

*BENEDICT OF ANIANE. The Emperor's Monk. Ardo's life traslated by Allen Cabaniss*, a cura di A. Cabaniss, Cistercian Publications, Kalamazoo (Michigan) 2008, 112 pp. (Cistercian Studies, 220), ISBN 978-0-87907-320-6.

Questo volumetto, pubblicato dall'editore statunitense Cistercian Publications, che ha sede a Kalamazoo, nel Michigan, è espressione del filone di studi intorno al quale ruota l'attività scientifica ed editoriale dell'"Institute of Cistercian Studies", e rappresenta il primo numero di una specifica serie di volumi dedicata ai monaci riformatori dell'Europa medievale. L'Istituto è stato fondato nel 1973, grazie ad un'azione sinergica intrapresa dalla Western Michigan University e dall'editore Cistercian Publications Inc., con la finalità di incoraggiare e diffondere lo studio della storia e delle tradizioni cistercensi.

Il testo presenta la riedizione della traduzione dal latino all'inglese della *Vita di Benedetto di Aniane*, pubblicata nel 1978 a cura di Allen Cabaniss, Professore di Storia presso la University of Mississippi.

L'aggiornamento di tale edizione, a cura di Annette Grabowsky e Clemens Radl, riguarda lo stato degli studi sulla figura di Benedetto di Aniane (detto, a ragione, Benedictus II, per l'importanza che ha avuto nel complesso processo di riforma del monachesimo carolingio) e della sua "carriera" nell'*entourage* di Carlo Magno e Ludovico il Pio, con interessanti rimandi bibliografici contenuti nelle note a piè di pagina. Alcune piccole modifiche sono state apportate al testo della traduzione. Viene affrontato brevemente anche il tema delle origini del monachesimo benedettino, con cenni sulla vita di S. Benedetto da Norcia e sulla diffusione della *Regula*, anche mediante la stagione della cosiddetta *Regula mixta*.

Il racconto agiografico della *Vita di Benedetto di Aniane*, scritto da Ardone Smaragdo intorno all'822 ed articolato in 44 capitoli (41 capitoli più 3 lettere allegatte), contiene interessanti elementi sulle opere e sull'attività di riforma intrapresa dall'Abate di Aniane.

La traduzione a cura di Cabaniss è preceduta da una nota dello stesso traduttore e da una altra nota a cura dell'editore. Chiude il volumetto un breve indice dei nomi.

FABIO CUSIMANO

Inos BIFFI, *Alla scuola di Tommaso. Intelligenza e amore del mondo cristiano*, Milano, Jaka Book, 2007, 352 pp. (Di fronte e attraverso), ISBN 978-88-16-40768-8.

Il libro si compone di dieci capitoli preceduti da un'ampia introduzione, intitolata *Un lungo cammino con San Tommaso* (pp. XIII-XLII), nella quale l'autore spiega il suo incontro con il pensiero del Dottore Angelico e afferma che l'obiettivo per il quale ha scritto questo testo, è quello di mostrare come San Tommaso d'Aquino non si sia limitato ad analizzare e comprendere il mistero cristiano, ma come sia necessario conoscerlo a pieno per poterlo vivere intensamente. Il sottotitolo del libro, *Intelligenza e amore del mondo cristiano*, e gli altri saggi pubblicati sul pensiero dell'Aquinate, indicano come «l'intento, quasi la passione teologica di Tommaso, appare quella non solo di "comprendere" il mistero cristiano, ma anche di provarne l'*affectus*, di assaporarne il gusto, attraverso l'esperienza per la quale esso si trova illuminato, acceso e insieme ardente» (p. XIV).

Nel primo capitolo (pp. 1-80), Biffi presenta l'opera di San Tommaso, il *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo: nella prima parte (pp. 1-47), l'autore illustra l'opera del Lombardo nel suo valore storico e culturale, attraverso un'analisi attenta di termini fondamentali come *auctoritas*, *sententia* e *reverentia*, che ci servono per comprendere meglio il contesto teologico e filosofico in cui essa è stata scritta. Nella seconda parte (pp. 47-80), invece, Biffi ci mostra come l'Aquinate sia andato oltre il testo del Lombardo, non limitandosi soltanto a un rigido commento delle sentenze, ma elaborando riflessioni sempre più profonde sui temi dell'opera, mostrando nell'organizzazione del Commento, la via teologica che egli porterà avanti nei suoi scritti che hanno come soggetto e oggetto Dio (pp. 56-58). Dio è, infatti, il centro delle riflessioni della teologia del Dottore Angelico e ciò è fatto emergere da Biffi in tutto il libro, dove è mostrato come lo studio di questa materia per l'Aquinate è anche una ricerca di Dio e un modo per entrare in relazione con Lui, tanto che, chi è teologo, è in una condizione di privilegio rispetto agli altri uomini perché entra in contatto con il Signore.

Nel secondo capitolo (pp. 81-98), intitolato *Una teologia sapienziale*, Biffi ci spiega che questa espressione non esprime un'altra forma di teologia ma è la teologia stessa, e mette in luce come lo stesso Tommaso la intendeva non solo come scienza ma anche come sapienza (p. 81). L'Aquinate ci mostra che esistono due forme di sapere teologico: *per modum cognitionis* (pp. 87-94) e *per connaturalitatem* (pp. 95-97). Il sapere teologico *per modum cognitionis* si ottiene attraverso lo studio a cui va affiancata la fede. Chi fa teologia, infatti, deve credere fermamente ai principi rivelati da Dio, e deve comprendere che la scienza teologica, intesa nella sua perfezione, si trova soltanto in Dio che è inarrivabile. Il teologo partecipa al sapere teologico in modo imperfetto e, pertanto, per conoscere Dio, bisogna farne esperienza per mezzo della fede (pp. 87-88). Fare teologia per il Dottor Angelico significa, quindi, volere conoscere con passione Dio, tanto che egli ritiene il teologo un uomo colmo di gioia, perché la fede illumina la ragione mostrandogli la grandezza di Dio (pp. 88-91). Il sapere teologico *per connaturalitatem* è invece un dono dello Spirito Santo, poiché rende alcuni uomini portati per natura al sapere teologico e quindi li porta a un mag-

giore contatto con Dio. (pp. 94-97). Inos Biffi ci permette di conoscere san Tommaso non soltanto come un rigido studioso in grado di elaborare concetti e riflessioni la cui profondità è sempre valida e attuale, ma ci presenta l'Aquinate che ama ardentemente studiare Dio, mostrando come questo studio non è fine a se stesso, ma è uno studio che diventa un messaggio per gli uomini attraverso cui il Dottore Angelico ci mostra come Dio sia sempre stato interessato a noi e come ci continua ad amare. Dio si è fatto conoscere all'uomo attraverso suo figlio Gesù, la cui figura ha un posto importante nel pensiero di san Tommaso e che l'autore analizza con passione e accuratezza nei capp. 4, 7 e 8.

Nel cap. 4 (*Cristo come bene dell'uomo*, pp. 103-113), Gesù è il Sommo Bene ricercato dall'uomo per dare senso alla sua esistenza. L'autore evidenzia, con particolare attenzione, due concetti teologici dal significato molto intenso che riguardano la predestinazione di Cristo come modello e causa della nostra predestinazione (pp. 107-113). Questi concetti sono espressi, rispettivamente, dall'Aquinate negli articoli tre e quattro della questione ventiquattro della *Summa Theologiae*. Riguardo al primo concetto sulla predestinazione di Cristo come modello della nostra predestinazione, l'Aquinate ritiene che con un medesimo atto Dio ha predestinato sia gli uomini sia Gesù, nel senso che Dio ha desiderato entrambi con lo stesso pensiero e con lo stesso amore (p. 108). Sulla predestinazione di Gesù come causa della nostra predestinazione, il santo intende che, essendo Gesù figlio di Dio nella sua pienezza divina, tutti gli uomini possono aspirare a possedere questa pienezza divina (pp. 108-109). Gesù è la causa della nostra salvezza perché con il suo sacrificio non solo ha salvato l'umanità dal peccato, ma ha indicato la via che tutti gli uomini devono seguire per raggiungere la salvezza e la vita eterna. Gesù, facendosi uomo, ha mostrato che tutti gli uomini, se lo desiderano, respingendo il peccato, possono aspirare alla vita eterna (cap. 6, *Cristologia, possibilità e modello dell'antropologia*, pp. 129-138).

Nel cap. 7 (*Gesù Cristo "misura" dell'uomo*, pp. 139-151), Biffi evidenzia come il Dottore Angelico abbia compreso che vivere secondo l'insegnamento di Gesù, significa essere autentici cristiani, e ciò dà all'uomo il senso e la completezza della sua esistenza. Questa riflessione consente all'autore di chiarire accuratamente che la teologia dell'Aquinate non bisogna definirla cristocentrica, come erroneamente si è pensato in passato, ma, riprendendo le parole di Hayen, è semplicemente cristiana (p. 143).

Il cap. 8 (pp. 153- 250) è dedicato al mistero eucaristico, nell'analisi del quale l'autore non manca di sottolineare il linguaggio lirico e poetico con cui il Dottore Angelico affronta questo tema. Fra gli argomenti trattati in questo capitolo, bisogna evidenziare il triplice significato che l'Aquinate dà all'eucarestia. Egli afferma, nella *Summa Theologiae*, che con l'eucarestia si ricorda la passione di Gesù nella quale il figlio di Dio offrì se stesso per salvare l'umanità intera dal peccato. L'eucarestia indica pertanto, come suo primo significato, il sacrificio. Questo sacramento tuttavia non volge il suo sguardo solo al futuro ma anche al presente, poiché gli uomini vi partecipano e quindi ha come secondo significato quello di comunione. E infine, il terzo significato è proprio quello di eucarestia, poiché, quando l'uomo si ciba con la comunione del corpo di Gesù Cristo, egli incomincia ad aprire la via che conduce al-

la salvezza e alla vita eterna con Dio (p. 157). Biffi sottolinea inoltre come san Tommaso abbia inteso che prendere la comunione significa ricevere il Cristo che ha patito, una celebre espressione contenuta nella *Summa Theologiae*, che indica proprio il momento nel quale l'uomo vive interiormente il sacrificio di Cristo sulla croce (pp. 158-159). Il santo ha definito l'eucarestia il sacramento perfetto perché contiene il Cristo che ha patito, e gli altri sacramenti partecipano della perfezione della comunione perché ricevono gli effetti della presenza di Cristo (p. 158). La celebrazione dell'eucarestia non è un rito magico, ma è un'esperienza vera perché nell'ostia è presente Gesù Cristo che si è offerto per la nostra salvezza e pertanto quando il sacerdote celebra questo sacramento è come se fosse il figlio di Dio a celebrarlo (pp. 163-164).

L'ultima parte del libro è dedicata al libro di Jacques Maritain, *Le Docteur Angelic* (cap. 9, pp. 251-264) e alla Neo-Scolastica, rappresentata in Italia dalla «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», a partire dal 1909 dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, fino al 1951 che è l'anno seguente all'uscita dell'enciclica *Humani Generis* (cap. 10, pp. 265-299).

In definitiva, il libro *Alla scuola di Tommaso*, con i numerosi brani tratti dalle opere del Dottore Angelico e dai brani estratti dai testi di alcuni fra gli studiosi più importanti di questo settore, ci offre numerosi spunti di riflessione ed è particolarmente consigliato non solo a chi studia teologia e filosofia, ma anche a chi voglia conoscere meglio il pensiero e l'insegnamento del Dottore Angelico, per comprendere quanto esso sia sempre attuale e intenso.

MARCO SANFILIPPO

Armando BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel Secolo nono*, Turnhout, Brepols, 2008, 428 pp. (Nutrix. Studi sul pensiero tardo antico, medievale e umanistico, 3), ISBN 978-2-503-52862-5.

Lo studio presentato da Armando Bisogno tratta del processo di progressivo sviluppo dell'identità culturale carolingia attraverso l'approfondimento del dibattito teologico e filosofico tra gli intellettuali del tempo.

Il metodo di indagine messo in pratica dall'autore, così come la sua competenza nell'ambito degli studi sulla metodologia della ricerca della verità in età alto-medievale, con particolare riferimento all'età carolingia, sono messi in evidenza dal continuo riferimento ai testi che documentano le discussioni in atto in quella particolare epoca, densa di fermenti politici, culturali e teologici; i protagonisti erano intellettuali quali Alcuino, Rabano Mauro, Giovanni Scoto Eriugena (solo per citarne alcuni). Le diverse opere oggetto del presente studio sono sottoposte a una serrata analisi critica e storiografica, in modo da proporre una completa ricostruzione dello sviluppo storico dell'attività speculativa nel corso dell'intera epoca carolingia, dalla fine del secolo VIII alla seconda metà del secolo IX.

In questo modo emerge il quadro di un'età carolingia che ha saputo mettere a frutto la sapienza della tradizione patristica grazie al "metodo carolingio", un particolare sistema di formazione/erudizione nato e sviluppatosi tra la fine del sec. VIII e la metà del sec. IX.

Dal '400 si è manifestata l'esigenza di integrare in un'opera di sintesi la complessità dei sistemi filosofici medievali, chiarendo il ruolo della filosofia nel corso dei secoli della grande speculazione teologica cristiana. La dignità dell'età carolingia agli occhi degli studiosi, dunque, muta e cresce secolo dopo secolo: dalla metà del sec. XVI quest'età cominciò ad acquisire un ruolo e una dimensione più definiti; il maggior rilievo concesso dagli studiosi alla teologia carolingia nasce da nuove esigenze storiografiche che la trasformano, in pochi decenni, nel simbolo della purezza di una Chiesa quasi primitiva, e di una teologia meno pedante di quella della Scolastica. L'opera è articolata in sette capitoli, tutti funzionali a descrivere il lento processo evolutivo dell'identità culturale carolingia.

Il cap. I (*L'età carolingia: nascita e sviluppo di un'immagine storiografica*, pp. 13-39) ricostruisce il percorso dello sviluppo dell'immagine storiografica dell'età carolingia ripercorrendo le tappe fondamentali della storia degli studi filosofici nel corso dei secoli, dal '400 fino al sec. XIX.

Il cap. II (*I grandi dibattiti del secolo carolingio (780-860)*, pp. 41-78) prende in esame alcune questioni fondamentali che hanno caratterizzato il dibattito teologico dei secc. VIII-IX: lo sforzo compiuto contro la diffusione dell'adozionismo, in particolare nel secolo che intercorre tra la pubblicazione dei primi scritti adozionisti in Spagna (780 ca.) e la morte di Carlo il Calvo (877). Nel concilio dell'estate del 792, alla presenza di Carlo Magno, Felice, vescovo di Urgel, dovette abiurare e dare alle fiamme le proprie opere, dinanzi a Benedetto di Aniane e Paolino di Aquileia. Si passa, poi, all'analisi dell'importanza del tema rappresentato dalla disputa sulle immagini: Carlo Magno, nel suo tentativo di espansione territoriale, favoriva inevitabilmente contaminazioni culturali. La conquista di nuovi territori richiedeva un compiuto sforzo di evangelizzazione che non poteva fondarsi sul semplice uso della violenza, anche perché, in taluni casi, l'espansione del dominio carolingio portava la corte, e dunque a sua sapienza teologica, a rapportarsi non solo a popolazioni pagane, ma anche a regioni pienamente cristianizzate nelle quali si era sviluppata una dottrina in parte alternativa all'"ortodossia cattolica". Carlo Magno, dunque, nel suo duplice ruolo di sovrano evangelizzatore e di difensore della retta teologia, si poneva in contrasto con l'autorità imperiale bizantina. Si arriva, infine, con il trattato di Verdun nell'843, alla conclusione del processo di unificazione carolingia intrapreso con grande dispendio di energie dagli avi di Carlo il Calvo.

Protagonista del cap. III (*Le "colone della sapienza": i principi di Alcuino*, pp. 79-133) è la figura di Alcuino di York, che emerge e si delinea attraverso la sua attività intellettuale e culturale e le sue opere.

Il capitolo IV (*Il laboratorio del teologo: il metodo alcuiniano messo alla prova*, pp. 135-176) prende in esame le tre principali opere di Alcuino composte con il principale intento di combattere l'eresia adozionista: il *Liber contra haeresin Felicis*, i *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri septem* (florilegio della migliore tra-

dizione teologica della Chiesa: Agostino, Ilario, Cirillo, Beda, i pontefici Leone e Gregorio Magno) e gli *Adversus Elipandum Toletanum libri quatuor*. A queste opere va aggiunto il *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, composta negli ultimi anni della sua vita: l'opera rappresenta una ricapitolazione di alcune dottrine fondanti l'identità speculativa alcuiniana e di elementi del metodo presenti in tutta la sua produzione. Destinatario è Carlo Magno. Come nelle altre opere si ribadisce l'ineludibile riferimento alle Scritture.

Il cap. V (*Dal concilio di Francoforte a Ludovico il Pio*, pp. 177-288) contribuisce a ribadire ancora una volta l'importanza di Alcuino nel processo di formazione dell'identità carolingia, ma tende anche sottolineare che non bisogna ridurre l'età carolingia ad un'età "alcuiniana". Vengono passati in rassegna, infatti, altri illustri personaggi che hanno offerto il proprio contributo alla "causa" carolingia, sempre nel solco della tradizione culturale e metodologica inaugurata da Alcuino: Paolino di Aquileia, Fridugiso di Tours, Teodolfo di Orléans, Smaragdo di Saint-Mihiel, Agobardo di Lione, Rabano Mauro. Tutti contribuiscono a ribadire, ognuno attraverso le proprie opere, il fondamento su cui il metodo alcuiniano si è basato, contribuendo alla crescita della teologia carolingia: l'aver calato nella realtà carolingia il progetto di una *paidèia* cristiana fondata sulle Scritture interpretate dei Padri con gli strumenti delle *artes*.

Nel cap. VI (*L'età di Carlo il Calvo*, pp. 289-341) vengono messe in risalto le doti personali degli intellettuali che vissero l'età di Carlo il Calvo, ma anche la piena efficacia della strumentazione ereditata dalle generazioni precedenti. All'epoca di Carlo Magno i teologi di corte avvertivano come prioritaria la necessità di difendere la cultura carolingia dai pericoli esterni, negli anni in cui massima era la spinta espansionistica; alla morte di Carlo Magno e di Alcuino, venuta meno quell'esigenza difensiva, emerse, invece, la necessità di una riflessione sul patrimonio di conoscenze organizzato e diffuso da Alcuino. A metà del sec. IX la cultura carolingia, ormai solida nella sua formazione di base, portò a compimento il percorso iniziato da Alcuino, sintetizzando i migliori elementi della propria tradizione culturale. Frutto di questa meta-riflessione operata dal mondo culturale carolingio fu quello di affermare ancora una volta l'importanza delle *auctoritates* trasmesse dalla tradizione, ma anche quello di guardare al nuovo, al futuro, grazie ad intellettuali come Pascasio Radberto di Corbie, Ratramno di Corbie, Godescalco di Orbais.

Con il VII ed ultimo cap. (*La maturazione del metodo: Giovanni Scoto Eriugena*, pp. 343-385) si conclude l'*excursus* proposto dall'autore; il personaggio chiamato a chiudere le fila del discorso è Giovanni Scoto Eriugena, vero simbolo del complesso processo culturale che aveva preso origine con Alcuino. La teologia carolingia aveva recuperato il tema agostiniano del rapporto tra saperi profani e formazione cristiana; Giovanni Scoto si inserisce naturalmente in questo contesto, diventandone al contempo simbolo ed esito maturo, impegnandosi tanto nella preservazione di una ricca e variegata eredità culturale, quanto nella singolare costruzione di uno dei più compiuti e solidi fra i sistemi speculativi mai concepiti nella storia intellettuale dell'Occidente.

FABIO CUSIMANO

Henri BRUNEL, *Piccola introduzione alla vita monastica*, Torino, Lindau, 2008, 118 pp. (I Pellicani), ISBN 978-88-7180-739-3.

Questo volumetto di Henri Brunel risulta essere una lettura interessante, che bene risponde allo scopo rappresentato dallo stesso titolo, ovvero quello di essere uno strumento molto agile di introduzione al monachesimo ed alle caratteristiche proprie della vita monastica.

L'autore presenta la sua opera come il frutto di un percorso di maturazione personale nella Fede, alla scoperta del monachesimo cristiano, molto spesso dimenticato. È come se l'autore, attraverso questo volumetto, facesse dono al lettore delle sue riflessioni e consegnasse i suoi pensieri alla più aperta condivisione.

Il libro si legge con facilità, la narrazione scorre serena, grazie anche al tono che l'autore adotta nel narrare le varie vicende e nel dipanare gli avvenimenti storici descritti. Lo schema adottato è anch'esso molto semplice: si susseguono tre capitoli, ognuno dedicato a un diverso modo di incarnare e manifestare al mondo il carisma monastico: il primo capitolo è dedicato ai Certosini; il secondo ai Benedettini; il terzo ed ultimo ai Cistercensi.

FABIO CUSIMANO

Guglielmo CAVALLO, *Leggere a Bisanzio*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2007 (ed. riv. ed ampliata), 201 pp., ISBN 978-88-89609-31-6.

Nel risvolto della prima di copertina leggiamo, condensata in poche righe, una vera e propria "dichiarazione di intenti" che chiarisce il *focus* tematico dei contenuti presentati nel volume: «Chi leggeva a Bisanzio? Che cosa leggeva? Dove? Quando? Come? Tale è l'oggetto di questo quadro della lettura che è anche il ritratto del "lettore medio": *summa* di anni di studio e esposizione di una erudizione matura».

Dalla lettura del presente volume emerge un interessante quadro della "cultura del libro" e della lettura a Bisanzio; la descrizione di questa realtà passa anche attraverso la forte differenza riscontrata, in termini numerici, tra aree tematiche di riferimento: tra libri di contenuto teologico (Sacre Scritture, opere patristiche, scritti ascetici e agiografici, testi liturgici) e libri di contenuto profano (testi classici). Per i secoli IX-XII tale divario vede la schiacciante prevalenza della prima area tematica, con l'89,18% dei manoscritti individuati considerando più tipologie di fonti: la produzione documentaria, le fonti letterarie, i cataloghi e gli inventari di biblioteche di varia consistenza.

Il libro, oltre che essere oggetto di studio, in quanto *medium*, di specifici contenuti culturali, qui è oggetto di studio anche per ciò che, attraverso le sue pagine, ci può pervenire sulle abitudini dei lettori del passato; dai libri superstiti, infatti, si possono rilevare preziose indicazioni: note di possesso, postille quali tracce concrete di lettura, tutti indizi sul modo di accostarsi allo scritto o sulle reazioni suscitate da quest'ultimo sul lettore. Altri contributi alla storia della lettura ci vengono dalle ca-

ratteristiche materiali dei libri esaminati: taglia, tipologia del supporto scrittorio, scrittura/scritture, impaginazione, contenuto del testo.

In questo contesto Bisanzio rappresenta un caso particolare: non si può prescindere, infatti, dal considerare l'eredità greco-romana che nella tarda antichità si plasmò con il pensiero e la cultura cristiani (attraverso la mediazione dei Padri Capadoci), dando origine alla civiltà bizantina.

Di fondamentale importanza, nell'ambito delle pratiche di lettura a Bisanzio, è il ruolo della lettura monastica: essa fu vissuta dalle comunità quale momento collettivo rivolto quasi esclusivamente a raccolte di regole, a testi scritturali, ai padri della Chiesa, ad opere ascetiche ed agiografiche. Il rapporto che intercorre tra il monaco e il libro, naturalmente, si estende oltre la fruizione dell'oggetto finito, ma abbraccia tutta la filiera della sua produzione: scrivere libri permette al monaco (in questo caso *καλλιγράφος*) di guadagnarsi da vivere.

Il volume raccoglie, in dodici capitoli, altrettante lezioni che costituiscono il testo di un ciclo di seminari tenuti dall'autore presso l'EHESS nel 2003.

Chiude l'opera l'indice dei nomi antichi e medievali (pp. 197-201).

FABIO CUSIMANO

Francisco Javier DEL BARCO DEL BARCO, *Catálogo de manuscritos hebreos de la Biblioteca de Montserrat* (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008, 218 pp. (Orientalia Montserratensia, 3), ISBN 978-84-8415-173-9.

La presente opera rientra in un preciso percorso editoriale e di comunicazione intrapreso dalla biblioteca del monastero di Montserrat con lo scopo di realizzare volumi che fungano da strumento di consultazione per gli studiosi della comunità scientifica. Questo volume, frutto della collaborazione tra l'Abbazia di Montserrat e l'Istituto de Lengüas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, è la terza pubblicazione appartenente alla collana "Orientalia Montserratensia", dedicata alla sezione orientalistica della biblioteca: contiene il catalogo dei manoscritti ebraici custoditi nei fondi dei manoscritti orientali, compilato secondo gli standard vigenti.

La presente non è la prima catalogazione di manoscritti intrapresa dalla biblioteca di Montserrat: negli anni '50 lo studioso N. Alloy intraprese un progetto di microfilmatura dei manoscritti ebraici d'Europa, e la collezione di Montserrat vi rientrò, con una breve descrizione di ogni manoscritto (descrizione, nome dell'autore, titolo dell'opera e alcuni altri particolari). Questo catalogo riprende il lavoro intrapreso molti anni addietro, con la consapevolezza di affrontare tale tematica con maggiori strumenti, tutto per realizzare un mezzo di corredo il più completo possibile, a vantaggio degli studiosi.

Attualmente la biblioteca dell'Abbazia di Montserrat un totale di 84 manoscritti ebraici (contro i 91 censiti negli anni '50): essi sono ordinati secondo il numero di segnatura. La struttura della scheda catalogografica prevede i seguenti dati: segnatura,

area tematica di riferimento, dati vari sulla descrizione del manoscritto (titolo, area della responsabilità, note aggiuntive; titolo in lingua originale – quando presente nel manoscritto – traslitterato secondo le norme, scheda della copia, indicazione del copista, luogo di compilazione, colofonie, numero di carte, disposizione del testo, supporto scrittoriale dimensioni in centimetri), bibliografia relativa al manoscritto e, se necessario, il riferimento ad altri manoscritti.

Completano il volume un glossario dei termini ebraici, un indice tematico, un indice dei nomi, l'indice delle abbreviazioni e un'appendice dedicata alle filigrane e alle tavole a colori dei manoscritti esaminati.

FABIO CUSIMANO

Barbara FRALE, *I templari e la sindone di Cristo*, Bologna, Il Mulino 2009, 251 pp. (Intersezioni), ISBN 978-88-15-13157-7.

Sembra che spesso i cavalieri templari, in occasione di alcune cerimonie a porte chiuse o dell'iniziazione di nuovi confratelli, esponessero un lenzuolo di lino su cui era impressa l'immagine di un uomo con la barba e che, in particolare, imponessero a questi ultimi di baciarlo. Ad asserirlo è Barbara Frale, funzionaria dell'archivio segreto del Vaticano, nel suo ultimo saggio *I templari e la sindone di Cristo*. Ciò è stato sufficiente perché, ancor prima dell'uscita del libro, alcune recensioni dessero per scontato che i templari custodivano la Sindone. Eppure la Frale su questo argomento è stata abbastanza chiara. «Sento il bisogno – ha dichiarato – di avvisare il lettore sin dalla prima pagina: il titolo dice *I templari e la sindone di Cristo* perché questi frati guerrieri con ogni probabilità custodirono per un certo tempo la sindone di Cristo». Con ogni probabilità, però, non è una certezza! E, in effetti, nel corso della lettura del saggio della Frale non emerge alcuna prova inconfutabile che così sia stato. La probabilità scaturisce dalle testimonianze, rese nel 1307 di fronte all'inquisizione, da Arnaut Sabbatier, Guillaume Bos e Jean Tailafer, cavalieri templari, i quali dichiararono che nel corso della loro iniziazione, avvenuta nel 1287, fu mostrata la figura intera del corpo di un uomo su un telo di lino e fu ordinato loro di adorarlo tre volte, baciandogli i piedi (*quoddam lineum habentem ymaginem hominis, quod adoravit ter pedes osculando*). Analoga testimonianza rese Guillaume Bos, a cui nella commenda templare di Perouse, venne mostrato un idolo particolare, consistente in una immagine scura sul fondo chiaro di un panno che gli sembrava allo sguardo come tela di cotone (*signum fustanium*). Fra le centinaia e centinaia di interrogatori, condotti dagli inquisitori, il più delle volte sotto le più atroci torture, solamente Sabbatier, Bos e Taylafer, dunque, accennarono all'adorazione di un telo bianco. Ammesso che le testimonianze di questi ultimi fossero state spontanee e non estorte dalla tortura, si può solamente affermare che alcuni templari del sud della Francia adoravano un idolo identico alla sindone di Torino. Appare strano che nei verbali degli interrogatori non emerga mai il tentativo di approfondire la questione, né il nome della figura che si adorava. C'è, poi, un'altra domanda non meno inquisie-

tante: se il lenzuolo adorato dai templari fosse stato il sacro telo della Sindone, conoscendo la loro perizia nel monopolizzare il commercio delle reliquie, perché non lo usarono per lucrare indulgenze? Perché lo tenevano talmente segreto da non rivelare nemmeno agli stessi confratelli il nome dell'uomo che quel telo aveva avvolto? Senza ricorrere a fantasiosi collegamenti potrebbe, invece, trattarsi del telo mortuario che avvolse Ugo de Payes, il loro primo Gran Maestro, o di Ugo di Champagne per molti aspetti considerato il vero fondatore dell'Ordine Templare. Una tesi quest'ultima che potrebbe essere confermata dai risultati, sebbene contestati, dell'esame al carbonio 14 della Sindone di Torino, secondo i quali il manufatto fu realizzato fra il 1200 ed il 1300.

Il saggio della Frale è indubbiamente di grande interesse per una ricostruzione storica delle leggende che da secoli circolano sulla Sacra Sindone e, nello stesso tempo, per i suoi contributi nella ricostruzione della storia dell'Ordine dei Templari, verso cui si ha la sensazione, a volte, che nutra un rapporto di amore-odio. Ma non sempre, purtroppo, la sua analisi storica appare imparziale. Lascia, infatti, perplessi il suo tentativo di scagionare Clemente V dall'accusa di complicità con Filippo il Bello nella volontà di perseguire e distruggere l'Ordine dei «poveri soldati di Cristo». «Grande esperto di diritto canonico – scrive la Frale – cercò un espediente per non condannare l'Ordine del Tempio, della cui innocenza era convinto, almeno per le accuse più gravi». Se Clemente V, infatti, fosse stato convinto dell'innocenza dei templari non avrebbe certamente dato l'ordine ai francescani e domenicani di insinuare il tarlo del dubbio tra la folla dei fedeli e posto, ancor più, l'accento sull'esoterismo delle loro cerimonie e sull'eresia che tali riti comportavano.

Ma c'è di più. Presso gli altri stati europei nessuno sembrava disposto a credere alle accuse mosse ai templari. Malgrado i rispettivi sovrani fossero stati esortati da Filippo il Bello a seguire il suo esempio nell'imprigionare e torturare questi «subdoli e diabolici» nemici della cristianità, non uno mosse un dito per mettere in atto sul proprio territorio la politica persecutoria avviata in Francia contro i templari. Per ottenere in alcuni casi questo risultato, almeno in parte l'arresto, fu necessario l'intervento di Clemente V, che con la bolla *Dudum ad eliciendum* sollecitò i sovrani cattolici d'Europa ad arrestare e torturare i templari che risiedevano nei loro regni, affidandosi anche se necessario «a scrupolosi carnefici, al fine di ottenere da quelli una più rapida completezza di verità». Edoardo II d'Inghilterra giunse, persino, a scrivere al Papa una lettera, dichiarando che la rigorosa ortodossia cristiana dei templari d'Inghilterra non gli permetteva di iniziare alcuna azione fino a quando le sedicenti accuse non fossero sostituite da autentiche, indubitabili prove e, nel contempo, invitava il Papa a resistere «alle menzogne propalate da invidiosi malvagi». Ma di fronte all'insistenza del Sommo pontefice e ad una verità che quest'ultimo proclamò tale, ad Edoardo II non rimase altro che obbedire, ma non ci fu né arresto né tortura. Dopo un breve fermo, i templari furono lasciati liberi sulla parola e invitati a restare a disposizione in attesa delle decisioni della santa sede. Analoga politica fu adottata dagli altri sovrani europei. È fuor di dubbio che la posizione del Papa appare totalmente indifendibile. A meno che non voglia farsi passare come tentativo di salvarli il cosiddetto compromesso giuridico proposto da Clemente V ai templari, in base al

quale se i cavalieri del tempio di Salomone avessero riconosciuto come vere le accuse di eresia, sodomia e blasfemia, avrebbero avuto salva la vita e sarebbe stato loro concesso di chiudere i loro giorni in un convento. L'ordine, in ogni caso, sarebbe stato sciolto, ma i templari con una simile confessione avrebbero perso per sempre, senza alcuna possibilità di riscatto, il loro onore e la loro dignità. All'ignominia preferirono il rogo.

MANUELA GIRGENTI

Marco GIOVINI, *Un "conflictus" terenziano del X secolo: il «Delusor»*, Milano, Arcipelago, 2007, 230 pp. (Università IULM. Quaderni di Scienze del linguaggio, 22), ISBN 978-88-7695-355-2.

Il componimento che tradizionalmente reca il titolo di *Delusor* si inserisce nella proliferazione di testi che vengono classificati nel genere delle *altercationes* o *conflictus*. Tale tipologia letteraria è stata indagata già negli anni '20 del secolo scorso da Hans Walther, il quale, in un famoso studio dal titolo *Das Streitgedicht in der lateinische Literatur des Mittelalters*, ha fornito anche una nutrita raccolta di esempi testuali, a quel tempo in gran parte ancora inediti. Il testo di cui si occupa Marco Giovini nella presente edizione è mutilo e ci è stato trasmesso da un solo ms., il *Parisinus Bibl. Nat. 8069*, redatto nei pressi di Reims probabilmente intorno al sec. X. L'opera consiste in un dialogo tra il poeta latino Terenzio e un suo *detractor*, che viene chiamato appunto *delusor* da tutti gli editori del testo, alla luce dell'indicazione didascalica che prima del v. 21 introduce il personaggio: *ecce persona delusoris praesentatur*. Tale breve frammento di 64 versi testimonia la conoscenza, in questi secoli, dei motivi del contrasto tra il commediografo latino e il suo oppositore Luscio Lanuvino, notizie che dalla celebre biografia terenziana di Svetonio - Elio Donato, sono transitate nell'immaginario letterario medievale e sono poi passate anche nella tradizione degli studi storico-letterari.

Del testo adespoto si occuparono già nel sec. XIX Charles Magnin (1839-1840), il benemerito editore della *Anthologia Latina* Alfred Riese (1867), Remigio Sabbadini (1894) e soprattutto Karl Strecker, che fornì nel 1896 un'edizione critica del testo nel IV tomo dei *Poetae Latini Aevi Carolini* dei *Monumenta Germaniae Historica*. Tuttavia l'edizione cui Marco Giovini nel presente lavoro fa riferimento è quella di Paul von Winterfeld: lo studioso tedesco pubblicò il testo all'interno della famosa edizione critica dei drammi di Rosvita di Gandersheim, in *MGH, Scriptores Rerum Germanicarum*, IV, nel 1902. Il testo viene avvicinato quindi ai drammi terenziani di Rosvita, a testimonianza di quanta fortuna godesse nel sec. X l'opera del commediografo latino.

Il breve testo è bipartito, perché presenta un primo gruppo di 12 versi composto in distici elegiaci, con rima leonina incerta, in cui vengono mosse in forma anonima le critiche contro le vecchie Muse della poesia e contro il *vetus Terentius*; un secondo

corpo più consistente del testo, che va dal v. 13 al v. 64, è redatto in esametri che presentano una rima leonina più costante e regolare.

Nel capitolo primo del lavoro (*Introduzione e testo*, pp. 11-41) Giovini presenta a fronte del testo latino una traduzione, che Ferruccio Bertini, nella prefazione al volume, definisce come la «prima traduzione scientifica italiana» (p. 9). In realtà, già Ezio Franceschini aveva tradotto il poemetto (*Teatro latino medievale*, Milano 1960, pp. 39-43), compiendo un'operazione che Marco Giovini giudica non «esente da critiche» (p. 14).

La traduzione proposta dallo studioso genovese si distingue per il registro di una scorrevole colloquialità che viene conferito ai dialoghi e per una certa qual freschezza espressiva, che restituisce al testo latino la *verve* che esso voleva probabilmente trasmettere. Valga a questo proposito qualche esempio. Il nesso *cesses ulterius* del v. 2 viene reso felicemente con le parole «falla finita una buona volta» (p. 17), mentre un po' più aulicamente intonata, rispetto al registro conversativo, si presenta l'espressione «disfati delle vecchie Camene» (p. 17), che traduce *veteres iamiam depone Camenas* (v. 5): in questo caso sarebbe stato più opportuno usare, per esempio, l'espressione «butta via». Giovini, inoltre, evita la trivialità di certi passaggi latini ma, allo stesso tempo, ne rende in traduzione tutta la carica di mordace comicità. Molto attento è il traduttore anche a sottolineare la diversità di registro linguistico che caratterizza gli interventi del personaggio di Terenzio: il tono aulico del suo eloquio, con il conseguente risvolto comico, viene reso da espressioni del tipo «mi ha vibrato violenti dardi» (p. 21) (vv. 13-14 *mihi tela lacessens / turbida contorsit*) oppure «Chi ha intonato siffatte parole?» (p. 21) (v. 14 *Quis talia verba sonavit?*). Anche attraverso il registro linguistico, quindi, il personaggio terenziano esprime la sua vetusta e sorpassata autorità, aspramente schernita dal *Delusor*. In calce al testo il curatore del presente lavoro riporta con precisione tutta una fitta trama di rimandi testuali, che testimoniano come l'autore anonimo del testo conoscesse non solo Terenzio, ma anche Virgilio e Ovidio, senza escludere gli elegiaci, come Propertio, i tardo-antichi Draconzio e Giovenco, nonché gli autori medievali, come Ermoldo Nigello, Sedulio Scoto, Aldelmo, Teodulfo d'Orléans e altri.

Nel secondo capitolo (*Storia di un palcoscenico evocato (metamorfosi di un conflitto)*, pp. 43-75) il curatore traccia la complessa storia degli studi e delle interpretazioni relative al *Delusor* a partire dal primo editore ottocentesco, Charles Magnin. Giovini ripercorre gli studi concentrandosi sulle ipotesi relative alla natura e alla finalità dell'opera. Tale nodo interpretativo ha impegnato anche illustri studiosi di teatro medievale come E. K. Chambers (*The Medieval Stage*, Oxford 1903) e G. Frank (*The Medieval French Drama*, Oxford 1954). Quanto ai filologi, se Magnin proponeva di vedere nello scritto addirittura una sorta di prologo a una rappresentazione di una commedia terenziana – ipotesi che Giovini giudica fantasiosa – e collocava l'opera nel sec. VII, inserendola nel contesto di un'aspra critica mossa, in area franca, al teatro classico, in favore di una drammaturgia di ascendenza popolare, Ludwig Traube fu il primo, nel 1890, a collocare il testo nel genere letterario del *conflictus* e delle *eclogae* (*Mittelateinische Sprache und Literatur*, in *Kritischer Jahrbuch über die Fortschritte der romanischen Philologie*, hrsg. von K. Vollmöller

- R. Otto, München-Leipzig 1980, p. 90); la fioritura di tali tipologie testuali, avvenuta già in età carolingia sulla base dei modelli classici e tardo antichi – Virgilio, Calpurnio Siculo, Nemesiano – raggiunse il suo apice in età ottoniana, epoca in cui Traube colloca il *Delusor*. Paul von Winterfeld, sulla scorta di motivi paleografici, anticipò al sec. IX la datazione del testo (*Hrotsvits literarische Stellung*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen» 114 [1905], pp. 68-71). Ireneo Sanesi, nel 1911 (*La commedia*, Milano 1911, p. 6), definiva il testo una pura esercitazione retorica, opera di un chierico della scuola, mentre intorno agli anni '50 del secolo scorso Ezio Franceschini (*Teatro latino medievale*, cit.) riproponeva l'ipotesi che lo scritto potesse costituire un mimo di carattere scolastico. Natura di testo drammatico attribuisce all'opera anche Federico Doglio (*La drammaturgia protoumanistica e Rosvita*, in «Schede medievali» 1 [1981], pp. 7-27; osservo, *per incidenza*, che sia a p. 55 sia a p. 204 Giovini non trascrive correttamente il titolo di questo contributo). Maria De Marco proponeva invece l'ipotesi di un mimo da collocare nel contesto di una riunione conviviale tra maestri e allievi e lanciava l'idea – condivisa e apprezzata da Giovini – del ribaltamento dei ruoli che i due personaggi esprimerebbero, quella del vecchio maestro che da autorità morale diventa oggetto di scherno e di dileggio e quella del giovane allievo desideroso di novità, il quale assume un ruolo di fustigatore severo dei vecchi costumi (*Il mimo conviviale nell'Alto Medioevo latino: testimonianze e testi*, in *Spettacoli conviviali dall'Antichità classica alle corti italiane del '400. Atti del VII Convegno di Studio del Centro Italiano di Studi sul teatro medioevale e rinascimentale [Viterbo, 27-30 maggio 1982]*, Viterbo 1983, pp. 149-169). Tale ribaltamento suggerirebbe un richiamo alle consuetudini carnevalesche medievali e permetterebbe di spostare ulteriormente le posizioni sulla valutazione della natura dello scritto sul versante della letteratura goliardica *ante litteram*, come sostenuto da Giorgio Brugnoli nel 1961 (*Note di filologia medioevale*. I. *Teatro latino medioevale*, in «Rivista di cultura classica e medioevale» 3 [1961], pp. 114-120). Gli studi posteriori di Claudia Villa (*La «Lectura Terentii»*. I. *Da Ildemaro a Francesco Petrarca*, Padova 1984) hanno contribuito a definire in modo chiaro la contestualizzazione geografica e storico-culturale dell'opera, collocata nel sec. X nell'area della Francia del Nord e proveniente precisamente dalla famosa scuola episcopale di Reims. Anche la Villa inserisce il *Delusor* nel genere del *conflictus*, elemento che Giovini suffraga, con convincenti argomentazioni, collegando il testo a un contrasto in prosa *Senex/adulescens* di Sedulio Scoto, e soprattutto alle due ecloghe in esametri del poeta carolingio Modoino di Autun.

Nel terzo capitolo (*Leonitas vacillans e "granchi" prosodici*, pp. 77-95) Giovini traccia in modo puntuale la mappa di tutti gli errori relativi alla tecnica versificatoria del *Delusor*, quelli che concernono la rima leonina, molto incerta e in alcuni casi soltanto abbozzata, e quelli prosodici, i quali rilevano un carattere dello scritto che il nostro curatore definisce «dilettantesco» (p. 79). Nella seconda parte del capitolo, attraverso ampie testimonianze testuali, si disegna il quadro della conoscenza medioevale della tecnica versificatoria giambico-trocaica di Terenzio. Se ancora l'autore del *Delusor* non sa bene se Terenzio abbia scritto in versi piuttosto che in prosa (cfr. v. 10: *an sit prosaicum, nescio, an metricum*), ciò è dovuto in parte alla lacunosa cono-

scenza che in generale il Medioevo aveva in materia, anche se la presenza di trattati sulla metrica terenziana, primi fra tutti Prisciano e Rufino, persino nelle scuole della Francia settentrionale del sec. X, non giustifica appieno la parziale ignoranza metrica dell'autore del *Delusor*.

Nel capitolo quarto (*Dalle fonti allo stile*, pp. 97-201) Giovini conduce un commento sistematico di tutto il testo, rintracciando tra le pieghe della sua tessitura una fitta rete di richiami intertestuali che fanno comprendere come l'anonimo autore medievale, seppure nella sua modesta capacità tecnico-poetica e nella generale mancanza di ispirazione artistica, abbia messo in opera un raffinato gioco intellettualistico di rimandi agli *auctores*, operazione che richiedeva certamente una scaltrita consapevolezza letteraria da parte dei possibili lettori dell'opera. Solo qualche esempio basti a dare l'idea delle argomentazioni di Giovini. Tutta la serie dei richiami terenziani testimonia gli intenti di sovvertimento parodistico dell'*auctoritas* del commediografo latino. Anche le figure retoriche dell'anadipolosi e della paronomasia, ampiamente sfruttate da Terenzio, vengono riprese dall'autore del *Delusor* per riprodurre in chiave ironica il tono oratorio dei celebri prologhi del commediografo latino. La clausola del v. 3 del *Delusor* (*non tua carmina curo*) richiama in modo assai diretto il v. 6 della seconda ecloga di Virgilio (*nihil mea carmina curas*) in questo caso Giovini mette a raffronto, individuandone convincenti analogie, il contrasto giovane/vecchio (il pastore Coridone e l'amato Alessi) espresso dall'ecloga virgiliana con l'antagonismo (questa volta non erotico ma tutto letterario) che si realizza nel *Delusor* tra il giovane ed emancipato allievo e Terenzio, figura dell'attempato maestro della scuola medievale.

Varia e articolata è l'individuazione, da parte di Giovini, dei riferimenti letterari che permettono di inserire il motivo della coprolalia o della comicità "basso ventrale" (v. 6 *quae nil, credo, iuvant, pedere ni doceant*) in una lunghissima tradizione che, a partire dall'*Apokolocyntosis* di Seneca – opera che Giovini, tuttavia, non crede possa avere influenzato l'autore del *Delusor* – arriva al terzo dei poemetti agiografici di Rosvita di Gandersheim, la *Passio Gongolfi martyris*, all'*Antapodosis* di Liutprando di Cremona e a un carme di un poeta della seconda generazione carolingia, Micone di Saint-Riquier. Su questo punto estesa è la rete di informazioni testuali e bibliografiche di cui Giovini dispone, essendosi occupato del tema in un precedente intervento (*Dal meteorismo all'ispirazione creativa*, in «Maia» 53 [2001], pp. 411-430; ma, sul *Delusor*, si veda anche, dello stesso studioso, *Elementi poetici e drammatici nel «Delusor»*, in «Studi Umanistici Piceni» 26 [2006], pp. 129-147, contributo largamente rifuso in questo volume).

Sarebbe lungo passare in rassegna le implicazioni tematiche e le relative interpretazioni che Giovini fornisce, in quest'ultimo lungo quarto capitolo, in sede di commento di questo testo, apparentemente di poco conto, ma che si rivela, a detta del curatore, «multanime e politonale».

La *Bibliografia* (pp. 203-220) si compone di due sezioni: una relativa al *Delusor*, l'altra inerente agli studi più generali della commedia latina e alle problematiche letterarie affini del Medioevo latino. Non facilmente consultabile risulta questo repertorio bibliografico a causa di un criterio ordinatorio che tiene conto esclusivamen-

te della data degli studi. Manca inoltre la citazione dello studio di Hans Walther, cui si faceva riferimento in apertura della presente recensione, il quale, sebbene mostri il peso dei suoi anni, risulta ancora fondamentale per chi si occupi di testi appartenenti al genere letterario del *conflictus*.

Un utile indice delle opere e degli autori citati, nonché un indice degli autori moderni chiude il volume.

GAETANO STELLINO

Paolo GOLINELLI, *Nonantola: i luoghi e la storia. Guida spazio-temporale di un grande centro monastico e del suo territorio*, Modena, Gruppo Studi Bassa Modenese e Centro Studi Storici Nonantolani, 2007, 119 pp.

Prendendo come punto di riferimento le parole che Don Riccardo Fangarezzi, Canonico Archivista dell'Abbazia di Nonantola e Direttore del Museo Benedettino Nonantolano e Diocesano di Arte Sacra, utilizza nella presentazione al volumetto, si può affermare che esso non è stato realizzato soltanto con lo scopo di produrre una semplice guida alle bellezze storiche e artistiche di cui l'Abbazia ed il territorio circostante sono ricchissimi, in modo da costituire un utile strumento per tutti coloro che vogliono conoscerle ed apprezzarle, ma risponde ai ben più nobili ideali della tradizione benedettina in materia di ospitalità, amicizia ed apertura al prossimo; egli infatti afferma: «La storia di Nonantola è un piccolo universo: grande, complesso, affascinante. Un vero e proprio sistema solare si è andato strutturando attorno al monastero [...]. Al visitatore si offre qui una intesi sufficientemente rapida nel suo insieme, ma capace di guidare alla prima conoscenza non solo dell'Abbazia, della cittadina, dei suoi dintorni, ma anche di alcuni tra i molti aspetti che rendono sempre affascinante Nonantola [...]. A ognuno di noi l'augurio di una visita e di una lettura che guidino ad incontrare più in profondità, nella storia e nei monumenti, le nostre radici, il nostro comune percorso umano, la ricerca di Dio e/o di valori la cui portata possa orientare significativamente la vita personale e sociale».

La guida, molto coinvolgente e piacevolissima da consultare, grazie alle numerose fotografie ed al taglio editoriale moderno ed efficace, propone otto diversi itinerari, tutti affascinanti e ricchi di particolari, ognuno dei quali è caratterizzato dall'abbinamento ad un colore-guida. Il primo itinerario è dedicato alla chiesa abbaziale, con un percorso dall'esterno all'interno: si incontrano, in ordine, la facciata con il portale romanico, per poi passare all'interno (che presenta la tipica struttura a tre navate), di cui vengono descritte le diverse opere d'arte presenti (il battistero, un affresco del XV secolo, l'organo settecentesco, la statua in terracotta di S. Bernardo, l'altare maggiore); dalla basilica veniamo condotti alla cripta, triabsidata e retta da sessantaquattro colonnine. Dalla cripta ci spostiamo all'esterno, verso le absidi: ha così inizio il secondo percorso, dedicato al complesso monastico, in parte ancora circoscritto da un muro di cinta. Si incontrano un porticato del Trecento, oggi sede di esposizioni relative alla storia del monastero, e una loggia del Quattrocento, che rac-

coglie reperti lapidei. Viene successivamente affrontata la descrizione degli ambienti tipici del “circuitto monastico” compreso all’interno delle mura di cinta di Nonantola: chiostro, sala del Capitolo, refettorio, dormitorio, *scriptorium*, ospitale o foresteria, infermeria. Si incontra, adesso, il palazzo abbaziale (che al primo piano ospita l’Archivio Abbaziale), la sala delle colonne (già utilizzata come Archivio Storico Comunale) e gli affreschi medievali.

Il terzo itinerario ci presenta un affascinante viaggio tra i capolavori d’arte custoditi dal Museo Benedettino Nonantolano e Diocesano di Arte Sacra: qui ci viene proposta la scoperta del tesoro abbaziale, composto da opere di oreficeria sacra, da codici, gradualì, evangelari, reliquiari, calici.

Il quarto itinerario ripercorre il perimetro delle mura alla scoperta delle antiche tracce del borgo medievale fortificato di Nonantola, sorto attorno all’Abbazia.

Il quinto itinerario descrive le chiese presenti all’esterno del circuito monastico: la pieve di S. Michele Arcangelo e la chiesa di S. Maria dell’Ospitale.

Il sesto itinerario è dedicato al paese e ai suoi storici palazzi.

Con il settimo itinerario ci allontaniamo da Nonantola di circa 3-4 chilometri, alla scoperta dell’area di riequilibrio ecologico “Il Torrazzuolo”, gestita dalla LIPU.

L’ottavo e ultimo itinerario, di più ampio respiro, contribuisce a fornire al visitatore un quadro completo del territorio circostante Nonantola attraverso alcuni cenni sulle ville disseminate nel suo territorio.

Chiude il volumetto un’appendice che raccoglie una cronologia, un glossario, una bibliografia e una mappa di Nonantola.

Nonostante i secoli il cenobio non è né stanco né obsoleto perché suscita ancora fascino ed interesse, attira uomini e donne di ogni età e cultura, propone modelli di vita che vengono accolti con gioia ed entusiasmo, produce frutti di carità e costituisce, come d’altronde lo è sempre stato nel corso dei secoli, un punto di riferimento ed una voce profetica per il mondo contemporaneo.

FABIO CUSIMANO

Réginald GRÉGOIRE, *Maria nella riflessione monastica*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 2009, 120 pp. (Orizzonti Monastici, 41), ISBN 978-88-87796-57-5.

Questo nuovo volumetto di Réginald Grégoire tratta un tema molto caro specialmente al monachesimo olivetano, quello del culto mariano. L’insigne studioso tratta l’argomento con taglio divulgativo, ma con il rigore e l’attenzione alle fonti che lo contraddistinguono.

L’agile volume si articola in undici brevi capitoli, densi di contenuti e di riferimenti. San Benedetto, nella sua *Regula*, non richiama mai il nome di Maria, e ciò è dovuto al fatto che l’antica tradizione monastica era rigorosamente biblica, cristocentrica. Le *consuetudines* monastiche offrono pochi accenni al culto mariano, che si concentrano principalmente nell’occorrenza delle feste mariane. Dal sec. IX in poi le varie devozioni vengono influenzate dall’agiografia, che assume un ruolo via via

sempre crescente: Maria, gli angeli, i santi, intervengono sempre più nella vita quotidiana, indipendentemente dal fervore claustrale. Fino al sec. XII la mariologia occidentale dipende dal pensiero orientale; sarà con il sec. XIII, cioè quando la cultura religiosa non è più rifugiata nei monasteri, che la teologia mariana entrerà nelle scuole e nelle università, segnando il progresso del pensiero scolastico. Nasceranno nuovi ordini religiosi, espressione del collegamento tra la riflessione mariana e l'osservanza monastica occidentale (Certosini, Cistercensi, Benedettini di Santa Maria di Monte Uliveto). Va affermato, inoltre, che un ruolo fondamentale sarà giocato dalle confraternite. Dopo l'epoca patristica e il Medioevo, dopo il concilio di Trento e particolarmente dal sec. XIX secolo in poi, l'evoluzione e l'approfondimento della mariologia è stata segnata dai dogmi dell'Immacolata Concezione (8 Dicembre 1854) e dell'Assunzione della beata Vergine (1 Novembre 1950).

FABIO CUSIMANO

Réginald GRÉGOIRE, *Il monaco e la Bibbia*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 2008, 138 pp. (Orizzonti Monastici, 40), ISBN 88-87796-49-1.

Questo volumetto incarna perfettamente gli ideali che, fin dalle origini, i responsabili della collana editoriale "Orizzonti Monastici" hanno pensato: trattare tematiche inerenti la vita monastica e il monachesimo in genere, con un taglio di alta divulgazione, ma senza far mai venir meno il rigore nell'affrontare simili argomenti e l'attenzione alle fonti.

L'autore, Réginald Grégoire, insigne studioso, affronta un tema molto caro al monachesimo, perché strutturalmente legato alle sue lontane origini: quello dello stretto legame con le Sacre Scritture. Il pregio di quest'opera risiede proprio nella maestria e nella semplicità del linguaggio con le quali l'autore riesce a introdurre il lettore nel complesso mondo fatto di continui richiami tra il Libro e il monachesimo, tra la Bibbia e il monaco, tra la Parola di Dio e l'istituzione monastica. Il lettore, attraverso le tre sezioni in cui il libro è suddiviso, viene portato per mano attraverso le diverse specificità che hanno caratterizzato l'esegesi monastica, dal Medio Evo all'Epoca contemporanea.

La prima parte (*Aspetti della vita monastica*) traccia un *excursus* su alcuni aspetti della vita monastica dai quali emerge, forte, il legame tra la Bibbia ed il monachesimo. Ogni monaco, infatti, cresce spiritualmente proprio in funzione della sua conoscenza più profonda della Bibbia, attraverso la *lectio divina* e lo studio specifico della Parola rivelata. Lo stesso autore afferma che «la prima Regola monastica è la Bibbia. Ogni prescrizione rimandava al testo sacro, non si decideva niente all'infuori di testi scritturistici. Tutto sta nella Bibbia; l'unico riferimento solido è la Bibbia, intera, senza esclusione di libri o di testi».

La seconda parte (*L'esegesi monastica: il monaco e la Bibbia*) è la più corposa ed è molto utile perché meglio chiarisce quanto sia importante il ruolo che l'esegesi monastica occupa nel monachesimo, sotto molteplici punti di vista. Essa appartiene

alla dottrina comunemente denominata “teologia monastica”, ed è fondata sulla *lectio divina*, in continuità con la secolare tradizione dei Padri della Chiesa da cui tanto gli autori medievali dipendono: si pensi, solo per fare alcuni nomi illustri, a Gregorio Magno, a Beda, ad Alcuino, a Rabano Mauro.

La terza ed ultima parte (*Dal Medio Evo all’Epoca contemporanea*) pone l’accento sul passaggio dalla *lectio divina* alla *lectio spiritualis*. Alla fine del Medio Evo la Bibbia era già diventata oggetto di studi metodici, tecnici e specializzati; da una parte si analizzava il testo sacro da diverse angolature, dall’altra si considerava la lettura della Bibbia come uno strumento per l’elaborazione dogmatica scolastica e apologetica, nonché per la preparazione dei sermoni.

FABIO CUSIMANO

Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Lire saint Thomas d’Aquin*, Paris, Ellipses, 2007, 112 pp., ISBN 978-2-7298-3320-6.

Questo piccolo e interessante volume si propone, come dichiarato esplicitamente nell’introduzione, di iniziare il lettore principiante alla conoscenza dell’opera di san Tommaso d’Aquino. Ciò che l’autore si preoccupa di sottolineare, è l’importanza di leggere san Tommaso come un filosofo, e non soltanto come un teologo. L’Aquinata ha avuto cura, per primo, di conferire nobiltà alla ragione, ed autonomia al pensiero filosofico; proprio questa autonomia fu sempre sottolineata, benché non si possa negare che l’impostazione di fondo del pensiero di san Tommaso sia stata quella di considerare la filosofia come supporto alla teologia.

Il volume è organizzato immaginando tre modi di intendere la lettura dell’opera di san Tommaso: «leggere san Tommaso», «leggere con san Tommaso», «leggere su san Tommaso».

Il primo di essi riflette sullo stile di scrittura dell’Aquinata e sulla sua presunta difficoltà a essere compreso dal lettore. L’autore ammette una certa difficoltà iniziale a districarsi nel linguaggio e nei concetti degli scritti, ma a suo avviso si tratta soltanto di una questione di familiarizzazione con il linguaggio di Tommaso, che d’altra parte, cambia stile di scrittura a seconda di ciò che vuol proporre al lettore, se un problema, una spiegazione, un concetto, una dimostrazione, un’omelia o un consiglio. Si tratta sempre di uno stile legato al contenuto, che implica, da parte di chi legge, uno sforzo di comprensione relativo al tipo di problematica affrontata.

A questo proposito, secoli di tomismo, la corrente filosofica che da san Tommaso prende avvio, hanno come cristallizzato alcuni concetti o dimostrazioni, rendendoli sì celebri, ma fino al punto di creare quasi un divieto a rimettere in discussione le spiegazioni fornite sull’opera di Tommaso, o scoraggiando, sia pur indirettamente, a farlo.

Il secondo aspetto, quello della lettura “con” san Tommaso, riguarda i problemi legati alla concezione dell’Aquinata come teologo, e dunque, in quanto tale, aprioristicamente rifiutato dalla filosofia, o da una certa filosofia che volutamente ha igno-

rato illustri nomi di filosofi medievali, considerati da essa, esclusivamente come teologi. In più l'opera del filosofo di Roccasecca, non può essere appieno compresa se non fatta scaturire e giustamente collocata, nella storia della teologia, perché citazioni di illustri predecessori, o discussioni relative a problemi ereditati dai suoi maestri, sono numerose nella sua opera anzi, spesso, d'importanza cruciale. Restituire questi autori e queste problematiche alla filosofia, oggi appare quasi un'esigenza, perché inoltre, mai, il rigore del ragionamento e della teoresi venne meno nelle discussioni teologiche di san Tommaso. Infine, ciò che si legge "su" san Tommaso, contribuisce molto a condizionare la riflessione sulla sua opera e, a questo proposito, l'autore si riferisce specificamente al tomismo contemporaneo, individuato fondamentalmente in due importanti autori, il filosofo Jacques Maritain e lo storico Étienne Gilson; ognuno di essi, seguendo un taglio diverso, condizionò fortemente le opinioni sull'Aquinate, soprattutto in un passato recente. Lo scopo dello scritto, dunque, vuole essere quello di «restituire san Tommaso a san Tommaso», fugando nel lettore, eventuali paure di difficoltà di approccio ai suoi scritti, nei quali si trova intatta, profondità teoretico-razionale e ricchezza di espressione.

PAOLA D'AIELLO

Gaëlle JEANMART, *Généalogie de la docilité. Dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2007, 272 pp., ISBN 978-2-716-1901-6.

L'autrice riflette sul concetto di *docilità*, partendo dalla sua etimologia, legata all'allievo e alla sua attitudine ad apprendere con finalità di progredire. La Jeanmart, a questo proposito, instaura un confronto tra la pedagogia antica e quella medievale. Il concetto che stava alla base della pedagogia antica (scaturita dalle idee filosofiche di pensatori come Socrate, Platone e Aristotele), dava luogo ad un metodo pedagogico basato sull'apprendimento delle regole ai fini di formare l'uomo e il cittadino capace di pensare autonomamente e, all'occorrenza, opporsi a governi iniqui e dittatoriali (come fece Socrate quando si oppose alla "falsa" democrazia imposta ad Atene dal governo che aveva rovesciato i Trenta Tiranni). In questa chiave, è centrale la nozione per cui il soggetto, abbandonata la passività, non obbedisce che alla sua ragione. In Aristotele la problematica è specificamente quella del superamento della tensione interna, nella relazione d'insegnamento, tra l'obbedienza richiesta all'allievo e l'autonomia intellettuale che egli deve apprendere: come esercitare un potere su dei futuri uomini liberi, senza, con questo, asservirli? Tutta la questione, nello Stagirita, si pone, secondo l'autrice, proprio nella chiave per cui l'educazione dà luogo ad un'arte del governare che deve coincidere con l'arte di condurre alla libertà gli esseri umani, resi capaci di avere il controllo delle loro passioni.

Ora, tutto questo, ereditato in Occidente dal pensiero greco, è un'idea diametralmente opposta a tutta la tematica medievale-monastica di un'arte del "servizio" che va coltivata e incoraggiata, un'abitudine all'obbedienza, che deve trasformarsi, secondo questo tipo d'impostazione, anche in uno stile di vita. L'educazione mona-

stica, infatti, è concepita come l'apprendimento delle attitudini richieste rispetto al contenuto dottrinale del Cristianesimo e all'autorità dei suoi maestri. Dunque, se la definizione della missione educativa impegna filosofi come Socrate, Platone e Aristotele a elaborare una teoria delle facoltà dell'anima, una teoria della conoscenza, un'etica ed una politica dell'educazione tendenti a realizzare l'umanità per formare un «uomo completo», secondo le regole monastiche, invece, si tratta di una codifica minuziosa della vita quotidiana dell'individuo, che assicura il suo assoggettamento ad una regola comune, in modo da creare un ritmo di vita dettato ed organizzato, fin nei minimi particolari, dall'istituzione religiosa. «Docilità», nel senso etimologico del termine, *docilitas*, proviene proprio dal verbo *docere* ed è appunto quest'attitudine ad apprendere, costituisce cioè il carattere dell'allievo, che, per avanzare nella sua educazione, deve possederla. In altre parole, essa è «capacità di apprendere». La differenza dunque tra i due sistemi d'educazione, quello basato sul modello greco e quello basato sul modello monastico s'incentra sulle attitudini richieste all'allievo che, nel primo caso sono il suo «affrancamento intellettuale» e nel secondo l'esercizio della *docilitas*.

Scoprire le giustificazioni legate agli obiettivi individuati da queste differenti impostazioni pedagogiche crea proprio quella che l'autrice definisce una «genealogia della docilità» nel senso che ne individua l'origine e le cause, anche attraverso il confronto con il modello greco, che dona una base filosofica alla riflessione sul ruolo dell'obbedienza in educazione. Non si tratta di giudicare il modello pedagogico basato sulla «docilità», quanto piuttosto, ed è questo il compito della filosofia, porre al centro della riflessione le considerazioni sulle maniere di esercitare il potere sugli altri.

PAOLA D'AIELLO

*LIBRI, BIBLIOTECHE E CULTURA degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice. Atti del Convegno internazionale, Macerata, 30 maggio - 1 giugno 2006*, a cura di Rosa Marisa Borraccini e Roberto Rusconi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, 746 pp., ill. (Studi e testi, 434), ISBN 8821008118.

Questo volume prende spunto da un Convegno internazionale svoltosi nei giorni 30 maggio - 1 giugno 2006 presso l'Università degli Studi di Macerata, dal titolo *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*. Questo Convegno ha fatto luce sui risultati ottenuti dal Progetto di ricerca di interesse nazionale, cofinanziato dal Miur, denominato *Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice* (RICI) e coordinato da Roberto Rusconi, che ha curato anche il volume assieme a Rosa Maria Borraccini. Lo scopo del Progetto è stato quello di creare una banca dati della documentazione bibliografica prodotta dall'*Inchiesta della Congregazione dell'Indice*, che consiste negli inventari dei libri posseduti da numerose biblioteche degli Ordini Re-

golari alla fine del sec. XVI, e conservati nei *Codici Vaticani Latini 11266-11326*. Lo studio è dunque partito dalla cultura degli Ordini Regolari e dalla circolazione libraria nel mondo religioso alla fine del sec. XVI, ovvero a partire dal momento in cui è sono avvenuti l'introduzione da parte della Chiesa cattolica del sant'Uffizio dell'Inquisizione, la pubblicazione degli Indici dei libri proibiti e l'istituzione della Congregazione dell'Indice, per controllare le pubblicazioni a stampa. Tutte tematiche affrontate all'interno del volume. Le informazioni sono state, quindi, trascritte, verificate ed infine identificate tramite i repertori dei libri antichi, per poi essere riversate in un *database* che permette il ritrovamento delle notizie attraverso un fitto collegamento di parole e rimandi interni da *record* in *record*, grazie ad alcuni punti di accesso chiave, come ad esempio l'"autore", l'"editore", i "possessori", le "provenienze".

Il volume si suddivide in cinque sezioni, a loro volta composte da vari contributi. La prima sezione è quella denominata *L'Index Clementino e la sua applicazione*. Il primo intervento è del curatore Roberto Rusconi (*Frati e monaci, libri e biblioteche alla fine del '500*, pp. 13-35), che spiega come le liste dei libri *prohibiti et corrigendi* diano la corretta stima delle indicazioni censorie e forniscano, al contempo, degli elementi utili per la conoscenza della formazione religiosa e culturale dei chierici, dei frati, dei monaci, passando in rassegna ogni singola realtà delle comunità.

Il secondo intervento è quello di Gigliola Fragnito (*L'indice clementino e le biblioteche degli Ordini religiosi*, pp. 37-59), e punta l'attenzione sull'inquadramento storico-religioso del periodo, che portò alla promulgazione dell'Indice Clementino. Si indaga sullo scontro tra Congregazione ed Inquisizione, che localmente sfociò in conflitto tra vescovi ed inquisitori in merito all'epurazione delle collezioni librarie dei Monasteri e dei Conventi.

La seconda sezione prende il nome di *Biblioteche e Bibliografia*, è suddivisa in nove capitoli e vede come protagonisti, ad esempio, gli scritti della mistica Bernardina Floriani, filo conduttore delle ricerche della religiosità settecentesca, religiosità che, nell'Italia post-tridentina, non fu mai sostenuta da un accesso diretto al testo biblico, radicato nel latino ecclesiastico, ma che, al contrario, appare controllata e esplicita in una devozione in volgare tipica del Cinque-Seicento (Danilo Zardin, *Bibbia ed apparati biblici nei conventi italiani del Cinque-Seicento. Primi appunti*, pp. 63-103); i risultati dell'Inchiesta dell'Indice (Angela Nuovo, *Et amicorum: costruzione e circolazione del sapere nelle biblioteche private del Cinquecento*, pp. 105-127) nelle biblioteche private del contesto storico dell'epoca, che contrapponevano all'intento di depurazione dei testi il fine della conservazione per piacere umanistico e culturale e, per ultimo, un contributo in inglese di Stephen Parking (*The presence of Italian books in the British Library in the light of the "Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice"*, pp. 129-143), in cui si parla dell'importanza del RICI messo a paragone con i cataloghi della British Library. Seguono altri sei saggi in cui si passano in esame, rispettivamente, le biblioteche dei Francescani Osservanti delle biblioteche di fine '500 (Giovanna Granata, pp. 145-178); un caso di inventario topografico, che propone ipotesi di identificazione di alcuni manoscritti, collocati *ab origine* nel Convento dei Minori osservanti di San Lucchese, che risultano oggi dispersi (Monica Bocchetta, pp. 179-200); la divisione dell'*ontologia letteraria* dal-

l'ontologia bibliografica, con una propria mappatura bibliografica, nei secc. XVI-XVII (Alfredo Serrai, pp. 201-214); il RICI come strumento indispensabile per l'individuazione di nuove edizioni, mai censite (Ugo Rozzo, pp. 215-250); le funzionalità tecniche di Edit16 e il ruolo di fonte che riveste il RICI (Rosa Maria Servello, pp. 251-283); la struttura e la funzionalità della banca dati (Giovanna Gratana, *Le biblioteche degli ordini regolari in Italia alla fine del secolo XVI*, pp. 286-305).

*La normativa su libri e biblioteche negli Ordini Religiosi* è il titolo della terza sezione (composta da tre contributi), che tratta della storia dei singoli Ordini, chiarendo così la costituzione di fondi librari ed il rapporto dei religiosi con la lettura e con i libri proibiti, non trascurandone, però, la legislazione interna. I contributi sono proposti, in ordine, da: Silvia Alessandrini Calisti (pp. 309-335), che si sofferma sulle consuetudini degli eremiti camaldolesi di Montecorona; da Roberto Biondi (pp. 337-379), che tratta degli *studia* nella legislazione francescane nei secc. XVI-XVII; e da Giovanni Grosso (pp. 381-394), che pone l'accento sui carmelitani e la loro legislazione.

Si apre la quarta e più interessante sezione, che riguarda i libri proibiti. *Libri proibiti* ne è proprio il titolo e i contributi sono cinque. Rosa Maria Borraccini narra di un sequestro librario alla fiera di Recanati del 1600 (pp. 397-438), di particolare interesse perché raramente si parla di fiere popolari; Maria Cristina Misiti scrive sui librai romani di fine Cinquecento, identificati attraverso torchi, libri e famiglie intere, che permettono la ricostruzione di alcuni protagonisti del commercio libraio romano dell'epoca (pp. 439-471); Flavia Bruni (pp. 474-523) tratta di un frate in particolare, padre Lorenzo, e dei libri, al limite del concesso, da lui letti nella sua celletta del Convento di Lucca; Lorenzo di Leonardo, invece, rivela alcuni dei libri proibiti dei Francescani Conventuali del Triveneto (pp. 525-554); e, infine, Adelisa Malena (pp. 555-580), punta l'attenzione sui libri dichiarati *cattivi* da leggere e quelli *dubii d'esser cattivi* e sulla scelta operata dall'Inquisizione, in base a criteri e pensieri politico-religiosi di alcune liste di Canonici Regolari Lateranensi.

L'ultima sezione, *Libri di laici*, vede come protagoniste le donne, religiose e laiche, con le proprie abitudini di lettura. Di donne laiche e monache della fine del sec. XVI parla Carmela Compare (pp. 583-622); di vassalli, tra cui giuristi, medici e chirurghi, che vivevano nei feudi sotto la giurisdizione dei monasteri, e in particolare nel feudo di Montevegine, discorre Sara Sosi (pp. 623-657); mentre di notai, sempre inseriti nelle liste dei vassalli, parla Andrea Ottone (pp. 659-704), contributo, questo, che chiude la sezione e insieme il volume.

Seguono un dettagliato indice dei nomi ed un minuzioso indice dei manoscritti e dei documenti d'archivio. Progetto e volume pongono le basi per la ricostruzione accurata di numerose collezioni librarie e di coloro che le stilano e conservano, ma danno anche spunti sulla storia dell'editoria, sulla circolazione libraria e sulla fruizione dei libri nel periodo storico dell'epoca posttridentina, anche se si tratta di una circolazione controllata da chierici dominatori e laici subalterni.

AGOSTINA PASSANTINO

Pietro LIPPINI, *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2008, 424 pp. (Domenicani, 5), ISBN 978-88-7094-655-0.

Pietro Lippini, frate domenicano e docente di teologia morale (morto nel 2000), così descrive la sua opera, nella parte conclusiva dell'introduzione alla stessa: «Perciò una visita ai vari ambienti di un convento medievale, come quella che ci proponiamo di fare in quest'opera, dovrebbe risultare di grande interesse storico e culturale. Dedico questo libro ai novizi perché, traendo insegnamento dalle origini, meglio possano impossessarsi del carisma dell'Ordine domenicano [...] per viverne più integralmente la spiritualità [...]. Lo dedico anche agli appassionati di cultura medievale per far loro conoscere da vicino la vita di un Ordine così originale rispetto al passato e così geniale nella sua ispirazione. Mi auguro perciò che questo lavoro contribuisca a diradare le tenebre in cui avvolta, ancora così spesso, la *luminosa* ma *offuscata* età del Medio Evo». È lo stesso autore, dunque, a presentare l'obiettivo della sua opera: accompagnare il lettore, attraverso una sorta di affascinante "viaggio nel tempo", all'interno di un convento domenicano del '200, per fare in modo che egli possa scoprire le tante sfaccettature della vita di comunità, i ritmi e le molteplici attività che scandiscono la giornata dei frati, insieme alle molte particolarità logistiche ed architettoniche degli edifici conventuali.

Il volume si legge con molta facilità, la narrazione è coinvolgente (quasi si trattasse di un romanzo *fantasy*), ma sempre accompagnata da puntuali riferimenti storici e documentali, d'obbligo in un'opera di ricostruzione storica.

La struttura del libro è abbastanza articolata: l'introduzione (pp. 11-25) è dedicata alla storia dell'Ordine Domenicano, l'*Ordo Fratrum Praedicatorum*, fondato da san Domenico nel sec. XIII e posto fin dall'inizio sotto la Regola di sant'Agostino; a questa presto si aggiunsero nuove regole di vita, più specifiche e maggiormente rispondenti alle caratteristiche del neonato Ordine e alle esigenze contingenti, le *Consuetudines*. Esse furono dapprima sperimentate per quattro anni e ufficializzate nel 1220 nel primo Capitolo generale dell'Ordine a Bologna; a questo seguì il Capitolo generalissimo di Parigi nel 1228, nel corso del quale furono approvate le Costituzioni raccolte nel *Liber consuetudinum* o *Consuetudinarius*.

Segue la Parte I (*La visita a un convento*, pp. 28-128), suddivisa in sette capitoli. Qui si va indietro nel tempo fino alla seconda metà del sec. XIII: ha inizio il "viaggio" che il lettore intraprenderà all'interno di un convento-prototipo dell'Ordine, quello di San Domenico di Bologna, di cui si ripercorrerà la storia e l'evoluzione, visitandone i numerosi ambienti (la chiesa, la sagrestia, il campanile, il chiostro, la sala del capitolo, il locutorio, il dormitorio, le celle, la biblioteca, lo *scriptorium*, il refettorio, la cucina, la cantina, la sartoria, la calzoleria, la sala dei salassi, la lavanderia l'orto e l'infermeria).

Nella Parte II (*La vita giornaliera dei frati*, pp. 135-309), suddivisa in undici capitoli, l'attenzione è maggiormente rivolta alle attività quotidiane dei frati ed ai ritmi della loro indaffarata giornata, che ognuno metterà a frutto secondo il proprio

compito e le proprie responsabilità. Se ne descrive ogni aspetto, partendo dall'analizzare nel dettaglio l'abito e le varie parti da cui esso è composto. Si passa, poi, all'analisi di tre fasi fondamentali nella vita di ogni frate, ognuna con la propria ritualità: quella del postulato, a cui seguono il noviziato e la professione, per mezzo della quale il frate domenicano entra a tutti gli effetti all'interno della "famiglia conventuale", assumendosi onori e oneri che derivano da questo passo. Molto interessante è la descrizione dell'orario quotidiano: l'orario della giornata viene scandito dalla preghiera in sette momenti. Si passa, poi, al cerimoniale dei pasti, all'ufficio divino, all'importanza dello studio, dell'insegnamento, della predicazione, del ministero della confessione, dell'assistenza spirituale dei moribondi ed ai morti.

La Parte III (*Il governo*, pp. 311-359) è suddivisa in quattro capitoli. All'interno di queste pagine viene trattato il delicato tema del governo del convento, demandato al Priore; egli viene coadiuvato nel suo ufficio dal Sottopriore: insieme, queste due figure esercitano nel loro convento il loro potere esecutivo e giudiziale, per libera scelta della comunità avvenuta nel Capitolo conventuale.

Dal governo del convento, cellula del complesso organismo domenicano, si passa ad analizzare il governo della provincia (fino al sec. XIV erano dodici, oggi il numero delle province è di quarantadue). Ognuna di esse è guidata da un Priore provinciale, eletto dal Capitolo generale a maggioranza assoluta (la metà più uno). Si arriva, così, in cima alla scala gerarchica, e quindi al governo dell'Ordine, che è demandato al Capitolo generale: esso è un'assemblea dei frati rappresentanti le Province. Tra un Capitolo e l'altro chi governa l'Ordine è un superiore generale, chiamato Maestro.

Chiude il volume un'appendice (pp. 361-414) dedicata alle antiche Costituzioni dell'Ordine dei Frati Predicatori (1215-1237).

FABIO CUSIMANO

MARCO MINUCIO FELICE, Octavius. *Un contraddittorio del III secolo su Paganesimo e Cristianesimo*, Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo De Frede, Roma, Edizioni Associate, 2008, 95 pp., ISBN 9-788826-704593.

L'*Octavius* di Marco Minucio Felice è un'operetta apologetica latina, composta nella prima metà del III secolo (se non sul finire del II secolo), nota a esponenti della letteratura cristiana latina antica quali Lattanzio e Girolamo, conservataci erroneamente come ottavo libro dell'*Adversus Nationes* di Arnobio. Minucio, affermato avvocato vissuto a Roma e convertito al cristianesimo, prospetta in tale opera, in forma di rievocazione, una disputa tra due suoi amici, Cecilio e Ottavio, il primo pagano e il secondo cristiano, che avrebbero esposto e contrapposto in sua presenza le rispettive posizioni religiose: il primo con una giustificazione del tradizionale paganesimo greco-romano e con un serrato attacco rivolto contro il cristianesimo, il secondo, in risposta alla *oratio* del primo, con una confutazione degli argomenti da questi avanzati a sostegno del paganesimo e con un'accorata difesa del cristianesimo che provo-

cano la conversione dell'interlocutore pagano, con la quale si conclude l'*Octavius*. Carlo De Frede, che ha insegnato Storia moderna e contemporanea nell'Università "L'Orientale" di Napoli e ha dedicato vari studi storiografici a soggetti di carattere religioso, offre una traduzione italiana dell'opera, corredata da una *Introduzione* (pp. 3-14), che prospetta una presentazione e un inquadramento critico-storiografico del testo, e da un efficace apparato di note di commento (pp. 77-93, in cui sono incluse anche le note relative all'*Introduzione*). Il volume non contiene il testo originale dell'opera, redatta in un raffinato latino letterario di stile ciceroniano. La traduzione del De Frede, lucida ed elegante, appare pertinente ed efficace, talvolta forse eccessivamente 'libera' nella resa di taluni passi del testo. Pregevoli e ben calibrate le note di commento che forniscono puntuali rilievi esplicativi e riferimenti critici e storiografici (con rimandi alla letteratura primaria e secondaria) utili per una proficua lettura dell'opera.

Il *contraddittorio su paganesimo e cristianesimo* – per riprendere il congruo sottotitolo redazionale del volume pubblicato dal De Frede – delineato in chiave apologetica nell'*Octavius* s'inserisce nella cornice narrativa di una rilassante passeggiata di tre amici sul litorale dell'*amoenissima civitas* di Ostia nella prima mattinata di una bella giornata autunnale. Minucio Felice, in ferie, è in compagnia del suo caro amico e collega Ottavio Ianuario – figura che dà il titolo all'opera –, anch'egli cristiano, giunto a Roma dall'Africa per negozi, e di Quinto Cecilio Natale, altro suo amico, di fede pagana. Quest'ultimo, alla vista di una statua di Serapide, le manda un bacio devozionale, suscitando con tale gesto l'indignazione di Ottavio, il quale si rivolge a Minucio riprendendolo per aver lasciato nelle tenebre del paganesimo una persona a lui vicina. Minucio nota il turbamento e la tristezza del silenzioso Cecilio, il quale, interpellato al riguardo, si dichiara addolorato per le parole di Ottavio – che ha rimproverato Minucio di negligenza per accusare indirettamente Cecilio di grave ignoranza – e propone di cimentarsi con Ottavio in una *disputatio* su paganesimo e cristianesimo in cui Minucio, che da ex pagano conosce entrambi i "generi di vita" costituiti dai due orizzonti religiosi, è chiamato a svolgere la funzione di moderatore e di giudice imparziale.

Prende per primo la parola Cecilio, evolvendosi in una *oratio* in cui egli mira a legittimare i culti pagani e a screditare e rigettare il cristianesimo, a quel tempo *religio illicita*, ma in progressiva diffusione nelle varie regioni dell'impero. Il punto di partenza di Cecilio è la delineazione di una posizione scettica di ascendenza neoaccademica e pirroniana, secondo la quale nelle cose umane tutto è dubbio, incerto e sospeso, la verità è sfuggente e la sua ricerca disagevole e interminabile. Agli uomini non è dato di scrutare senza irriverenza la realtà più profonda e si è appena prudenti nel limitarsi, secondo l'oracolo delfico, a "conoscere se stessi". A tale istanza si contrappone la biasimevole presunzione di persone rozze e incolte – i cristiani – che, immemori dei limiti della *humana mediocritas*, osano esprimersi su problemi concernenti le imperscrutabili cose divine, approdando nella loro follia a vane e pericolose credenze. Entro gli insuperabili limiti dell'umana ricerca della verità, l'indagine sulla natura conduce invece, secondo Cecilio, alla prospettazione di un materialismo atomistico-seminale di stampo epicureo, meccanicistico e antiteleologico, volto ad

escludere il bisogno di un dio creatore (*auctor, artifex*) e architetto (*machinator*), oltre che giudice (*judex*), e a negare una visione provvidenzialistica della realtà, in considerazione anche della manifesta assenza di un governo divino del mondo e di una corrispettiva divina giustizia distributiva nelle vicende umane. Questa visione della natura è tale da suscitare perplessità, conducendo alla problematica e oscillante alternativa tra l'ammissione di una *incerta natura* retta da leggi incomprensibili e il riconoscimento di una *fortuna certa* che, cieca e anomica, domina incontrastata: «Tanto per noi l'incerta verità è nascosta o repressa; altrimenti si dovrebbe credere che, sciolta da leggi, per vari lubrici casi, quella che domina è la sorte» (p. 22).

In tale situazione d'imbarazzante incertezza, Cecilio ritiene saggio accogliere, sulla scia degli antenati, le religioni tradizionali e adorare gli aviti dèi pagani anziché pretendere di sentenziare su di essi. Scetticismo, materialismo meccanicistico, tradizionalismo religioso appaiono così strettamente interrelati in una visione ideologico-religiosa volta a riaffermare e tutelare gli aviti culti pagani in aperta contrapposizione polemica alla *novitas* rappresentata dal cristianesimo. Al riguardo, De Frede afferma che nelle argomentazioni ceciliane si manifesta «la cultura accademica del tempo, tra scettica e opportunistica di fronte alla religione in generale e tanto più alle superstizioni popolari» (p. 6). La devozione dei culti tradizionali, nota Cecilio, è riscontrabile in ogni regno, provincia e città, in cui si registra un culto particolare e si venerano gli dèi propri, mentre invece i Romani li venerano tutti, e proprio il loro universalismo religioso e il sacro rispetto delle istituzioni religiose spiegano la grandezza e legittimano il dominio universale del loro impero: «Fu grazie a questo rispetto che l'autorità romana e il suo potere, pur tra il fragore delle armi, si estesero in tutto il mondo, fin oltre le vie del sole e i limiti dell'Oceano; ciò rese l'Urbe forte con le sacre cerimonie, la castità delle vergini vestali, gli onori resi ai sacerdoti e ai loro colleghi. [...] e inoltre, espugnate le città nemiche, pur in mezzo alla fierezza della vittoria serbano la venerazione ai numi soggiogati, perché in ogni luogo cercano l'ospitalità tutelare degli dèi, e li assimilano a sé, elevando talvolta altari anche a divinità ignote e ai Mani. Così, accettando i culti di qualsiasi religione, si rendono meritevoli di riceverne i regni dei popoli che le professano» (pp. 22-23). Nel composito orizzonte ideologico di uno scetticismo di fondo e di una peculiare teologia politica tradizionalistica pagana quale chiave di lettura dell'evoluzione della storia romana, la *praesentia* degli dèi è affermata da Cecilio, al di là di ogni ragionevole dubbio, sulla base di una considerazione dei manifesti favori che essi, debitamente venerati, hanno accordato ai Romani, come anche dei danni subiti per averne stoltamente disprezzato gli auguri. Di contro alla biforcazione aporetica tra un inintelligibile meccanicismo e un cieco fatalismo, sul terreno della *omnium gentium firma consensio* sugli dèi (nonostante la loro incerta 'ragione' o 'origine'), della diffusione universale delle pratiche religiose, nonché della comprensione dell'esperienza storica politico-sociale dell'impero romano, viene così riaffermata una visione teistica e provvidenzialistica in cui gli dèi si occupano delle faccende degli uomini, i quali vi si relazionano con esiti positivi tramite i riti delle varie religioni che furono introdotti per rendere grazie agli dèi per la loro indulgenza, o per scongiurare la minaccia della loro ira, o per placare quest'ultima se già scatenata (*vel ut remuneraretur divina indulgentia, vel ut avertet-*

*retur imminens ira, aut ut, jam tumens et saeviens, placaretur*). La grandezza di Roma, dunque, messa in relazione diretta ai culti religiosi tradizionali, ne dimostra la veridicità.

In tale ottica pagana, la sfera religiosa, strettamente legata all'imperialismo romano e al suo espansionismo universalistico, è così fondamentale inquadrata come fattore pubblico-comunitario e contemplata nei suoi risvolti storico-politici. L'istanza basilare dello stretto rapporto tra culto religioso e potere politico, tra la *religio* e l'*imperium* (con rimandi, si potrebbe aggiungere, al legame tra il *fas* e il *ius* e alla configurazione politico-religiosa della *pax romana*), delineata in tale discorso e tale da restituire un fattore ideologico fondamentale della cultura romana, è sottolineata dal De Frede (con rimandi ad autori quali Polibio, Cicerone, Tito Livio), il quale scrive che Cecilio «è pagano, ma si rivela, più che credente negli dèi, convinto assertore della funzione politica e sociale del paganesimo come fondamentale fattore di crescita, di stabilità e potenza dell'Impero romano» (*Introduzione*, p. 4). In tale ottica, alla luce del «sostrato politico-sociale della religione romana» (*Introduzione*, p. 7), la dissidenza religiosa dei cristiani è anche vista come sovversione politica, piaga sociale, attentato all'ordine costituito, cospirazione contro l'impero; aspetti, questi, che concorrono alla formulazione della condanna giuridica del cristianesimo come *religio illicita*.

Sulla base di queste istanze, Cecilio trova insopportabile «chi empicamente osa dissolvere o colpire le nostre credenze così antiche, utili e salutari» (p. 24). Tra questi, insieme a filosofi atei (Teodoro di Cirene e Diagora di Melo) o cautamente agnostici (Protagora), sono annoverati i cristiani, deplorati e attaccati da Cecilio, nelle loro credenze e nella loro condotta, con un impeto e una durezza di cui egli quasi si giustifica con i suoi interlocutori (*sustinebitis enim me impetum suspectae actionis liberius exserentem*), in una requisitoria in cui trovano spazio anche le accuse anticristiane più grottesche e infamanti che a quei tempi circolavano nell'impero, quali calunniose dicerie che Cecilio tende ad accogliere e a presentare come fondate. I cristiani sono presentati come uomini «appartenenti a una lamentevole fazione, illecita e disperata» (p. 25), gente rude e ignorante della più umile estrazione sociale, una masnada di empi e scellerati cospiratori che inveiscono contro gli dèi e disprezzano le istituzioni dei culti tradizionali, come una setta clandestina dedita a riti turpi e blasfemi, delittuosi o vergognosi, officiati in orribili cerimonie segrete e notturne, con sfrenati banchetti che danno luogo a orge incestuose, cannibalismo rituale, sacrifici iniziatici di bambini, onolatria, adorazione dei genitali dei sacerdoti e altre pratiche delittuose e vergognose su cui Cecilio preferisce tacere. Queste ultime accuse, all'epoca diffuse, contro i cristiani – a quel tempo perseguitati e per questo costretti alla riservatezza e alla clandestinità – sono ritenute vere in considerazione della *obscuritas* della loro *religio*: «Infatti, perché si sforzano tanto di nascondere i loro riti? Le cose oneste godono della luce del sole: solo quelle scellerate si vogliono nascondere» (p. 27). In tale direzione Cecilio, registrando anche la progressiva diffusione e la pericolosità di tale *prava religio*, esprime la necessità di contrastarla ed estirparla, approvando e legittimando, in tale direzione, la politica persecutoria e repressiva anticristiana. Quest'ultima istanza potrebbe essere anche colta nella sprezzante dichia-

razione di Cecilio, il quale, con riferimento al Cristo, afferma che «chi racconta di un uomo condannato a morte per i suoi delitti e di cerimonie connesse col supplizio della sua crocifissione, attribuisce a questa gente perduta e scellerata altari congruenti e così rivela che essa venera ciò che si merita [*ut id colant quod merentur*]» (p. 26).

Cecilio attacca come insensati taluni nuclei dottrinali centrali della fede cristiana, come il monoteismo, la resurrezione e l'escatologia individuale e cosmica. I cristiani adorano un «dio unico, solitario, avvilito, che nessun popolo libero, nessuno stato e neppure la superstizione romana mai conobbe [...]» (p. 27). Un Dio unico, incalza Cecilio, è adorato solo dalla «miserevole nazione dei giudei» (*ivi*), ed è un «dio la cui forza e possanza tanto è nulla, che sopporta di starsene prigioniero dei romani insieme con il suo popolo!» (*ivi*). Il Dio dei cristiani, inoltre, nel suo relazionarsi ai singoli individui e nel seguirne i fatti personali, appare come «un dio molesto, inquieto, sfacciatamente curioso» (p. 28). Oltre tutto, la provvidenza universale e la provvidenza individuale non sembrano a Cecilio tra loro conciliabili. La resurrezione e l'apocalittica conflagrazione universale, in cui i cristiani stoltamente credono, sono finzioni partorite da menti malate o mere favole poetiche, in quanto, per un verso, l'universo è indistruttibile e, per altro verso, in una visione antropologica di tipo materialistico, nessuno è mai risorto né potrebbe risorgere. Ingannevole, allora, è la credenza in una vita eterna e beata per i buoni e di una pena sempiterna ai malvagi. Né i cristiani si avvalgono dell'esperienza dei casi presenti o guardano alle loro condizioni di vita per comprendere «l'inganno della speranza di una vana promessa» (p. 29); essi vivono in disagiati condizioni di miseria e di volontaria emarginazione sociale, rifiutano stoltamente i piaceri della vita e soffrono ogni sorta di disagi senza che il loro Dio presti loro aiuto. Contro il Dio cristiano, che permette la sofferenza dei suoi devoti, è mosso l'argomento epicureo secondo cui egli o non vuole o non può portare loro aiuto, e dunque è o *iniquus* o *invalidus*. La vita presente condotta dai cristiani, segnata da miseria e tribolazioni, smentisce dunque la loro speranza escatologica: «Così, poveretti, non risorgerete, né per ora potete dire di vivere» (p. 30). Da qui l'esortazione di Cecilio ai cristiani, cui sono rimproverate con insistenza la rozza ignoranza e l'incapacità di occuparsi delle cose divine, ad astenersi dall'occuparsi delle plaghe del cielo e dei destini e misteri del mondo e a contentarsi di occuparsi, con un opportuno senso di concretezza, di ciò che di fatto è alla nostra portata (*ivi*: «Restate contenti di ciò che al presente vedete [*satis est pro pedibus aspicere*]»), cosa che massimamente conviene a gente rude e incolta, cui non è possibile «trattare delle cose divine» (*ivi*). E ai cristiani che manifestano una *philosophandi libido*, Cecilio intima di ispirarsi alla socratica professione d'ignoranza e al «dubbio senza rischio» (*tuta dubitatio*), ad essa legato, professato dagli scettici nelle questioni più importanti, lasciando stare le cose dubbie per non rischiare di distruggere ogni religio.

Minucio, in tal modo, nel discorso del pagano Cecilio censisce e registra con cura un vasto repertorio di ricorrenti attacchi e di argomenti topici anticristiani in circolazione nella sua epoca, per contrapporvi un congruo discorso apologetico capace di respingerli e confutarli. Al proposito, De Frede nota che «Il discorso di Cecilio [...] è stato costruito da Minucio con tale obiettiva aderenza all'opinione corrente anticri-

stiana da far supporre che non dalla sua penna di convertito poté nascere, bensì da un pagano ostile, e forse persino essere ricavato dal discorso di Frontone che egli stesso due volte ricorda» (*Introduzione*, p. 9; al riguardo si veda anche p. 81, nota 25). All'*oratio* di Cecilio, il quale canta vittoria troppo presto e per questo è ripreso da Minucio, segue la *peroratio* di Ottavio (pp. 33-75), ovverosia l'apologia volta a confutare tutti gli argomenti esposti da Cecilio, a mostrare l'infondatezza dell'intera impalcatura della religione tradizionale e ad affermare la verità del cristianesimo. Nel discorso di Ottavio sono anche richiamati e utilizzati vari *topoi* delineati nella precedente letteratura apologetica cristiana. Con riferimento alla concentrazione dell'apologia sui nuclei dottrinali del monoteismo e della resurrezione, oltre che sullo stile di vita e sulla spiritualità dei cristiani, e al fatto che in essa non sono presenti (se non come semplici accenni o possibili allusioni) temi di cristologia, di teologia trinitaria e sacramentale, De Frede afferma che «il dialogo si differenzia da altre apologie per l'assenza di un contenuto dogmatico del cristianesimo» (*Introduzione*, p. 12). Se ciò può rispondere alla «tattica del riserbo» e – con richiamo a una notazione di M. Pellegrino – alla volontà di «evitare i temi più complessi e scottanti» (*ivi*), va anche notato che l'apologia, nella selezione dei suoi argomenti, è programmaticamente strutturata e articolata con una precisa corrispondenza alle specifiche critiche mosse da Cecilio, le quali insistono fondamentalmente sul monoteismo e sulla dottrina soteriologico-escatologica della resurrezione, con le relative istanze e implicazioni etico-religiose. Il discorso apologetico di Ottavio, inoltre, avendo come referente un pagano, nella sua impostazione si basa su argomentazioni razionali e non ricorre a dati di fede della rivelazione biblica. Ciò in un'ottica in cui si riconosce al lume naturale della ragione umana la capacità di accedere alla verità sulle cose divine, ovverosia, nell'ottica di Minucio, di cogliere la verità del messaggio cristiano.

Nel replicare con ordine ai vari argomenti anticristiani di Cecilio, Ottavio inizia col denunciare «il giudizio vago, incerto e instabile» (p. 33) del suo interlocutore che, ondeggiando tra le tesi opposte del materialismo atomistico e della tradizionale religiosità pagana, appare diviso, per ignoranza, tra il credere negli dèi e il dubitare di questi. Ottavio mira a confutare, entrambe le posizioni. Contro Cecilio che «mal sopportava e si sdegnava e rammaricava che gente illetterata, povera e ignorante si mettesse a disputare di cose divine» (p. 34), Ottavio muove dall'istanza che tutti gli uomini, a prescindere dalla propria estrazione sociale e formazione culturale, possiedono per natura «la capacità di ragionare e di intendere [*rationis et sensus capaces et habiles*]» (*ivi*) e dunque chiunque è legittimato a compiere un'indagine, intendere qualcosa ed esprimere un parere intorno alle cose divine. Il richiamo all'universalità della ragione umana serve dunque a trascendere le differenze sociali e culturali nella ricerca relativa al divino, come anche a riaffermare, di contro alle posizioni scettiche e agnostiche ventilate da Cecilio, la naturale capacità dell'uomo di giungere al riconoscimento di Dio attraverso il lume naturale della riflessione razionante. Nell'istanza preliminare prospettata da Ottavio il De Frede, in una certa ottica, scorge anche «una verità straordinariamente moderna: che cioè tutti gli uomini, forniti di ragione, hanno il diritto di sostenere una loro tesi. Se questa sua asserzione deriva dalla nuova fede e dal proposito di difenderla contro un'opinione ufficiale e prepo-

tente, ebbene, davvero bisogna dire che il cristianesimo conteneva una prima idea della libertà» (*Introduzione*, p. 14).

A partire da una retta conoscenza della natura dell'uomo, cui non è possibile pervenire a prescindere da una conoscenza del mondo e della divinità, Ottavio ristabilisce una visione provvidenzialistica e finalistica della realtà, la cui manifesta perfezione non può derivare da una casuale aggregazione meccanicistica di atomi, bensì dipende da una suprema mente divina, da un *deus artifex* che ordina e governa l'universo tanto nel suo insieme quanto in tutte le sue parti. Dichiarata indubitabile, la provvidenza è ricondotta al monoteismo, in una prospettiva in cui il governo di un solo Dio è presentato come l'equivalente celeste e la matrice divina del principato monarchico – dichiarato superiore rispetto a ogni forma di divisione del potere regio – nei regni terreni, ma anche nel regno animale. L'unicità di Dio segna dunque la sua somma maestà. Si profila il sommo potere di un unico Dio, padre di tutti, senza principio né termine, creatore e ordinatore, infinito e immenso, inconoscibile nella sua *magnitudo*, capace di estendere la sua provvidenza a tutti gli uomini anche presi individualmente in quanto egli, nella sua onnipresenza, è dentro di noi e noi siamo in seno a lui. Il Dio dei cristiani è allora un Dio potente e la sottomissione dei Giudei ai Romani non smentisce tale potenza. Anche i Giudei, afferma Ottavio, ne hanno conosciuto la potenza; infatti non è vero che ad essi non profitto alcun vantaggio la loro venerazione di un unico Dio, poiché finché lo venerarono debitamente, prosperarono con il suo favore, e quando lo abbandonarono, furono a loro volta abbandonati da Dio e fatti prigionieri come «disertori della sua legge [*ut disciplinae transfugas*]» (p. 66). Sulla base di una peculiare lettura ermeneutica, Ottavio sostiene che la visione monoteistica costituisce un'istanza dottrinale sulla quale sostanzialmente concordano, pur nella varietà delle loro posizioni, i filosofi greci, ancorché con oscillazioni. Tra gli autori citati figurano anche Aristotele e, in una posizione privilegiata, Platone, ma sono sorprendentemente annoverati gli stessi atomisti Democrito ed Epicuro. Sulla unicità di Dio, dunque, il pensiero filosofico greco concorda essenzialmente con il messaggio cristiano: «Ho esposto le idee di quasi tutti i filosofi di illustre fama: essi affermano sempre l'esistenza di un solo Dio, anche se lo designano con varie denominazioni, per cui si potrebbe credere o che oggi i cristiani siano filosofi, o che già nei tempi più antichi i filosofi siano stati cristiani» (p. 42). Col richiamarsi all'autorevolezza degli insigni pensatori pagani nella difesa della fondatezza delle dottrine cristiane (le quali non sono affidate a un'adesione fideistica), Ottavio individua così validi “alleati” *in partibus infidelium*, sottratti al fronte della *intelligenza* pagana e presentati come cristiani *ante litteram*, in qualche misura illuminati da una rivelazione divina nel loro parziale discernimento del vero. Al riguardo, va anche notato come il discorso di Ottavio contenga anche, nella sua parte finale, una professione di disprezzo della «prosopopea dei filosofi [*Philosophorum supercilia*], che abbiamo provato essere sempre corruttori e adulteri e tiranni, e armati sempre di faccenda contro i vizi degli altri, che poi erano i loro» (p. 75); tale severo attacco, come nota puntualmente anche De Frede (cfr. p. 93, nota 101), è però rivolto esclusivamente ai vari filosofi “scettici” (a partire da Socrate con la sua dichiarazione

d'ignoranza), quali sostenitori delle istanze teoriche da cui prendeva le mosse l'*oratio* anticristiana di Cecilio.

Non bisogna allora lasciarsi ingannare dalle favole e dalle finzioni dei poeti che sostengono il politeismo e che sono confutati dai filosofi con l'*auctoritas* sia della *ratio* che della *vetustas*. Sulla scorta di Evemero e di altri pensatori, Ottavio insiste sulla tesi dell'origine umana degli dèi pagani, i quali non sono altro che antichi re e personaggi illustri elevati, perfino contro la loro stessa volontà, al rango di divinità e fatti oggetto di culto. Nel quadro generale di una sprezzante critica rivolta alle rappresentazioni mitiche antropomorfe e teriomorfe degli dèi, l'assurdità degli atti sacri e dei misteri pagani, che presentano, nelle vicende e vicissitudini delle varie divinità, «esiti miserevoli, decessi, funerali, lutti e pianti di divinità infelici [*miserorum deorum*]» (p. 44), e «la ridicolaggine e la sconcezza» (p. 45) delle forme e degli atteggiamenti attribuiti agli dèi, concorrono a mostrare la falsità del politeismo, incentrato su una visione decettiva del divino. Non meno assurde e biasimevoli appaiono la venerazione delle statue – in una prospettiva cristiana aniconica – e la varietà dei riti pagani.

Rigettato il politeismo, Ottavio procede a confutare l'istanza del legame tra il potere politico e la religione di Roma, rigettando – si potrebbe dire – la “teologia della storia” prospettata da Cecilio. Egli prospetta una radicale demistificazione del fondamento sacrale e della legittimazione divina dell'*imperium* romano, sulla base di uno sguardo storico sulle origini di esso e sulle dinamiche della sua affermazione. La somma potenza dell'impero romano, argomenta Ianuario, non si fonda, come sostiene Cecilio, sulla *religio* e sulla *pietas* tradizionali, sul meticoloso culto degli dèi e sul conseguente favore accordato da questi, bensì, tutto al contrario, sul terrore della ferocia e su una temeraria e sacrilega volontà di dominio, sulla violenza bellica e sul crimine, sulla rapina e sulla sopraffazione. La dominazione imperiale romana non ha dunque – si potrebbe dire – un fondamento religioso, bensì intrinsecamente irreligioso, e non può essere invocata come prova della veridicità della *religio* pagana, di cui, piuttosto, costituisce una smentita.

Riguardo agli auspici, agli auguri e agli oracoli romani, Ottavio ricorda vari casi in cui la loro osservanza ebbe esiti infausti e la loro inosservanza esiti felici. Auspici e oracoli sono dunque falsi e i casi in cui questi corrispondono a verità sono da attribuire non tanto al caso, quanto all'opera dei demoni, spiriti impuri e bugiardi che mirano ad ingannare gli uomini per allontanarli dal vero Dio e piegarli al proprio culto. Secondo Ottavio, i demoni, che s'identificano con molti degli dèi pagani, infondono nelle menti delle persone ignoranti anche l'odio per i cristiani che essi temono e che s'industriano a danneggiare; «[i demoni] s'impossessano delle anime ed assedianno i cuori, di modo che gli uomini cominciano a odiarci prima di conoscerci; e questo, perché non avvenga che, quando siano giunti a conoscerci, o possano imitarci, o non possano condannarci» (p. 57). All'ignoranza riguardo ai cristiani e all'odio istigato dai demoni contro di questi si devono le dicerie infondate e le accuse calunniose relative a presunti riti e atti orribili e scellerati quali l'incesto, l'infanticidio, i sacrilegi, l'onolatria e le altre pratiche devianti che Ottavio smentisce, dichiarando che sono proprio i pagani a compiere con spudoratezza simili turpitudini nefaste in conformità

alle proprie credenze religiose, e non i cristiani, i quali invece sono pudichi e vericondi: «infatti tali cose vi inventate contro di noi, gente casta e pudica, che non lo crederemmo possibile, se non ce ne deste, col fatto, voi stessi la prova» (p. 59). Il biasimo che Cecilio rivolge infondatamente alle pratiche religiose dei cristiani viene così rivolto fondatamente a quelle dei pagani.

L'assenza di simulacri divini e templi presso i cristiani corrisponde al riconoscimento che l'uomo stesso è il simulacro di Dio e che neppure il mondo riesce a contenere il suo Creatore, la cui maestà non può essere rinchiusa in un santuario. Il santuario va piuttosto consacrato nella nostra mente, nel più profondo dell'anima (*Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro imo consecrandus est pectore?*). Corrispondentemente, l'assenza di sacrifici cruenti di animali rinvia all'osservazione che i sacrifici offerti dai cristiani si consumano nella dimensione spirituale dell'interiorità dell'uomo e consistono nella giustizia e nella purezza al cospetto di Dio, in una prospettiva in cui, afferma Ottavio, «per noi quanto più si è giusti, tanto più si è religiosi» (p. 64). Ancorché irrepresentabile e invisibile, Dio è onnipresente, vede e osserva tutto ed è dentro di noi. Tale onnipresenza divina sorregge la visione di una provvidenza non soltanto universale, ma anche individuale, che Cecilio escludeva come insostenibile. L'idea della conflagrazione universale e quella della resurrezione sono presentate come istanze conformi all'ordine della natura e in qualche misura rintracciabili – come l'istanza monoteistica – nel pensiero dei filosofi pagani. La dottrina della resurrezione dei morti, ad esempio, è considerata come tramandata «dimezzata e corrotta» (p. 67) da Pitagora e Platone nella dottrina dell'immortalità e della trasmigrazione delle anime. La pena eterna del fuoco *post mortem* per gli empi, decretata dal giusto giudizio di Dio, è attestata dai sapienti e dai poeti, né si può invocare l'idea di fato per giustificare la propria condotta iniqua, poiché l'uomo è libero (*mens tamen libera est*) e dunque le sue azioni, delle quali è moralmente responsabile, si prestano ad essere giudicate da Dio che preconosce la nostra natura e predetermina le sorti a seconda dei nostri meriti e qualità.

All'accusa di Cecilio che deplorava la miseria e le sofferenze patite dai cristiani, Ottavio risponde che per questi la povertà materiale, che è libertà dal peso delle ricchezze e affrancamento dalla povertà costituita dall'essere schiavi dei desideri smodati, è una condizione ricercata di cui gloriarsi, mentre la sofferenza patita, con cui Dio mette alla prova i fedeli senza mai abbandonarli, è non *poena*, bensì *militia*, occasione per consolidare la propria forza d'animo, per addestrarsi nella virtù. Il cristiano, soldato di Dio (*Dei miles*), nelle persecuzioni affronta i tormenti i supplizi con sprezzante coraggio grazie al sostegno divino, che mai lo abbandona, e in vista della vita eterna; disprezza inoltre le ricchezze e gli onori riconoscendone la vanità e il legame con l'infelicità e l'iniquità; si astiene «dai disonesti piaceri, dalle pompe e dagli spettacoli» (p. 73) di cui rigetta la turpitudine. Ottavio, inoltre, fornisce spiegazioni relativamente all'astensione dai cibi sacrificali, al rifiuto delle corone e alle usanze funebri, con riferimento alla spiritualità e alla morale dei cristiani, sottolineando, da ultimo, come la vita presente di questi, illuminata dalla speranza escatologica, non sia misera e infelice: «tranquilli, modesti, sicuri della bontà del nostro Dio, teniamo viva la speranza della futura felicità con la fede nella sua maestà, ognora presente.

Così risorgeremo beati, e intanto già viviamo nella contemplazione di ciò che dovrà avvenire» (p. 74). Ciò con buona pace dei filosofi scettici, i quali con la loro intensissima ricerca non poterono mai trovare quella sapienza che i cristiani possono gloriarsi di aver conseguito.

L'apologia di Ottavio lascia stupefatti i suoi due interlocutori e conduce alla conversione Cecilio, che prende la parola con viva soddisfazione: «Io mi congratulo con il caro Ottavio, e mi compiaccio anche con me stesso: non c'è bisogno che sia pronunciata la sentenza. Abbiamo vinto entrambi, perché, sia pure a torto, anch'io rivendico una vittoria. Ottavio ha vinto me e io ho trionfato sull'errore» (p. 75). Per Cecilio, che ha accolto il cristianesimo, restano ancora da chiarire alcuni punti che non si contrappongono alla verità, ma che vanno ugualmente affrontati per conseguire una *perfecta institutio*, la discussione dei quali è rinviata all'indomani. Minucio si congratula con Ottavio e i tre personaggi si congedano dalla scena del dialogo *laeti hilaresque*, come conclude Minucio, «Cecilio per aver creduto, Ottavio per aver trionfato nella disputa e io dell'essersi l'uno convertito e dell'aver l'altro riportato vittoria» (p. 76). Si sottolinea così, nel finale dell'opera, la piena efficacia del discorso apologetico, capace di ristabilire e far trionfare l'incontrovertibile verità del cristianesimo con la razionalità e la coerenza delle sue argomentazioni e di condurre i suoi detrattori pagani, sul piano di un aperto confronto critico, dall'avversione per il messaggio cristiano all'adesione ad esso. La concordia e la soddisfazione generale con cui si conclude la disputa mirano a mostrare che la verità, pur ricercata e perseguita nell'orizzonte conflittuale di un serrato contraddittorio, non divide, bensì unisce gli uomini, rivelandosi come un bene comune il cui possesso rende tutti vincitori.

L'*Octavius*, con le varie tessere che concorrono a comporre il mosaico del contraddittorio tra i personaggi di Cecilio e di Ottavio quali combattivi sostenitori dei due fronti religiosi contrapposti, con l'articolazione dell'impianto accusatorio anticristiano del primo e del percorso apologetico e antipagano del secondo, permette di ricostruire taluni segmenti salienti dei processi di trasformazione culturale che investirono e caratterizzarono un'epoca che vide la progressiva affermazione del cristianesimo in un serrato e articolato confronto con la tradizionale religiosità greco-romana.

VALERIO NAPOLI

John Henry NEWMAN, *Benedetto, Crisostomo, Teodoreto. Profili storici*, Milano, Jaca Book, 2009, 248 pp. (Già e non ancora, 16), ISBN 978-88-16-30416-1.

John Henry Newman aveva progettato la stesura di un volume che raccogliesse i profili storici di Crisostomo e di Teodoreto (già pubblicati nel 1859-1860 in «Rambler»), a cui avrebbe voluto aggiungere i profili storici di Ambrogio, Gerolamo e Atanasio. Tale progetto, però, non fu completato: l'autore pubblicò la riedizione degli *Historical Sketches* dei santi Crisostomo e Teodoreto, ai quali aggiunse due saggi su Benedetto e sulle «scuole benedettine» (già pubblicati in «Atlantis» nel 1858-1859).

Il presente volume presenta proprio la raccolta (in traduzione italiana a cura di Stefano Maria Malaspina) di questi ultimi quattro saggi.

L' *Introduzione* (pp. IX-XLII) di Inos Biffi, oltre a descrivere l'edizione italiana, accenna anche al ritratto mancato di Ambrogio e alla profonda attrattiva che Newman provava per il Padre latino. A tal proposito Newman afferma: «In genere quella che si chiama “la vita” non è molto più di una collezione di aneddoti composti di innumerevoli parti indipendenti: aneddoti che certo colpiscono e sono edificanti, ma aventi solo valore per se stessi piuttosto che come elementi di una biografia; pregevoli qualunque ne sia il soggetto, ma non affatto per mettere in luce il carattere di un santo particolare. Sarebbe difficile confondere un paragrafo di sant' Ambrogio, di san Gerolamo o di sant' Agostino, mentre sarebbe facilissimo confondere il capitolo della vita di un santo missionario o di una santa religiosa con il capitolo della vita di un altro». Dopo l'ammirazione nei confronti del «maestoso Ambrogio», il padre che sentiva più intimamente vicino a sé era Giovanni Crisostomo, al quale dedicò il saggio *Gli ultimi anni di San Crisostomo* (pp. 1-79), opera da cui emergono, fra le righe, anche numerosi riferimenti autobiografici, in parallelo alle vicende del santo.

Segue il secondo saggio della raccolta, *Le prove di Teodoreto* (pp. 81-138), dedicato a Teodoreto di Ciro, monaco e, dall'età di trent'anni fino alla morte, vescovo.

Gli ultimi due saggi pubblicati nel volume riguardano l'universo benedettino. Il terzo saggio, *La missione di san Benedetto* (pp. 139-193), è dedicato alla caratterizzazione della figura del grande padre del monachesimo occidentale, il «patriarca dell'Occidente», «il rappresentante del monachesimo latino per sei lunghi secoli»: per Newman «il monachesimo più antico fu fuga dal mondo, e null'altro», un ideale di «*summa quies*» comune tanto al monachesimo della tradizione occidentale che orientale. Un *excursus* che ripercorre le vie del monachesimo occidentale, frutto del fertile carisma del fondatore, alternando la narrazione tra le descrizioni del particolare *modus vivendi* del monaco e le fatiche letterarie che tanto hanno caratterizzato i benedettini.

Nel quarto ed ultimo saggio di questa raccolta, *Le scuole benedettine* (pp. 195-240), emergono i nomi di personalità intellettuali di prim'ordine: Alcuino, «maestro di Carlomagno, e capo della scuola del palazzo»; il monaco Teodolfo, «un *employé* politico dello stesso imperatore, e vescovo di Orléans»; il monaco Rabano, arcivescovo di Magonza. Grandi personalità culturali, menti di spicco, ma pur sempre monaci: esse evidenziano, con la loro stessa esistenza e con le loro responsabilità, un cambio di passo nella vita dei monaci benedettini, una sorta di compromesso tra la «*summa quies*» e l'assunzione di incarichi provenienti dal secolo. E infatti Newman afferma: «gli ordini monastici non furono contrari a giungere a un compromesso con il mondo, e, sempre mantenendosi fedeli a san Benedetto, ad assumere gli incarichi ai quali il mondo e la Chiesa li chiamavano.» E ancora: «Questi uomini, ed altri come loro, andavano in cerca dell'isolamento e del silenzio, che erano così congeniali all'ideale originario del monachesimo, ma incompatibili con quei doveri attivi – missioni, cura pastorale, insegnamento nelle scuole, dispute contro le eresie – che a quel tempo non c'era nessuno che potesse compiere, salvo i monaci».

FABIO CUSIMANO

Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze, SISMEL, 2009, 412 pp., ill., ISBN 8884503159.

Questa raccolta di saggi di Agostino Paravicini Bagliani è particolarmente benvenuta, dato che l'autore de *Il corpo del papa* (Torino 1994) – il papa muore, il Papa no –, *Le Chiavi e la Tiara* (Roma 1998) – il Papa offre gli emblemi della sua nomopoiesi –, e di *Boniface VIII* (Paris 2003) – il papa giurista che mostra l'emblematica del potere totale – ha contribuito a forgiare una nuova storiografia sull'emblematica del potere pontificio medievale, in cui questi saggi di complemento – se vogliamo esprimerci in senso meramente materiale e non sostanziale – giocano un ruolo più che efficace e si trovano così disponibili in un solo volume al lettore.

Il volume, che si presenta come un utile complemento anche all'avventura intellettuale dell'importante rivista *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, è diviso in tre sezioni: una si intitola "Corporeità e potere", e ripropone le tematiche care all'autore intorno all'istanziamento della sfera normativa del potere nel corpo di chi è chiamato a ricoprire la funzione del potere stesso; l'altra si intitola "Bonifacio VIII. Corpo, segni e potere", e tocca temi iconici del grande papa che Paravicini Bagliani ha contribuito a spogliare della *damnatio memoriae* in stile svetoniano che molti voci del XIV secolo avevano contribuito a forgiare; l'ultima si intitola "Spazi e riti", e solleva la questione del significato a più vasto scala di certe liturgie pontificie, non già nel senso stretto della liturgia della celebrazione eucaristica, quanto nel senso legendriano della liturgia del potere.

Sin dalla Premessa l'autore esplicita un dato storiografico che ricorre in molti autori che partono da prospettive diverse: nella seconda metà dell'XI secolo inizia un movimento intellettuale e di azione concreta che segna la nozione di legittimità. Si tratti della rivoluzione borghese che Luciano Pellicani che prospetta la possibilità stessa del capitalismo come attività legittima, oppure della rivoluzione di Gregorio VII secondo Harold Berman che inaugura una nuova stagione della legittimità delle norme, questo periodo storico è gravido di cambiamenti nella semantica della giustificazione della vita sociale in tutti i suoi aspetti: Paravicini Bagliani si sofferma sull'avvicinamento simbolico ed emblematico del Papa alla figura di Cristo, che possiamo a pieno titolo considerare la dimensione non-dicibile - proprio perché manifestata piuttosto che raccontata - della rivoluzione normativa tanto efficacemente messa in scena da Berman. Certo, già ne *Il corpo del Papa* egli citava una lettera di san Pier Damiani in cui gli epiteti associati al Pontefice ne disegnavano la nuova dimensione di legittimità onnicomprensiva e cristica: dire che l'emblema esprime l'indicibile – idea lacaniana – non significa che non si possa parlarne, significa solo che, mentre Graziano a metà XII secolo cercherà di mettere nel cerchio della razionalità la normatività canonica con la concordanza dei canoni discordi, la dimensione visiva dell'emblema oppure la sua descrizione in atti e discorsi continueranno a veicolare la potenza di una legittimità del potere pontificio nello spazio pubblico della manifestazione, ossia nella liturgia. L'emblematica studiata da Paravicini Bagliani è tesa a proporre in un mondo segnato dal feudalesimo - quindi legato ad una concezione personalissima del potere - l'idea che il singolo papa non è in nessun senso la funzio-

ne normativa del Papa, tanto che il Papa si identifica a Cristo mentre il papa non lo è affatto. Un'idea che sarà poi nel prosieguo della storia moderna più o meno ovvia, l'idea che chi occupa una funzione nomopoietica non coincide con la funzione stessa, si forgia in questo contesto di presenza cattolica nello spazio pubblico della società: che il papa sia denudabile è una banalità, che il Papa sia nudo è un tema retorico che ne sottolinea la cristicità, o come direbbe Alvaro Pelagio – chi vede il Papa, vede Cristo.

L'opera di Paravicini Bagliani è assai nota agli studiosi, ed è quindi periglioso volerla ridurre a poche etichette; tuttavia a me pare possa essere efficace indicarla come un percorso tra storia delle idee ed antropologia culturale, capace di proporsi come complemento indispensabile delle riflessioni sulla filosofia politica e giuridica medievali, senza mai cadere nei voli pindarici che mi paiono tipici di certa scuola dell'EHESS parigina, assai prolifica in testi, spesso fuorviante nelle analisi. L'analisi di manufatti artistici, di realizzazioni architettoniche, di oggetti d'uso rituale in chiave emblematica può facilmente degenerare in analisi tanto affascinanti quanto deboli: il terreno di coltura dell'emblematica, la psicoanalisi lacaniana, lo mostra efficacemente, e Pierre Legendre ha continuamente messo in guardia contro questi pericoli. Evidentemente è anche in gioco una diversa concezione del mondo, ma la storia delle idee è fatta anche di non-travisamenti di quello che altri nel passato hanno pensato e manifestato: io mi limito ad allinearli alle posizioni storiografiche espresse da Pierre Legendre nel corso delle sue numerose opere, e se si deve avere un approccio antropologico alla Scolastica medievale - e al pensiero medievale in generale - preferisco senz'altro le coordinate della sua antropologia dogmatica a qualunque altro approccio alla filosofia politica o alla teologia che voglia etichettarsi come antropologia.

A differenza di altre imprese intellettuali, Paravicini Bagliani non cede mai alle sirene del riduzionismo: la sua riflessione sull'importanza dei cinque sensi nella manifestazione del *type* del papa non fa che ribadire l'importanza della distinzione rigorosa tra *type* e *token*. La *persona papae*, il Papa, è il modello astratto – il *type* che veicola il modello nomopoietico –, mentre il *token* è il papa, questo uomo qui - che morrà un giorno - che è stato eletto Papa - e il Papa non muore mai. A questo, aggiungo io, corrisponde lo schema filosofico tipico del mondo medievale per cui la persona non può che manifestarsi nell'individuo, ma l'individuo non esaurisce la realtà ontologica della persona: gli scrittori teocratici medievali (e qui la parola francese *hiéocratiques* mi pare fuorviante, oppure semplicemente non accetto l'equivalenza tra teocrazia ed ierocrazia) ricevono uno schema ontologico che a partire da sant'Agostino passa per Alcuino e sant'Anselmo prima di trionfare con Giovanni Duns Scoto, ma che al di là delle sottigliezze filosofiche sarà perduto solo con la Modernità: la persona è diversa dall'individuo, anche se la persona si manifesta nel mondo attuale solo in un certo individuo (è un platonismo senza le sostanze separate, per dirlo apoditticamente). Nel XIII secolo la persona del Papa è anche geopolitica: il Papa e Roma come luogo geopolitico si legano indissolubilmente, nel tema della supremazia della Sede apostolica sull'Impero. Ma è soprattutto con i suoi attenti e geniali studi sulla deliberata iconografia messa in scena da Bonifacio VIII che Paravicini Bagliani coglie un duplice risultato: da un lato, mostra il prezzo (ai miei occhi

spropositato) da pagare per chi voglia continuare ad abbeverarsi alla leggenda nera che questo papa ha conosciuto; dall'altro, mostra come la rappresentazione non-discorsiva del potere e della sua legittimità non sia un orpello od un corollario estetico rispetto alla riflessione argomentativa e razionale. Certo, la potenza dell'iconografia - dell'emblema e del simbolo che Bonifacio VIII giunge a rendere tridimensionali - non sono sorprendenti per chi scruta la storia delle idee sotto il segno lacaniano del Terzo: le analisi di Paravicini Bagliani ne sono un'illustrazione illuminante, e per chi disdegna l'approccio lacaniano alla storia sono anche una dimostrazione fattuale della forza naturale del simbolo nella liturgia politica.

Forse ci si può stupire di alcune posizioni di Paravicini Bagliani: il suo atteggiamento indulgente verso una storiografia che Pierre Legendre metterebbe semplicemente da parte, e di cui il nostro autore non fa affatto parte; il suo considerare sorprendente che Bonifacio VIII proclami di avere nel suo petto tutto il diritto, affermazione certo forte, ma che si basa sul suo desiderio di essere come l'Imperatore romano, dato che la sua affermazione è la parafrasi del rapporto veicolato dal *Corpus juris civilis* tra l'Imperatore e il diritto romano – parafrasi e sostituzione, dato che il diritto canonico rimpiazza il diritto romano. Tutto questo resta poca cosa: anche a prescindere dall'opera cui ho fatto allusione in esordio di questa riflessione, i soli saggi presenti in questa raccolta sarebbero il segno di una svolta storiografica imprescindibile, che a partire dalla riflessione di Kantorowicz sulla liturgia politica che manifesta la teologia politica cattolica si concentra sui singoli emblemi di questa liturgia, e ci invita a soffermarci su quei significati che possono essere mostrati ben più facilmente che detti (ed a volte sono semplicemente indicibili). In questa prospettiva, anche analisi di natura non-simbolica e piuttosto di analisi retorica – la natura assolutamente genuina dei richiami alla spiritualità nei rendiconti della vita di questo o quel personaggio nel contesto della politica ecclesiastica, la natura essenziale del segreto nella concezione dell'attività politica di Bonifacio VIII, la costituzione del rituale di scomunica come liturgia pontificia – producono risultati persuasivi ed accattivanti: quando invece Paravicini Bagliani si dilunga sui nessi tra Europa e Cristianità traspare un distacco che non può fare dubitare del suo atteggiamento tiepido verso la teologia politica cattolica, ma che esalta ancora di più la portata del suo avere riscattato il genio politico di Bonifacio VIII nel grigiore rivoltante in cui si era voluto farlo cadere.

LUCA PARISOLI

Armando PETRUCCI, *Scrivere e leggere nell'Italia medievale*, a cura di Charles M. Redding, Milano, Sylvestre Bonnard, 2007, 263 pp., ISBN 978-88-89609-30-9.

Possiamo affermare che per il Petrucci lo studio della “cultura scritta” comprende virtualmente tutte le attività umane in cui si fa uso delle scritto: documenti e libri, ma anche sigilli, monete, epigrafi, tavolette cerate, testi che trattano di lettura o scrittura, rappresentazioni artistiche di scrittura e libri e anche graffiti. Egli ha esteso

i confini di questa disciplina ad aspetti utili per studiare gli uomini, scrittori e lettori, i produttori e i consumatori di scrittura nelle sue varie forme. Questo particolare approccio, infatti, gli permette di prendere in considerazione tipologie di documenti che in passato erano state trascurate dai paleografi: si interessa alla qualità della pergamena, oppure alle caratteristiche della rigatura della pagina. Indaga anche come i libri erano usati o come erano destinati ad essere usati, come venivano conservati, ma anche come essi contribuissero ad ampliare la circolazione della cultura in particolari contesti.

Questo volume raccoglie, in undici capitoli, altrettanti saggi scritti dall'autore in occasioni diverse e pubblicati nell'arco di quindici anni; è interessante notare come in alcuni capitoli l'insigne studioso vesta i panni del divulgatore senza trascurare il consueto rigore scientifico che da sempre ha caratterizzato le sue opere.

Dalla lettura del presente volume emerge un quadro a tutto tondo della Paleografia: il Petrucci ha, infatti, contribuito ad allargare le competenze proprie di questa disciplina dall'analisi tecnica della scrittura ad un concetto più ampio, quello che egli stesso chiama "cultura scritta".

In questo modo Charles M. Radding, nella "Premessa all'edizione italiana", descrive la personalità dello studioso: «Studi di questo tipo richiedono qualcosa che travalica la competenza paleografica: necessitano del genio capace di porre le domande giuste».

FABIO CUSIMANO

Damià ROURE, *La Biblioteca de Montserrat. Un espai de cultura al llarg dels segles*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, 240 pp., ISBN 978-84-8415-959-5.

Questo volume può essere definito una pubblicazione di pregio, da più punti di vista: innanzitutto per il grande formato e per la cura nella rilegatura, e anche per l'ampio apparato iconografico di cui il libro è ricchissimo. Il libro è rilegato in tela verde, i piatti ed il dorso riportano stampati in grigio i dati relativi al titolo, all'autore e all'editore; una bella sovraccoperta a colori decora e preserva il tutto. La parte principale del volume (pp. 1-200), scritta in catalano, è stampata su carta patinata, in modo a far risaltare al meglio le 179 immagini presenti.

L'opera traccia un percorso sulla storia e sull'evoluzione della biblioteca del monastero di Montserrat, affrontando la ricerca su più livelli: il testo, infatti, si articola in due parti principali, la prima sulle tappe storiche e la seconda, molto più articolata, sulle sfaccettature del patrimonio in essa custodita, il tutto intercalato da splendide fotografie a colori (molte di grande formato) che ritraggono particolari di manoscritti e degli ambienti.

Com'è tradizione delle biblioteche monastiche benedettine, il patrimonio librario in esse custodito riflette, oltre ad un'istantanea della storia delle idee e della cultura del territorio di riferimento attraverso i secoli, anche la storia e l'evoluzione delle

tecniche editoriali: basta, infatti, scorrere le diverse tipologie di volumi posseduti per ripercorrere in parallelo l'evoluzione tecnologica della storia del libro, dell'editoria e della stampa. Nel caso specifico di Montserrat è possibile compiere agevolmente questo affascinante percorso nel tempo e nella storia della cultura, in più fasi: in una prima fase, nell'XI secolo, i monaci-copisti del monastero di Montserrat producono presso il proprio *scriptorium* testi d'argomento religioso, umanistico, scientifico e musicale; in una seconda fase, risalente all'introduzione dell'*ars typographica* nel XV secolo, l'"oggetto libro" viene qui realizzato in tutte le sue parti, e la biblioteca monastica conosce un periodo di grande espansione culturale. La biblioteca fu distrutta nel 1811 durante le guerre napoleoniche ed è stata ricostruita a partire dalla metà del XIX secolo: essa custodisce testimonianze scritte dagli albori della storia della scrittura (preziosi reperti sumeri, papiri, etc.) fino a testimonianze recentissime; a seguito di numerose donazioni il patrimonio che essa custodisce si è arricchito a tal punto da fare della biblioteca di Montserrat una "biblioteca di biblioteche": per effettuare ricerche in maniera agevole ed efficace vengono in aiuto dello studioso e del lettore i diversi cataloghi (manoscritti, incunaboli, periodici, etc.) consultabili via *Web*, così come è possibile consultare comodamente da casa alcuni volumi digitalizzati interamente, caratteristica della moderna *digital library*.

Chiudono l'opera un breve paragrafo conclusivo (p. 198), la bibliografia (pp. 199-200) e la traduzione dell'intero volume dal catalano all'inglese (pp. 201-239): quest'ultima sezione è stampata su carta tradizionale ed è impaginata con una formattazione a doppia colonna ed un corpo del carattere dalle dimensioni inferiori.

FABIO CUSIMANO

Silvana SINISI, *Storia della danza occidentale. Dai Greci a Pina Bausch*, Roma, Carocci, 2006, 220 pp., ISBN 88-430-3465-0.

Le più antiche rappresentazioni parietali ritrovate nel 14.000 a.C. in Nord Africa rappresentano uomini che volteggiano saltando su una gamba e si elevano verso l'alto: sono uomini che ballano, che si alzano da terra e imitano il vorticare degli astri, quasi a voler cercare un rapporto col divino. È proprio partendo dalla consapevolezza che la danza è sì una forma di espressione artistica ma ancora prima è un canale comunicativo non verbale usato dall'uomo per creare un ponte fra sé e l'universo che si muove l'opera di Silvana Sinisi, che ricostruisce non solo i luoghi, i tempi e i modi della rappresentazione ma anche le motivazioni "sociali" che demarcano le differenze.

È in ottemperanza alla funzione comunicativa che in Grecia le danze sono "Apollinee" e "Dionisiache", parti fondamentali delle feste dedicate alla due divinità simbolo delle pulsioni che elevano verso il cielo e radicano sulla terra; è per questo che vi giungono quasi a completamento come uno stordimento ed estraniamento dei partecipanti, che si muovono in stato di semi-incoscienza colti dai "furori di Pan".

Con lo svilupparsi delle pratiche teatrali, la danza smette di attraversare le strade per entrare con ogni dignità artistica nei teatri, di cui ci si poteva servire per la messa in scena, e che via via diventerà prerequisito per la scelta dei coreuti.

A Roma giunge quasi per importazione, si potrebbe dire, dal mondo etrusco e da quello ellenico, e trova una sua identità nel periodo medievale, diversificandosi per due usi diametralmente opposti. Da una parte, infatti, la danza è “Grazia Celeste”, ausilio alla diffusione della parola cristiana (come si legge nel *Protovangelo di Jacopo*), e quindi accettata e usata dalla Chiesa come mezzo di diffusione del messaggio alla stregua dell’arte pittorica, dall’altra è espressione smodata dell’esuberanza vitale e per questo viene malvista e condannata dalla Chiesa come frutto del volere demoniaco, come affermerà sant’Agostino.

GIORGIA CASESI

*STUDI SULLE FONTI DI MEISTER ECKHART. I*, ed. Loris Sturlese, Freiburg, Academic Press, 2008, 200 pp. (Dokimion, 34), ISBN 978-3-7278-1639-0.

Questa raccolta di saggi curata da Loris Sturlese mostra la vitalità di una scuola di ricerca che affronta con piglio analitico l’oggetto del suo studio: i contributi dei diversi autori offrono uno schema interpretativo efficace che si innesta su una materiale eckhartiano ricco e affascinante. Loris Sturlese ha offerto un apporto seminale alla conoscenza della filosofia medievale tedesca, con due volumi apparsi presso Olshki, e la sua ricognizione del pensiero di Meister Eckhart ha saputo imporsi per persuasività nel panorama di un interesse della storiografia europea verso questo autore medievale; questa raccolta – che si inserisce in una collezione di monografie della «Revue philosophique et théologique de Fribourg» – mostra che il cantiere di ricerca eckhartiano non si può esaurire in una impresa di mappatura di un solo autore, quanto aprirsi naturalmente ad una tassografia del pensiero medievale.

Per indicare un modello della micrologia del testo eckhartiano perseguita dagli autori, Sturlese evoca i *Prolegomena* che accompagnano l’edizione Quaracchi della *Summa fratris Alexandri*, e la raccolta di passaggi eckhartiani che accompagnano ogni singolo contributo mostra quanto il modello sia stato assimilato e rielaborato: il risultato è tanto più soddisfacente quanto l’interpretazione analitica del testo non si disgiunge mai in quella rete semantica di storia delle idee in cui essa stessa invita l’interprete a collocarla. Vi si affrontano punti nodali, e mi limiterò ad evocare quello che toccano più la mia sensibilità personale, lasciando al lettore la scoperta puntuale di una tassografia in cui ogni singolo autore procede con sicurezza e precisione. Si tratta di punti come la lettura del *De anima* aristotelico, dove Alessandra Beccaris indica come l’antropologia eckhartiana non sia riducibile ad una assunzione fedele di parametri aristotelici: l’anima come principio formale che svolge nell’uomo un’attività razionale si oppone alla tesi eckhartiana di una sostanza intellettuale che agisce solo nell’uomo, e questa differenza è uno dei tanti punti in cui il cosiddetto intellettualismo eckhartiano (o ancora, mistica intellettualistica) si rivela altra cosa dal

nocciolo duro dell'antropologia aristotelica. Il fatto che Meister Eckhart alla via dell'attualizzazione preferisca quella della separatezza (pp. 15-16) mostra che c'è almeno un'aria di famiglia rispetto all'incomunicabilità della persona che un altro filone filosofico portava avanti; e quando emerge che Eckhart esalta Aristotele come principe dei filosofi ma solo nelle scienze naturali (p. 18), sembra vi sia solo una (fortissima) differenza di tono, non già di sostanza, rispetto ai giudizi di Francesco di Meyronnes su Aristotele, e la conclusione dell'articolo di Beccarisi ce lo conferma quando attribuisce a Eckhart la tesi per cui la ragione è autodeterminazione come libertà (p. 26). Come in tanti altri filosofi cristiani, la distinzione tra mistica e filosofia appartiene più ad una griglia storiografica che si intreccia nell'Ottocento che non all'armamentario argomentativo degli autori stessi: se l'intento mistico di Eckhart è evidente – il suo è un cammino verso Dio –, altrettanto evidente appare il suo scopo di giungere ad una dottrina filosofica razionalmente formulata (p. 120), come Elisa Rubino ripete con Loris Sturlese, un'affermazione tanto più semanticamente feconda quanto essa si pone alla fine di un'analisi delle relazioni con Dionigi Aeropagita, un modello per la mistica medievale che si rivela a sua volta molto più razionalista di quanto appaia a prima vista. Basterebbe considerare le recenti acquisizioni storiografiche sulle logiche non-classiche neo-platoniche, in particolare sulla doppia negazione che non solo non afferma, ma si basa sulla dualità dell'operatore di negazione in contrapposizione al monismo della logica classica. Tra le citazioni possibili, rinvio all'articolo di T. D. KNEPPER, *Not Not. The Method and Logic of Dionysian Negation*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008) pp. 619-637: la negazione denotata con *aphairesis* indica una rimozione, mentre quella denotata con *apophasis* indica un eccesso. Quando non si insiste su questo doppio operatore logico di negazione, Dionigi Areopagita diviene, ma ancora grosso modo, un pensatore mistico, e solo se si assume il modello della logica classica come capace di dirimere i confini della razionalità filosofica; ma se si insiste su questa concezione duale della negazione – cosa che Knepper deplora troppi pochi interpreti facciano –, allora il contributo di Dionigi Areopagita alla logica formale è enorme, facendone un autore di riferimento della logica non-classica. Si consideri anche l'importante volume di J. M. MARTIN, *Themes in Neoplatonic and Aristotelian Logic. Order, Negation and Abstraction*, Aldershot 2004, che sottolinea efficacemente l'importanza della logica in Proclo, nel cuore stesso delle sue riflessioni mistiche. L'opera di Proclo mostra uno schematismo euclideo al suo lettore: non è uno specchietto per le allodole, è una scelta di modello di razionalità.

Un altro contributo alla raccolta, quello di Fiorella Retucci, solleva proprio la questione della doppia negazione in Eckhart, una questione su cui la storiografia ha intrecciato interpretazione divergenti rispetto all'ascendenza procliana e su cui la Retucci, grazie ad una amplissima lettura dei testi eckhartiani, propone una messa a punto interpretativa: dalla mia prospettiva, spingerei l'apparato meta-interpretativo ancora più in là in direzione della logica formale, e vedrei una consonanza eckhartiana con Proclo sulla base del fatto che se non-non-A è affermazione diversa rispetto ad A, poco importa che la si chiami con un ossimoro "dotta ignoranza" (un ossimoro è una contraddizione semanticamente feconda, se non è un espediente letterario, allo-

ra la legge di contraddizione classica è sconosciuta) o che la si consideri una pura affermazione, resta che si è usciti dalla logica classica per entrare in una qualche forma di logica paraconsistente. Tanti fili che si dipanano da questa riflessione collettiva sulle fonti eckhartiane ne riplasmano l'intellettualismo, che non viene mai meno come forma retorica del discorso (e dico retorica esclusivamente nel suo senso nobile), ma che appare assai vicino ad approcci in cui il primato della volontà viene esibito, quasi che Eckhart rappresentasse uno stile filosofico in cui, data l'identità formale di intelletto e volontà in Dio che è assolutamente semplice, si usa l'intelletto per discorrere del mondo e dell'uomo, ma usando la volontà l'esito non sarebbe poi troppo diverso. L'avicennismo eckhartiano si colora così di una sconfessione della fonte su un punto essenziale, la teoria modale di possibilità e necessità: molto riprende Eckhart da Avicenna, come mostra Alessandro Palazzo, ma l'emanazione per mezzo delle intelligenze proprio no: l'attenuazione del contingentismo radicale non è compatibile con la filosofia eckhartiana (Sulla concezione della modalità in Avicenna, inaccettabile anche per pensatori come Giovanni Duns Scoto, rinvio a G. FINIANOS, *De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne*, Bordeaux 2007).

Arricchiscono il volume un contributo di Nadia Bray su Seneca ed Eckhart – che a mio avviso assume troppo rapidamente una lettura alla Alain de Libera sulla concezione divina in Eckhart senza considerare nella giusta misura che la condanna contro Eckhart venne formulata sotto il regno di Giovanni XXII, un papa per cui si potrebbe dire che la nomopoiesi ha il primato su qualunque altra forma di inveramento – e uno di Gianfranco Pellegrino su sant'Agostino quale fonte trinitaria – in cui la concezione eckhartiana dell'immagine parrebbe più analiticamente iper-realista della fonte, se consideriamo che l'ontologizzazione dell'immagine equivale ad una sua concezione non-rappresentazionale (cfr. p. 45).

La mia impressione personale finale è che Meister Eckhart sia uno strano intellettualista, ben lontano dal sostrato semantico che parole come intelletto oppure razionalità veicolavano all'interno della tradizione domenicana che presto si era cementata sotto l'egida tommasiana: le riflessioni accurate e solidamente documentate di questo volume mi spingono ancora di più a mettere in dubbio le categorie storiografiche che scivolano verso scorciatoie che, come sostenne Euclide nel percorso verso la conoscenza matematica, non conducono in nessun luogo. Quello che è certo, al di là dei gusti filosofici personali, è che questo volume si presenta non solo come uno strumento utilissimo per chi riflette su Meister Eckhart, ma pure come uno strumento di consultazione per chi voglia affrontare la perigliosa navigazione nella storia delle idee che solcarono il Medioevo.

LUCA PARISOLI

Clémence THEVENAZ MODESTIN, *Un mariage contesté. L'union de la Cité et de la Ville inférieure de Lausanne (1481)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2006, 310 pp., ISBN 2940110514.

Il 9 luglio 1480 si stabilisce che Losanna, alta e bassa, debba essere riunita in un'unica entità politica governata da due sindaci, uno scelto nella "cité" e l'altro nella "ville". L'unione vera e propria avviene il 6 luglio 1481, nel chiostro della cattedrale, alla solenne presenza del clero, dei canonici e della comunità tutta. Un anno esatto separa il primo atto giuridico di fusione dei due territori dal secondo, effettivo.

La documentazione della storia a volte oscura di Losanna sembra riposare fino a quando nel XVII secolo i primi studiosi non la riprendono in mano. Il primo a occuparsene fu Jean-Baptiste Plantin, che nel 1660 scoprì la testimonianza dell'unione e ne fece menzione nella sua *Petite Chronique de la ville de Lausanne* del 1665. Tratto d'unione tra la cronaca di Plantin e la fonte sarebbe la "memoria" a noi non pervenuta di Pierre Rebeur, commissario ispettore, o forse il *Catalogus Episcoporum Aventicensium et Lausannensium* di Emmanuel Hermann. La ricostruzione storica si deve allo studio dei documenti dell'archivista Denis de Thurey, che ha contribuito a dare una visione d'insieme dell'intera vicenda, analizzando i capitoli del trattato d'unione e facendo emergere i punti fondamentali dell'evoluzione che ha portato Losanna a fondere città alta e bassa.

Molto tempo dopo (metà del XIX secolo), saranno padre Martin Schmitt, l'abate Martin Gremaud ed Ernest Chavannes a dare un contributo cospicuo alle frammentarie fonti. Il frutto del loro studio sarà fuso alla voce *Losanna* del *Dictionnaire historique, géographique et statistique du Canton de Vaud*, realizzato da David Martignier e Aymon de Crousaz. Nel XX secolo proprio a partire da queste importanti basi muove i passi verso la ripresa e l'approfondimento del tema.

Dal contorto e farraginoso problema delle fonti prende il via il volume che qui si segnala, che in modo sistematico affronta, anticipandoli nell'introduzione, i problemi e le perplessità in cui gli storici nel corso dei secoli si sono imbattuti durante i loro studi per far luce sul "matrimonio contestato" della città. Condotta in maniera scientificamente valida, il testo trova gran parte della propria importanza nel ricco apparato documentario in cui sono riprodotti e trascritti i documenti originali che, passo passo, dal 1478 al 1487 sono stati vergati nei momenti salienti dell'evoluzione civica: consigli, assemblee, registrazioni, atti.

Uno spazio a parte meritano quelli che l'autrice chiama i principali "artigiani dell'unione", che vengono elencati in coda al volume, in ordine alfabetico, ciascuno seguito da una piccola biografia. Un'opera completa, che fornisce al lettore tutti gli strumenti possibili per il reperimento delle notizie con un ricco apparato di note, bibliografia, indice di nomi e luoghi.

GIORGIA CASESI

Raffaele TORELLA, *Il pensiero dell'India*, Roma, Carocci, 2008, 219 pp., ISBN 978-88-430-4629-4.

La domanda cui l'Autore intende dare una risposta è se esista una filosofia indiana. Difatti, se il giudizio accogliesse i canoni propri della filosofia occidentale, difficilmente la risposta sarebbe positiva. Assumendo a modello la filosofia greca, Hegel prima e Husserl poi criticarono pesantemente la speculazione indiana per la sua "indebita" e inestricabile commistione con la pratica pur se in una dimensione di trasformazione spirituale e di liberazione. Il giudizio del primo di quei due filosofi muterà sensibilmente allo spirare del primo quarto del XIX secolo, quando cominceranno a circolare in Europa le prime notizie e traduzioni del *Sāṃkhya* e del *Nyāya*; tuttavia il suo ravvedimento non ebbe la stessa risonanza delle sue prime critiche.

Quelle che per Hegel e Husserl erano manchevolezze, peraltro, vengono rivendicate come pregi dalla speculazione indiana tutta, a prescindere dal fatto che non esiste un modello filosofico indiano univoco.

Analizzando la tradizione indiana, ci si trova in effetti di fronte a una proliferazione di scuole di pensiero le cui dottrine, molto diverse, sono spesso in contrapposizione le une con le altre. In genere, i rapporti tra le scuole sono ispirati alla tolleranza reciproca. Non è tuttavia neppure escluso, in qualche caso, un rifiuto totale delle posizioni altrui.

All'interno delle singole scuole pensatori diversi si interrogano sull'io, sull'Assoluto, sul mondo, sul linguaggio e su tutto quanto riguardi la vita umana. Alla varietà delle dottrine corrisponde una variegata terminologia. Non può stupire, allora, che almeno tre siano i termini indiani che, con sfumature diverse, possono indicare quella che nella cultura occidentale è la filosofia. Uno, di impiego piuttosto raro, è *tattvajñānaiṣaṇa-* ("desiderio di conoscere la vera realtà"). Un altro, di tradizione neo-induista, è *darśana-* ("visione"), che si riferisce all'esperienza, diretta e personale, del soggetto pensante, coinvolto nella sua stessa avventura mondana da iscrivere nel contesto, certo pure cognitivo, ma soprattutto trasformativo, dell'Assoluto. Il terzo, cui per primo indirizzò l'attenzione H. Jakobi, è (*vidyā*) *ānvīkṣikī* ("[scienza] investigatrice"). Esso descrive un atteggiamento critico che continuamente vaglia la validità di quanto regola le attività umane giungendo a investigare perfino il *Veda*, cioè sostanzialmente il fondamento di tutte le norme. Queste sono regolate dallo *śāstra-* ("recitazione (di un inno)"), insegnamento normativo atemporale secondo cui il nuovo è già contenuto nel vecchio. Il vecchio è quindi più prestigioso, è il punto di partenza del nuovo, che del vecchio viene ad essere una sorta di approfondimento. Stravolgimenti di questo modo di pensare si avranno solo nel XII secolo, quando gli ormai numerosi testi di commento ai *sūtra-* ("regole") più antichi assumeranno un ruolo sempre più importante, restando comunque fortemente legati alla tradizione di cui sono i continuatori. Ad esempio, nei testi riguardanti le scienze del linguaggio ci si imbatte nel principio dell'*uttaroprāmāṇya* ("autorevolezza del più recente nei confronti del più antico"). Secondo tale principio, in caso di conflitto dottrinale tra i tre più importanti grammatici indiani (Pāṇini, Kātyāyana e Patañjali), le idee dell'ultimo (nel tempo) devono prevalere su quelle dei primi due. Questo principio riguarda solo

i tre grammatici e non si trova applicato a nessun altro autore successivo. Il motivo è forse che ad un certo momento i tre grammatici assunsero al ruolo di semidei e vennero perciò posti tutti e tre sullo stesso piano con l'effetto che unico è lo *śāstra*- che attraverso i tre si va progressivamente manifestando, come unica è la lingua che i tre grammatici studiano e descrivono, senza differenziazione temporale tra vedico (lingua dei riti) e sanscrito classico (lingua che dopo Patañjali cessa di essere 'viva').

Le numerose scuole di pensiero filosofico indiano possono essere divise in due grandi gruppi. Ci sono quelle legate al mondo brahmanico, che vedono nel *Veda*, *śruti*- ("rivelazione" e perciò manifestazione dell'Assoluto), lo *śāstra*- più importante su cui si basano tutte le attività dell'uomo. Certo, però, tra gli esponenti delle diverse scuole di tradizione brahmanica non mancano dispute dottrinali sul ruolo da dare ai *Veda*. Una è quella tra Kumārila (II sec. d.C.) della scuola *Pūrvamīmāṃsā* ("prima *mīmāṃsā*", cioè "antica ricerca") e Śāṅkara della scuola *Vedānta* ("fine, conoscenza dei *Veda*"). L'uno considera i *Veda*, opera né umana né divina, come la più grande autorità legata esclusivamente alla sfera rituale; per l'altro il ruolo dei *Veda* è fondamentale per la conoscenza e le attività dell'uomo. Tali dispute nascono dal fatto che i *Veda* non sono ritenuti contenere verità assolute, ma sono aperti a vari tipi di interpretazione che, pur se nascono in ambiente sacrale e religioso, si sviluppano in modo totalmente laico. Alle scuole brahmaniche si contrappongono il *Lokāyata* ("[sistema] seguace della mondanità, materialista"), il Jainismo e il Buddhismo, che nascono da un sentimento di forte critica allo strapotere della casta sacerdotale. In base a questa divisione l'autore articola la sua trattazione in due parti: nella prima (capp. 1-7) descrive e spiega i sistemi filosofici di ascendenza brahmanica; nella seconda (capp. 8-10) fa una disamina del pensiero di coloro che si oppongono alla cultura brahmanica.

Si inizia con il sistema *Nyāya* ("inferenza, logica") nei cui testi, caratterizzati dalla forma dialogica, ritroviamo una commistione tra la tradizione del dibattito e la scienza dell'esame critico. Tra questi testi meritano di essere citati soprattutto il *Mahābhāṣya* ("Grande Commento") e il *Nyāyasūtra* ("Aforismi sul *Nyāya*"), risalenti al II sec. a.C. l'uno e, nel suo nucleo originario, al II sec. d.C. l'altro, che verrà però ampliato nei due secoli successivi. Scritto da Patañjali, il *Mahābhāṣya* è uno dei più famosi e interessanti testi grammaticali indiani, nato inizialmente come commentario all'*Aṣṭadhyayī* ("[Trattato in] otto letture") di Pāṇini. Opera di base del sistema *Nyāya* che viene esposto in forma di brevi aforismi, il *Nyāyasūtra* ("Regola del *Nyāya*") parte da una disamina di sedici categorie, tra cui particolare importanza rivestono i diversi tipi di *pramāṇa*- ("misura", "accertamento") e di *prameya*- ("misurabile", "accertabile"), cioè i mezzi con cui l'uomo arriva a conoscere il mondo che lo circonda e gli oggetti stessi della conoscenza; passa poi, nei capitoli finali, alla discussione e confutazione delle dottrine delle scuole avversarie. Il linguaggio e il pensiero del sistema *Nyāya* si andranno evolvendo nel corso dei secoli fino ad arrivare, con la fondazione del *Navyanyāya* ("Nuova logica") nel XIV sec. d.C., all'impiego di una terminologia assai precisa e pronta a coniare tecnicismi ricorrendo all'aggiunta di affissi a singole parole o a interi composti.

Segue l'esame della dottrina denominata *Vaiśeṣika* ("distinzione"). Tale dottrina si propone di attingere la piena conoscenza del mondo esterno e perciò procede ad

una completa catalogazione delle sue componenti si da lasciare da parte ogni genere di questioni teologiche unitamente a quel che non fa parte della realtà. Forte avversione nei confronti della mitologia e di quanto non si può comprendere con la ragione appare già nel *Vaiśeṣikasūtra* “Regola del *Vaiśeṣika*”, testo di base del pensiero *Vaiśeṣika*. Costituito di numerosi brevi aforismi, il *Vaiśeṣikasūtra* non esibisce una forma unitaria di pensiero come pure risulta dai successivi numerosi commenti molto diversi gli uni dagli altri. La catalogazione del reale, che pur rifugge da ipotesi evoluzionistiche, approda nel sistema *Vaiśeṣika* alla formulazione di sei *padārtha*- (“principi generali” o “categorie”). Il primo *padārtha*- è quello delle sostanze. Ne fanno parte terra, acqua, vento, fuoco, tempo, spazio interno, etere e anima. Il secondo è quello delle qualità. Diciassette di numero, sono divise in ‘comuni’, cioè proprie di ogni sostanza, e ‘specifiche’, cioè tipiche solo di alcune sostanze. Terzo è il *padārtha*- dei movimenti. Legati alle sostanze, essi sono di diversa durata e direzione. Segue il *padārtha*- dei particolari e degli universali. Questi sono eterni e indivisibili e vengono considerati «oggetto di diretta percezione» del mondo esterno. Ultimo *padārtha* è quello dell’inerenza. Essa è identificata con lo stretto legame, eterno e necessario, che intercorre tra due diverse entità legate da una relazione ‘contenente-contenuto’.

Per terzo viene discusso il sistema detto *Sāṃkhya* (“numerico, connesso con il numero”). Questo prova a fornire una sistemazione organica di tutti gli spunti speculativi presenti nei testi raccolti sotto la denominazione di *Upaniṣad* (“dottrina arcana”). Alla base del pensiero *Sāṃkhya* c’è l’idea che l’universo nasce dal rapporto tra due principi opposti, femminile l’uno e maschile l’altro: da un lato la *prakṛti*- (“sostanza originaria”), materia unitaria sempre in movimento, e dall’altro il *puruṣa*- (“anima, spirito”), puro spirito immobile e frazionato nelle anime degli esseri viventi. La dottrina *Sāṃkhya* si propone di enumerare i venticinque principi ultimi del reale. Questi non possono essere ricondotti all’unità di un unico dio creatore. Testo di base del *darśana*- *Sāṃkhya* è il *Sāṃkhyakārikā* (“Resoconto sul *Sāṃkhya*”) che si pone sulla scia dello *Ṣaṣṭitantra* (“Dottrina delle sessanta concezioni”) opera dei primi del IV sec. d.C. di cui approfondisce i contenuti. La rivelazione dei Veda è considerata assolutamente inutile per l’accettazione della sofferenza. Il processo cognitivo del *Sāṃkhya* nasce dalla *prakṛti*- che, con l’intervento dell’anima inattiva, fa sorgere il primo principio, la *buddhi*- (“intelletto”). Dalla *buddhi*- si sviluppa il secondo principio, il senso dell’io, da cui si formano via via tutti gli altri. Tutti insieme, con l’aiuto del *tanmātra*- (“semplicemente quello”), entità difficile da identificare, formano l’architettura cognitiva dell’uomo. Infine, per il *Sāṃkhya* i mezzi di conoscenza dell’uomo sono la percezione, l’inferenza e la testimonianza attendibile di chi è degno di fede.

Discusso come quarto, il sistema noto come *Yoga* (“aggiogamento”) nasce dagli stessi presupposti del *Sāṃkhya*. Esso non può quindi essere considerato una scuola di pensiero a sé stante, ma deve piuttosto essere visto come una parte del *Sāṃkhya* stesso. In ogni caso, la disciplina dello *Yoga* vanta una tradizione molto lunga (è già presente nella già citata raccolta dell’*Upaniṣad*): le sue prospettive si vanno sempre più allargando nel tempo, fino all’inserimento di una pratica della meditazione dai

contenuti etici. Il testo-base dello *Yoga* è lo *Yogasūtra* “Regola dello *Yoga*” di Patañjali, cui va affiancato il primo *Bhāṣya* (“commento”) di un ignoto commentatore chiamato Vyāsa (“compilatore”). Va tuttavia ricordato che, secondo alcuni studiosi, entrambi i testi sarebbero stati scritti da Patañjali. È nello *Yogasūtra* che si trova la più antica analisi della percezione di chi pratica lo *yoga-*, lo *yogin-*. Si tratta della più profonda forma di conoscenza attingibile dall’uomo, successivamente definita dal Buddhismo come «visione dell’oggetto puro e semplice, non mescolata all’insegnamento di un maestro». Ad ogni buon conto, il sistema *Yoga* si sostanzia di un insieme eterogeneo di pensieri. Nell’intento di ‘guarire’ la continua instabilità del rapporto tra mente e corpo, esso arriva a sopprimere la mente stessa.

Al *Mīmāṃsā* (“intensa (applicazione alla) riflessione”) è dedicato il quinto capitolo. Pur se radicato nel reale, tale sistema fonda la sua indagine sullo studio dei *Veda*, ricercandovi i principi di una corretta esecuzione del sacrificio. Il sacrificio produce il *dharma-* (“proprietà”) che libera il sacrificante dal *saṃsara-* (“esperienza della trasmigrazione”), il ciclo delle rinascite, e lo porta felicemente nell’aldilà. La divinità cui dedicare il sacrificio non ha particolare rilevanza, perché ciò che veramente conta è il sacrificio stesso che, contenendo in sé ogni potere, deve essere eseguito senza errori di alcun tipo. Il *Mīmāṃsā* non presuppone un signore supremo creatore dell’universo o dei *Veda*. I *Veda* non hanno autore perché sono eterni. Essi sono pura conoscenza e le parole con cui sono scritti veicolano la verità. Il linguaggio in generale manifesta la verità e il rapporto tra significante e significato è eterno e immutabile. Il *Mīmāṃsāsūtra* (“Regola del *Mīmāṃsā*”), testo di base del pensiero *Mīmāṃsā*, risale al II sec. a.C. e nei suoi circa 2700 *sūtra-* tratta degli argomenti più disparati, in particolare dei *Veda*, del rapporto parola-significato e del conflitto tra *śruti-* (“rivelazione”) e *smṛti-* (“tradizione”).

Segue nell’ordine la trattazione del sistema *Vedānta* (“fine [cioè completa conoscenza] dei *Veda*”), per molti aspetti talmente simile al *Mīmāṃsā* da essere considerato il suo proseguimento. Il *Vedānta* è infatti chiamato pure *Uttaramīmāṃsā* (“*Mīmāṃsā* ulteriore”). Il suo *sūtra-*radice è il *Vedāntasūtra* (“Regola del *Vedānta*”) o *Brahmasūtra* (“Regola del *Brahman*”) risalente ai primi secoli della nostra era, anche se la prima opera di cui disponiamo interamente è la *Māṇḍūkya-kārikā* (“Stanze di *Māṇḍuka*”) o *Āgamaśāstra* (“Trattato sulla tradizione sacra”) di Gauḍapāda. I numerosi commenti al *Brahmasūtra* approfondiscono in modo diverso varie possibili interpretazioni del testo-radice, creando all’interno del *Vedānta* più dottrine basate su differenti visioni del mondo. Si passa così dal monismo assoluto di Gauḍapāda alla posizione un po’ più moderata di Śaṅkara. Il primo, partendo dai contenuti dell’*Upaniṣad*, sostiene che l’unica entità reale è il sé, mentre il mondo è molteplice, irreal e quindi inesistente. Per il secondo, il mondo nasce dall’errore di attribuire al *brahman-* (realtà assoluta) caratteri non suoi. Da questo errore si esce solo con la conoscenza dell’identità dell’*ātman-* (“anima individuale”) con il *brahman-* (“anima universale”).

Ultima delle scuole di pensiero di tradizione brahmanica a essere presa in esame è quella del sistema *Pratyabhijñā* (“riconoscimento”). Nato tra il IX e il X secolo d.C. nel Kāśmir e in genere poco noto, questo pone le basi teoretiche del tantrismo,

pratica trasgressiva attuata dalle sette śivaite. L'*Īśvarapratyabhijñā-kārikā* ("Resoconto del riconoscimento del signore") di Utpaladeva è il testo in cui il pensiero *Pratyabhijñā* trova una sua completa formulazione. Organizzato nella sua gran parte in forma dialogica, il testo è un complesso in cui metafisica, estetica, speculazione linguistica, logica ed altro ancora si mescolano armoniosamente tra loro.

Al pensiero religioso brahmanico guardano con un atteggiamento fortemente critico gli aderenti al *Lokāyata* ("materialismo"). Di costoro ci sono rimasti soltanto alcuni frammenti del *Bṛhaspatīsūtra* "Regola di *Bṛhaspati*", il loro *sūtra*-radice, e l'*Arthaśāstra* "Trattato dell'utile", testo sull'*ars* politica indiana. Le loro tesi ci sono però note perché riprese in opere filosofiche di altre scuole che consideravano la loro dottrina come una *pūrvapakṣa*- "tesi (avversaria) da confutare". Per il *Lokāyata* unico mezzo di conoscenza è la percezione diretta. Gli avvenimenti non si possono in alcun modo prevedere né controllare perché fuori dal raggio della percezione: non è però il caso a reggere tutto. C'è infatti un ordine che il comune essere umano non può arrivare a conoscere.

Segue la trattazione del Jainismo, una delle due più grandi religioni dell'India, sorta in opposizione al brahmanesimo tra il VI e il V sec. a.C., il cui nome deriva da *jaina*-, termine connesso con *jina*- ("vittorioso, vincitore"). La nascita del Jainismo coincide con l'ascesa, collegata a profondi mutamenti economici, della casta degli *kṣatriya*- ("i guerrieri"). Mahavīra, fondatore del Jainismo, è proprio uno *kṣatriya*-, un essere umano (non divino) che ha raggiunto l'onniscienza basandosi sulle sue sole forze, senza l'aiuto esterno di un dio. L'illuminazione è raggiunta dopo una lunga purificazione attinta con la meditazione e con una vita austera. Il Jainismo si sdoppia in due grandi correnti: quella dei *digambara*- ("vestiti di spazio") e quella degli *śvetāmbara*- ("vestiti di bianco"). I loro testi trattano dei più diversi argomenti e sono scritti in *ardhamāgadhī*-("dialetto *Māgadhī*"), una forma di pracrito, poiché il sanscrito, lingua ufficiale dei brahmani, viene sulle prime bandito. Successivamente i jainisti verranno accettando il sanscrito, lingua più prestigiosa, e lo utilizzeranno principalmente nelle dispute erudite, mentre l'*ardhamāgadhī*- rimarrà lingua 'specialistica'. È il realismo a caratterizzare fortemente la filosofia *jaina*-. L'universo è diviso in quel che è *jīva*- ("vivente" o "anima") e in quel che è *ajīva*- ("non vivente"). Le entità per le quali vale la qualifica di *jīva*- sono infinite di numero e onniscienti, sono dotate di energia e beatitudine, e hanno la capacità di adattarsi al corpo a cui si collegano; una volta collegate possono essere mobili (dèi, uomini o animali) o immobili (vegetali) e vengono catalogate in base al numero di organi che possiedono. Entità cui si adatta l'aggettivo *ajīva*- sono il movimento e la stasi, la materia e lo spazio. Il *karma*- ("atto") è infine materia che, prodotta dalle azioni, blocca l'anima e la fa spostare da un corpo all'altro fino alla liberazione finale. In particolare, sono le passioni a far attaccare il *karma*-, che è materiale, all'anima, che è spirituale. L'eliminazione delle quattro passioni (desiderio di cibo, istinto della paura, voglia sessuale, volontà di accumulazione) porterà alla liberazione dell'anima. Infine, per quanto riguarda la conoscenza, i jainisti sostengono che ogni oggetto ha infiniti aspetti e dunque non può essere conosciuto del tutto. Accogliendo la dottrina del non-assolutismo, bisogna allora accettare serenamente i limiti della conoscenza. Ogni asserzione è quindi solo

una parte della verità. In base al sistema cosiddetto dei sette modi, la verità può essere divisa in sette alternative che, unite insieme, daranno la conoscenza completa dell'oggetto.

L'ultima parte della trattazione, la più lunga e articolata di tutte, è dedicata al tentativo di far ordine tra le numerosissime dottrine del Buddhismo sviluppatesi dopo il VI-V sec. a.C., quando con ogni probabilità visse il Buddha. L'autore prende soprattutto in esame quattro scuole buddhiste: *Sarvāstivādin* (nome fatto a partire da *sarvam asti* "tutto esiste"), *Sautrāntika* (la scuola di "coloro che si appellano ai *sūtra*-buddhisti come autorità ultima"), *Mādhyamika* (la scuola dei "seguaci del cammino di mezzo") e *Yogācāra* (la scuola di chi osserva "la pratica dello *Yoga*").

La prima di queste scuole si sviluppa già nel periodo del regno di Aśoka (304–232 a.C.) e fa capo all'*Abhidharma* (probabilmente "avvicinamento al *dharma*-" o "super-*dharma*"), l'insieme dei dogmi del Buddhismo. Il canone *Sarvāstivādin* è diviso in sette testi più un commento successivo ad uno di essi, il *Mahāvibhāṣā* ("Grande commento analitico"), poi ripreso e rielaborato nell'*Abhidharmakośa* ("Tesoro dell'*Abhidharma*"), il testo più prestigioso di questa scuola. La scuola si caratterizza per il tentativo di classificazione delle componenti del reale, ciascuna delle quali è chiamata appunto *dharma*-. 'Tutto esiste': la realtà è vista come flusso continuo e il *dharma*- passa per quattro fasi: nascita, durata, decadenza e morte.

La scuola *Sautrāntika* si sviluppa attorno al IV d.C. forse all'interno di quella *Sarvāstivādin* o meglio in opposizione ad essa. Per gli appartenenti alla scuola *Sautrāntika*, infatti, il *dharma*- è istantaneo, nasce e subito muore, non per qualche causa esterna ma perché questa è la sua natura. Ciò che non è eterno è comunque reale.

Nata con Nāgārjuna tra il 150 e il 200 d.C., la scuola *Mādhyamika* parte dall'idea che le cose non hanno natura propria perché si condizionano reciprocamente. Tutto il reale ha quindi una 'verità relativa', né una 'verità assoluta' è sostenibile in nessun caso.

Tra il IV e il V sec. d.C. si costituisce la scuola *Yogācāra*. All'interno di essa l'esperienza è considerata come costituita dall'evoluzione in otto stadi della coscienza, che nasce e muore continuamente.

A queste quattro scuole buddhiste l'autore aggiunge inoltre la scuola logicotimologica, a lungo considerata come esterna al Buddhismo anche se ne riprende pensieri e motivi, soprattutto quelli riguardanti i mezzi di conoscenza. Vengono quindi introdotte due figure importanti. La prima è quella di Dignāga (circa 480-550 d.C.) fondatore della logica buddhista. Nella sua opera più importante, il *Pramāṇasamuccaya* ("Sintesi dei mezzi della retta conoscenza"), egli affronta il problema degli unici due possibili mezzi di conoscenza, che si applicano rispettivamente al particolare e all'universale. Il particolare è una realtà con spazio, tempo e forma suoi ma che dura un solo istante: la sua percezione è un puro atto senza 'elaborazioni concettuali'. L'universale invece ha in tanto connotati negativi in quanto è 'esclusione di ciò che è altro'. L'altra figura è quella di Dharmakīrti (circa 600-660 d.C.). Questi sostiene che, tra i mezzi di conoscenza, l'unico attendibile è la percezione del particolare; la percezione però, per essere compresa dall'uomo, deve essere 'tradotta dal pen-

siero discorsivo'. L'oggetto e la sua immagine mentale sono due cose molto diverse ma comunque coordinate tra loro: l'uno è causa dell'altra.

Il libro si conclude con un *excursus* e un'appendice molto interessanti. Nell'*excursus*, suddiviso in vari paragrafi, si tratta in primo luogo delle varie forme in cui ci sono stati tramandati i testi della tradizione indiana, dal *sūtra*- al *bhāṣya*-; si passa poi a parlare di logica indiana, e la si confronta con la tradizione occidentale, di cui Aristotele è il miglior esponente; si continua con una disamina del rapporto tra conoscenza e verità nelle varie dottrine delle diverse scuole, con un'attenzione particolare anche alle diverse teorie sulla natura dell'errore; si conclude offrendo una panoramica molto interessante sulle speculazioni linguistiche delle varie scuole in relazione al rapporto parola-significato, parola-oggetto denotato e parola-frase. L'Appendice affronta inizialmente il rapporto oralità-scrittura nella cultura indiana, sottolineando la grande importanza della tradizione orale a discapito di quella scritta nel mondo brahmanico. Tale idea viene del tutto ribaltata nel mondo buddhista e jainista, in cui il manoscritto acquista grande importanza grazie alla sua 'capacità' di arrivare nei posti più lontani diffondendo la dottrina.

In buona sostanza, pur se a volte un po' impietoso nei confronti del lettore non iniziato, il testo di Torella costituisce un lavoro tanto utile quanto importante.

ROBERTA MELAZZO

Igino VONA, *Storia e documenti dell'abbazia di Casamari, 1152-1254. Dall'avvento dei Cistercensi al pontificato di Innocenzo IV. Nascita del complesso monastico*, Casamari, Edizioni Casamari, 2007, 272 pp. (Bibliotheca Casaemariensis, 8), ISBN 978-88-86445-13-9.

Il volume si apre con la presentazione scritta da Doretta Ermini (pp. 7-10), in cui si sottolineano le principali caratteristiche del volume, ma soprattutto si riflette sul profondo valore che l'esperienza monastica cistercense ha rappresentato per Casamari prima, e in seguito per l'intera società.

Nella prefazione (p. 10), lo stesso autore, con tono commosso, esprime in poche righe tutta la propria gratitudine nei confronti dell'abbazia sua "madre" in occasione dell'850° compleanno cistercense: dichiara, infatti, di volere rendere omaggio all'abbazia di Casamari con questa sua opera, mediante lo studio delle sue origini, sempre animato da profonda ammirazione e gratitudine.

L'opera è suddivisa in tre parti: *Insedimento e organizzazione della comunità cistercense (1152-1182)*, pp. 13-58; *L'abate Giraldo I (1182-121 ca.) e l'avvio della costruzione dell'abbazia*, pp. 59-103; *Il periodo dei contrasti fra i pontefici romani e l'imperatore Federico II*, pp. 105-173.

L'autore, nel prelude della prima parte, delinea gli obiettivi del libro, delimitando innanzitutto l'arco cronologico oggetto della ricerca (un periodo molto vasto, dal 1152 ad oggi): verranno analizzati, infatti, i documenti relativi ai primi decenni di

vita cistercense dell'abbazia. Tale precisazione è d'obbligo, considerata la secolare storia di Casamari: l'abbazia ha vissuto, infatti, due differenti fasi monastiche, l'una benedettina (dal 1040 al 1152), l'altra cistercense, oggetto del presente studio.

La questione della data dell'inizio della vita cistercense a Casamari, seguita alla precedente fase benedettina, non ha ancora trovato soluzione, a causa della mancanza di una chiara documentazione. Nonostante queste incertezze, va comunque sottolineata l'importanza di questo decisivo "cambiamento di rotta" nella vita di Casamari, avvenuto in più fasi: l'avvicendamento delle comunità avvenne a seguito della carismatica azione di Bernardo di Clairveaux, nel corso dei suoi tre viaggi in Italia nella prima metà del XII secolo volti a sostenere la legittimità dell'elezione al soglio pontificio di Innocenzo II.

L'avvento della vita monastica riformata, il passaggio dai "benedettini neri" ai "monaci bianchi", alla spiritualità cistercense, può essere dipanato in più fasi successive: tutte, comunque, fanno riferimento al cosiddetto "Cartario di Casamari", una raccolta di copie di documenti riguardanti le varie Abbazie ad opera, alla fine del 1400, dello studioso Gian Giacomo De Uvis, per incarico dell'Abate commendatario Giuliano Della Rovere. A proposito è molto interessante leggere quanto ci riporta la *Cronaca*, come in un'istantanea dal passato che ha fotografato proprio questo momento di passaggio: «Nel 1143, i monaci neri erano divenuti tanto indisciplinati, disonesti e dimentichi della salvezza della loro anima, che Eugenio III [...] trovò il monastero di Casamari dai sopradetti monaci neri ridotto all'indisciplina, dilapidato nelle sostanze e fatiscente nei fabbricati, tanto che cominciò allora a prenderne cura e vi introdusse i monaci dell'Ordine cistercense nell'anno 1152 [...]; così [...] l'Ordine cistercense fu introdotto in Casamari».

Questo periodo di transizione, in cui maturerà l'idea di riformare Casamari attingendo alla spiritualità cistercense, rappresenta un preciso indicatore del particolare momento storico vissuto dalla Chiesa e dal mondo monastico: la Chiesa ebbe sempre tra le sue fila uomini dal particolare carisma che riuscirono a guidarla saggiamente anche durante periodi di difficoltà (si pensi a Benedetto da Norcia, a Colombano, a Benedetto d'Aniane, ai grandi abati di Cluny).

Intorno al 1050 il modello claustrale di Cluny comincia ad entrare in crisi. I monasteri cluniacensi, troppo ricchi, troppo prossimi alle città, non soddisfacevano coloro che desideravano uno stile di vita più radicale. Nel contempo, nella popolazione si generalizza un'aspettativa verso il ritorno della Chiesa cattolica ad una primigenia *paupertas Christi*, la povertà evangelica. L'eccezionale sviluppo di Cîteaux e della riforma che ne prese il nome è dovuto al fatto che questa riuscì a rispondere alle esigenze e aspirazioni umane e religiose più profonde del tempo. Cîteaux si muove nella linea del movimento eremitico dell'XI secolo, e il monastero è definito "eremo" nei primi documenti. Lo spirito di Cîteaux fu il recupero dell'aspirazione alla solitudine propria del movimento eremitico e la sua integrazione in una vita esplicitamente cenobitica.

Il Monastero venne fondato, secondo le antiche cronache, il 21 marzo 1098 in una località acquitrinosa, sparsa di cespugli di rose selvatiche (*cistels*) donata da Rinaldo, visconte di Beaune, con il beneplacito del duca di Borgogna, Odone I (*Eudes*).

Il fondatore e primo abate fu San Roberto di Molesme che, nella sua ansia di asceti e rinnovamento, aveva abbandonato già numerosi monasteri, e infine lascia Molesme, di cui era l'abate, insieme a 21 monaci da lui scelti per dar vita al "Nuovo Monastero" che solo dal 1120 sarà chiamato Cîteaux, in latino *Cistercium*.

Al clima di riforma spirituale e di ritorno all'applicazione pura della *Regola* delle origini seguì anche una riforma della struttura giuridica e delle attività economico-produttive; il principio del ritorno alla *puritas* ed all'autentico in ogni componente della vita monastica veniva dai Cistercensi applicato anche ai principi dell'arte, dell'edilizia, dell'arredamento, della miniatura, del canto liturgico.

Con l'arrivo dei "monaci bianchi" a Casamari prese il via un periodo di ricostruzione, sia spirituale che materiale, degli edifici e delle consuetudini di vita, insieme al recupero dell'ingente patrimonio fondiario e alla riorganizzazione del lavoro manuale. Si susseguono gli anni e la storia ci tramanda, in particolare, l'operato dell'abate Giraldo I, negli anni dal 1182 al 1212 circa: periodo in cui si darà avvio all'espansione e ai lavori di costruzione della nuova abbazia. La crescita della comunità portò Casamari alla giusta maturità per poter dare origine a nuovi insediamenti: proprio durante il mandato dell'abate Giraldo l'abbazia si circondò in breve di "figlie" e "nipoti", ovvero di case dipendenti dall'abbazia-madre. Agli inizi del XIII secolo i tempi erano ormai maturi per la realizzazione di una nuova abbazia, che meglio rispondesse alle istanze della vita monastica di impronta cistercense. L'abate Giraldo, caratterizzato da saggezza e da un'infaticabile energia, lungo il suo trentennale governo abbaziale, aveva posto le basi per il prosieguo del cammino spirituale e culturale della sua abbazia.

Nella conclusione (pp. 175-177), l'autore effettua un rapido consuntivo dei dati analizzati nelle pagine precedenti, ripercorrendo la storia di Casamari e i nomi dei personaggi ad essa legati.

L'opera è corredata, infine, da una approfondita appendice documentaria (pp. 179-241), da un elenco delle fonti (pp. 243-251), da una ricca e molto utile bibliografia su Casamari e sul monachesimo cistercense (pp. 253-261) e da un indice analitico (pp. 263-270); chiude il libro l'indice generale.

FABIO CUSIMANO

Pablo Santiago ZAMBRUNO, *La bellezza che salva. L'estetica in Tommaso d'Aquino*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2008, 165 pp., ISBN 978-88-89094-29-7.

«Il mondo è una gran sinfonia, in cui ogni nota è concatenata con le altre» (p. 71). Fin dalla copertina – che ripropone una miniatura della *Bible moralisée: Codex*

*Vindobonensis 2554* in cui Dio Padre, nella creazione del mondo, trasforma il caos in cosmo – Pablo Santiago Zambruno palesa quello che è il tema centrale della sua opera (da cui è tratta la frase iniziale di questa recensione): la bellezza del mondo, che neoplatonicamente (l'avverbio non è usato a caso, in quanto l'autore più volte, nel corso dell'opera, presenta il neoplatonismo come fonte imprescindibile per comprendere l'estetica di Tommaso; fonte che, peraltro, sembra fondare la stessa concezione estetica di Zambruno) è altresì ordine e unità, salva nella misura in cui è immagine partecipante della Bellezza divina. E Tommaso d'Aquino, in questa via sotteriologica che porta la creatura al suo Creatore, è il faro illuminante.

Il punto di partenza del nostro autore è un'esperienza personale vissuta in Argentina, con universitari e giovani studenti, in cui egli ha cercato di evangelizzare seguendo una via nuova e inusuale: la bellezza, sfruttando la naturale cornice dei paesaggi argentini e l'altrettanto naturale desiderio dell'uomo alle cose belle. Da qui nasce la profonda convinzione di padre Zambruno di una *bellezza che salva*, convinzione spronata e, al tempo stesso, corroborata da alcuni scritti di Giovanni Paolo II sull'argomento (cfr. la *Lettera agli artisti* o la *Salvifici doloris*) e, soprattutto, dai testi sacri, citati ampiamente e sempre in maniera pertinente. In questo contesto, Tommaso rappresenta il *pre-testo* attraverso cui far emergere questa via salvifica verso Dio: l'estetica tomista, dunque, diventa il luogo naturale in cui far notare come la bellezza sia un legame – ontologico, prima che estetico o edonistico – tra Dio e le sue creature (Dio manifesta la sua Bellezza nelle creature – *analogia entis*) e un mezzo con cui le creature possono elevare la propria mente a Dio (e ciò perché partecipano ontologicamente della Bellezza che Dio stesso è). Il libro, dunque, attraverso un'attenta analisi delle opere dell'Aquinate, cerca di far emergere la concezione estetica di Tommaso contro tutti quegli studiosi (di cui il capitolo secondo si occupa) che hanno taciuto su questo tema o, addirittura, ne hanno negato la presenza nell'opera tomista. L'obiettivo del libro non è, pertanto, un'indagine teoretica sul concetto trascendentale di *pulchrum*, ma la ricerca – attraverso la bellezza – di una «pista religiosa che aiuti a elevarsi verso Dio» (p. 8). Questo, Zambruno lo fa sia un'autentica, quasi mistica, immersione nella bellezza naturale (cfr. capitoli secondo e terzo), sia in quella artistica (cfr. capitolo quarto); del resto, come dice lui stesso nell'introduzione, «senza il dono della fede, la bellezza fugace sarebbe per noi una lacerazione, perché è impossibile afferrarla; senza il senso della trascendenza, la ferita che causa non farebbe che lacerare irrimediabilmente il cuore» (p. 9).

Ma vediamo, nello specifico, gli argomenti trattati dal padre domenicano nei quattro capitoli del libro.

Nel primo capitolo (*Fonti del pensiero estetico di Tommaso d'Aquino*), si sottolinea come Tommaso, pur nell'indiscutibile “dipendenza” da Agostino, Basilio e Dionigi, rielabori originalmente il pensiero di questi ultimi formulandone uno del tutto personale circa il tema della bellezza che salva conducendo a Dio.

Nel capitolo secondo (*La rivelazione divina attraverso la bellezza*), Zambruno entra nel vivo della questione: la bellezza è manifestazione di Dio e legame “dialogico” (mezzo, strumento) delle creature col Creatore; le cose, infatti, sono vestigia (laddove l'uomo ne è l'immagine) di Dio, della sua Bellezza che viene, così, testi-

monciata nelle creature, nel mondo e al mondo. Tutto ciò è possibile per una certa somiglianza delle creature col Creatore (*analogia entis*) che deriva, a sua volta, dalla partecipazione delle prime al secondo. Tuttavia, Tommaso non dimentica che alla base di questa somiglianza vi sta una maggiore dissomiglianza dovuta al fatto che, comunque, il Creatore rimane il *totalmente altro*. Il bello, per Tommaso, non è dunque qualcosa di semplicemente estetico (nel senso più superficiale del termine) o, peggio ancora, banalmente edonistico, ma affonda le sue radici nella dimensione ontologica e, quindi, nella stessa nozione di partecipazione: la bellezza, per il Dottore Angelico, ha pertanto radici metafisiche. Risultano, perciò, legittime – oltre che doverose per uno studio attento, puntuale e filologicamente corretto come quello di Zambruno – le critiche che quest’ultimo rivolge ad alcuni studiosi e pensatori che hanno dubitato della serietà e della meta fisicità dell’estetica tomista, non avendo approfondito seriamente lo studio dei testi dell’Aquinata al riguardo (tra gli autori criticati, giusto per citarne due, ricordiamo Hans Urs von Balthasar e Umberto Eco). Vi è da dire, inoltre, che in Tommaso è presente un forte legame di continuità col suo tempo; l’universo allegorico del Medioevo, seppur in maniera più sobria, permane: così resta l’allegoria del sole come archetipo divino o quella di Cristo come “pio pellicano”... Ma il legame più profondo che sussiste fra Tommaso e il contesto in cui operò rimane la concezione secondo cui la bellezza altro non è se non un riflesso della Bellezza, «una via seguendo la quale l’uomo si elevava fino a Dio» (p. 74).

Il capitolo terzo (*Le caratteristiche delle cose belle: l’integrità, lo splendore e la proporzione*) affronta il problema delle caratteristiche delle cose belle. La giustificazione razionale della bellezza, tentata dai medievali, ha portato a concepire quest’ultima nei termini di analogia logica e partecipazione ontologica: da Dio, «superbello» (cfr. *In Div. Nom.*, c. IV l. 5), scaturiscono la bellezza e l’unità, il colore e lo splendore propri delle forme belle e, quanto più le creature si avvicinano a Dio – cioè partecipano della sua Bellezza –, tanto più saranno anch’esse belle. Del resto, già Paolo vedeva le creature come specchio ed enigma del Creatore (cfr. *1 Cor* 13, 12). E dalla bellezza scaturisce il godimento, un diletto silente però, perché è questo l’unico modo in cui è possibile inebriarsi dell’ineffabile, di Dio: qui la bellezza si fa luce, la parola silenzio, l’arte psicagogia e, quindi, mistica.

Infine, il capitolo quarto (*L’uomo e le cose belle*) può essere sintetizzato dall’espressione neotestamentaria «grideranno le pietre» (cfr. Luca 19, 40): se anche tutti i cristiani dovessero scomparire o, quanto meno, la loro testimonianza dovesse ridursi al silenzio, saprebbero parlare i monumenti religiosi costruiti in tutti i periodi della storia; saprà, cioè, parlare – e salvare – l’arte e la sua bellezza.

In conclusione, possiamo dire che *La bellezza che salva. L’estetica in Tommaso d’Aquino* di Zambruno, testo ben scritto e ben fondato sulle opere di Tommaso d’Aquino prese come fonti, ci palesa la bellezza come una via per poter tornare a Dio in virtù dell’amore di Dio stesso che si annida in noi. L’amore, quasi a voler riproporre la greca *kalokagathìa*, è infatti l’altra faccia della medaglia; del resto per Tommaso *kalòs* ha un forte rimando alla chiamata salvifica di Dio e alla risposta che l’uomo dà proprio in virtù dell’amore che lega quest’ultimo al suo Creatore. L’amore che è in noi, attraverso il sentiero della bellezza, porta alla fonte di questo amore: Di-

o, che è Amore. Questa è la salvezza, questa è la gioia eterna che, proprio attraverso il cammino della bellezza, possiamo pregustare già su questa terra.

NICOLÒ BASILE