so-called excellent emperors, such as Augustus, Trajan and Hadrian» (p. 290).

L'interesse per la storia e cultura romana è testimoniato, inoltre, dai risultati raggiunti nelle indagini di Bé-Breij (*Agricola and Pseudo-Quintilian*, pp. 245-257) ed Edoardo Fumagalli (*Girolamo Avanzi, un incunabolo di Plinio e un passo di Catullo*, pp. 259-267). Agricola ed Avanzi dimostrano due riusciti tentativi di lettura critica delle opere della latinità: il primo, in particolare, nel suo *De Inventione Dialectica* cita ampiamente le *Declamationes Miores*, da lui attribuite con certezza a Quintiliano. L'attenzione per l'arte retorica, infatti, passa attraverso il riuso dello PseudoQuintiliano, e non solo in Agricola. Riscoperta dai primi umanisti del Quattrocento, la *declamatio* avrebbe visto ampliare il suo uso, praticata «as a separate and independent genre, preeminently suitable for discussing subjects which usually occurred in the recondite treatises of philosophers and theologians» (p. 256). Degna di attenzione è, ancora, l'attività filologica di Avanzi sull'incunabolo Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, AK XII 22 (IGI 7887), esemplare dell'edizione della *Naturalis historia* di Plinio uscita a Venezia nel 1487, nel quale lo studioso veronese ricercava suggerimenti per l'emendazione di alcuni passi di Catullo e dei *Carmina Priapea*. Nel suo intervento, Fumagalli invita a riflettere sulle cure minuziose che l'umanista riservava al testo catulliano, mostrandoci l'evoluzione delle diverse proposte di emendazione di alcuni passi (*carm.* 27,2; 64,178), attraverso il confronto puntuale tra i risultati raggiunti da Avanzi nelle edizioni precedenti (*Emendationes in Catullum*, 1495 e 1500; le edizioni Aldine del 1502 e del 1515; l'edizione Trincavelli, Venezia 1535) e le lezioni risolutive provenienti dalle postille in margine al Plinio Braidense. Un fitto lavoro di correzione cui partecipano, come non trascura di dire Fumagalli, Partenio, con il suo commento del 1485, edito a Brescia presso Boninus de Boninis e, poco dopo, Palladio Fusto, nelle sue note pubblicate a Venezia da Johannes Tacuinus nel 1496, i quali, insieme ad Avanzi, elaborano proposte e



congetture, oggetto spesso di reciproche attenzioni.

La suggestiva inchiesta condotta da Hermann Walter sull'anonimo *Inventarius librorum Io. Pici Mirandulae* nel cod. Vat. Lat. 3436 (*Ancora per l'anonimo «Inventarius librorum» Io. Pici Mirandulae nel cod. Vat. Lat. 3436, foll. 63ro.-96vo.*, con, in calce, la pubblicazione dei foll. 263r, 284r, 284v) ci invita a riflettere su un caso non ancora risolto, ovvero la presenza di una sezione eterogenea all'interno dell'*Inventarius librorum* pichiano, probabilmente «un breve elenco di libri che qualcuno, a questo punto del testo, ha intercalato» (p. 231). Esempio reale di come la storia di un manoscritto, di una biblioteca, di un singolo catalogo, possa contribuire a definire, almeno in parte, il dato biografico-culturale di situazioni e personaggi spesso sfuggenti.

Si segnala, infine, l'intervento di David Money (*«Musarum pueritia»: Poetae Iuvenes in schola Etonensi, sub Anglorum Regina Elizabetha Prima*, pp. 297-303, redatto in latino), dedicato alla celebre scuola inglese di Eton ai tempi della regina Elisabetta I, alla quale gli studenti poterono mandare i loro componimenti nel 1560 e nel 1563. Di essi si conservano due manoscritti adesso nella British Library, che testimoniano la ricchissima tradizione di studi latini presso gli inglesi nel XVI secolo. Alcuni giovani di talento, dallo stile classicheggiante, si distinguevano dagli altri: Aegidius Fletcher, Thomas Watts, Alexander Bound. E tanti altri, un po' meno noti, celebravano «i doni della latinità nella cultura dell'Europa» (p. 302). Una lunga tradizione, destinata a perdurare per 200 anni, fino ad Andrew Marvell, Thomas Gray e, perfino, Robert Walpole.

ATTILIO GRISAFI

ULRICH VON STRASSBURG, *De summo bono (Liber 3, Tractatus 1-3)*, herausgegeben von Sabina Tuzzo, mit einer philologischen Vorbemerkung von Loris Sturlese, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005, XVIII-120 pp. (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*), ISBN 3-787-1684-1.

Già da parecchi anni è in corso di pubblicazione, all'interno del *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (fondato da Kurt Flasch e Loris Sturlese ed attualmente diretto dallo stesso Sturlese con la collaborazione di Ruedi Imbach e Burkhard Mojsisch), l'edizione critica del *De summo bono* di Ulrich von Strassburg. Dopo la comparsa del libro I del trattato (Ulrich von Strassburg, *De summo bono, lib. I*, hrsg. von B. Mojsisch, Hamburg 1989), del II, suddiviso in due tomi (Ulrich von Strassburg, *De summo bono, lib. II, tract. 1-4*, hrsg. von A. De Libera, Hamburg 1987; Ulrich von Strassburg, *De summo bono, lib. II, tract. 5-6*, hrsg. von A. Beccarisi, Hamburg 2004), e della prima parte del IV (Ulrich von Strassburg, *De summo bono, lib. IV, tract. 1-2,7*, hrsg. von S. Pieperhoff, Hamburg 1987), si è intrapresa la pubblicazione del libro III dell'opera, a cura di Sabina Tuzzo, giovane studiosa di letteratura e filosofia latina medievale dell'Università degli Studi di Lecce e allieva di Loris Sturlese.



Il primo tomo (quello qui segnalato, che comprende i *tractatus* 1-3) è apparso nel 2005, il secondo (che includerà i *tractatus* 4-5) dovrebbe comparire a breve. Nei sintetici *Prolegomena* (pp. IX-XII) la Tuzzo passa in rassegna la tradizione manoscritta della porzione di testo da lei edita (costituita da dodici mss.), fornendo alcune notizie sul metodo da lei seguito nella *constitutio textus* e nella redazione dell'apparato. L'edizione dei *tractatus* 1-3 del lib. III del *De summo bono* di Ulrich von Strassburg (pp. 3-107) è accompagnata, come sempre, da una doppia fascia di apparato: nella prima sono registrate le fonti biblico-patristiche ed evangeliche, filosofiche, letterarie abbondantemente compulsate ed utilizzate dall'autore; nella seconda sono fornite le varianti dei codici.

L'edizione, che si segnala per la cura e l'acribia con cui la Tuzzo l'ha apprestata, è arricchita da una bibliografia (*Literaturverzeichnis*, pp. XIII-XVII) nella quale sono elencate le edizioni da lei utilizzate per il reperimento ed il controllo delle fonti; dall'*Index auctoritatum* (pp. 109-119); e, infine, dall'*Index nominum*.

ARMANDO BISANTI

*Les VILLES CAPITALES au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 450 pp., ISBN 2-85944-562-5; ISBN 0290-4500.

Il volume propone i contributi raccolti in occasione del Congresso annuale della Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (SHMESP), organizzato per l'anno 2005 a Istanbul.

Il tema centrale è la determinazione di cosa si debba intendere, nel Medioevo, per "città capitale". Essa è da considerarsi sempre una città? Oppure deve intendersi in senso lato come un territorio, un'area regionale, un insieme di piccoli centri di potere? A questa riflessione ci invitano i contributi del volume. Nell'Impero romano, Roma e Costantinopoli erano delle capitali imperiali indiscusse. Dopo la caduta dell'Impero romano di Occidente, l'Oriente resta un impero, con capitale Bisanzio, e con l'avvento dell'Islam vede nascere su quelli che un tempo erano suoi territori, nuove città che possono anche loro considerarsi delle vere e proprie grandi capitali, come per esempio Bagdad o Il Cairo. Non così in Occidente, che resta "senza impero" fino al IX secolo, quando i Carolingi ristabiliscono un impero, ma senza una indiscussa capitale. I contributi del volume sottolineano così la diversa situazione registrabile in Oriente e Occidente nel periodo preso in esame. In sostanza, nel mondo Occidentale si verifica il fenomeno dell'esistenza di città che potremmo considerare come delle capitali itineranti. Fenomeno che se da un lato frenò o impedì la formazione di capitali come centri del potere, dall'altro concentrò le funzioni del potere nella corte e nel palazzo e regolò, di fatto, i rapporti tra il centro e la periferia. Quando l'impero fu multipolare, come nel caso dell'impero germanico, la corte si spostò, ma le funzioni si distribuirono in differenti città senza che alcuna di esse possa essere definita "capitale" a pieno titolo. Da qui il detto *Ubi Papa ibi Roma*,

“Roma è dove risiede il Papa”, per sottolineare questa sorta di “relativismo” geografico.

In realtà i dieci secoli del Medioevo mostrano un’ascesa di importanza di alcune città e una loro trasformazione in “capitali”, ma tale processo fu lungo e prima della formazione delle due principali capitali europee, Parigi e Londra, si assiste alla nascita e allo sviluppo di vere e proprie capitali regionali. Di questo si parla a lungo nel volume, con l’intento di mostrare anche la diversità dell’esercizio del potere nelle differenti basi regionali. Molte capitali furono create consapevolmente per farne dei centri di potere, ma di solito queste non hanno conservato il ruolo loro assegnato. Viceversa, alcune città hanno rivendicato il ruolo di capitale senza mai ottenerlo, per sottese volontà politiche non sempre esplicitamente dichiarate.

Altro elemento preso in considerazione è l’esame dei luoghi da un punto di vista sociale e simbolico. Per quanto concerne gli aspetti simbolici, si può notare come i blasoni, gli stemmi, i colori siano segni che distinguono una città dalle altre, un principe dall’altro, secondo una mappa che fornisce un vero e proprio *Vademecum* della distribuzione medievale del potere. Riguardo agli aspetti sociali, si può ad esempio notare come la città del principe attiri perché l’essere ammessi nel suo entourage aumenta il prestigio sociale e favorisce l’ascesa politica delle famiglie nobili. Ciò crea una vera e propria società locale, con sue precise caratteristiche.

Riguardo all’Oriente, si sottolinea come nel Medioevo si sia conservata l’idea e la funzione di una grande capitale e centro di potere come polo della politica. L’eredità dell’antica Roma, con Bisanzio o successivamente Bagdad, viene qui mantenuta, anche se tali città manifestano caratteristiche da Roma anche profondamente diverse, quali ad esempio, per il mondo islamico, la nuova confessione religiosa.

Per questo nel volume si ribadisce il significato simbolico dell’organizzazione del Congresso della SHMESP ad Istanbul, erede dell’importante centro di potere che fu prima romano-orientale, poi islamico-ottomano.

PAOLA D’AIELLO

*VIRTUE AND ETHICS in the Twelfth Century*, edited by I. P. Bejczy - R. G. Newhauser, Leiden - Boston, Brill, 2005, 393 pp. (Brill’s Studies in Intellectual History, 130), ISBN 90-04-14327-0.

L’analisi del rinnovamento del pensiero morale del XII secolo e dei suoi effetti nel periodo successivo fu il principale obiettivo della conferenza su *Virtue and Ethics* tenuta nel settembre 2003 presso la Radboud University di Nimega, nell’ambito di un più vasto programma di ricerca su *A Genealogy of Morals: The Cardinal Virtues in the Middle Ages* diretto da István Bejczy. Questo volume raccoglie gli interventi di quella conferenza, i quali esaminano da più punti di vista la tematica delle virtù e della loro collocazione morale concentrando l’attenzione sui mutamenti del pensiero morale nell’Europa cristiana del XII secolo. Sono tanti, infatti, i tratti peculiari che

caratterizzano il rinnovamento della concezione morale dell'epoca: un nuovo fiorire di trattati sistematici, una rinnovata ricezione della filosofia antica, una più marcata sottolineatura dei fattori psicologici nell'agire morale e del ruolo del soggetto agente.

I numerosi interventi vengono distinti in tre gruppi: sei articoli sono dedicati al "pensiero monastico"; altri cinque mettono in risalto il pensiero morale in autori "scolastici"; infine, tre contributi discutono della "diffusione delle tematiche morali" in alcuni contesti sociali dell'epoca.

Tutti i contributi discutono l'argomento in relazione ad autori della tradizione latina, eccetto lo studio di George R. Wilkes, *The Virtues of "Rabbi Moyses"* che si interessa di Maimonide ma nella prospettiva della ricezione scolastica della sua etica.

Dopo l'*Introduzione* di István Bejczy (pp. 1-10), nel primo gruppo ("Monastic Thought") vengono comprese le relazioni che affrontano temi etici relativi alla coscienza, all'interiorità, alle virtù, in autori come Anselmo, Ugo di San Vittore, Bernardo di Chiaravalle, inclusa anche la riflessione etica di Abelardo, che viene fatta rientrare nell'ambito del pensiero monastico: M. B. Pranger, *Medieval Ethics and the Illusion of Interiority: Augustine, Anselm, Abelard* (pp. 13-32); A. Vanderjagt, *The Devil and Virtue: Anselm of Canterbury's Universal Order* (pp. 33-51); W. Otten, *In Conscience's Court: Abelard's Ethics as a Science of the Self* (pp. 53-74); I. van't Spijker, *Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence ad Gratuity* (pp. 75-94); J. Kitchen, *Bernard of Clairvaux's De Gradibus humilitatis et superbiae and the Postmodern Revisioning of Moral Philosophy* (pp. 95-117); J. W. J. Laemers, *Claustrum animae: The Community as Example for Interior Reform* (pp. 119-130).

Nel secondo gruppo di interventi, relativi al "pensiero scolastico", sono inclusi: I. P. Bejczy, *The Problem of Natural Virtue* (pp. 133-154); M. L. Colish, *Rethinking Lying in Twelfth Century* (pp. 155-174); C. J. Nederman, *Beyond Stoicism and Aristotelianism: John of Salisbury's Skepticism and Twelfth-Century Moral Philosophy* (pp. 175-195); R. Quinto, *The Conflictus uirtutum et uirtutum attributed to Stephen Langton* (pp. 197-267; il saggio presenta l'edizione critica di questo testo a partire dalla p. 226); G. R. Wilkes, *The Virtues of "Rabbi Moyses"* (pp. 269-292).

La terza parte, relativa alla diffusione dei temi morali, comprende i seguenti saggi: R. G. Newhauser, *Justice and Liberality: Opposition to Avarice in the Twelfth Century* (pp. 295-316); B. Weiler, *Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury's Historia Novella and Walter Map's De Nugis Curialium* (pp. 317-339, ma nell'indice indicato col seguente titolo: *Virtue and Politics in English Historical Writing*); C. Billot-Vilandrau, *Charlemagne and the Young Prince: A Didactic Poem on the Cardinal Virtues by Giles of Paris, c. 1200* (pp. 341-354).

Il volume è assai ben curato e non manca di apparati redazionali che lo rendono un pregevole lavoro non solo per il notevole spessore critico degli interventi, ma anche per la ricchezza dei rimandi e degli strumenti di consultazione, come la ricca bibliografia e l'accurato indice dei nomi e dei soggetti.

GIUSEPPE ALLEGRO

Simon YARROW, *Saints and their Communities. Miracle Stories in Twelfth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 248 pp., ISBN 0-19-928363-X.

Simon Yarrow insegna Storia Medievale presso l'Università di Birmingham ed è un attento studioso di agiografia francese e inglese tra XI e XII secolo. Nel testo in analisi, che è il frutto di una tesi di dottorato presentata ad Oxford nel 1999, l'autore offre un ampio quadro della letteratura miracolistica inglese, focalizzando i suoi interessi sul XII secolo. Lungi dal volere giungere ad uno studio esaustivo delle fonti agiografiche del XII secolo, l'autore ha inteso realizzare, ispirato da Peter Brown e dalla sua vasta ricerca sul culto dei santi, uno studio incentrato su sei culti distinti e sui miracoli, principalmente "posthumous", attribuiti alle reliquie, a partire dallo studio attento dei testi che ne forniscono testimonianza e che consentono una ricomposizione delle circostanze in cui tali esperienze miracolose si sono verificate, facendo luce sui fattori sociali, economici e politici che contribuirono alla promozione del culto in forza dell'elemento miracolistico. L'impresa non è da poco giacché, nell'analisi di testi e manoscritti di questo genere, è necessario rintracciare i *topoi* agiografici che potrebbero condurre a fraintendimenti, ma è altrettanto indispensabile non perdere mai di vista il contesto storico ed istituzionale in cui queste opere sono state realizzate. Ed è proprio questo l'obiettivo principale dell'autore, il quale non intende considerare il "miracolo" come una mera caratteristica della religiosità popolare medievale, ma dare nuovo vigore a questa dimensione, evidenziando come la grande risposta popolare al riconoscimento del potere del miracolo *post mortem* del santo veniva usata in modo strumentale dai prelati delle diverse comunità, che potevano servirsene per creare o rafforzare l'identità della comunità stessa, come nel caso del culto di St Edmund di Bury, o per raccogliere i fondi necessari alla riabilitazione della cattedrale danneggiata dagli scontri dell'aprile del 1112, come nel caso dei canonici di Laon.

Nei sei capitoli centrali del testo, le sei rispettive storie analizzate dall'autore sono cronologicamente contestualizzate nell'Inghilterra normanna e non anglosassone, giacché solo dopo la conquista normanna il *corpus* agiografico inglese si diversifica e si espande, soprattutto grazie al contributo dei monasteri benedettini, che si fanno promotori della redazione di numerose *Vitae* e raccolte di miracoli. Effettivamente, sebbene in alcuni casi i santi siano anglosassoni, come Sant'Edmund, Sant'Ithamar e Santa Frideswide, le varie raccolte, le «collections of miracle narratives» come le definisce l'autore, sono redatte nel XII secolo, un'epoca in cui, dopo la conquista normanna del 1066, l'Inghilterra vive una fase di transizione e di rinascita che si manifesta anche in questo aspetto. È, infatti, nel XII secolo che, come spiega l'autore, vanno rintracciati i due accadimenti-chiave che diedero nuovo vigore al culto dei santi e delle reliquie in Inghilterra: la *translatio Sancti Augustini* di Canterbury e il martirio e la canonizzazione di St. Thomas, arcivescovo di Canterbury.

Nell'*Introduzione*, l'autore commenta la rilevanza della dimensione del «miracolo» nella società cristiana e rende esplicita la propria scelta metodologica che si incentra sulla necessità di contestualizzare i testi in esame; mentre dal secondo capitolo in poi affronta individualmente i culti scelti. (pp. 1-23). La trattazione ha

inizio con il culto di St. Edmund di Bury, interpretato a partire dal *Liber de miraculis Sancti Edmundi*, redatto nel 1100 circa, su richiesta dell'abate Baldwin, da uno dei monaci di Bury, Hermann, in un momento di particolare difficoltà vissuto dalla comunità. L'opera, che posteriormente è stata rielaborata almeno in quattro occasioni, offre una dettagliata descrizione dei miracoli *post mortem* del santo e dei fatti verificatisi in occasione della *translatio* delle reliquie, ma anche il racconto della disputa tra l'abate Baldwin e il vescovo Herfta per questioni legate alla giurisdizione ed un resoconto storico dell'abbazia e del culto del santo. La collezione dei miracoli di St. Edmund, secondo l'autore, rientrava in quel progetto di promozione dell'identità e del prestigio della comunità di Bury già intrapreso dall'abate Baldwin, deceduto qualche anno prima della nascita del *Liber* (pp. 24-62).

Nel terzo capitolo (*The Canons of Laon and their Tour of England*) l'autore presenta il resoconto della processione delle reliquie della «Blessed Virgin Mary», condotta dai canonici di Laon, nel 1113, in Francia e poi nel sud dell'Inghilterra. L'autore descrive le ragioni politico-economiche che portarono i canonici ad intraprendere il *tour*, ma anche le caratteristiche della processione delle reliquie e del culto mariano dell'epoca, analizzando in profondità le due fonti esistenti sull'avventura religiosa dei canonici di Laon: l'opera di Guibert di Nogent, *Monodiae*, e soprattutto il *De Miraculis Beatae Mariae Laudunensis* di Hermann di Tournai (pp. 63-99).

Il quarto capitolo è dedicato ai miracoli di St. Ithamar di Rochester e all'unico testo esistente sul santo: il resoconto dei diciannove miracoli redatto da un anonimo monaco di Rochester, *Miracula Sancti Ithamari Episcopi* (pp. 100-121).

Successivamente, l'autore si occupa dei miracoli del giovane St. William di Norwich, una figura che ha attirato l'attenzione degli storici inglesi per buona parte del XX secolo, poiché il culto scaturisce dalla presunta crocifissione del giovane per mano degli Ebrei di Norwich. L'unica fonte disponibile per questo culto è *The Life and Passion of St. William, the Martyr of Norwich*, scritta a metà del XII secolo da un monaco di Norwich di nome Thomas of Monmouth (pp. 122-168).

Nei due capitoli finali, l'autore offre un resoconto del culto di Santa Frideswide di Oxford, attraverso l'analisi di una collezione di 110 miracoli redatta sul finire del XII secolo da Philip, priore del monastero agostiniano in cui erano conservate le reliquie della santa, e un ritratto dei miracoli attribuiti alla mano di St. James di Reading, una reliquia donata ai monaci dell'abbazia di Reading da re Enrico I, il quale era stato promotore della fondazione della stessa. L'unica fonte esistente al riguardo è una copia del XIII secolo di un manoscritto anteriore, che conserva il resoconto dei 28 miracoli attribuiti alla reliquia (pp. 169-189; pp. 190-213).

Un illustre assente nell'ampia trattazione dell'autore è certamente Thomas Becket di Canterbury, martirizzato nel 1170 e canonizzato nel 1173, che, citato in più parti del testo, è anche considerato come possibile esempio che potrebbe avere ispirato Philip e i canonici di Oxford nella promozione del culto di Santa Frideswide, data l'enorme fortuna del culto del santo. Tuttavia, come l'autore stesso dichiara, quello di St. Thomas è il culto più documentato dell'epoca che, per la sua rilevanza, merita uno studio a sé.

Le «collections of miracle narratives», analizzate da Simon Yarrow con la perizia che contraddistingue lo storico, offrono uno spaccato unico della società e della religiosità inglese del XII secolo. Scientifico e solido nei contenuti e nel vasto impianto bibliografico, ed anche particolarmente curato nello stile, questo volume si offre al lettore come un contributo di grande valore alla storia della letteratura miracolistica e come riferimento imprescindibile nello studio dell'agiografia inglese.

IOLE TURCO

Gino ZANOTTI, *La biblioteca del "Centro Dantesco" in Ravenna. Dai manoscritti alle edizioni del Settecento*, Ravenna, Longo, 2001, 152 pp., ill.

L'assenza di manoscritti autografi di Dante ha da sempre spinto gli studiosi a ricercare con particolare zelo le copie contenenti le opere del sommo poeta: in quest'opera di scrupolosa conservazione occupa una posizione di primo piano la biblioteca del "Centro Dantesco" di Ravenna, che oggi raccoglie circa 15.000 volumi, la maggior parte dei quali riguardanti Dante e, in particolare, la *Commedia*, di cui sono presenti edizioni antiche, moderne e scritte in varie lingue.

E proprio gli esemplari danteschi più antichi, relativi ai secoli XIV-XVIII, sono presentati e minuziosamente descritti da Gino Zanotti in questo volume. Nei primi due capitoli, l'autore sottolinea il vincolo che ha da sempre legato i Francescani Conventuali ravennati a Dante, testimoniato non solo dal fatto che i funerali del poeta si svolsero presso la chiesa di San Francesco e che egli fu sepolto nel cimitero della stessa chiesa, ma anche dal fatto che le sue ossa furono nascoste proprio presso il locale convento francescano a partire dal XVI secolo, per evitare che venissero trafugate dai fiorentini, desiderosi di impadronirsi delle spoglie del loro illustre concittadino. Questo vivo interesse intorno alla figura di Dante è, del resto, dimostrato, secondo Zanotti, dal fatto che numerosi membri dell'Ordine si siano segnalati nello studio delle sue opere, fra i quali sono ricordati fra Giovanni Bertoldi da Serravalle di San Marino (XIV-XV sec.), che ebbe il merito di essere stato il primo a favorire la diffusione della *Commedia* in ambito tedesco e greco-orientale, grazie alla traduzione in latino e al commento dell'opera; Antonio d'Arezzo (XV sec.), che tenne alcune pubbliche lezioni dantesche presso la chiesa fiorentina di Santa Maria del Fiore; Pietro da Figino (XV sec.), che curò alcune edizioni veneziane della *Commedia* arricchite dal commento di Cristoforo Landino; padre Baldassarre Lombardi (XVIII sec.), che scrisse un commento alla *Commedia* fortemente apprezzato anche dal Monti, dal Foscolo e dal Carducci.

Seguono (cap. III) alcuni cenni sul "Centro Dantesco", fondato in occasione del settimo centenario della nascita di Dante (1965) dal francescano conventuale padre Severino Ragazzini, di cui sono illustrate, ai capitoli IV e V, la vita e gli scritti. Lo scopo dichiarato del Centro, collocato nei pressi della tomba del poeta, era ed è quello di raccogliere tutte le opere di Dante e su Dante e tutti i cimeli artistici antichi



e moderni attinenti all'universo dantesco (questi ultimi da collocare nel "Museo Dantesco", annesso al Centro), favorire lo studio delle sue idee politiche, filosofiche, religiose e morali, organizzare manifestazioni e mostre periodiche (come, ad esempio, la "Biennale Internazionale Dantesca"). Come si diceva all'inizio, il patrimonio della Biblioteca del Centro, situata nel salone detto "del velario", ammonta oggi a circa 15.000 unità, fra volumi e opuscoli, per lo più di argomento dantesco; negli ultimi si è però avuto un sensibile incremento della bibliografia francescana, per molto tempo alquanto ridotta e limitata.

Dopo una breve descrizione dei criteri di edizione adottati nella redazione del volume (cap. VI), Zanotti presenta, suddivisi per tipologie, gli esemplari danteschi presi in esame. Si noti che, per ognuno di essi, sono fornite precise ed esaustive informazioni circa il contenuto, il formato, le dimensioni (espresse in millimetri), l'aspetto esteriore, il supporto scrittorio (pergamena o carta), il tipo di scrittura, il numero di carte o pagine, l'epoca di composizione, le illustrazioni e le miniature osservate (ove presenti), rimandi a repertori danteschi (limitatamente ai testi a stampa), eventuali particolarità riscontrate; in alcuni casi sono inserite le riproduzioni fotografiche dei testi menzionati. Nel caso di volumi miscellanei, sono elencate tutte le opere in essi contenute; in particolare, in relazione alle edizioni a stampa dal Cinquecento in poi, l'ordinamento è presentato sotto forma di indice, con precisa indicazione delle pagine di riferimento.

Nel cap. VII sono passati in rassegna, uno per uno, i 15 manoscritti trecenteschi della biblioteca, contenenti commenti alla *Commedia* (cod. Poggiali-Vernon, risalente alla seconda metà del Trecento, che presenta, fra l'altro, alcune brevi note all'*Inferno* scritte da Jacopo di Dante, le quali costituiscono il primo commento in assoluto alla *Commedia*); testo completa dell'opera (ms. n. 4), a volte accompagnato dal relativo commento (cod. Phillips n. 9589, in cui il commento è limitato ai primi sette canti dell'*Inferno*); porzioni ristrette dell'opera (ms. n. 5) con commento (*Paradiso*, con il commento dell'Ottimo, che si ferma al canto XXVIII); testo del *Convivio* (ms. n. 6); copie di scritti falsamente attribuiti a Dante (mss. nn. 7-8); scritti di altri autori intorno a Dante e alle sue opere (mss. 9-15: fra questi, segnaliamo il n. 10, contenente la minuta della prefazione scritta da Gabriele D'Annunzio per l'edizione della *Commedia* del 1911). Per ognuno dei volumi analizzati, sono fornite dettagliate informazioni circa le vicissitudini affrontate nel corso dei secoli.

Nel cap. VIII, dopo avere illustrato brevemente la storia degli incunaboli posseduti dai Francescani Conventuali ravennati e spiegato in modo chiaro che cosa sia un incunabolo, vengono descritti i dieci incunaboli quattrocenteschi oggi presenti nella biblioteca: di essi, nove sono relativi alla *Commedia* (fra questi, segnaliamo un esemplare dell'*editio princeps* di Foligno del 1472 e sei esemplari contenenti il testo e il commento del Landino), uno al *Convivio*; per ognuno di essi, sono riportati gli *incipit* e gli *explicit*.

Nel capitolo successivo sono presentati, secondo l'anno di pubblicazione, le 59 edizioni a stampa del XVI sec. (le cosiddette "cinquecentine"), contenenti opere di Dante oppure vari commenti e studi su di esse e sul loro autore. Fra queste, spicca per la sua preziosità l'edizione della *Commedia* stampata a Venezia nel 1502 da Aldo

Manuzio, della quale si conservano tre esemplari, edizione che ebbe una fortuna tale da essere ben presto imitata e contraffatta a Lione, Brescia, Firenze e addirittura nella stessa Venezia, come testimoniano alcuni volumi presenti nel Centro, dei quali Zanotti dà notizia nel capitolo.

Nel cap. X vengono illustrate le poche edizioni dantesche del XVII sec. (appena sette), limitate alla *Commedia* e ad alcuni studi su di essa e su Dante, segno, come afferma Zanotti, di «un interesse piuttosto limitato al poema dantesco, comunque riservato, più che all'argomento e al valore intrinseco del poema, ai problemi lessicali e linguistici, o all'ortodossia dantesca, all'erudizione del poeta, al suo mondo morale, alle sue oscurità, ai suoi personalismi».

Con le 44 edizioni dantesche del XVIII sec. (cap. XI) si conclude il catalogo degli scritti danteschi posseduti dal Centro; la maggior parte di tali esemplari è incentrata sulla *Commedia*, di cui presentano il testo, traduzioni in altre lingue (latino, francese, inglese) oppure lettere e commenti di vari autori (tra questi, spicca l'edizione del commento del Boccaccio).

Nell'ultimo capitolo (XI) sono illustrati alcuni codici di enorme valore (Urbinate Latino 365, Trivulziano 1080, ARCI B, Altonensis), che esibiscono il testo della *Commedia* e dei quali la biblioteca possiede pregevoli riproduzioni fototipiche ed eliotipiche; è presentato inoltre il fac-simile dell'*editio princeps* dell'opera stampata a Foligno nel 1472; di tali esemplari, alle pp. 33-40, Zanotti riporta alcune immagini illustrative.

ALESSANDRO PERRICONE