

## Lecturae

Andrea AFRIBO, *Petrarca e petrarchismo. Capitoli di lingua, stile e metrica*, Roma, Carocci, 2009, 252 pp. (Lingue e Letterature Carocci, 94), ISBN 978-88-430-4820-5.

Andrea Afribo raccoglie in questo volume, insieme a un inedito, alcuni saggi relativi a Petrarca e al petrarchismo già apparsi in varie sedi (ma qui in gran parte riscritti e aumentati nella sostanza) e attenti, in particolare, agli aspetti metrici, linguistici e stilistici dei testi analizzati.

Il volume è suddiviso in due parti, ciascuna delle quali, a sua volta, composta da tre saggi. La prima sezione (*Petrarca*, pp. 13-157) comprende *Note sulla versificazione petrarchesca* (pp. 15-34, inedito); *La rima nei «Fragmenta»* (pp. 35-118 = *La metrica dei «Fragmenta»*, a cura di M. Praloran, Padova 2003, pp. 531-618); e *Sequenze e sistemi di rime dal secondo Duecento ai «Fragmenta»* (pp. 119-157 = «Stilistica e Metrica Italiana» 2 [2002], pp. 1-45). La seconda sezione (*Il petrarchismo*, pp. 159-235), accoglie i saggi *Commentare la poesia del Cinquecento* (pp. 161-193 = «Per Leggere. I Generi della Letteratura» 3 [2003], pp. 130-151); *Grammatica e poesia nel Cinquecento* (pp. 195-208 = «Lingua e Stile» 38,1 [2003], pp. 87-100); e *Giovanni Della Casa tra Cinque e Seicento* (pp. 209-235 = «Stilistica e Metrica Italiana» 7 [2007], pp. 131-160).

Completano il vol. una breve *Premessa* (pp. 9-11), la *Bibliografia* (pp. 237-247, di 195 titoli complessivi, suddivisi in testi poetici, prose critiche, trattati, dialoghi, annotazioni e lettere, studi) e l'*Indice dei nomi* (pp. 252).

ARMANDO BISANTI

Jérôme BASCHET, *L'iconographie médiévale*, PARIS, Éditions Gallimard, 2008, 468 pp. (Collection Folio Histoire, 161), ISBN 978-2-07-034514-4.

L'autore, *maître de conférences* presso l'*École des hautes études en sciences sociales*, appartiene al *Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval* e insegna presso l'Universidad Autónoma de Chiapas a San Cristobal de Las Casas, Messico.

L'opera di Baschet traccia un percorso sull'interpretazione delle immagini medievali, partendo dalla convinzione che esse non debbano essere più considerate co-

me *Biblia pauperum* e opere per illetterati, un luogo comune della storia da cui bisogna congedarsi definitivamente. Sempre secondo l'autore le immagini medievali vanno lette andando ben oltre la convinzione che fa di loro mere opere espressione della cosiddetta "arte religiosa", per fare in modo che esse sorprendano l'osservatore per le loro caratteristiche intrinseche: «*Nella storia, le immagini hanno anche la loro storia*» (cfr. pag. 10: trad. mia).

Il ruolo che le immagini occupano nella cristianità va assumendo un'importanza sempre crescente, partendo da un atteggiamento di rifiuto delle rappresentazioni dei cristiani dei primi secoli, passando attraverso la fase dell'iconoclastia bizantina, fino a giungere al II Concilio di Nicea, che "riabilita" il culto delle immagini. Ancora con i Carolingi, le immagini subiranno un ridimensionamento nel culto (anche se questa sarà l'epoca a partire dalla quale si eccellerà nella decorazione dei manoscritti di lusso mediante la realizzazione di preziose miniature).

La distruzione delle immagini degli dèi andava di pari passo con l'edificazione di un nuovo immaginario cristiano, cioè, letteralmente, con la progressiva elaborazione di un repertorio di immagini di culto la cui potenza rappresentativa andava ben oltre l'elementare esigenza di una pedagogia scritturale a beneficio degli analfabeti, come poteva auspicare Gregorio Magno. Fu un processo tortuoso e complesso, ma in ogni caso difficilmente arginabile dal rigore di quanti, sulla scorta delle tendenze aniconiche della spiritualità giudaica, facevano proprie le remore neotestamentarie a circoscrivere in luoghi ed in oggetti fabbricati da mani umane la presenza dell'invisibile spirito di verità (Gio. 4, 23; At. 17, 24).

Il nuovo immaginario cristiano è via via programmaticamente sfruttato in ambito apologetico e pastorale; è sancito, infine, dai canoni del II Concilio di Nicea sulla base di vigorose elaborazioni concettuali e di racconti miracolosi ritenuti probanti, a loro volta sollecitati dalle violente campagne iconoclastiche dei decenni centrali dell'VIII secolo. Le riaffermate posizioni iconodole, trionfanti dopo una seconda fase polemica conclusasi formalmente nell'843, sono in grado così di coniugare le matrici autenticamente bibliche della teologia dell'immagine con le speculazioni filosofiche di ascendenza platonica e dionisiana.

Il momento di una decisiva rivoluzione delle immagini si presenta tra X e XI secolo, con l'introduzione di "immagini tridimensionali": le statue cultuali. Il processo di diffusione, ormai, si è innescato: si diffonde la pittura, a partire dal XIII secolo.

Possiamo ripercorrere diverse vie di questo percorso evolutivo delle immagini medievali: si pensi, infatti, ai capitelli ed alla scultura monumentale: proprio a partire dall'XI secolo essi si popoleranno di animali, di scene e figure tra le più varie; anche gli oggetti e gli arredi sacri seguiranno un percorso simile. Un'altra innovazione è quella apportata dalle maestose decorazioni dei portali delle chiese. A partire dal 1100 avrà una notevole importanza la grande invenzione medievale delle vetrate.

Le decorazioni non saranno più prerogativa delle chiese più ricche: anche le più modeste chiese rurali si doteranno presto di complessi apparati iconografici; anche i palazzi espressione del potere ecclesiastico, così come le sedi episcopali e pontificie, si doteranno di magnifiche decorazioni. Siamo giunti ad una svolta: in merito alle immagini l'Occidente dei secoli XI-XIII passerà da un regime iconoclasta e re-

strittivo ad una iconicità pervasiva e senza riserve; si trasformerà in un mondo di immagini (cfr. pag. 13). Le immagini saranno espressione della *Ecclēsia* e doneranno forza ai principi di fede cui essa si ispira. La Chiesa, come istituzione, deve una buona parte della propria importanza e del proprio potere ad un complesso fenomeno di articolazione tra spiritualità e corporeità; anche le immagini sacre, dunque, partecipano del medesimo processo di congiunzione di materiale e immateriale: esse restano pur sempre degli oggetti, dei manufatti, ma è come se possedessero nella loro natura più profonda una via d'accesso privilegiato alla dimensione spirituale.

Tutto ciò di cui stiamo parlando – l'importanza delle immagini, cuore dell'antropologia cristiana, in un costante dialogo tra *imago* e *imaginatio* – è racchiuso nel rapporto tra Dio e l'uomo, creato “a sua immagine e somiglianza” (Gen. 1, 26). Ancora, l'immagine prende posto anche nel cuore del divino, nel mistero della Trinità: il Figlio, creato dal Padre è di una essenza assolutamente uguale a Lui: Egli è l'*imago* perfetta del Padre. Dal punto di vista teologico sono possibili due letture parallele circa il rapporto con le immagini: la prima, vede l'uomo creato *ad imaginem Dei*; la seconda, vede il Figlio come *imago* perfetta del Padre. Questi due differenti rapporti con l'immagine si congiungono, quindi, nella persona di Cristo.

Alla luce di quanto accennato fin'ora si può facilmente comprendere come la parola *imago*, pronunciata nel mondo medievale, fosse intrisa di ben più profondi significati di quanto non lo sia al giorno d'oggi.

Obiettivo di questo libro, come dichiara esplicitamente lo stesso autore nelle pagine della premessa, è proprio quello di apportare un rinnovamento metodologico (cfr. pag. 20) nello studio dell'iconografia medievale. Ed è sempre l'autore a precisare che a questo suo volume non venga attribuita l'etichetta di “manuale” o “guida”: si tratta di un saggio che illustra un percorso metodologico, anche attraverso la rivisitazione di alcune opere d'arte, celebri e non. Questo percorso si articola attraverso l'*Introduzione* (pp. 25-64) e tre capitoli dal taglio maggiormente teorico e metodologico (i capitoli 1, 4 e 7); gli altri sei capitoli affrontano la descrizione di casi particolari (i capitoli 2 e 3 affrontano il rapporto che sussiste tra i cicli di pitture murali ed il luogo in cui si trovano; i capitoli 5 e 6 hanno come oggetto i portali scolpiti e la riflessione sui rapporti interni che conferiscono loro una particolare coerenza espressiva; i capitoli 8 e 9, infine, trattano delle miniature).

Il Medioevo, un'epoca pervasa da un profondo simbolismo, ci obbliga ad avvalerci di un metodo di lettura delle immagini e del suo particolare universo figurativo che faccia riferimento all'esperienza dei sensi. L'immagine, nel Medioevo, non esaurisce il proprio ruolo con la mera rappresentazione di qualcos'altro cui rinvia, ma fornisce sempre un indissolubile connubio “materiale” tra il suo carattere di immagine e quello di oggetto, operando come *trait d'union* in una realtà unificata.

L'immagine-oggetto, infatti, per esprimere le proprie caratteristiche, ha bisogno di un *medium*: in questo caso si pensi alle statue-reliquiari dei secoli X-XII. Esse svolgono un duplice compito, nel rispetto della loro duplice natura: in qualità di oggetto sacro, di prezioso manufatto decorato, hanno un valore prettamente materiale, legato alla loro manifattura ed ai materiali più o meno preziosi utilizzati per la loro realizzazione; se andiamo a considerare, invece, la realtà spirituale all'interno della

quale si collocheranno ed opereranno, il loro ruolo sarà quello di rappresentare, agli occhi dei fedeli, “veri corpi” di santi, “vere persone”, con tutto il portato taumaturgico che ne consegue, suscitando il cosiddetto *affectum devotionis*. Ciò avviene anche per le statue cultuali dei santi, della Vergine, dei patroni.

Naturalmente questa potenza evocativa si può e si deve estendere ad altre tipologie di immagini: si pensi, ad esempio, ai chiostri dei monasteri medievali, capaci di accompagnare – con il loro carico di simboli – i monaci nel corso della loro *lectio divina* e della *ruminatio* della Parola di Dio; non a caso, nei secoli XI-XII, i monasteri sono i principali luoghi di produzione di immagini sacre, per mezzo della decorazione dei manoscritti.

S. Tommaso d’Aquino, a proposito dell’immagine, distingue due aspetti: quello dell’immagine come *segno* che rimanda a qualcos’altro e quello dell’immagine come *cosa*, come manufatto. Nel caso in cui si adori l’immagine come *cosa*, allora si peccherà di idolatria, ma se si considererà, nella preghiera, l’immagine come *segno*, allora sarà legittimo adorarla con lo stesso ardore che si riserva a Colui che essa rappresenta.

Nel Medioevo la ragione ultima della presenza delle immagini in un rituale non potrebbe mai essere d’ordine psicologico o ideologico, come saremmo portati a pensare ai giorni nostri, bensì è d’ordine ontologico.

*Gesto, rito, parola e immagine* sono partecipi di una stessa dinamica storica: essi sono i vettori comunicativi in cui si esprime e attraverso cui si modifica l’esperienza, anche e soprattutto quella particolare esperienza dei singoli e delle società che va sotto il nome di *religione*.

La prima parte del volume (*L’image en son lieu*) si articola in tre capitoli (Cap. I: *Le lieu rituel et son décor*, pp. 67-101; Cap. II: *La voûte peinte de Saint-Savin: ornementation et dynamique axiale du lieu rituel*, pp. 102-124; Cap. III: *Le boustrophédon de San Gimignano: nœuds d’images et spatialisation du temps*, pp. 125-151): in essa l’autore affronta, in particolar modo, il rapporto che sussiste tra l’opera pittorica ed il luogo in cui essa si trova.

La seconda parte (*Cohérences de l’œuvre*) si articola in tre capitoli (Cap. IV: *L’iconographie au-delà de l’iconographie*, pp. 155-188; Cap. V: *Figures de l’autorité et logiques relationnelles du sens: le chef-d’œuvre de Souillac*, pp. 189-229; Cap. VI: *Dans le sein de la Charité: le portail méconnu de Bourg-Argental*, pp. 230-247): in essa l’autore, attraverso la descrizione di casi particolari, mette in luce i rapporti interni delle opere studiate, che conferiscono loro una particolare coerenza espressiva.

Nella terza ed ultima parte del volume (*Pour une iconographie sérielle*), in tre capitoli (Cap. VII: *Inventivité et sérialité des images médiévales*, pp. 251-280; Cap. VIII: *Une série brève: la musique de l’homme au XII<sup>e</sup> siècle*, pp. 281-297; Cap. IX: *Une série ample: Ève est-elle jamais née?*, pp. 298-341; *Conclusion*, pp. 345-354), l’autore analizza alcune miniature.

Chiude il volume una sezione di appendici che riporta la Bibliografia (pp. 358-365), le note (pp. 366-444), l’Indice degli schemi che aiutano nella comprensione dei cicli pittorici e della struttura delle opere d’arte (p. 445), l’Indice dei nomi e dei luoghi (pp. 447-463) e, infine, l’Indice generale. All’interno del volume è presente un

inserto con 16 pagine a colori/bianco e nero: vi sono riprodotte 48 immagini che vengono citate come esempi nei diversi capitoli in cui si articola il libro.

L'opera permette di approcciarsi all'arte figurativa dell'Occidente medievale fornendo gli strumenti per comprenderne la coerenza e per analizzare la sua struttura d'insieme. Lontano dal carattere stereotipato che l'ha preceduto nell'analisi dell'iconografia medievale, l'autore riesce a far apparire le immagini medievali come opere cariche di inventiva.

FABIO CUSIMANO

Claudio BENPORAT, *Cucina e convivialità italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2007, 344 pp. (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum». Serie I, vol. 340), ISBN 978-88-222-5666-9.

«La fine del Quattrocento – annota Benporat – segna il passaggio da un secolo di grande rilievo culturale, fondato sui modelli degli autori classici, ad una rinnovata visione politica, religiosa e scientifica, in cui inediti valori si impongono ad una società che si apre a nuove esperienze».

A questo clima non sfuggì il mondo della cucina e, più in generale, quello conviviale, che, pur perfezionando una cucina classica, non mancò di aprirsi a nuove esperienze. A determinare questo nuovo stile di vita nel settore culinario, non contribuì solamente la conquista degli oceani da parte degli europei, ma una serie di altre circostanze come, ad esempio, la ripresa demografica, dopo il flagello della peste nera, il continuo ingrandimento delle città, che, come è naturale, divennero un polo di attrazione per i mercanti, che sempre più numerosi si accamparono con merci e fiere davanti alle mura fortificate, dando così origine ai sobborghi, pulsanti di vita. Alla rivoluzione gastronomica non fu estranea l'invenzione e l'affermarsi della stampa, che favorì la proliferazione di libri di ricette, introducendo nella nostra tradizione culinaria nuove portate, nuovi sapori e nuovi gusti. Libri, questi ultimi, che ebbero anche la funzione di avviare un processo unitario nel variegato mondo della cucina italiana, caratterizzata da una pluralità di esperienze che ogni regione sviluppava «non solamente in funzione delle risorse primarie disponibili sul territorio, ma soprattutto della maggiore o minore attenzione dedicata al cibo quale espressione di cultura e della propensione a trasformare l'evento conviviale in un momento di promozione o di ostentazione all'interno di un sistema ordinato in rigide gerarchie, ma anche delle mode importate dai paesi vicini o degli eventi storici legati alla presenza straniera sul nostro suolo».

Ma è sempre nel secolo XVI che si vanno sempre più affermando e perfezionando precise norme che regolano l'evento conviviale, facendogli spesso assumere una valenza sociale. Da qui l'esigenza di un galateo che si configura quale modello di comportamento, non solo per i invitati, ma anche per chi si deve occupare del servizio della tavola, per il personale di cucina e per quello di sala. Nascono, così, nuove professionalità, come quella del *trinciante* (faceva testo in questo secolo il vo-

lume *Il trinciante* di Vincenzo Cervio), l'ufficio del *coppiere*, del *bottigliere* e del *credenziere*. Queste nuove professionalità rappresentano la testimonianza di uno sviluppo storico che vede i conviti cinquecenteschi sostituirsi agli opulenti, e non sempre raffinati sotto il profilo del comportamento, banchetti medievali e, nello stesso tempo, come il riflesso di una molteplicità di situazioni economiche e sociali in costante evoluzione.

Estremamente interessante, infine, nel saggio di Benporat, la pubblicazione in appendice di alcuni e più importanti conviti cinquecenteschi con i rispettivi, dettagliati menù dei singoli banchetti, presentati spesso con le creazioni più fantasiose, destinate a stupire e lasciare attoniti i convitati. La ricerca di Benporat è, però, limitata ai gusti e alla convivialità dell'aristocrazia e dei gentiluomini del '500, poiché non si accenna a quella contadina o della popolazione urbana in genere. Probabilmente perché in questo settore della storia, per loro, c'è poco spazio. Era opinione diffusa a quell'epoca che i poveri potevano accontentarsi degli scarti. Fanno testo a questo proposito le *Ordinacion* di Pietro III d'Aragona nelle quali si disponeva che il vino andato a male, il pane guasto, i frutti marci, i formaggi inaciditi e ogni sorta di simili derrate venissero messe da parte per la rituale elemosina dei poveri. C'erano regole sociali ben precise anche nel settore gastronomico e chi non si atteneva a esse rischiava di essere accusato come eversore dell'ordine sociale. Rubare, per esempio, le pesche nel giardino di un signore (la frutta fresca ha connotazioni signorili) era considerato un attentato al privilegio di classe e come tale andava severamente punito. Nel corso delle carestie o delle malattie epidemiche, che flagellarono l'Europa per tutto il medioevo e l'età moderna, la fiamma dei poveri poteva solo sperare per la sua sopravvivenza nella generosità delle classi benestanti o nelle associazioni caritatevoli della chiesa. Di certo i poveri non si ponevano il problema del galateo, di cibi preziosi, elaborati o raffinati.

MANUELA GIRGENTI

Guido BONINO, *Universali/Particolari*, Bologna, Il Mulino, 2008, 210 pp. (Lessico della filosofia, 3), ISBN 978-88-15-12529-3.

Il volume affronta in una serrata analisi la nozione di universale e di particolare (individuo) così come nei secoli si è sviluppata, a cominciare da Platone, nella tradizione filosofica occidentale. L'autore, fin dalle primissime pagine, evidenzia le difficoltà incontrate dagli studiosi ogni qual volta tentano di cimentarsi con il suddetto problema (filosoficamente «eterno»), dato che «ci si trova davanti ad un oggetto filosofico che difficilmente può venire definito preventivamente in modo esatto» (p. 7) e che proprio le nozioni di universale e di particolare, nei secoli, hanno assunto un carattere tortuoso, non lineare, al punto da indurci a ritenerle (ponderatamente) come il risultato, il punto di arrivo, di un lungo processo di riflessione filosofica piuttosto che il punto di partenza.

Nelle stesse pagine introduttive al volume, l'autore afferma tuttavia che non ci si deve affatto rassegnare all'idea che non vi sia un elemento di continuità fra la riflessione dell'antichità, con il Medioevo, l'età moderna e la contemporaneità. Ragioni 'euristiche' suggeriscono di «scommettere sulla presenza di almeno un certo grado di continuità». Il nocciolo della ricerca, pertanto, deve ruotare – così come ci spiega Bonino – almeno su due grandi problemi: il problema dell'uno e dei molti e il problema dell'individuazione, cioè: a) sulla difficoltà di «spiegare in che modo una pluralità di entità distinte le une dalle altre possa tuttavia coincidere in qualche aspetto» (es. Platone e Aristotele sono due esseri umani distinti, e tuttavia sono entrambi *uomini*) e, specularmente, b) sull'esigenza di «spiegare in che modo entità appartenenti a uno stesso genere, o addirittura qualitativamente indistinguibili, possano 'moltiplicarsi' in una pluralità di individui distinti» (p. 9).

L'autore muove il suo discorso ripercorrendo per intero la storia del pensiero filosofico occidentale attraverso la griglia argomentativa dettata dal binomio concettuale universale/particolare, e, nello specifico, partendo dall'inquadramento del problema in Platone e in Aristotele. Passa poi al mondo tardo-antico, con la grande personalità di Severino Boezio, e al Medioevo, valutando attentamente il dibattito tra nominalisti e realisti, e presentando con rigore le fondamentali intuizioni di Pietro Abelardo, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, solo per citare alcuni tra i maggiori pensatori di quell'epoca.

Nel corso dell'età moderna, la questione degli universali e dei particolari ha rivestito complessivamente un ruolo di secondo piano rispetto a quello che aveva ricoperto nell'ambito della tradizione scolastica. Bonino dedica, comunque, a René Descartes, la figura con cui si apre convenzionalmente la filosofia moderna, delle pagine molto efficaci, osservando che la filosofia cartesiana e post-cartesiana è caratterizzata da un radicale mutamento di prospettiva rispetto a quella antica e medievale. «Mentre questa considerava prioritaria la domanda intorno a che cosa esiste e a come esso è (questioni di tipo ontologico e metafisico), con Descartes si incomincia a ritenere che prima ancora delle questioni metafisiche debbano essere poste le questioni epistemologiche: prima di domandarsi che cosa c'è, bisogna domandarsi come possiamo sapere che cosa c'è. In altre parole, il problema diventa quello dei mezzi e dei limiti della conoscenza» (p. 124). La teoria di Descartes è, insomma, di tipo rappresentativo: non solo non c'è identità formale tra conoscente e conosciuto, ma l'oggetto immediato della conoscenza non è un oggetto esterno alla mente. Questo, in contrapposizione alla teoria aristotelica della conoscenza che tendeva a bloccare gli argomenti scettici per mezzo dell'identificazione (formale) tra conoscente e conosciuto, anche se – come giustamente puntualizza l'autore – questa concezione era già entrata in crisi in particolare nella tarda scolastica, in ambito nominalista.

La disamina prosegue ancora con alcune lucide osservazioni sul pensiero di Locke, tanto per restare nel XVII secolo. Nel Settecento, emerge invece la centralità della «via delle idee», una concezione che, ad esempio, Berkeley condivide già con Descartes e Locke e che in base alla quale le idee, le entità di carattere mentale, sono l'oggetto immediato della nostra conoscenza («idealismo soggettivo»). Bonino dedica poco spazio al primo Ottocento, quello del cosiddetto «idealismo oggettivo» di

marca hegeliana, dato che quello idealistico non si è affatto dimostrato come un clima filosofico particolarmente favorevole alle discussioni sui temi trattati in questo saggio. E bisogna arrivare al Novecento di Frege, Russell, Wittgenstein e Carnap, per ritrovare alcuni filosofi capaci di contribuire ad un decisivo rinnovamento di questi importanti temi ontologici, almeno nell'ambito della filosofia analitica anglosassone.

Nel suo insieme, il testo si presenta come uno strumento di studio aggiornato metodologicamente molto valido. Se ne consiglia la lettura in particolare a tutti gli studenti universitari che intendono accostarsi ad uno dei nodi centrali dell'ontologia in maniera sistematica e rigorosa.

VINCENZO M. CORSERI

Mariano BORGOGNONI, *La fede ferita. Un confronto col pensiero apocalittico di Sergio Quinzio*, introduzione di Bruno Forte, Assisi, Cittadella, 2009, 154 pp., ISBN 978-88-3081-022-8.

Capita raramente di leggere qualche pagina, a firma di Sergio Quinzio (Alassio 1927 - Roma 1996), dedicata al pensiero religioso e filosofico medievale. Nel corso di un importante convegno dedicato ad Anselmo d'Aosta, discutendo il tema dell'argomento ontologico anselmiano, Quinzio ebbe modo di chiarire alcuni aspetti del proprio pensiero, ovvero della sua attività di teologo ed esegeta biblico, davanti ad una platea di autorevoli medievalisti (cfr. *Implicazione ebraica tra nome e cosa e implicazione metafisica tra pensiero ed essere*, in M. M. Olivetti [a cura di], *L'argomento ontologico*, Padova 1990, in partic. pp. 483-487). Nella sua breve relazione, egli sottolinea la singolare analogia tra pensiero greco ed ebraico e, insieme, la netta contrapposizione, fra questi due modi, entrambi tradizionali, di concepire il rapporto fra parola e cosa. In particolare, Quinzio considera questi due modi tra loro più profondamente difforni di quanto lo siano l'antica metafisica e il moderno soggettivismo. Sono entrambi oggetto di secolari diatribe, ovvero, dell'implicazione ebraica tra nome e cosa e di quella «greca» tra pensiero ed essere.

E quello dell'analisi delle radici ebraiche – come ci fa giustamente notare Mariano Borgognoni nel suo *La fede ferita* – è un punto chiave nell'elaborazione culturale di Sergio Quinzio. Quinzio è un intellettuale atipico, nell'immenso panorama della teologia e della filosofia della religione del Novecento, anzitutto per la sua formazione, dichiaratamente antiaccademica ed estranea a qualsiasi scuola o corrente culturale. È stato un uomo di fede, ma anche un fine interprete del mondo moderno e di tutte le tensioni storico-culturali che lo sottendono. Unico punto di riferimento della sua riflessione teologica, durata circa un quarantennio, e dipanata in una trentina di libri, oltre che in diverse centinaia di articoli pubblicati sui maggiori giornali italiani, sarà sempre il testo biblico. Quinzio non fece mai mistero, sin dalla giovinezza, di sentirsi pienamente realizzato ed appagato – sia da un punto di vista intellettuale, sia da un punto di vista esistenziale e spirituale – confrontandosi direttamente con le *Scritture*. E delle *Scritture*, nei primi anni Settanta, ci lascia un monumentale *Com-*

mento in quattro volumi (in seguito, ripubblicato dall'editore Adelphi in un unico volume, nel 1991) in cui si cimenta, senza mediazioni critiche e *sine glossa* con il mistero della Parola annunciata e rivelata.

Bruno Forte, teologo di origini napoletane – oggi arcivescovo di Chieti-Vasto – e tra i maggiori interlocutori e amici di Sergio Quinzio, introducendo la monografia di Borgognoni, sottolinea con icasticità che l'elemento inquietante che Quinzio ha saputo incuneare nelle coscienze troppo sicure dei credenti e dei non credenti, è quello di chi è riuscito a risalire alle radici ebraiche del moderno, a una verità che prima di essere svelata, visione e possesso, è ascolto, fedeltà e rapporto. Quella di Quinzio – rifacendoci ancora alle considerazioni di Bruno Forte – è la sapienza di chi è riuscito ad intaccare nel suo fondamento il monolitismo delle ideologie, rimettendo al centro la relazione con l'altro, l'infinita dignità della persona, con tutto il suo carico di debolezza e di passione.

Giustamente, nella parte finale del suo libro, Borgognoni sente il bisogno di spiegare che il modo di pensare la fede cristiana da parte di Sergio Quinzio «rappresenta un vero e proprio cammino di purificazione per quanti hanno il desiderio e avvertono la necessità di ricondurre la fede stessa alla sua dimensione più autentica, liberandola da tutto quanto non le è strettamente necessario e tanto più da quanto è artificio, esteriorità, ridondanza, giudizio o illusione» (p. 127). Dio, per Quinzio, si manifesta unicamente nella debolezza ed è in questo *spazio* che si consegna agli uomini. Il dramma della fede è quello di doversi affidare *toto corde* sempre e solo al Servo sofferente, al Messia povero, al Cristo della croce. Borgognoni ci parla giustamente della forza del pensiero quinziano come qualcosa che accentua l'idea di una *salvezza minima* (o *povera*), che appare in grado di medicare le ferite, ma non di rimarginarle.

È interessante, a tale proposito, sottolineare l'attenzione che Quinzio rivolge alla figura di Francesco d'Assisi, in una tra le sue più impegnative e ardite fatiche intellettuali, *La croce e il nulla* (Milano 1984). Osserva Borgognoni, esaminando la posizione di Quinzio, che il suo interesse verso il *Poverello d'Assisi* è frutto della tangibile constatazione di una vera novità del cristianesimo che non dà luogo ad alcun sistema dottrinario e che, pur tuttavia, o forse proprio per questo, è «l'unica vera novità teologica» in cui si compie una decisiva «rivoluzione copernicana» basata non più sull'ordine sacro della «onnipotenza divina» ma sul rischio dell'esistenza nel mondo in cui l'uomo deve operare a imitazione del Dio debole e crocifisso (p. 42).

La riflessione di Quinzio abbraccia secoli di tradizione religiosa e filosofica. Il suo è un pensiero tragico che, in un continuo e perseverante dialogo con le *Scritture*, ha saputo maturare la capacità di abitare la contraddizione e di pensare con radicalità la via di una speranza sempre più difficile da vivere, da dire, da credere. A Borgognoni va il merito di avercelo illustrato con acribia e passione.

VINCENZO M. CORSERI

Graziana BRESCIA - Mario LENTANO, *Le ragioni del sangue. Storie di incesto e fratricidio nella declamazione latina*, Casoria (NA), Loffredo Editore, 2009, 207 pp. (Studi Latini, 71), ISBN 978-88-75-64388-1.

Gli autori del libro, pubblicato per i tipi della Loffredo come volume n. 71 della collana *Studi Latini*, fondata nel 1989 da Fabio e Giovanni Cupaiuolo, sono Graziana Brescia, professore associato di Lingua e Letteratura latina presso l'Università degli Studi di Foggia, e Marco Lentano, ricercatore di Lingua e Letteratura latina presso l'Università degli Studi di Siena. Il libro si compone di due parti, precedute da una premessa scritta a due mani dagli autori, in cui si punta l'attenzione sulla ricerca odierna che ha iniziato a guardare con altri occhi alla produzione scolastica latina, genere spesso sottovalutato e trascurato. L'esame in chiave antropologica della vasta produzione della declamazione latina è il punto cardine dell'intero volume, che tenta di indagare il modo in cui si intrecciano le relazioni di parentela, gli scambi culturali e i rapporti interni alla sfera familiare. I rapporti familiari, infatti, rappresentano la fetta maggiore di materiale giunto fino a noi, in cui incesti, violenze, fratricidi, patricidi ripudi e maltrattamenti appaiono come elemento costante e quotidiano per l'intero mondo latino.

La prima parte (pp. 13-141) è suddivisa in tre capitoli e termina con un'*Appendice* finale, dedicata interamente all'esame dell'incesto e del fratricidio in due declamazioni pseudo-quintiliane.

Nel primo capitolo si prende come punto di riferimento la declamazione minore pseudo-quintiliana 291; dopo averne esposto la trama si passa in esame la ragione dell'incesto commesso a causa del "male d'amore" di cui uno dei due fratelli soffre. I due fratelli, infatti, avendo condiviso la stessa donna, si sono macchiati entrambi, sia pure in momenti e modalità differenti, della colpa di *incestum*, tabù che suscita orrore nella coscienza collettiva romana, percepito come violazione e sovvertimento delle norme della vita civile. Nei rimanenti sei paragrafi si susseguono diverse storie di *turbatio sanguinis*, di matrimoni ed adulterii familiari, di turbamenti psicologici causati dall'ossessione dell'*incerta proles*. L'analisi condotta sui testi ci mostra, in tal modo, come i declamatori recepissero da un lato la riflessione sul rapporto tra fratelli nella cultura latina, e dall'altro la suggestione dei miti, che si costruiscono proprio sulle tensioni create all'interno di quel rapporto.

Il secondo capitolo riguarda i padri, a volte indulgenti, altre volte severi, e passa in rassegna diversi ripudi e perdoni paterni.

Alle storie di fratelli è invece dedicato il terzo capitolo (pp. 95-132), mentre in appendice (pp. 134-141) vengono presentate le due *Declamationes minores* pseudo-quintiliane prese in esame durante questa prima parte, ovvero la declamazione 286 e la 291.

La seconda parte ha per titolo *Altre storie* (pp. 143-192) ed è divisa in due capitoli. Il primo ha come argomento il *furor* di Catilina, che fu amante di una Vestale ed uccise il proprio figlio, mentre il secondo tratta di una Vestale, accusata di incesto solo per aver composto un verso. Si tratta di un testo piuttosto breve giuntoci in *excerptum* nella controversia 6, 8 di Seneca il Vecchio. Il verso declama la fortuna di

essere donne sposate e conclude dicendo: “possa io morire, se sposarsi non è dolce”. In questa seconda parte si punta l’attenzione sui *topoi* della retorica scolastica e su come questi, alcune volte, ricostruiscano interamente la figura di un personaggio storico, come quella di Catilina.

L’opera è chiusa da un’accurata e fitta bibliografia.

Il libro offre numerosi spunti di riflessione sulle storie di incesto e fratricidio nella declamazione latina, attraverso esempi, citazioni e spiegazioni critiche degli autori.

AGOSTINA PASSANTINO

BRUNETTO LATINI, *Tresor*, a cura di Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri e Sergio Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007, LXIV-894 pp., ill. (I Millenni), ISBN 88-06-18568-3.

Immortalato da Dante nell’arsa landa dei violenti contro natura nel canto XV dell’*Inferno*, Brunetto Latini, contrariamente a quanto pensava il De Sanctis, che scriveva che di lui «nessuno oggi saprebbe più nulla, se Dante non avesse eternato l’uomo e il suo libro», è senza alcun dubbio una delle personalità letterarie più rilevate e autorevoli della Firenze duecentesca, come ci viene attestato, oltre che dalle note (e assai discusse) parole dantesche della *Commedia* (*Inf.* XV 83-85: «la cara e buona immagine paterna / di voi quando nel mondo ad ora ad ora / m’insegnavate come l’uom s’eterna»), dal cronista Giovanni Villani, che scriveva che egli «fu un grande filosofo e fu sommo maestro in retorica tanto in bene saper dire quanto in bene dittare», e ancora «fu cominciatore e maestro in digrossare i fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere giudicare, e reggere la nostra repubblica secondo la politica». Una figura, quella del Latini, che solo negli ultimi tempi è stata oggetto di una rimediazione critica del tutto (o, forse, solo in parte) svincolata dalla suggestione del personaggio che ci viene presentato da Dante nel suo poema, pur se è vero, d’altronde, che è l’immagine del ser Brunetto dantesco a rimanere viva nella nostra memoria ed è effettivamente assai difficile, ancor oggi, pensare alla figura del notaio e dittatore fiorentino, senza che il ricordo del lettore non vada quasi automaticamente al suo più grande discepolo.

Eppure, come si diceva or ora, Brunetto fu personalità di spicco, sia dal punto di vista politico (elemento, questo, che qui però ci interessa assai poco), sia soprattutto dal punto di vista letterario e, più estesamente, culturale. Nella sua lunga vita (1220 ca. - 1293), il notaio fiorentino ricoprì sì, come scrive il Villani, la funzione di «digrossare i fiorentini», ma anche quella di operare una mediazione fra la letteratura transalpina (segnatamente quella francese) e la cultura toscana del suo tempo, attraverso quell’opera di divulgazione del sapere enciclopedico antico e medievale che informa tutta la sua varia e molteplice produzione letteraria, ponendo il Latini, in qualche modo, come una sorta di lontano “antesignano” del futuro Umanesimo italiano, pur con tutte le cautele che un tal discorso implica e tenendo conto, soprattutto,

del fatto che Brunetto è pur sempre un uomo “medievale” nella più gran parte delle sue manifestazioni di vita e di letteratura.

Nato a Firenze intorno al 1220, notaio di parte guelfa, Brunetto viene condannato all'esilio dopo la battaglia di Montaperti (1260) vinta dalle forze ghibelline. Egli ripara allora in Francia dove esercita la professione notarile per sei anni. A Firenze rientra solo nel 1266, dopo la sconfitta di Manfredi e del ghibellinismo a Benevento, e vi ricopre diversi incarichi pubblici, svolgendo una poliedrica attività di scrittore, in francese e in italiano, in prosa e in poesia. Autore di un'opera fondamentale come la *Rettorica* (volgarizzamento dei primi 17 capp. del *De inventione* ciceroniano, con ampio commento ispirato da un lato alle altre opere retoriche dell'Arpinate, dall'altro a testi quali il commento del grammatico Vittorino *In libros M.T. Ciceronis de inventione*, quello di Boezio *In Topica Ciceronis* e, forse, lo stesso *De consolatione Philosophiae*), nonché volgarizzatore delle tre orazioni “cesariane” di Cicerone, *Pro Marcello*, *Pro Ligario*, *Pro rege Deiotaro* (cfr. F. Maggini, *Orazioni ciceroniane volgarizzate da Brunetto Latini*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 90 [1939], pp. 191-208; M. Ricciardi, *Aspetti retorico-stilistici del volgarizzamento della «Pro Ligario» di Brunetto Latini*, in «Critica Letteraria» 9,2 [1981], pp. 266-292), egli concepisce la retorica come un'ars destinata a insegnare le norme del “bel parlare” e del “bello scrivere” (che egli pone a fondamento di un retto e pacifico vivere civile), adeguando ai tempi le regole dell'oratoria classica. Il Latini commenta il testo ciceroniano via via che lo volgarizza, aggiungendovi esempi tratti da testi di retorica tardoantica e medievale (appunto Vittorino e Boezio), e mettendo la massima cura nel rendere chiare e perspicue le sue spiegazioni.

Ma il Latini ricopre un posto assai importante anche nell'ambito della letteratura didattica duecentesca col *Tresor* (di cui si dirà fra breve) e i due poemetti in volgare toscano, il *Favolello* e il *Tesoretto*. Fondamentale, soprattutto, il fatto che queste opere siano state scritte in volgare e non in latino, il che, come giustamente rilevava a suo tempo il Petronio, «voleva dire avere della cultura una concezione tutta diversa e scrivere per un pubblico tutto nuovo, significava almeno entro certi termini, laicizzare la cultura» (*Introduzione a Poemetti del Duecento*, a cura di G. Petronio, Torino 1951, p. 14). Quanto al *Favolello* e al *Tesoretto*, il primo è un'epistola in versi dedicata a Rustico Filippi e ha come argomento l'amicizia, già motivo di riflessione per gli scrittori classici e medievali (da Cicerone a Marbodo di Rennes ad Aelredo di Rievaulx, per tacer d'altri); il secondo è la descrizione, basata su un sottile spunto autobiografico, di un viaggio allegorico. Brunetto, accompagnato dalla Natura personificata, entra nel regno delle Virtù, che gli danno indicazioni per un retto comportamento morale e sociale; poi s'imbatte in Amore e nelle sue insidie (anch'esse personificate) e, grazie al poeta Ovidio, riesce a evitarle. Incontra poi Tolomeo, ma a quest'altezza il racconto si interrompe.

Il suo testo più noto e, probabilmente, più significativo, è il *Tresor*, in lingua d'oïl. Si tratta di un'enciclopedia in prosa in tre libri, che raccoglie una vastissima serie di cognizioni, spaziando dalle scienze naturali alla matematica, dall'economia alla politica, dalla filosofia alla morale, dalla retorica alla grammatica e alla teologia. Le fonti di un così largo sapere sono le più varie: scrittori d'epoca classica, come Cice-

rone e Orazio, si affiancano ai filosofi, tra i quali Aristotele e Boezio. L'autore fa spesso riferimento anche ai testi sacri, quali l'Antico e il Nuovo Testamento. Il taglio del *Tresor* è coerente, per molti aspetti, alla concezione della cultura propria del Medioevo. Esso tende infatti a dominare e a concentrare in un unico testo generale nozioni antiche e moderne, e non si cura di esaminare in prospettiva critica le opinioni consolidate attraverso la tradizione, con dichiarati intenti didattici (come, d'altra parte, pressochè tutte le scritture del Latini). Tuttavia, nell'opera è possibile individuare tratti di novità e di originalità, in una concezione della cultura spiccatamente laica, laddove l'insegnamento riveste finalità prevalentemente pratiche, ben visibili, per esempio, nelle norme che Brunetto detta ai governanti perché agiscano rettamente e in nome della pubblica utilità.

Si è detto, all'inizio di questa segnalazione, del fatto che gli studi e le indagini critiche su Brunetto Latini si siano moltiplicate e intensificate in questi ultimi tempi (per una messa a punto, aggiornata fin quasi alla fine del secolo scorso, cfr. I. Ventura, *L'iconografia letteraria di Brunetto Latini*, in «Studi Medievali», n.s., 38 [1997], pp. 499-528). Un paio d'anni fa, per esempio, la SISMEL - Edizioni del Galluzzo di Firenze ha pubblicato un corposo vol. (quasi 700 pp.) comprendente gli Atti del Convegno internazionale di studi sullo scrittore toscano svoltosi due anni prima a Basilea (*A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale di Studi [Basilea, 8-10 giugno 2006]*, a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008). Ma l'anno prima era stata pubblicata, nella prestigiosa serie de «I Millenni» della casa editrice Einaudi di Torino, la tanto attesa e auspicata edizione critica, con trad. ital. a fronte e commento, del *Tresor*, di cui qui si dà brevemente notizia.

Pronta già nel 2000 e apparsa, per vicissitudini editoriali, solo sette anni più tardi (ma alcuni "estratti" erano già stati presentati in varie sedi), l'edizione del *Tresor* brunettiano è curata da quattro allievi di Valeria Bertolucci Pizzorusso, cioè Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri e Sergio Vatteroni. Per entrare più nello specifico, il primo ha redatto l'*Introduzione* (pp. VII-XXVI), mentre gli altri tre (pur collaborando strettamente fra loro) sono responsabili del libro I (P. Squillacioti, pp. 4-327), del II (P. Torri, pp. 329-631) e del III (S. Vatteroni, pp. 633-857). Il testo in lingua d'oïl, mirabilmente ricostruito sulla base dell'imponente tradizione manoscritta (cfr. P. Squillacioti, *La tradizione manoscritta delle opera di Brunetto Latini*, pp. XLVI-LIX), è accompagnato, a pie' di pagina, dall'apparato critico; la trad. ital. a fronte reca invece, sempre a pie' di pagina, un sintetico commento, in genere dedicato all'individuazione delle "fonti" utilizzate dallo scrittore toscano per la compilazione della sua ponderosa opera. Arricchiscono la pubblicazione (che segna un punto fermo negli studi su Brunetto in generale e sul *Tresor* in particolare) la *Nota al testo e alla traduzione* (pp. XXVII-XXXIII), un'ampia e minuziosa *Bibliografia* suddivisa in varie sezioni per complessivi 237 titoli (pp. XXXV-XLVI), l'*Indice dei nomi* (pp. 859-877) e l'*Indice delle rubriche* (pp. 879-889).

ARMANDO BISANTI

Peter BURKE, *La storia culturale*, a cura di Paolo Capuzzo, traduzione italiana di Dario Giusti, Bologna, Il Mulino, 2008, 188 pp. (Universale Paperbacks Il Mulino), ISBN 13-9788815112927.

La storia culturale è una disciplina che affascina per l'ampiezza e la ricchezza degli studi che ispira, ma è anche un campo controverso, che suscita critiche e polemiche per i suoi contorni vaghi e per l'oggetto della sua indagine, difficile da definire. Questa resistenza a una rigorosa formalizzazione teorica e metodologica, profilatasi negli ultimi anni, ha alimentato una serie di perplessità, sulla valenza epistemologica della disciplina e sulla possibilità che essa possa ricoprire un ruolo rilevante nell'orientamento degli studi sulla memoria e sui processi culturali. È possibile, si chiede Peter Burke, docente di Cultural History all'università di Cambridge, studiare una cultura nella sua totalità e individualità, senza doverle necessariamente attribuire un'omogeneità che non possiede? Ed è vero che questa mancanza di omogeneità, fatalmente, finisce con l'inficiare la possibilità di attribuire alla cultura una dimensione storicamente definita? Nell'Introduzione a *Storia Culturale*, l'autore, scrive che lo scopo del suo libro «è, appunto spiegare non soltanto la riscoperta, ma anche la natura» della disciplina; «o, per meglio dire, è cercare di chiarire in che cosa concretamente consista il lavoro degli storici culturali, prestando la debita attenzione alle differenziazioni, ai dibattiti, ai conflitti interni ... ma anche a quell'insieme di interessi e tradizioni che ne costituisce le fondamenta comuni condivise» (p. 7).

Più che un saggio filosofico, però, quello di Peter Burke è il racconto di un percorso storico e ideologico che ha inizio, più o meno, nella prima metà dell'Ottocento. Dalle linee guida di questo percorso (dettate da "I grandi classici", Burckhardt e Huizinga; dalle diverse incarnazioni della storia culturale nella sociologia, nella storia dell'arte, nella storia della cultura popolare, dall'influenza dell'antropologia; e dai vari contributi di studiosi come Bachtin, Elias, Foucault e Bourdieu) si dipana tutta una serie di fili narrativi che intrecciano sapientemente concetti pluridimensionali, convergenti in un'unica traiettoria descrittiva, in grado di tenere insieme tessere differenti del reale. Il risultato è interessante e gradevole per il lettore, che passa con leggerezza da un link all'altro, inventariando nomi e punti di vista, idee, mode, aneddoti, opere d'arte, personaggi, di cui gli uomini si sono serviti, spesso, nel tentativo di trasformare le loro ambizioni in sentire comune. La scrittura di Burke è fatta di periodi brevi e messaggi immediati e diretti, eppure la lingua esatta della scienza, si snatura nella prosa dello studioso; fluendo da un campo concettuale all'altro, il linguaggio perde la sua specificità semantica e si arricchisce di elementi vari fino a diventare ironico e metaforico, adattandosi perfettamente alla natura complessa ed eterogenea dell'argomento trattato.

La critica che alcuni commentatori hanno mosso a questo modo di affrontare l'argomento è che «il disegno di tracciare un quadro esaustivo della storia culturale è così ampio e il compito così arduo – anche per l'intenzione di segnalare i momenti critici, le discussioni e le svolte che hanno caratterizzato il dibattito – che è inevitabile che lo storico sia costretto alla sola enunciazione dei temi e dei problemi, delle opere e degli autori, senza gli approfondimenti problematici che pure ogni singolo tor-

nante storiografico meriterebbe» (R. Michetti). Eppure, dal linguaggio di Burke, così immediato e vario, e dalla maestria dell'autore nel mettere in luce connessioni, comparazioni, contrasti e «paradossi» evidenziati da «opposizioni binarie» di punti di vista, trapela la volontà di andare ben oltre "l'inventario" e di raggiungere obiettivi più pregnanti. Inoltre, si ha l'impressione che, «paradossalmente» («paradosso», «paradossale» e «strano» sembrano essere i termini chiave del racconto di Burke), la "credibilità" dell'autore e del suo discorso sulla storia culturale, scaturisca proprio dall'uso di questo linguaggio ibrido, in qualche modo "altro" rispetto a quello della storiografia tradizionale. Perché? Perché il linguaggio descrittivo di Burke è disseminato di appigli *retorici* che forniscono le chiavi di lettura per l'interpretazione di un procedimento *dialettico* basato su presupposti "nuovi", indispensabile per far rilevare la portata concettuale di una disciplina caratterizzata da un nome che suona quasi come un ossimoro: *storia culturale* appunto. Se, infatti, la disciplina storica, intesa in maniera tradizionale, segue percorsi *dialettici* che si avvalgono di "codici" specifici e univoci e che esprimono verità comprovate da una logica irreprensibile, è vero anche che la cultura si basa, invece, su percorsi *retorici*, motivati da scelte convenzionali e dunque continuamente soggetti a cambiamenti. Analizzando la storia culturale ma, soprattutto, osservandola contemporaneamente da due prospettive, una interna e l'altra esterna alla tradizione della disciplina, Burke delinea un itinerario concettuale che produce una critica radicale all'idea classica dell'esistenza di un luogo fondamentale di osservazione della storia. Quello che emerge dalla lettura è che l'ideale regolativo di una consapevolezza perfetta delle ragioni che orientano il discorso storico-filosofico, si è mostrato intrinsecamente «paradossale», anche in virtù di ciò che la storia culturale ha fatto rilevare sui meccanismi di costruzione delle conoscenze e di creazione delle novità. Da questo punto di vista, lo studio della storia culturale, produce, in generale, una consapevolezza sempre maggiore delle limitazioni che intercorrono nel rapporto fra coscienza e conoscenza, limitazioni inesauribili e anzi fonte di emergenza del nuovo. È proprio qui che l'eredità cartesiana trova la sua impasse definitiva. Se l'ideale cartesiano, di cui si nutre in qualche modo l'impostazione storico-scientifica tradizionale, mirava a un'espansione quantitativa e a una purificazione qualitativa della conoscenza, verso una prospettiva di identificazione perfetta fra coscienza e conoscenza, la storia culturale capovolge la questione: viene meno l'idea di un universo categoriale unitario, omogeneo al suo interno, fissato una volta per tutte. L'irriducibilità dei punti di vista degli osservatori *hic et nunc*, la loro presenza in sovraimpressione in ogni descrizione, in ogni strategia, in ogni euristica, provoca un'immagine dello sviluppo e della struttura delle conoscenze in cui i possibili universi del discorso non sono mai definiti esaustivamente, ma si costruiscono in senso proprio e dipendono dalla rete di concrete relazioni di antagonismo, complementarità e di cooperazione fra i molteplici punti di vista in gioco.

«Nella storia culturale, non diversamente da quanto accade in altre discipline, ogni soluzione data ai problemi che si possono incontrare finisce, prima o poi, per produrre a propria volta nuovi problemi» (p. 33). Quando si decide di dare al discorso storico un determinato taglio interpretativo, si compiono delle scelte convenzionali che dipendono da presupposti basati su fattori extrascientifici. L'attendibilità di

questi presupposti, su cui si costruisce la dialettica storica, è data in realtà da una serie di elementi retorici contingenti, che Burke fa rivelare sapientemente attraverso la giustapposizione di punti di vista interni ed esterni alla disciplina.

L'apparente superficialità del discorso di Burke, lo scivolare da un link all'altro, il ricorso alle metafore che mettono in relazione termini matematici e formule letterarie, è funzionale al rilevamento delle dinamiche in gioco nella storia culturale; è un percorso che serve ad *incontrare il senso* di questa disciplina, un percorso che, per funzionare, deve, in qualche modo, essere "veloce", al fine di cogliere il maggior numero di connessioni possibili fra «campi» differenti. Ciò che Burke intende fare, non è sciogliere le scienze storiche dalle convenzioni retoriche che ne hanno orientato le dinamiche, ma cogliere il carattere radicalmente costruttivo delle convenzioni, dei "pre-giudizi", delle limitazioni della conoscenza umana. Gli aspetti individuali, idiosincratici, storici in senso ampio, le precondizioni inerenti a ogni punto di vista, i "pre-giudizi", non appaiono come zavorra, non sono necessariamente erronei o tali da deformare inevitabilmente la verità. «In realtà, la storicità della nostra esistenza fa sì che i pre-giudizi, nel senso letterale della parola, costituiscano la direzione iniziale di tutta la nostra capacità di esperienza» (G. Bocchi - M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Milano 1997, p. 35). Ciò che a Burke interessa, è dimostrare che l'identità della storia culturale è data proprio dalla capacità della disciplina di mettere in comunicazione «campi» semantici e concettuali opposti, che si costituiscono proprio attraverso la circoscrizione di domini cognitivi delimitati in funzione di scelte convenzionali iniziali. «Uno dei modi nei quali si definisce un'identità – forse il principale – è quello di contrapporsi a un "altro", in primo luogo qualcuno che si trova abbastanza vicino: questa forma di definizione si riscontra, così come tra le nazioni, tra le discipline scientifiche, poiché anch'esse hanno i loro «campi», le loro culture, tribù, e territori. Tuttavia l'innovazione culturale spesso è il risultato di un'azione di aggiramento delle dogane poste a controllo dei confini, di un'incursione in territorio altrui per soddisfare il bisogno di entrare in contatto e confidenza con i propri vicini, invece di tenerli a distanza di sicurezza. Fra i vicini prossimali della storia culturale troviamo l'antropologia culturale, la storia della letteratura e quella dell'arte...» (p. 181). Il discorso di Burke è convincente perché visto sotto quest'ottica il codice espressivo che l'autore utilizza è, come direbbe Aristotele, una vera e propria «arte della retorica», è un codice ambiguo e nello stesso tempo preciso, in cui si fondono arte, e dunque creatività, e tecnica, rigore logico (non a caso, Peter Burke è un modello di riferimento anche per le sue inusuali competenze linguistiche oltre che per la sperimentazione di una pluralità di approcci metodologici allo studio del passato).

L'identità della storia culturale, in base a quanto messo a fuoco da Peter Burke, va ricercata proprio nel carattere polifonico del suo "codice". Come lo stesso Burke suggerisce a livello simbolico, parlando del rapporto fra tradizione e innovazione, quello della storia culturale, è una sorta di "esperimento mentale" che si impernia su concetti di rigore matematico ma che funziona quasi come un gioco di parole, proprio come il famoso "paradosso dei gemelli": cambiando il punto di vista, infatti, «un'apparenza di innovazione può nascondere la sopravvivenza di una tradizione»,

così come «i segni esterni di una tradizione possono mascherare un'innovazione» (p. 40). La presa di coscienza della molteplicità dei punti di vista, annulla la contraddizione ma conserva le differenze e costituisce il *primum gradum certitudinis* della disciplina. L'identità dei domini cognitivi viene dunque convalidata attraverso un processo che non ha lo scopo di mediare, ma di «tradurre» i linguaggi attraverso processi interpretativi basati sul confronto, sul sincretismo e l'ibridazione dei "codici".

Oltre al resoconto di un percorso storico e «multiculturale» ricco di spunti di riflessione di estremo interesse, il libro di Burke può essere letto come una chiave metaforica di accesso a un campo semantico di estrema complessità che «rivela la forza di un filo invisibile, che costringe» gli studi storici «a volar basso sulla superficie terrestre e a cogliere le diverse dimensioni delle relazioni umane in una concretezza che va ben al di là della loro forma ideale» (V. Guarrasi, *La città perfetta*, in *Scritture di paesaggio*, a cura di G. Cusimano, Bologna 2003, p. 84).

GIUSEPPINA MICELI

Luigi CANETTI, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Testi, studi, strumenti, 23) 2007, 394 pp., ISBN 978-88-7988-061-9.

Luigi Canetti dal 2006 insegna Storia del Cristianesimo e delle Chiese come Professore Associato presso la Facoltà di Conservazione dei beni culturali dell'Università di Bologna, con sede a Ravenna. Le sue ricerche, che abbracciano un arco cronologico che va dal Tardoantico al Basso Medioevo, riguardano principalmente la storia urbana, il culto dei santi, l'agiografia, la biografia, la memoria culturale, le istituzioni ecclesiastiche, gli ordini mendicanti, le relazioni fra cultura clericale e cultura folklorica, i riti e le forme di comunicazione simbolica attraverso le immagini e gli oggetti semiofori. Un orientamento verso un'antropologia sociale dell'autorità e dei poteri correlati alle dinamiche religiose dell'Europa cristiana, un percorso verso una semantica storica del Cristianesimo tardoantico e medievale.

Negli ultimi anni ha indagato a fondo il problema delle modalità e dei codici di rappresentazione, specialmente attraverso i corpi, i riti, i testi e le immagini, del rapporto tra il visibile e l'invisibile, al di là delle tradizionali contrapposizioni ideologiche tra cristianesimo e forme di razionalità alternative o complementari, e sulla base di indagini comparative basate su ipotesi di modellizzazione semiotica e antropologica delle maggiori dinamiche storico-religiose (dono e sacrificio, sacerdozio e regalità, rito e credenza, miracolo e visione, salute e salvezza, malattia e guarigione ecc.).

In questo suo volume l'autore propone una serie di approcci innovativi per lo studio storico-semantico dei discorsi e delle pratiche del sacro e delle forme di messinscena rituale degli *ornamenta ecclesiae* (reliquie, reliquiari, immagini, arredi liturgici) in età tardoantica e medievale, proponendo l'integrazione fattiva di linguaggi disciplinari tradizionalmente autonomi se non estranei fra loro (archeologia, semiologia, antropologia culturale, storia letteraria, storia economica, storia religiosa, sto-

ria delle immagini). Particolare è anche lo stesso titolo del volume, citazione di un saggio pubblicato nel capitolo 8: il “passero spennato” rappresenta il diavolo sotto le mentite spoglie di un volatile, che san Domenico riesce a smascherare dinnanzi allo sguardo attonito delle sue monache. Sempre in chiave agiografica, questa particolare immagine si rivela densa di significati: parole, gesti e immagini rappresentano il cuore dei capitoli di questo libro.

Così lo stesso autore descrive, nell’*Introduzione* (pp. IX-XX) il particolare percorso tematico che viene sviluppato nel saggio: «Il filo che unisce i dieci capitoli che lo compongono mi sembra essere la relazione sistemica tra l’efficacia del gesto e degli oggetti rappresentativi (ma per le immagini e le reliquie preferisco parlare di “semiofori”: capitoli 1, 3, 4) e l’efficacia della parola scritta, precipitato vettore e anche motore del racconto mitico. La parola scritta, quella delle nostre fonti, non rappresenta in effetti una mera testimonianza esterna a quei rapporti di forza [...] (capitoli 5, 6, 9). La parola scritta, nelle sue molteplici dimensioni – retoriche, narrative, ideologiche, ma soprattutto performative (capitoli 7, 10) –, viene qui sempre considerata come parte attiva e integrante della realtà storica che documenta e da cui scaturisce contribuendo a plasmarla e a modificarla incessantemente (capitoli 2, 5, 6). Gesto, rito, parola e immagine sono partecipi di una stessa dinamica storica (capitoli 4, 8) [...]»

La struttura del volume si articola in dieci capitoli che raccolgono materiale inedito, insieme a contributi già editi e qui riproposti dall’autore in forma rivisitata.

Chiudono il volume l’indice delle fonti manoscritte (p. 371), dei nomi di persona (pp. 373-390) e dei nomi di luogo (pp. 391-394).

Ciò che distingue quest’opera dal resto degli studi agiografici è il particolare approccio che l’autore utilizza per lo studio storico-semantico delle pratiche del sacro e degli *ornamenta ecclesiae* (reliquie, reliquiari, immagini, arredi liturgici) tra Tardoantico e Medioevo; in special modo è degna di nota l’integrazione di linguaggi disciplinari tradizionalmente distinti - se non addirittura estranei - fra loro (archeologia, semiologia, antropologia culturale, storia letteraria, storia economica, storia religiosa, storia delle immagini).

FABIO CUSIMANO

Stefano CARRAI - Giorgio INGLESE, *La letteratura italiana del Medioevo*, Roma, Carocci, 2009, 2<sup>a</sup> ed., 342 pp. (Manuali universitari, 88), ISBN 978-88-430-5064-2.

Il volume, ripubblicato da Carocci dopo la prima edizione del 2003, con un’integrazione degli ultimi contributi critici ai testi, è diviso in quattordici agili capitoli.

L’omogeneità dell’impianto metodologico, prima condizione essenziale per una buona fruibilità dei contenuti, risulta essere una delle caratteristiche precipue del testo, che non si limita a fornire un dettagliato *excursus* storico della nostra letteratura, dalle origini, sino alla fine del XIV secolo, ma offre altresì al lettore una nuova

prospettiva di analisi dei fatti letterari, a partire dai testi. Sono infatti i testi a costituire l'asse portante del manuale, in quanto ampiamente presenti e sapientemente incastrati nella trattazione storico-letteraria, quasi come necessari "prodotti" di un'epoca o di un preciso momento storico, che reca in sé una molteplicità di percorsi, specificamente letterari, sì, ma anche politici, economici, biografici; le vicende letterarie «acquisteranno caratteristiche significativamente diverse» in relazione al mutarsi dello sfondo storico-politico, determinato dalla lunga disputa tra papato e impero, e dal fiorire, prima, dei comuni nel settentrione d'Italia e delle dinastie degli Svevi e degli Angiò nel meridione, poi delle corti signorili nell'Italia padana.

In questo contesto l'opera letteraria sembra farsi, prender forma, vivificarsi e dunque crearsi un immediato varco in chi ai testi, solitamente, si avvicina avvertendo una "distanza". Questo vale ancor di più per un manuale che si ripropone come valido strumento di base di Letteratura o Filologia italiana, per la preparazione degli studenti universitari, ma non solo, e che fornisce, oltre ad un'attenta analisi linguistica e stilistica, senza peraltro trascurare i generi letterari nella loro evoluzione e alcune produzioni in lingua latina, anche preziose notizie bibliografiche, utili per l'approfondimento degli argomenti trattati, in margine ai diversi capitoli. È chiaro che uno spazio più ampio e un'attenzione particolare vengano riservati ai grandi autori del XIV secolo, figure chiave e punti di riferimento per il Medioevo e oltre.

La proposta al lettore di un approccio critico, è immediatamente evidente sin dai primi capitoli. Nello specifico, nel primo, dedicato ai più antichi documenti noti recanti scritti in un volgare italiano, si entra nel vivo del testo dell'*Indovinello veronese* e, citando Angelo Monteverdi (cfr. *Manuale di avviamento agli studi romanzi*, Milano 1952), si mostra quanto lo scrivente fosse «pienamente consapevole della differenza» fra parlata volgare e lingua latina, e che fosse «un dotto» che lascia il latino per un «puro capriccio letterario, perché nessuno scopo pratico lo spinge [...] all'uso del volgare». Rifacendoci ad Arrigo Castellani, possiamo inoltre considerare questo passo – come pure suggeriscono gli autori del manuale – alla stregua di «un testo di letteratura dialettale riflessa» (cfr. A. Castellani, *I più antichi testi italiani. Edizione e commento*, Bologna 1976).

Anche nei successivi capitoli, la concisione e la chiarezza del discorso non impediscono agli autori di rendere noti gli ultimi apporti della critica ai testi, quando, ad esempio, si richiamano le nuove scoperte di Giuseppina Brunetti o le riletture di Furio Brugnolo riguardanti la poesia cortese duecentesca nei volgari dell'Italia settentrionale: «A giudicare da questi dati la fioritura di poesia lirica potrebbe dunque essere stata precoce e anteriore addirittura ai testi di S. Francesco e dei Siciliani» (p. 17). Preziose alcune significative osservazioni critiche, volte ad inquadrare il delicato momento di passaggio della nostra letteratura del Duecento, ancora strettamente legata alle forme classiche: si afferma con Contini, ad esempio, che «quale autore in volgare Bonvesin è eminentemente un traduttore». Così, in merito allo studio su Francesco d'Assisi, si propone anche una nuova prospettiva d'analisi, citando gli studi di Nicolò Pasero e Raoul Manselli che contestualizzano «l'assunzione del tema della bontà della natura nel quadro della polemica contro l'eresia catara».

Notevole l'attenzione rivolta sia all'aspetto linguistico e alle diverse edizioni critiche della *poesia siciliana*, sia all'evoluzione che avrà il modello da questa originato: Guittone d'Arezzo, dopo una prima fase di imitazione dei Siciliani, si volgerà via via verso uno sperimentalismo metrico, Guido Guinizzelli si affrancherà sia dal condizionamento cortese e siciliano, sia da quello municipalista.

La matrice politica assume un ruolo determinante nell'interpretazione della poesia toscana e dello *stil novo*, espressione di un'esigenza di rinnovamento sentita in ogni campo dell'attività intellettuale: «dalla pittura di Giotto al pensiero di Tommaso d'Aquino o, di lì a poco, all'*Ars nova musicae* di Philippe de Vitry (1319)» (pp. 62-63).

Grande rilevanza viene giustamente attribuita alla figura di Brunetto Latini che, con le sue traduzioni e la sua *Rettorica*, fu mediatore, tra gli altri, fra il patrimonio scolastico latino e una nuova domanda di cultura sostenuta anche dai bisogni di tipo pratico; è noto come i volgarizzamenti e le traduzioni di storiografi cristiani e poi di classici latini abbiano contribuito alla formazione della nostra prosa antica.

Per un quadro chiaro e completo della situazione linguistica e letteraria delle origini, appare necessario il riferimento alla nascita del romanzo in Italia, che, a cavallo fra Duecento e primo Trecento manifesta una chiara dipendenza dai grandi modelli francesi. La nostra letteratura era dunque ambito di vivacissimi esperimenti in volgare, ma non è da trascurare, dice l'autore del capitolo (Giorgio Inglese), che l'Italia continuava ad essere anche una regione della cultura europea di lingua latina.

Ricevono il meritato spazio le «tre corone» della letteratura italiana, con i dovuti approfondimenti di tipo biografico, stilistico, le matrici e le corrispondenze letterarie, i temi delle opere; in questa sede si preferisce sottolineare in particolare la già evocata attenzione rivolta al lettore che viene costantemente coadiuvato alla lettura di alcuni testi poetici emblematici (si pensi al «sonetto» per antonomasia che Dante include nella sua *Vita nova: Tanto gentile e tanto onesta pare*), così come viene fatto, ad esempio, riportando alcune celebri analisi di Gianfranco Contini, in cui il grande filologo inquadra alcuni termini come tecnicismi propri del linguaggio cortese e, contestualizzandoli al giorno d'oggi, ne valuta le diverse sfumature semantiche.

Fondamentale, per un'approfondita conoscenza sulle prime riflessioni relative alla lingua italiana, l'accurata trattazione riservata al *Convivio*, della cui opera l'autore riporta i contenuti centrali: nel primo trattato Dante dichiara le ragioni dell'opera e giustifica «la scelta del volgare, invece che del latino, per un'opera di filosofia. In effetti prima d'allora erano stati composti in volgare solo testi di pura divulgazione e di impianto logico più semplice [...]. Dante rivendica per sé il compito di raccogliere, dalla mensa dei veri filosofi, briciole di scienza che possano essere distribuite a quanti – per impedimenti dovuti alle circostanze della vita pratica, e non per viziosità – non siano in grado di procurarsele da soli». Dunque, la scelta del volgare appare essere la più coerente all'intenzione di diffondere l'amore per la scienza, e sarà proprio nel coevo *De vulgari eloquentia* che Dante affronterà in maniera più approfondita il tema della poesia volgare, facendo un esame dei volgari italiani, cercando di indagare l'origine e la natura delle lingue, e definendo nel volgare *illustre* il modello di stile più alto.

La sezione destinata alla *Commedia* dantesca, com'è giustamente prevedibile, nell'economia di un lavoro volto a ripercorrere la grammatica fondativa della nostra cultura letteraria, è trattata con equilibrio, attraverso una completa descrizione sia della struttura dell'opera sia della potenza poetica che scaturisce da ogni verso, non tralasciando i modelli letterari a cui Dante attinse, il simbolismo numerico presente in tutta l'opera, la sua architettura triadica – nella quale l'ordine della poesia è un riflesso dell'ordine universale, che a sua volta «a Dio [è] somigliante» (*Pd* 1, 105) – e la polisemia del poema che è *luogo* di riferimenti storici ma anche di molteplici allegorie.

Altrettanto esauriente lo spazio dedicato a Francesco Petrarca, riconosciuto già dai suoi contemporanei, oltre che sommo poeta, anche storico e filosofo. Pure in questo caso viene spiegata la genesi delle opere e dello stile, in relazione alle vicende biografiche, focalizzando altresì lo sguardo sulla lingua dell'autore: «l'ideale linguistico perseguito nelle rime degli stilnovisti e teorizzato nel *De vulgari eloquentia* da Dante – di una lingua che si sottraesse al sostrato municipale per elevarsi oltre la cima dei campanili e parlare a tutti gli intenditori – giunse a piena maturazione proprio nel canzoniere petrarchesco» (p. 218), riconducendo il risultato di una lingua “tersa” ed equilibrata, anche agli anni trascorsi in Provenza, all'educazione a Bologna, al lungo soggiorno nell'Italia settentrionale. Ma soprattutto, scrive Carrai, autore del capitolo in questione, occorre sganciarsi da una certa lettura della lingua petrarchesca che, a partire dalla *Commedia* dantesca e dal plurilinguismo che le si riconosce, vede nel *Canzoniere* una sorta di “monolite”, per evidenziarne invece la varietà dei registri linguistici.

Lo stesso approccio riguarda la sezione relativa a Giovanni Boccaccio, nella quale i fatti storici, come la peste del 1348, e i fatti letterari, acquistano la stessa valenza nell'ottica di una ricostruzione il più possibile fedele della figura dell'autore e delle sue opere. Particolarmente ricca anche la sezione dedicata al *Decameron*, di cui vengono argomentati la composizione, la struttura, il lessico ed in generale la «forma del libro», dando particolare spazio alla genesi del genere della “novella” che troverà nel capolavoro di Boccaccio un esemplare modello narrativo sia per la letteratura italiana sia per le tradizioni letterarie che, di lì a poco, verranno a svilupparsi nelle diverse regioni d'Europa.

Il volume è corredato da una puntuale ed essenziale bibliografia critica. L'indice dei nomi, delle opere anonime e delle cose notevoli, valorizza ulteriormente il lavoro di Carrai e Inglese accreditandolo come uno dei migliori manuali che, pur tenendo conto delle “esigenze esemplificative” scaturite dalle programmazioni didattiche universitarie attuali, non prescindono dal rigore e dalla chiarezza analitica di uno strumento di studio destinato a durare negli anni.

GRAZIA M. LISMA

EADMERO E GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di Inos Biffi, Aldo Granata, Stefano Maria Malaspina, Costante Marabelli, con la collaborazione di Antonio Tombolini (Di fronte e attraverso, 889), Milano, Jaca Book, 2009, XXVII-528 pp., ISBN 978-88-16-40889-0.

All'interno del progetto di pubblicazione delle opere di Anselmo d'Aosta, curato per la Jaca Book da Inos Biffi e Costante Marabelli, vengono ora pubblicate le due biografie del santo, in traduzione italiana con testo latino a fronte: la *Vita di sant'Anselmo (De Vita et Conversatione Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis)* di Eadmero di Canterbury e la *Vita di sant'Anselmo (Liber de Vita Sancti Anselmi)* di Giovanni di Salisbury.

Queste due opere sono quelle che ci permettono, insieme alle *Orationes sive Meditationes* e alle *Epistolae*, di venire direttamente a contatto con l'uomo Anselmo, con i suoi modi di comportarsi, di essere guida spirituale, di affrontare le difficoltà che incontrava, con le sue speranze ed i suoi desideri più intimi e profondi. Sono quindi opere indispensabili, ed in particolare lo è la prima, scritta da Eadmero, che di Anselmo fu discepolo ed ebbe modo di seguirlo quotidianamente dal 1093 in poi - dopo averlo conosciuto verso i vent'anni nel 1079 a Canterbury - ma anche di ascoltare direttamente dalla voce di Anselmo la narrazione di numerosi episodi della vita passata del santo.

La biografia di Giovanni di Salisbury è in gran parte debitrice nei confronti di quella di Eadmero, essendone un compendio, ma non si esaurisce in questo, perché manifesta i caratteri propri dell'autore. Essendo vissuto nel XII secolo, Giovanni non conobbe direttamente Anselmo, ma poté venire a conoscenza a Canterbury di testimonianze nuove su momenti della sua vita. Egli fu infatti collaboratore dell'arcivescovo di Canterbury Tommaso Becket, dal quale ricevette l'impulso a scrivere la biografia anselmiana, che doveva servire da supporto alla richiesta di canonizzazione di Anselmo, che Becket voleva promuovere presso il papa Alessandro III. L'impronta specifica che Giovanni dà nel delineare la vita di Anselmo consiste nel presentarlo come prosecutore dell'azione e dello spirito degli apostoli, in particolare dell'opera di Paolo, e nel fare emergere l'azione condotta da Anselmo per la libertà della Chiesa come l'opposizione attiva ad un tiranno, identificato con il re Guglielmo II Rufo.

Il volume è completato da una serie di altri scritti minori riguardanti la vita e la figura di Anselmo e da un atlante anselmiano, curato da Costante Marabelli, già pubblicato in un precedente volume di lettere del santo aostano, ma sempre utilissimo per seguire da vicino i percorsi della vita di Anselmo e individuarne con precisione i luoghi, collocati nel loro contesto storico-geografico.

PIETRO PALMERI

*L'ÉDITION CRITIQUE DES ŒUVRES D'ISIDORE DE SEVILLE. Les recensions multiples. Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université Rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002)*, édité par María Adelaida Andrés Sanz, Jacques Elfassi et José Carlos Martín, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2008, 288 pp., ill. (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 44), ISBN 978-2-85121-222-1; ISSN 1159-4888.

Si può ben dire che, negli ultimi cinquant'anni circa, lo studio filologico e storico-letterario delle opere prodotte durante il VII sec. nella Spagna visigotica e, in particolare, di Isidoro di Siviglia abbia fatto davvero dei passi da gigante. Almeno a partire dalla pubblicazione, nel 1959, della ancor oggi fondamentale monografia di Jacques Fontaine (*Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959; 2<sup>a</sup> ediz., Paris 1983), cui fecero seguito, negli anni immediatamente successivi, altri imprescindibili contributi dello stesso Fontaine e di Manuel C. Díaz y Díaz, le indagini critico-letterarie su questo periodo lungamente neglette dai filologi classici e anche dagli studiosi di Tardo Antico, nonché le edizioni critiche delle opere di Isidoro di Siviglia, di suo fratello Leandro, di Martino di Braga, di Sisibuto, Giuliano, Eugenio, Ildefonso (i rappresentanti della cosiddetta "scuola di Toledo"), si sono moltiplicate in maniera determinante, con una varietà e molteplicità di apporti cui hanno fornito il loro indispensabile contributo, soprattutto, gli studiosi francesi e, ovviamente, quelli spagnoli.

In particolare, questi ultimi anni hanno visto una notevole proliferazione di ricerche riguardanti molte delle scritture isidoriane, nell'ottica di fungere da viatico e prolegomeni a future, auspicabili edizioni critiche delle opere del vescovo sivigliano. Infatti, nella "Continuatio Mediaevalis" del "Corpus Christianorum" sono già state edite alcune delle scritture di Isidoro (*De ecclesiasticis officiis*, ed. C.M. Lawson, Turnhout 1989; *Sententiae*, ed. P. Cazier, Turnhout 1998; *Synonima*, ed. J. Elfassi, Turnhout 2000; *Chronica*, ed. J.C. Martín, Turnhout 2003), mentre molte altre sono ancora in corso di allestimento da parte di studiosi e filologi che, in maggioranza, appartengono alla scuola di Carmen Codoñer Merino (la quale, da parte sua, ha fornito le edizioni del *De viris illustribus*, Salamanca 1964; e delle *Differentiae*, Paris 1992). Importanti contributi critico-filologici in tal direzione sono stati prodotti, in tempi abbastanza recenti, da J.C. Martín, *Réflexions sur la tradition manuscrite de trois oeuvres d'Isidore de Seville: le «De natura rerum», la «Regula monachorum» et le «De origine Getarum, Vandalorum, Sueborum»*, in «Filologia Mediolatina» 11 (2004), pp. 205-263; *Nouvelles réflexions sur la tradition manuscrite des «Versus Isidori»* (CPL 1212), in *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del "Internationales Mittellateinerkomitee" (Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002)*, edd. M.C. Díaz y Díaz - J.M. Díaz de Bustamante, Firenze 2005, pp. 123-136; e da J. Elfassi - D. Poirel - C. Codoñer - J.C. Martín - M.A. Andrés-Sanz, *Isidorus Hispalensis ep.*, in *Te.Tra. La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, I, Firenze 2004, pp. 196-226 e 274-417.

Gli studiosi appena menzionati, insieme ad altri, hanno animato, il 14 e il 15 gennaio 2002, un incontro dedicato a “fare il punto” circa la situazione editoriale e i problemi relativi alla tradizione manoscritta delle opere di Isidoro di Siviglia, con particolare attenzione a quel che concerne le recensioni multiple. Il vol. di atti, apparso con notevole ritardo (oltre sei anni dopo), presenta complessivamente undici contributi, suddivisi in tre sezioni più un “epilogo” (e, alla fine di ogni sezione, viene anche trascritto il dibattito che fece seguito a ogni seduta).

La prima sezione (*Traité exégétiques*, pp. 13-80) comprende tre relazioni, vertenti rispettivamente sulle *Allegoriae* (Dominique Poirel, «*Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando*». *Les recensions multiples des «Allegoriae» d'Isidore de Séville*, pp. 15-46), il *De ortu et obitu Patrum* (César Chaparro Gómez, *El «De ortu et obitu Patrum» de Isidoro de Sevilla. El problema de su composición y transmisión*, pp. 49-62) e gli *In libros Veteris et Novi Testamenti Proemia* (María Adelaida Andrés Sanz, *Las recensiones de los «In libros Veteris et Novi Testamenti Proemia»*, pp. 63-80). La seconda sezione (*Oeuvres historiques et «Synonyma»*, pp. 89-184) ospita contributi sulla *Historia Gothorum* (Isabel Velázquez Soriano, *La doble redacción de la «Historia Gothorum» de Isidoro de Sevilla*, pp. 91-126), sulla *Chronica* (José Carlos Martín, *Le problème des recensions multiples dans la «Chronique» d'Isidore de Séville*, pp. 127-151) e sui *Synonyma* (Jacques Elfassi, *Les deux recensions des «Synonyma»*, pp. 153-184). La terza sezione (*Etymologiae*, pp. 193-230), dedicata all'opera giustamente più importante e celebre del vescovo di Siviglia, comprende quindi gli interventi di Carmen Codoñer (*Problemas de transmisión en la primera parte de las «Etimologías»: algunas reflexiones*, pp. 195-198), Aires A. Nascimento (*Dans le sillage d'Alvar Gómez de Castro: le manuscrit préparatoire de l'édition des «Étymologies» d'Isidore*, pp. 199-208), Josefa Cantó Llorca (*Observaciones sobre la transmisión textual de las «Etimologías» a propósito del libro XVIII*, pp. 209-215) e Miguel Rodríguez Pantoja (*Ampliaciones de texto en el libro XIX de las «Etimologías» isidorianas*, pp. 217-230). A mo' di conclusione (*Épilogue*) è quindi pubblicato il discorso, di carattere più generale e riguardante problemi ecdotici di testi più tardi, di Maurilio Pérez González (*La edición de textos latino-medievales (siglos IX-XIII)*, pp. 233-241).

Il vol. presenta inoltre una breve *Préface* (pp. 7-8) di Jacques Fontaine, un *Avant-propos* (pp. 9-12) degli stessi curatori, una *Bibliographie sélective* (pp. 253-254), l'*Index des passages cités* (pp. 255-269) e l'*Index des manuscrits* (pp. 271-273).

ARMANDO BISANTI

Véronique GAZEAU, *Normannia Monastica. Princes normands et abbés bénédictins (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Prosopographie des abbés bénédictins*, Caen, Publications du CRAHM, Université de Caen Basse-Normandie 2007, 2 voll., 496 + 406 pp., ISBN 978-2-902685-38-7 (vol. 1: ISBN 978-2-902685-43-1; vol. 2: ISBN 978-2-902685-44-8).

Questa notevole pubblicazione consta di due volumi rilegati, racchiusi in un bel cofanetto. L'autrice – Professore di Storia Medievale presso l'*Université de Caen Basse-Normandie* (CRAHM UMR 6577) – affronta un tema molto interessante per quanti studiano l'evoluzione del monachesimo benedettino nella Francia medievale e lo fa avvalendosi della prosopografia come metodo di indagine principale. La regione oggetto della ricerca è la Normandia dei secc. X-XII.

L'opera traccia un percorso sulla storia e sull'evoluzione “monastica” del ducato normanno e sull'attenzione politica che Rollone ed i suoi discendenti hanno dedicato ai monaci ed alle loro abbazie.

Lo studio è stato condotto analizzando varie tipologie di fonti, da numerosi cartolari ad opere biografiche. L'attenzione ai documenti emerge specialmente nel secondo tomo: in questo volume viene proposta la prosopografia di ben 327 abati benedettini del ducato di Normandia, in un arco cronologico compreso tra il 911 ed il 1204: per ogni abate vengono fornite, oltre alla data dell'elezione ad abate, notizie sulle origini della sua famiglia, sulla sua formazione religiosa, sulle implicazioni politiche, intellettuali e religiose della propria carica.

La caratteristica principale di uno studio prosopografico è proprio quella di fornire utili strumenti di ricerca agli specialisti che siano interessati alla figura di un abate in particolare, nonché alla storia di un'abbazia e dei suoi possedimenti.

Il primo volume fornisce una panoramica sugli abati normanni dalla cessione della Normandia a Rollone da parte di Carlo il Semplice (911) fino alla conquista della Normandia da parte della corona di Francia sotto Filippo Augusto (1204).

La Gazeau dà avvio al primo tomo con un esame delle elezioni abbaziali. Il primo capitolo riassume il ruolo dell'abate alla luce della Regola di san Benedetto, la normale procedura per l'elezione di un abate secondo la Regola, e l'autorità della Regola benedettina nei monasteri. L'autrice sottolinea che i parametri cronologici del suo studio non coincidono solo con gli eventi politici allora in atto in Normandia, ma anche con il periodo della riforma monastica iniziata a Cluny, Brogne, Gorze e Fleury e con la sua diffusione in Normandia attraverso nuove fondazioni, rifondazioni e con scambi tra i religiosi di monasteri diversi nel X secolo.

L'autrice conclude la prima sezione del suo lavoro con una discussione sul “*Destin finale des Abbés*”. Dopo aver discusso sui molti modi eccezionali che un abate avrebbe potuto scegliere per lasciare il suo posto, incluso l'essere cacciato, prendere un incarico più prestigioso e redditizio altrove, andare in pellegrinaggio in Terra Santa, o essere assassinato, la Gazeau descrive la morte attesa per vecchiaia o malattia di un buon abate, circondato dal suo gregge. Con la morte, però, gli abati continuano ad influenzare le loro comunità. I luoghi di sepoltura più popolari erano il chiostro, la chiesa abbaziale, e la sala capitolare - promemoria costanti per i monaci

dei loro defunti padri spirituali. Le comunità monastiche ci hanno tramandato i loro nomi per mezzo di messe in memoria, *rouleaux des morts*, ed epitaffi.

Nella seconda sezione del suo studio l'autrice esamina le caratteristiche degli abati normanni. Si considera in primo luogo la classe sociale d'appartenenza. Sebbene solo l'origine di pochi abati (50 su 327) sia nota, tutti questi provenivano dalla nobiltà. Fatta eccezione per una piccola percentuale proveniente dalla famiglia ducale, la maggior parte di essi proveniva da grandi famiglie prima dell'XI secolo e dalla nobiltà minore dopo. Ciò è in contrasto con l'origine dei vescovi, che hanno continuato a provenire dai più alti livelli della società normanna per tutto il periodo di riferimento. La maggior degli abati proveniva dall'interno delle comunità che alla fine avrebbe governato, ma circa la metà dei monasteri ha avuto almeno un abate di origine non-normanna. Il più delle volte venivano dall'Inghilterra, dall'Italia e dall'Ile de France, ma potevano anche provenire dal Sacro Romano Impero, dalla Borgogna, dal Maine, e dalla Vasconia. Questi abati erano spesso posti a capo di nuove fondazioni o di monasteri riformati di recente, sia nella prima ondata di riforme degli inizi del X secolo sia nella seconda ondata di un secolo più tardi. Gli abati potevano provenire anche da altre comunità della Normandia: ad esempio Fécamp inviò 24 abati ad altri monasteri, per lo più proprie dipendenze. Gli schemi di movimento tra i monasteri suggeriscono alla Gazeau che le reti del chiostro erano tutt'altro che rigide. Infine, l'autrice considera la formazione e l'educazione degli abati. Nella prima metà del periodo di riferimento gli abati sono più probabilmente cresciuti nelle fila monastiche, spesso iniziando la propria vita monastica come bambini oblato, per poi essere educati alla grammatica ed in almeno alcune delle arti liberali. Questa era l'epoca che ha celebrato l'abate-studio. Entro la fine del XII secolo, tuttavia, gli abati avevano più probabilità di essere scelti sulla base delle loro "competenze amministrative". L'oblazione dei bambini stava scomparendo, e gli abati avevano più probabilità di aver occupato in passato un numero di posizioni amministrative minori, come il cellario o il priore, prima di assumere il ruolo di abate.

In quest'ultima parte la Gazeau fornisce al lettore una panoramica cronologica dei rapporti tra gli abati normanni e i duchi. La sopravvivenza variabile delle fonti ed i diversi livelli di attenzione accordata ai monasteri da parte di ciascun duca rende questa sezione piuttosto irregolare nella trattazione.

Chiudono il primo volume una ricca sezione che riporta tavole geografiche, la lista degli abati per ogni abbazia, una ricca e dettagliata bibliografia ragionata; infine l'indice dei nomi di persona e di luogo.

Il secondo volume, utile complemento al primo, raccoglie la prosopografia degli abati benedettini del principato di Normandia presentata sotto forma di notizie biografiche, raggruppate per abbazia. Tutti i dati sono stati raccolti in cinque rubriche: data dell'abbaziato, origini familiari, origini e formazione religiosa, processo di designazione dell'abbaziato, gesta dell'abate.

Le abbazie sono elencate in ordine alfabetico per nome moderno del loro comune d'appartenenza (un po' fuorviante, in quanto è il nome dell'abbazia, e non il municipio di riferimento, ad apparire a capo di ciascuna voce), con gli abati elencati in ordine cronologico per ogni voce. I nomi di persona ed i luoghi sono indicati nella

loro forma moderna francese, anche se il nome latino di ogni abate (con tutte le varianti) è indicato tra parentesi. Un elenco degli abati per ogni abbazia permette al lettore di vedere a colpo d'occhio la sequenza degli abati.

L'uso scrupoloso delle fonti, sia a stampa che d'archivio, fa di quest'opera un prezioso punto di partenza per la ricerca sugli abati normanni, oltre che un riferimento utilissimo per chiunque abbia bisogno di tenere traccia dei movimenti dei monaci nella regione normanna.

FABIO CUSIMANO

*GIOVANNI DA PARMA e la grande speranza. Atti del III Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 dicembre 2004*, a cura di Alvaro Cacciotti e Maria Melli, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008, 165 pp., ISBN 9788879621359.

Celebrato nel dicembre del 2004 e nato dalla collaborazione della Provincia di Cristo Re dei Frati Minori dell'Emilia Romagna, della Provincia romana dei Frati Minori, della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum, di "Frate Francesco" (rivista di cultura francescana), dell'ASTRAL e del cavaliere William Lazzarini, il terzo Convegno di Greccio ha avuto il merito di riproporre le questioni storiche e storiografiche di fra Giovanni da Parma, ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori dal 1247 al 1257.

Il volume, che raccoglie gli Atti del Convegno, è composto da quattro interventi, tutti incentrati sull'analisi delle vicende umane ed istituzionali del frate.

Marco Bartoli, nella relazione *Da frate Elia a Giovanni da Parma*, si sofferma sull'analisi del contesto storico che ha portato dalla deposizione di frate Elia (1239) all'elezione a ministro dell'Ordine di Giovanni da Parma, delineando l'evoluzione storica ed istituzionale dell'Ordine in quegli anni così come è emerso da recenti studi. Le linee fondamentali di questa evoluzione istituzionale, come lo stesso Bartoli precisa, sono: le vicende dell'Ordine nel contesto politico del confronto tra papato ed impero; l'affermazione di un nuovo gruppo dirigente nell'Ordine; i grandi mutamenti istituzionali, come l'inserimento dei Minori nelle strutture gerarchiche della Chiesa e l'organizzazione degli *studia*; il dibattito sulla povertà e il potere; la costruzione della memoria di Francesco d'Assisi.

Grado Giovanni Merlo, nel suo intervento *Questioni intorno a frate Giovanni da Parma in quanto ministro generale*, attraverso un itinerario analitico, ricostruisce la figura di Giovanni da Parma muovendo dalle più significative cronache francescane, come la *Chronica XXIV generalium*, il *Liber chronicorum* di Clarenò e la *Cronica* di Salimbene, e cercando di risalire agli elementi e alle tracce di realtà spesso nascoste o passate in secondo piano.

Cesare Vaianni, nella relazione *Il gioachimismo di Giovanni da Parma*, propone una lettura teologico-spirituale del tema. La prima parte della relazione, attraverso l'utilizzo delle fonti, ripercorre dal punto di vista storico tutte le vicende del frate in quanto cristiano, soffermandosi sui risvolti esistenziali al fine d'inquadrare il suo

rapporto con il gioachimismo. La seconda parte, invece, pone alcuni interrogativi che emergono dalla ricostruzione storica, mettendo in luce le qualità cristiane del vissuto di Giovanni e le sue eventuali mancanze.

Fabio Troncarelli, nella relazione *Magnus Joachita: Ugo di Digne e Giovanni da Parma*, mette in luce il rapporto di amicizia tra i due frati. *Magnus Joachita*, infatti, è l'espressione che Salimbene utilizza per entrambi come a voler sottolineare la particolare amicizia che li legava. In realtà, come Troncarelli sottolinea, le tracce di gioachimismo presenti nelle opere dei due frati sono meno vistose di quanto ci si potrebbe aspettare.

Infatti, gli studiosi hanno sempre trovato grandi difficoltà nell'individuare nell'opera dei due francescani temi connessi a Gioacchino da Fiore. Tuttavia, precisa l'autore, recenti studi hanno indicato possibili indirizzi di ricerca e messo in luce i rapporti tra Gioacchino da Fiore, Ugo di Digne e tutto l'Ordine francescano.

SALVATORE D'AGOSTINO

Jan HUS, *Il primato di Pietro* (dal *De ecclesia*), introduzione di Luigi Santini, traduzione di Mila Mazzetti e Luigi Santini, Torino, Claudiana, 2009, 102 pp., ill. (Piccola collana moderna, Serie storica, 102), ISBN 978-88-7016-758-0.

Luigi Santini – all'inizio del suo appassionato saggio introduttivo all'edizione italiana de *Il primato di Pietro* – mette provocatoriamente in rilievo subito una cosa: «la predicazione di Hus non ha perduto un sostanziale sapore di contemporaneità; l'istituzione romana, tra cedimenti occasionali e dosate riprese autoritarie, ha saputo prolungare indefinitamente l'autunno del suo medioevo teologico, per cui la coscienza cristiana si trova sempre e di nuovo di fronte a scelte, a proteste e proposte che, pur in situazioni naturalmente diverse, portano il segno della continuità» (p. 7).

La vicenda biografica di Jan Hus è contraddistinta dal drammatico bisogno di affrontare a chiare lettere i temi più scottanti dell'ecclesiologia del suo tempo, attraverso un'incessante riflessione critica sull'origine, la natura e il fine della chiesa, nonché sulle strutture che la costituiscono e i modi della sua presenza nella società. Santini ci spiega come Hus, il *doctor evangelicus* che fu un brillante studente di Filosofia e Teologia all'Università di Praga – l'università dove, in seguito, divenne pure un autorevole e ascoltato professore di Filosofia – fosse venuto a conoscenza e avesse interiorizzato i capisaldi del pensiero teologico di John Wyclif, il teologo inglese che seppe rielaborare in modo originale molte affermazioni già diffuse da Marsilio da Padova e da molti altri trattatisti. Costoro, in particolare, indicavano l'incapacità della chiesa alla corsa per il potere mondano, la alienabilità delle ricchezze fondiari accumulate dal clero, la restrizione della scomunica a motivazioni realmente di fede, l'uguaglianza fondamentale di tutto il clero e la discutibilità di gran parte delle prerogative papali (p. 18). Sono temi scottanti, quelli appena presentati, che costeranno a Wyclif una repressione, condotta senza tregua, che ebbe nella distruzione fisica dei suoi testi in terra inglese un truce compimento. Alcune copie però vennero salvate in

terra boema da alcuni allievi, originari di quel territorio, che erano andati in Inghilterra per studiare con lui e che poi, in seguito alle tensioni scaturite dalla diffusione di quelle idee, furono costretti a riparare a Praga. Qui gli scritti di Wyclif saranno copiati, diffusi e studiati avidamente al punto da influenzare radicalmente buona parte del pensiero teologico boemo e da alimentarne lo sviluppo per decenni, nonostante che anche in quella comunità universitaria i nemici (per lo più studiosi di rigida formazione teutonica) non mancassero.

Hus è un prete e teologo che, nella scia dei suoi predecessori boemi (Stanislao da Znojmo e Stefano Pálec), intendeva sostenere che l'umanità è ormai giunta alla fine dei tempi, che l'anticristo dell'Apocalisse è all'opera e che i fedeli vanno richiamati pressantemente ad una testimonianza. Egli considerava la gerarchia ecclesiastica romana profondamente corrotta e, non avendo alcuna fiducia nelle possibilità di autoriforma delle autorità ecclesiastiche, sperava che una riforma della Chiesa si potesse ottenere attraverso un'iniziativa dei governi. Condannato nel concilio di Londra del 1382, i suoi scritti furono proibiti anche dall'Università di Praga nel 1403. Nel 1408 l'arcivescovo di Praga gli proibisce l'esercizio delle funzioni sacerdotali nella diocesi.

L'anno seguente papa Alessandro V (1340-1410) pubblica una bolla che condanna gli insegnamenti di Wyclif e ordina di bruciarne i libri. Hus, per le sue posizioni favorevoli a Wyclif, viene scomunicato nel 1410 e a Praga scoppiano delle sommosse. Forte del sostegno popolare, Hus continua a predicare anche dopo che la città è posta sotto interdizione nel 1412. L'anno seguente, tuttavia, molti dei suoi influenti sostenitori perdono il potere, e Hus fugge da Praga trovando rifugio a Husinec, sotto la protezione della nobiltà locale. E proprio in questo periodo scrive il *De ecclesia* (1413). Nel 1414 viene convocato al concilio di Costanza, riunitosi per risolvere lo scisma d'Occidente. Hus, avendo ricevuto un salvacondotto imperiale, pensa di poter difendere con successo il suo credo, ma all'arrivo viene imprigionato e processato per eresia. Invitato a ritrattare e a promettere di non diffondere le sue dottrine, oppone un rifiuto categorico. Il concilio allora lo condanna al rogo.

Il *De ecclesia* è un trattato che si divide in 23 capitoli. Hus, a scanso di equivoci, vi afferma che l'unico capo della chiesa è Cristo («il fondamento dei fondamenti, il santo dei santi») e che molti sono *in ecclesia* ma non sono *de ecclesia*, dato che c'è anche una «chiesa dei maligni» che ha per capo il diavolo. Nei capp. VII-XVII, in particolare, il teologo boemo esamina il rapporto tra la chiesa «romana» e quella «universale» (*catholica*) e, appellandosi al vangelo di Matteo (16,15-19), considera la fede, il fondamento e il potere della chiesa. Il papa, in questa analisi ecclesiologica, è il «vicario» di Cristo, ed è tenuta in debita considerazione la possibilità in cui il papa possa essere considerato indegno di questo ministero o, addirittura, eretico. Nei capp. XVII-XXIII, Hus tocca da vicino il punto nevralgico della questione: quello relativo alla autorità della «sede apostolica» e alla necessità, allorquando si creano le condizioni per doverlo fare, di ribellarsi ad essa per obbedire a Cristo.

Il curatore del libretto ci spiega, nella sua limpida introduzione, che l'esigenza precipua di Jan Hus è quella di lanciare un appello al laicato cristiano per condurre il popolo alla consapevolezza del posto reale che ha nella sua chiesa. «Egli dà così vi-

gore a un movimento di secolarizzazione che, passando dalle premesse teologiche alla pratica, significa anche lo smantellamento del potere economico dell'altro clero, la secolarizzazione dei beni ecclesiastici e la crescita d'un laicato capace di creare una sua cultura da contrapporre a quella dei 'chierici intellettuali', ai quali Hus non aveva risparmiato attacchi e censure» (pp. 21-22). Hus, d'altronde, non esita a ribadire, contro ogni abuso di autorità da parte del clero secolare, la necessità per ogni fedele di perseverare nella sequela di Cristo. Questo sarà il *cantus firmus* che condurrà la sua parola a resistere, coerentemente, davanti ai detrattori e agli accusatori che osteggeranno il suo pensiero, prima nelle aule universitarie, a Praga, successivamente, a Costanza, con la ratifica di trenta accuse costruite su altrettante proposizioni tratte dai suoi scritti. A queste accuse, parafrasando un detto paolino, Hus replicherà sempre con il bisogno di provare ogni cosa al giudizio della ragione e di ritenere, in ogni circostanza (anche la più tragica), il bene per la fede e per l'agire. Ma bisognerà aspettare ancora un secolo, con Lutero, perché l'idea di una chiesa conforme alla legge di Cristo e di una società liberata dalle ipoteche curiali possano di nuovo diventare oggetto di un concreto dibattito teologico.

VINCENZO M. CORSERI

*LEXICON MONACENSE ANONYMUM (München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17151, 17153, 17194)*, edizione critica a cura di Valentina Lunardini, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2009, LXII + 436 pp. (Millennio Medievale, 80: Testi, 20), ISBN 978-88-8450-318-3.

All'interno della ricca e singolare riviviscenza di studi, edizioni, indagini e ricerche sulla tradizione lessicografica mediolatina, riviviscenza della quale, in tempi recenti, sono state testimonianze indubitabili le grandi edizioni critiche del *Liber derivationum* di Osberno di Gloucester (*Derivazioni*, a cura di P. Busdraghi, M. Chiabò, A. Dessì Fulgheri, P. Gatti, R. Mazzacane, L. Roberti, sotto la direzione di F. Bertini e V. Ussani jr., 2 voll., Spoleto 1996) e delle *Derivationes* di Ugucione da Pisa (*Derivationes*, edizione critica *princeps* a cura di E. Cecchini e di G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, 2 voll., Firenze 2004) e, in particolare, nell'ambito della produzione di *differentiae verborum* e di *derivationes* si inserisce la pubblicazione di un lessico del sec. XII, giuntoci anonimo in tre mss. monacensi, curata con attenzione e acribia da Valentina Lunardini, allieva di Giuseppe Cremascoli particolarmente interessata alla lessicografia mediolatina (cfr. *Il prologo del lessico di Gualtiero d'Ascoli. Edizione e studio del testo*, in *Microcosmi medievali. Atti del Convegno di Studio [Ascoli Piceno, 15-16 febbraio 2002]*, a cura di E. Menestò, Spoleto 2002, pp. 272-291). Una pubblicazione, questa proposta dalla giovane studiosa – sia detto in via preliminare e prima di intraprenderne la disamina – che ci fa conoscere nella maniera più corretta e adeguata (sia per quanto attiene agli aspetti filologico-testuali, sia per ciò che riguarda gli elementi letterari) un testo della

tradizione lessicografica dall'importanza forse non eccelsa, ma neppure del tutto irrilevante, come si cercherà di mettere in risalto nel corso dell'analisi del vol. che seguirà immediatamente (aggiungo che un giudizio pienamente positivo – anzi, qua e là addirittura entusiastico – sul vol. in questione e sulla fatica svolta dalla studiosa è stato formulato anche da M. Donnini, in «Studi Medievali», n.s., 51,1 [2010], pp. 413-417).

All'edizione propriamente detta del lessico monacense la Lunardini premette un'ampia *Introduzione* (pp. IX-LXII), articolata in varie sottosezioni, la cui lettura è assolutamente indispensabile per accostarsi adeguatamente allo studio e alla consultazione del testo da lei edito.

Dopo la *Bibliografia* e le *Abbreviazioni bibliografiche* (articolate, al loro interno, in tre sezioni: *Glossari, lessici e dizionari; Studi; Autori e testi antichi e medievali: edizioni di riferimento*) e un breve *Conspectus siglorum*, la parte iniziale dello scritto introduttivo è dedicata, correttamente, alla *Descriptio codicum* (pp. XX-XXVI). Il lessico ci è giunto, anonimo (e fatalmente anonimo, a quanto sembra, è destinato a rimanere), in tre mss., tutti e tre attualmente custoditi presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera. Si tratta, rispettivamente, dei codd. *München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17151*, membranaceo della secondo quarto del sec. XII (sigla A: il nostro testo si legge ai ff. 2r-26v); *München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17153*, membranaceo dell'ultimo quarto del sec. XII (sigla B: il lessico si legge ai ff. 1r-89v); e *München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17194*, membranaceo del secondo quarto del sec. XII (sigla C: il nostro testo vi è riportato ai ff. 179r-221r).

I tre manufatti vengono accuratamente descritti dalla Lunardini e, per ciascuno di essi, viene fornita in calce la bibliografia specifica e pertinente. Quanto ai rapporti che li legano, la studiosa, dopo aver precisato il valore di ciascuno di essi ai fini della tradizione, individua l'esistenza dell'archetipo x, fondando la sua disamina, in primo luogo, su un errore comune a tutti e tre i mss. (nel lemma *agiografa* che, alla lettera a 99, viene spiegato come *sancta scriptura*, avvertendo che «l'intervento sul lemma reso con *agiograf<i>a* si giustifica con la presenza, nel lessico, della glossa *graphia scriptura*, registrata alla lettera g 29»: p. XXVII) e proseguendo con una fitta serie di esempi di coincidenze testuali in errore. L'analisi della tradizione ms., effettuata con attenzione e ampiezza dalla studiosa, mette in risalto però una sì nutrita presenza di lezioni divergenti fra i tre codd. tale «da rendere impossibile la ricostruzione di sottofamiglie»: elemento, questo, che costringe a propendere «per una discendenza tripartita, in cui ognuno dei tre mss. offre lezioni che, nei casi perplessi, vengono accuratamente vagliate in ordine alla costituzione critica del testo» (p. XXXIV). Lo *stemma codicum* (o, meglio, «schema figurativo», come prudentemente e regolarmente lo definisce la Lunardini) che viene delineato (p. XXXIV) presenta quindi l'archetipo x dal quale, indipendentemente l'uno dall'altro, discendono i tre mss. che possediamo, ABC. Concludono questa sezione “filologica” dell'introduzione alcune notazioni sui tratti caratteristici dei singoli testimoni.

Segue quindi la parte più propriamente “letteraria” (o, se si vuole, “storico-letteraria”) dello scritto introduttivo redatto dall'editrice (ed è la sezione più ampia).

Ella, in prima battuta, si sofferma su *Struttura e contenuto del «Lexicon»* (pp. XXXV-XLIII). Il lessico monacense presenta una struttura bipartita, nel senso che, per ogni lettera dell'alfabeto, vengono proposte due liste di lemmi: una prima lista, caratterizzata da una struttura glossatoria (e definita appunto *glossae* o *expositiones*) raccoglie, sotto la forma del tradizionale glossario, un numero assai variabile (ma anche molto elevato per alcune lettere) di vocaboli astrusi, rari e difficili che non sempre trovano corrispondenza nella seconda lista; quest'ultima, caratterizzata da una struttura "derivativa" (e definita appunto *derivationes*), consta di una serie (anch'essa variabile ma in genere abbastanza ampia) di vocaboli, accompagnati da notazioni grammaticali e sintattiche; in genere, si parte da un vocabolo-base, accanto al quale, in ordine non sempre preciso, vengono elencati altri lemmi derivati e composti. Perché sia più chiara l'organizzazione di questo lemmario trascivo qui di seguito un lemma di media estensione (lemma principale con nove sottolemmi): T VII: «<sup>1</sup>**Tango** -gis tetigi tactum activum, inde <sup>2</sup>**tactus** -tus -ui et componitur <sup>3</sup>**attingo** attingi attac-tum, <sup>4</sup>**contingo** -gi, a quo <sup>5</sup>**contiguus** -a -um et <sup>6</sup>**contagium** -gi, <sup>7</sup>**contiguum** -ui et <sup>8</sup>**contagio** -nis et <sup>9</sup>**contigit** defectivum, quod ponitur pro eventu. Item tango componitur <sup>10</sup>**pertingo**» (p. 310). Si tratta di una struttura ben attestata e comune ad altri lessici: in particolare essa è riscontrabile nel *Liber derivationum* di Osberno, solo che, nel lessico del monaco inglese, l'ordine delle due sezioni (*glossae* e *derivationes*) è invertito, nel senso che la sezione derivativa, in Osberno, precede quella glossografica.

Così come ci è stato trasmesso, il lessico monacense non palesa un'organizzazione ben definita, anzi sembra che l'anonimo lessicografo abbia proceduto per accumulazione, senza un preciso e omogeneo piano preventivo di raccolta, di lavoro e di analisi. Merito indiscusso della Lunardini è comunque quello di aver individuato, almeno, un filo conduttore nella redazione e nella destinazione del testo: «Probabilmente – ella scrive – questo lessico era destinato alle scuole, nell'intento di fornire strumenti adeguati per la comprensione dei testi scritturistici, dei Padri della Chiesa e del mondo classico. I lemmi attestati testimoniano il gusto antiquario ed esegetico del compilatore nel raccogliere e tramandare nozioni di carattere linguistico e spiegazioni di toponimi, idronimi, fitonimi, e in genere, varie espressioni in uso nella lingua e nella cultura del tempo. L'esigenza di base è quella di organizzare i vocaboli secondo liste di parole che lasciano intravedere i vari settori del sapere ed anche degli ambiti di vita quotidiana» (p. XXXVIII).

Fatte queste necessarie premesse, la studiosa indugia con particolare ampiezza su alcune caratteristiche del lessico per quanto attiene (se così posso esprimermi) a determinate "famiglie", quali, per esempio, quelle riguardanti riti e feste pagane, vita e costumi dell'epoca (con specifica attenzione ai vocaboli designanti mezzi di trasporto e di traffico, pasti e vasellame da tavola), venti e mari, divinità pagane (fra cui le nove Muse, i cui *nomina* vengono spiegati secondo il classico procedimento retorico dell'*interpretatio nominis*).

Quanto alle *Peculiarità del testo* (pp. XLIV-LIII), vengono accuratamente documentate, in questo paragrafo, le trasformazioni e le corruzioni di lemmi (abbastanza numerosi) ridotti a *monstra* (cfr. G. Cremascoli, *Tra i «monstra» della lessicogra-*

fia medievale, ne *La critica del testo mediolatino. Atti del Convegno [Firenze, 6-8 ottobre 1990]*, Spoleto 1994, pp. 203-214). Si tratta di un problema assai spinoso, che coinvolge parecchi lemmi desunti dalla lingua greca, dal linguaggio scritturistico (e, in questo risulta molto stretto il legame che unisce il lessico col *Liber interpretationis hebraicorum nominum* di Gerolamo, fonte indubbia di parecchi lemmi) e dall'antico alto-tedesco. La presenza di lemmi d'origine tedesca (attestati soprattutto nella sezione glossatoria) è, d'altra parte, una delle distintive peculiarità del testo, e viene accuratamente vagliata e discussa dalla studiosa con ampiezza e puntualità di esempi.

Si passa quindi ai *Cenni a fonti e concordanze* (pp. LIII-LX). Fra gli *auctores* maggiormente utilizzati dal lessicografo mediolatino figurano, in primo luogo, Ovidio (soprattutto le *Metamorfosi*, meno le opere amatorie), Terenzio, Prisciano, Lucano, Giovenale e quindi, in subordine, Persio, Prudenzio, Sallustio e Plauto. Quanto alle reminiscenze (più o meno precise e precisamente individuabili) di testi antichi, cristiani e medievali, si nota il ricorso a scrittori quali Gerolamo, Eucherio, Isidoro, nonché ad altri lessici quali l'*Elementarium* di Papia, il *Liber derivationum* di Osberno e, soprattutto, il *Summarium Heinrici*, testo lessicografico e glossatorio dei secc. XI-XII, dal quale l'autore del lessico monacense trae gran parte dei lemmi riguardanti vocaboli di origine tedesca.

Lo scritto introduttivo stilato dalla Lunardini si conclude con l'indicazione dei criteri editoriali cui ella si è ispirata per la propria edizione (*La nostra edizione*, pp. LXI-LXII). Merita, in particolare, un cenno il fatto che la studiosa, nell'allestimento dell'apparato, ha optato per un apparato di tipo positivo, fatto, questo, che potrebbe destare qualche iniziale e comprensibile perplessità. In realtà, il procedimento adottato dalla Lunardini si rivela perfettamente funzionale, in quanto gli obiettivi che ella si è prefissati sono perfettamente raggiunti. Essi, sostanzialmente, sono due: «chiarire per quanto possibile il senso del vocabolo e documentare la presenza del lemma in altre sedi e in altri contesti. Per quel che concerne il primo obiettivo occorre ricordare che nell'apparato sono presenti testimonianze di autori precedenti, coevi o posteriori, tenuto anche conto che vi sono lemmi per i quali è possibile indicare attestazioni utili solo in repertori di redazione relativamente recente» (p. LXI).

L'edizione del *Lexicon Monacense anonymum* allestita dalla studiosa (pp. 1-339) si segnala assai positivamente per correttezza, chiarezza (anche tipografica) e acribia. A essa fa seguito una nutrita serie di *Indici* (pp. 341-436), fra i quali merita un plauso speciale l'*Indice lessicale* (pp. 343-434), nel quale vengono registrati, in ordine alfabetico (ordine che, invero, non è ben rispettato né nella sezione glossografica né in quella derivativa), tutti i lemmi attestati nel lessico. A parte si elencano i lemmi dell'alto e medio tedesco, secondo le lezioni trasmesse dai tre mss.

Come penso e spero sia emerso da questo mio resoconto, ci troviamo, con questo lavoro di Valentina Lunardini, di fronte alla pubblicazione di un testo lessicografico certo non fondamentale come quelli di Osberno e di Uguccone, ma che ci viene presentato dalla studiosa nella migliore maniera possibile. Insomma, se il *Lexicon Monacense anonymum* non può certo essere paragonato, per importanza e diffusione, alle grandi opere lessicografiche di Osberno e di Uguccone, l'edizione di esso ap-

prontata dalla Lunardini – per le caratteristiche che qui sopra ho cercato di evidenziare – si pone degnamente accanto alle recenti, insostituibili edizioni dei due grandi lessicografi mediolatini delle quali si è detto nella prima parte di questo intervento (e, anche in questo, faccio mio il giudizio conclusivo sul vol. formulato da M. Donnini, cit., p. 417).

ARMANDO BISANTI

Bernard MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008, 544 pp., ISBN 978-88-211-6701-0.

Questa traduzione dell'opera *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. The Flowering of Mysticism* (1998) prosegue nel piano editoriale della traduzione di un'importante contributo di Bernard McGinn alla storia del pensiero cristiano occidentale, e quindi alla storia della filosofia cristiana. Si tratta del terzo tomo di un'opera di cui sono già stati tradotti presso lo stesso editore il primo, *Le origini, I-V secolo* (1997; l'edizione originale inglese del tomo si intitola *The Foundation of Mysticism*, London 1992), ed il secondo, *Lo sviluppo, VI-XII secolo* (2003; l'edizione originale inglese del tomo si intitola *The Growth of Mysticism*, New York 1999), e di cui si attende la traduzione del quarto tomo, apparso con il titolo specifico di *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Peraltro, McGinn annuncia un quinto ed ultimo tomo che completerebbe il piano di una *summa* considerevole, che a causa della sua ambiziosa portata ha visto modificare il progetto durante il corso stesso della sua realizzazione.

Si può considerare l'opera complessiva *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, ossia *Storia della mistica cristiana in Occidente*, come una vera e propria opera di consultazione per chiunque voglia affrontare la questione non solo del misticismo nelle sue differenti declinazioni, bensì dello stesso pensiero cristiano dalle origini sino alle soglie delle trasformazioni che esso conoscerà con la stagione rinascimentale e la successiva epoca moderna. Ed anche quest'ultima epoca dovrebbe essere coperta al completamente definitivo del progetto. Bernard McGinn è un medievista di taglia che si è confrontato non tanto con la filosofia medievale intesa come impresa tecnica ed analitica, quanto con temi cruciali del pensiero medievale legati ad una antropologia dominante che ruotava intorno al discorso del religioso, sia esso quello selvatico della pietà popolare, sia quello colto della rielaborazione intellettuale della Patristica oppure della Scolastica. Il lettore italiano può accedere a traduzioni come *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* (1999; edizione originale inglese è *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985), oppure *L'anticristo* (1996; l'edizione originale inglese è *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*, San Francisco 1994), od ancora *I dottori della Chiesa: trentatré uomini e donne che hanno dato forma al cristianesimo* (2002; l'edizione originale

inglese è *The Doctors of the Church: thirty-three men and women who shaped Christianity*, New York 1999), e le sue analisi scientifiche, disponibili soprattutto in lingua inglese, variano dai suoi esordi come studioso sull'antropologia filosofica della scuola cistercense (*The Golden Chain: a study in the theological anthropology of Isaac of Stella*, Washington 1972; *Three treatises on man: a Cistercian anthropology*, Kalamazoo 1977), sino alle concezioni apocalittiche ed alla mentalità ad esse associata nel Medioevo (tra i suoi vari e strategici contributi, mi limito a rinviare alla monumentale *The encyclopedia of apocalypticism*, New York 1998, costituita da tre volumi), per soffermarsi lungamente sulla spiritualità cristiana nei secoli, e su Meister Eckhart in particolare (*The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*, New York 2001), e toccare tematiche declinate in chiave ecumenica (B. MCGINN - M. IDEL [eds.], *Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam: an ecumenical dialogue*, New York 1996). Si tratta di un ampio lascito affidato alla medievistica da parte di uno studioso nato nel 1937 e che sta chiudendo la sua carriera alla University of Chicago (per la precisione, è attualmente emerito come Naomi Shenstone Donnelley Professor di Historical Theology e di History of Christianity nella Divinity School).

Mi è parso premettere una pur semplice allusione alla vastità della ricerca di McGinn per sottolineare come il terzo tomo *La fioritura della mistica (1200-1350)* sia un tassello di una sintesi di una lunga e puntuale pratica e frequentazione dei testi della tradizione cristiana occidentale. Attirare l'attenzione su questo terzo tomo significa attirare l'attenzione sull'opera complessiva come storia del misticismo cristiano in occidente, ed è bene che il lettore sia consapevole delle ricerche precedenti che stanno sullo sfondo di questa sintesi ammirabile.

Il periodo esaminato in questo tomo è un momento cruciale per il pensiero mistico quanto per il pensiero filosofico: McGinn è convinto che il XIII secolo rappresenti una svolta cruciale per la mistica cristiana latina, mentre il XII secolo – periodo di grandi trasformazioni per la teologia politica cristiana – mostra una sostanziale continuità con i secoli precedenti (a me pare che la sua tesi debba essere sfumata: gli accenti mistici di san Bernardo sono la preparazione di un volontarismo filosofico tipico del XIII secolo, e se certo san Bernardo non è un filosofo in senso tecnico, il suo pensiero monastico, a differenza di tanto altro pensiero monastico, è immediatamente fruibile per una filosofia cristiana come quella Scolastica del XIII secolo); ed è altrettanto vero che il XIII secolo, con i commenti a Pietro Lombardo e il completamento della traduzione sistematica di Aristotele in latino, rappresenta il periodo cruciale del tentativo di un approccio razionale al deposito della fede cristiana, comunemente detto Scolastica. Se la Scolastica aristotelizzante potrebbe sembrare lontana dal misticismo, ma Meister Eckhart deve essere compreso come mistico aristotelizzante, vi è una Scolastica iper-razionalista che nella sua volontà di una conformità totale con la tradizione cattolica si spinge a rompere il modello di razionalità aristotelizzante per un'originale commistione di mistica e filosofia, ed è il caso di san Bonaventura, specie nelle sue *Collationes in Hexaëmeron*, in cui il cristocentrismo diviene criterio interno di validità dell'impresa argomentativa. Se l'approccio analitico della Scolastica conferisce all'aggettivo 'mistico' un senso specifico quando viene predicato di un fi-

losofo cristiano, è su un altro piano sociale che si colloca la svolta mistica del XIII secolo. In sostanza, McGinn parla di misticismo anche attraverso donne ed uomini laici ed illetterati; si pensi alle beghine, ed in genere al fatto che la svolta del XIII secolo consiste proprio nella diffusione di soggetti mistici che non sono uomini che hanno pronunciato i voti religiosi, monastici in particolare. La sua definizione di mistica non è restrittiva e neppure riduttiva: nel primo tomo di questa *Storia della mistica* ne dà una versione compatta, affermando che «l'elemento mistico nel Cristianesimo è rappresentato da quella parte del suo credo e delle sue pratiche che riguarda la preparazione per, la percezione di, e la reazione a ciò che può essere descritto come l'esperienza diretta o immediata di Dio» (B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini, I-V secolo*, Genova-Milano 1997, p. XIV). Parallelamente, vi è una storia della filosofia che trae non solo suggestioni dalle sue analisi, ma che si nutre direttamente delle sue analisi su san Bernardo di Chiaravalle (nel tomo 2) oppure su san Bonaventura (in questo tomo 3). Questa capacità ricognitiva delle analisi di grandi pensatori cristiani mi pare debba imporre questa *Storia della mistica* anche a chi non si occupa di mistica accademicamente, nella consapevolezza che non deve essere sottaciuto l'apporto fondamentale che McGinn fornisce con la sua ampia disamina del misticismo femminile, che è anche un capitolo della storia delle donne nel Medioevo latino che trova qui una sua prima compiuta formulazione, e con la restituzione vivida della centralità della Passione di Cristo nel discorso colto religioso del XIII secolo, che si associa al cristocentrismo per poi divenire un elemento cruciale della pietà popolare. Mentre per secoli il discorso mistico latino era stato il risultato degli sforzi di una *élite* religiosa, ora il discorso colto di una *élite* religiosa si affiancava agli sforzi di soggetti dislocati nei nessi più diversi del tessuto sociale, senza un privilegio ermeneutico affidato all'uomo di religione. È in questa dinamica che si colloca l'affermazione nuova di una mistica dell'esperienza, che tende a prescindere dall'esegesi del Testo sacro – non tanto per opzione teoretica, quanto per riflesso della propria condizione di donne laiche, per esempio. La natura mistica di una visione si collega così al tipo di visione narrata, allo scopo per cui essa è stata concessa, all'effetto che essa ha su chi la riceve; l'elemento soggettivo non è così centrale come una mentalità moderna – post-cartesiana – sarebbe portata a concettualizzare a partire dal sintagma “mistica dell'esperienza”.

Il movimento francescano occupa un ruolo di taglia nei capitoli di questo terzo tomo, insieme alla presenza femminile nella trasformazione della mistica latina: dietro ad entrambi si colloca il nuovo tema della *vita apostolica*, all'insegna della conformità con la vita di Cristo e degli apostoli, con l'acquisizione di un nuovo *status* ermeneutico degli *Atti* dell'evangelista Luca. Questo nuovo tema mette in scena una nuova forma della dialettica che costituisce sin dalle origini l'espressione del pensiero cristiano: l'istituzione nelle sue varie manifestazioni, la gerarchia della Sede apostolica appena costituitasi dopo la rivoluzione normativa di papa Gregorio VII, elogia la *vita apostolica*, ma non può che osteggiarla nella sua manifestazione spontaneista in omaggio al passaggio neo-testamentario che vuole che le Scritture non siano soggette ad interpretazione privata; riformatori, seguaci dei riformatori, movimenti sociali ed infine movimenti ereticali facevano della *vita apostolica* un grido di batta-

glia, e questo rafforzava la tensione dialettica nell'istituzione della Sede apostolica, sino alla sintesi francescana tra la piena conformità a Cristo ed agli apostoli – san Francesco come *alter Christus* – e la proclamazione di un'obbedienza assoluta alla Sede apostolica ed a tutti i suoi rappresentanti che era ancora più 'cieca' di quella che si poteva ritrovare nella tradizione basiliana. Questa sintesi non supera la tensione dialettica, tanto che vi saranno francescani normativisti che terranno come punto fermo irrinunciabile un'obbedienza già tratteggiata filosoficamente da sant'Anselmo, e pure francescani anomisti che vedranno in quell'obbedienza un fatale travisamento di omaggio all'Anticristo. Punto decisivo è lo spostamento di piano sociale di questi dibattiti rispetto al mondo chiuso e separato delle comunità monastiche tradizionali: gli Ordini Mendicanti agiscono nel mondo, e la vita apostolica diventa una questione non solo e non tanto dottrinale, bensì una questione di ordine pubblico. A me pare che sia proprio su una questione di ordine pubblico che si gioca la differenza fondamentale tra Pietro Valdo e Francesco d'Assisi.

Insomma, questo terzo tomo della *Storia della mistica* di McGinn mi pare si imponga come uno strumento di grande utilità per lo storico del pensiero medievale, capace di mostrarsi fecondo sia per tematiche più strettamente sociali ed antropologiche, sia per tematiche filosofiche in senso tecnico e di storia della cultura. Non voglio dire che tutto sia condivisibile nelle analisi di McGinn, ma di fronte ad una sintesi di secoli di storia del pensiero cristiano non si può che essere colpiti dalla sua efficacia e dal suo equilibrio, anche quando si potrebbe dissentire su un dettaglio (ed esasperare questo dissenso sarebbe uno strabismo fuori luogo). L'unico neo si può forse ravvisare nella presentazione editoriale, peraltro egregia, ma che per la sua ricercatezza lo destina ad un pubblico assai ristretto al di fuori delle biblioteche: un'edizione economica permetterebbe una più facile adozione nei corsi universitari ed aprirebbe uno spazio di offerta ad un numero più ampio di lettori colto. Forse c'è una fondata sfiducia nella capacità attrattiva presso il pubblico di un'analisi seria, contemporaneamente agile e pondera, avulsa dall'erudizione fine a se stessa anche quando affronta autori di non pubblica notorietà, ma che percorre continuamente la tematica delle radici cristiane dell'Europa. Resta il fatto che, al di là della saggistica e delle monografie erudite e settoriali, opere come quella di McGinn meritano di essere lette e discusse.

LUCA PARISOLI

Massimo MONTANARI, *Il formaggio con le pere. La storia in un proverbio*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 162 pp., ISBN 9-788842-087199.

Il titolo del saggio richiama il noto proverbio, «al contadino non far sapere quanto è buono il formaggio con le pere». Il detto, molto noto e diffuso in Italia e Francia, è però di difficile interpretazione storica e culturale. Di tale "mistero" si occupa in questo libro Massimo Montanari, noto storico dell'alimentazione, il quale, attraverso una ricerca accurata e ricca di riferimenti bibliografici e documentari, ci

restituisce la complessa storia dell'accostamento gastronomico formaggio-pera che ha generato il proverbio. Esaminando ricettari antichi, trattati di agricoltura e di dietetica, opere letterarie, l'autore ricostruisce puntualmente il contesto di produzione del detto, ne analizza il significato attraverso i secoli, riuscendo a delineare una vera e propria storia della lotta di classe e del conflitto sociale dal Medioevo all'epoca moderna.

L'accoppiamento formaggio-pera viene documentato a partire dal tardo Medioevo (le prime testimonianze italiane risalgono infatti al XIV secolo, mentre in Francia il proverbio appare già nel XIII secolo), alla fine di un difficile processo di nobilitazione volto a modificare l'immagine sociale e culturale del formaggio che nell'alimentazione dei signori non è mai cibo esclusivo, ma di accompagnamento, specialmente con la frutta, che nella cultura medievale rappresenta un cibo di *élite*, soprattutto se facilmente deperibile.

Dagli antichi romani al Medioevo il formaggio è stato tradizionalmente considerato il cibo degli umili, per i quali rappresentava la fonte primaria di nutrizione. È il cibo di Polifemo, "l'uomo bestia non toccato dal processo di civilizzazione". Esso, infatti, è associato al mondo dei pastori, ancora vicini allo stato di natura, il cui stomaco, secondo le teorie del tempo, essendo assai meno delicato di quello dei ceti nobili, sarebbe in grado di digerire un alimento pesante, secco, salato e di dubbia qualità, quale appunto il derivato del latte.

Nel Medioevo inizia la riabilitazione del formaggio. Esso diventa il cibo dei monasteri, dove per ragioni di penitenza ci si astiene dalla carne; la cultura delle comunità monastiche, legate principalmente agli agiati ambienti nobiliari, finisce per diventare un elemento di mediazione tra pratiche alimentari dei ceti bassi ed alti. La rinuncia al consumo di carne nei periodi "di magro" prescritti dal calendario liturgico ha contribuito, così, a contaminare diete alimentari appartenenti a classi sociali distinte. Dal Medioevo, nelle mense dei ricchi il formaggio ha svolto la funzione di accompagnamento (consumato con la pasta o, a fine pasto, appunto, con le pere), anche se il suo uso tra le classi superiori incontrava resistenze e molti pregiudizi, ancor più confermati dalla scienza medica che ne consigliava un uso moderato. La pera, invece, è il simbolo dell'effimero, di gusti e piaceri non necessari; si tratta di un cibo prestigioso e di lusso, per le sue caratteristiche di delicatezza e deperibilità, da consumare subito appena raccolto e, dunque, destinato solo alle tavole dei signori. La pera è, forse, il frutto che più di ogni altro riassume in sé i tratti della nobiltà, perché scarsamente disponibile.

La nobilitazione del "rozzo" formaggio nelle tavole dei signori è avvenuta grazie ad un accostamento elitario (la pera), che solo successivamente ha trovato una giustificazione teorica legata alla funzione salutistica assolta dai due cibi, consumati alla fine del pasto. I due cibi rappresentano quindi classi sociali distinte e rigidamente separate, simbolo di un ordine sociale ben definito. Tali strategie di differenziazione del rango sociale in campo gastronomico ben si spiegano nella società medievale, in cui è molto forte la volontà di segnare differenze di status sociale, economico, simbolico. L'ideologia dominante prescriveva che signori e contadini non potessero mangiare gli stessi cibi obbedendo alla nozione di gusto, che porta a mangiare ciò

che fa bene e che si lega al proprio status, come dimostrato dalla vicenda di Bertoldo, che si ammala e muore mangiando le raffinate pietanze di corte implorando invano che gli portino «una pentola di fagioli con la cipolla dentro e delle rape cotte sotto la cenere».

Un cambiamento significativo avviene, però, quando questi due cibi, originariamente ben distinti, cominciano ad essere accostati, in conseguenza del passaggio dalla nozione di gusto a quella di buon gusto, espressione di una capacità culturale, come capacità di scegliere il cibo. Lo spazio del buon gusto come “sapere di un sapore”, in tal modo, si configura come “dispositivo di differenziazione e di controllo sociale” ed il proverbio in questione, come luogo in cui si svolge tale conflitto.

DANIELA PATTI

OLIMPIODORO, *Commentario al libro di Zosimo “Sulla forza”, alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, a cura di Ezio Albrile, Milano, Mimesis Edizioni, 2008, 97 pp. (Abraxas), ISBN 978-88-8483-544-4.

Ezio Albrile, iranologo, orientalista e storico delle tradizioni religiose misteriche del mondo antico, offre in questo volume una traduzione italiana del *Commentario al libro di Zosimo “Sulla forza”, alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi* di Olimpiodoro, un commento di epoca tardoantica ad alcuni scritti di alchimisti alessandrini (tra cui figura, appunto, il trattato *Kat' energeian* di Zosimo di Panopoli) annoverabili tra le fonti, per mediazione bizantina, delle trame dottrinali dei trattati medievali e rinascimentali di alchimia. La traduzione del commentario è condotta sul testo greco contenuto nella *Collection des anciens alchimistes grecs* edita da Marcelin Berthelot con la collaborazione di Charles Émile Ruelle (vol. II, Paris 1888, rist. London 1963, pp. 69-104), quale testo classico di riferimento in attesa della nuova edizione annunciata nella collezione “Les alchimistes grecs” dell’editore Les Belles Lettres di Parigi per la cura di Cristina Viano. L’Olimpiodoro autore del commentario è identificato da Albrile con Olimpiodoro di Alessandria (il Giovane), esponente del neoplatonismo alessandrino del VI secolo d.C., autore di vari commenti ad opere platoniche (*Gorgia, Fedone, Alcibiade maggiore*) e aristoteliche (*Categorie, Meteorologici*). Tale identificazione, sostenuta con decisione da Albrile in linea con vari studiosi (al riguardo, a p. 10, n. 4, è chiamato in causa Luc Brisson; si possono anche ricordare, in tale direzione, André-Jean Festugère, Martin Plessner, Garth Fowden, i quali prospettano tale identificazione, di contro ad altri studiosi che non l’accettano), è una congettura criticamente sostenibile, ma non priva di elementi di problematicità e sicuramente meritevole di essere ulteriormente saggiata e discussa sulla base di un auspicabile approfondimento d’indagine, anche cornice di un più ampio studio sui possibili rapporti tra neoplatonismo greco e alchimia ellenistica quale sapere ermetico.

La traduzione, corredata da note di commento, è preceduta da un'ampia *Introduzione* (pp. 9-50) in cui Albrile, nel presentare taluni punti focali dello scritto di Olimpiodoro, ricostruisce vari aspetti e risvolti basilari del quadro storico-culturale e dell'universo mitico-simbolico dell'ermetismo alchemico ellenistico in una prospettiva comparativa di vasto respiro, con riferimento ad un complesso di tradizioni religiose e sapienziali tardo-antiche euro-mediterranee e medio-orientali, viste nelle loro intersezioni e interazioni sincretistiche, quali il mazdeismo zoroastriano e la cultura religiosa iranica e babilonese, l'ermetismo, l'astrologia aramaica, la soteriologia manichea, il neopitagorismo, la teurgia neoplatonica, l'orfismo, talune correnti dello gnosticismo, i culti misterici. Lo studioso, al riguardo, sottolinea le ascendenze iraniche dell'alchimia ellenistica, relativizzando, per altro verso, l'incidenza in essa degli elementi egizi che, pure, vi figurano copiosamente: «[...] è nostra convinzione – scrive Albrile – che gli elementi egizi presenti nell'ermetismo alchemico siano puramente esteriori, avventizi, comuni a tutto un mondo letterario greco che usa i moduli espressivi dell'egittomania» (p. 11). Il retaggio iranico della tradizione alchemica ellenistica è anche adombrato nel particolare rilievo che in essa è riconosciuto al misterioso personaggio di Ostanes, modello del Mago persiano, «figura mitica di sacerdote mazdeo, il cui nome d'incerta etimologia è il fondamento dell'immaginario esoterico e magico del mondo antico» (p. 22), presentato come iniziatore dei sacerdoti-alchimisti egizi (cfr. pp. 10-11). L'elemento iranico, nella prospettiva di lettura di Albrile, va comunque considerato come «un apporto che s'innesta sulla trama della civiltà ellenistica [...]. I Magi – nota lo studioso – si sono riconosciuti nei pensatori greci, e come tali hanno potuto imporre la loro dottrina» (p. 24). A questo riguardo, va notato come alcune parti del commentario di Olimpiodoro siano significativamente dedicate all'esposizione degli insegnamenti, letti in chiave alchemica, di vari filosofi della natura, i *physikoi* Democrito (il quale, secondo una tradizione ermetica, sarebbe stato discepolo di Ostanes), Talete, Parmenide, Diogene di Apollonia, Eraclito, Ippaso, Senofane, Anassimene, Anassimandro, i quali, secondo l'interpretazione avanzata da Olimpiodoro, nelle loro dottrine sui principi e sugli elementi, «hanno sapientemente applicato il linguaggio filosofico all'arte [alchemica] rivelando ogni cosa chiaramente, senza nulla celare alle menti sagaci» (p. 65), limitandosi però ad esporre la dottrina e non la prassi alchemica (cfr. *ibid.*). Con il richiamo a tali filosofi, i cui insegnamenti sono presentati a fianco di quelli attribuiti a personaggi mitici come Agatodemone, Ermete, Chēmēs, oltre che alle dottrine di Zosimo (presentato come “corona dei filosofi”), l'alchimia, presentata come una gnosi dallo statuto “filosofico”, è riportata nell'alveo della filosofia greca e saldamente ancorata ad essa, con una operazione ermeneutica con cui la filosofia greca, contemplata nei suoi antichi maestri, è ripensata come sapere alchemico e proiettata nell'ambito di un policromo orizzonte sapienziale ermetico-iniziatico, così come si definisce nella tarda Antichità.

Il commentario di Olimpiodoro, privo di sistematicità, si presenta come una raccolta di notazioni esplicative a margine dei testi ermetico-alchemici presi in esame, redatte in un linguaggio che, pur nelle sue dichiarate finalità esplicative, proprie del genere commentaristico, si presenta oscuro e allusivo. Ciò in conformità ai testi commentati e alla natura esoterica e iniziatica della dottrina alchemica, quale “arte

sacra” per eccellenza, «separata e non accessibile a tutti» (p. 96), i cui segreti sono trasmessi in un arcano linguaggio “ermetico”, allegorico e allusivo, cifrato e simbolico, strategicamente volto a salvaguardarli da una loro infausta divulgazione ai profani, ma anche e fondamentalmente a stimolare l’iniziato, nella sua ardua ricerca della “vera natura” (cfr. *ibid.*), a trascendere il piano dei meri eventi naturali (cfr. p. 52). Aspetto basilare, quest’ultimo, che lascia emergere i fondamenti e i fini spirituali e meta-fisici della prassi alchemica. Tale prassi, fondata su un vasto bagaglio di conoscenze teoriche sedimentate in un *corpus* tradizionale d’insegnamenti sapienziali, si realizza nell’attuazione di un complesso di tecniche operativo-procedurali di manipolazione demiurgica di minerali e metalli, al fine di estrarre un’originaria sostanza trasmutativa universale, la “sostanza liquida” (*hygra ousia*), permanente e immutabile, intrinsecamente indifferenziata e dinamica, chiamata anche “magnesio” e omologata in altri contesti magico-ermetici al “magnete” (cfr. pp. 11-14 e 47). Questa “sostanza” fondativa e germinale, virtualmente contenuta in ogni corpo e capace di tramutarsi in ogni cosa, è racchiusa nella “prima materia” (*prōtē hylē*) e si manifesta in modo eminente nell’argento e, ancor più, nell’oro, il cui trattamento riceve una basilare attenzione. In virtù di tale unità basilare profonda del Tutto, il cosmo alchemico, nella molteplicità dei suoi fenomeni differenziati in cui si manifesta la proteiforme e immutabile “natura” originaria, appare segnato da una trama universale di occulte corrispondenze e interazioni tra le sue varie parti, corporee e incorporee, visibili e invisibili, convertibili le une con le altre in virtù del loro sostrato unitario, legate tra loro da rapporti simpatetici di attrazione reciproca, polarizzate in una dialettica di opposte determinazioni intrinsecamente analogiche e convergenti. L’alchimia, nel suo ordito cosmologico, vista nei suoi fondamenti teorici e nelle sue applicazioni pratiche, si presenta così come una peculiare dottrina misterica dell’Uno-Tutto, ermeticamente effigiato nella figura polisemica dell’*Ouroboros*, «il Serpente avvolto su se stesso, eternato nell’atto di inghiottire e divorare la propria coda, il simbolo più significativo che introduce alla prassi ermetica», le cui tortuosità nascondono, «[...] come in un utero, una sequela misteriosa di esistenze, di “mondi”, dal più oscuro al più manifesto» (p. 35). Rappresentazione sacrale del mondo e simbolo dell’eterna congiunzione di principio e fine, l’*Ouroboros* è anche messo in relazione da Olimpiodoro con il termine greco plurale  $\omega\beta\alpha\iota$  “Uova”: «In greco – spiega al riguardo Albrile – il plurale di Uovo ( $\omega\beta\omicron\nu$ ) è  $\omega\beta\alpha\iota$  cioè la sequenza di A (inizio) e W (fine) rovesciata, espressione linguistica del compimento unito al principio, come la coda in bocca all’*Ouroboros*» (p. 35). Va notato, al riguardo, che Albrile, nell’*Introduzione*, dedica notevole spazio ad una prospettazione delle varie valenze cosmologiche e astrologiche dell’*Ouroboros* (cfr. pp. 34-50), il quale, studiato in prospettiva comparativa nelle varie tradizioni in cui si riscontra, è presentato come una pregnante figura chiave dell’alchimia, al di là della sua puntuale attestazione nel commentario in questione e delle specifiche valenze che in esso gli sono riconosciute per allusione. Rappresentazione della circolarità dinamica di Uno e Tutto, simbolo della sostanziale indistinzione di materia e spirito, immagine del moto circolare degli astri intorno al polo celeste e del fluire ciclico del tempo infinito, vincolo profondo tra tempo ed eternità, luogo in cui si cela la “sostanza liquida”, fonte del “veleno” della *rubedo*, l’*Ouroboros* si

presenta come una silloge dei nodi cruciali dell'intera dottrina ermetico-alchemica. Una prova della particolare rilevanza dell'*Ouroboros* nel sapere alchemico greco è data dall'analisi, condotta da Albrile, delle stratificate valenze dei cosmogrammi uroborici, incentrati sulle istanze fondamentali e sulle varie fasi procedurali dell'*opus* alchemico, raffigurati in importanti compendi bizantini dell'alchimia ellenistica, contenuti in codici dei secoli X-XV (*Marcianus graecus* 299, *Parisinus graecus* 2325, *Parisinus graecus* 2327), i quali sono indicati come fonti delle restanti trattazioni dell'"arte sacra"(cfr. pp. 43-47).

Il testo di Olimpiodoro offre un insieme di indicazioni procedurali relative a varie tecniche di manipolazione e trattamento di numerose sostanze, quali lavaggi purificatori, fissaggi, essiccazioni, evaporazioni, cotture, tinture, misture, fusioni, diluizioni, polverizzazioni, varie decomposizioni a caldo e a freddo, lavorazioni volte a produrre e a controllare le interazioni, i passaggi di stato e la trasmutazione dei metalli e dei minerali. Operazioni che esigono profonde conoscenze teoriche, abilità pratiche, grande vigilanza e capacità di discernimento nell'esercitare l'arte alchemica: «[...] le mille categorie dei corpi stabilite dagli antichi – scrive Olimpiodoro – devono subire migliaia di trattamenti [...]. A causa della vastità delle spiegazioni e dei trattamenti di cui non si parla, la capacità di discernimento di chi si avvicina a quest'arte viene messa seriamente alla prova. Ora il Dio dispensatore di ogni bene ci libererà da tutto questo» (p. 74). Il "grande magistero" (*megalē therapeia*) è dunque opera ardua, e Olimpiodoro, che riguardo al suo commento denuncia i propri limiti di linguaggio e di comprensione, chiede ai suoi lettori preghiere d'intercessione, affinché la Giustizia divina gli sia propizia e non lo punisca per aver avuto l'ardire di scrivere il suo commentario (cfr. p. 65).

Le varie fasi salienti dell'*opus* alchemico, incentrato sulla progressiva trasmutazione dei metalli e sull'acquisizione della "sostanza liquida" contenuta in essi, sono riassumibili in un complesso di procedimenti operativi i cui passaggi nodali sono caratterizzati dai peculiari stati cromatici – presenti nel testo di Olimpiodoro e, più in generale, codificati nella tradizione alchemica – della *melanōsis* (*nigredo*), *leukōsis* (*albedo*), *iōsis* (*rubedo*), *xanthōsis* (*citritas*), quali stadi che si stagliano «all'interno di una visione cosmologica volta a mostrare – sottolinea Albrile – come nel cuore oscuro della materia si celi l'eterno principio dell'illuminazione» (p. 15, n. 29). Tale illuminazione è anche termine e conquista di un mistico percorso evolutivo dell'anima. Nella visione organica, pansichista e simpatetica del cosmo, propria dell'alchimia, trova spazio la corrispondenza ermetica di Uomo come microcosmo e Mondo come macrocosmo, ricordata da Olimpiodoro: «Ermete ritiene l'uomo un piccolo mondo quando dice che le cose del grande mondo sono anche nell'uomo» (p. 91). I processi macrocosmici, così, riproducono e si rispecchiano analogamente, secondo una reciproca convertibilità e transitività, nelle vicende microcosmico-antropiche, in una strutturale corrispondenza tra eventi esteriori e interiori, fisici e psichici. Anche in tale ottica, nell'alchimia, la prassi demiurgica della trasmutazione dei metalli e delle varie sostanze sapientemente manipolate corrisponde ad un'esperienza iniziatica di trasmutazione e trasfigurazione spirituale, ad un vicissitudinale viaggio misterico di catartica – e, per certi versi, traumatica – trasformazione

interiore per potere entrare in contatto con il divino: «Compito dell'alchimista – afferma Albrile – è il conseguimento del divino [...] attraverso l'imitazione dell'atto creativo. Il compimento dell'*opus* alchemico è manuale e spirituale insieme [...]» (p. 28); e ancora: «L'alchimista, in un microcosmo separato, attende [...] ad una “nuova creazione” compiuta su una creazione preesistente, il mondo minerale e la sua perfezione, effigiata nell'elemento luminoso per eccellenza, l'oro. Purificazione e bagliori metallici sono alla base di un adeptato il cui fine è la separazione della Luce interiore dalla Tenebra esteriore» (p. 30). A tal riguardo appare paradigmatico l'insegnamento di Zosimo, riportato da Olimpiodoro, che vede l'arte sacra – unica come unico è l'onnipresente Dio, in cui soltanto bisogna confidare – realizzarsi in una devozionale disciplina di raccoglimento interiore e di liberazione dalle passioni, grazie alla quale è possibile attrarre a sé il divino: «Resta seduto presso il tuo focolare e non confidare che in un solo Dio e in una sola arte. Non smarrirti cercando un altro Dio, poiché Dio verrà da te [...]. Abbandonati e quieti le passioni: facendo così attirerai a te l'essere divino e l'essere divino che si trova ovunque verrà a te» (p. 71). Significativa, nella lettura di tale passo proposta da Albrile, è la possibile associazione di tale “attrazione” del divino al “magnete”, l'omologo del “magnesio” che richiama l'originaria e universale “sostanza liquida” quale termine della ricerca alchemica (cfr. p. 12 e p. 71, n. 69).

Su questa linea interpretativa, che insiste sulla dimensione essenzialmente spirituale dell'alchimia e sull'irriducibilità di questa a mero antefatto prescientifico della chimica moderna, Albrile prospetta la lettura secondo cui la prassi alchemica è legata ad una particolare esperienza vissuta che si configura come una differente modalità di esistenza e un'estasi visionaria capace di valicare i limiti dell'ordinaria percezione sensoriale relativa agli eventi naturali: uno stato di coscienza modificata e un'estraniatura creatrice che lo studioso prova a descrivere, sulle orme di Henry Corbin, in termini “immaginali”, con riferimento allo specifico statuto ontologico del *Mundus imaginalis* – visto nella sua posizione intermedia e mediatrice tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile – e al peculiare stato percettivo che vi si riferisce (cfr. pp. 49-50). «Tutto – scrive Albrile avviandosi a concludere la sua *Introduzione* – costituisce l'attività dell'alchimista, che in sincronia con la *prima materia* compie un'opera essenzialmente immaginativa e contemplativa, soggetta a precise regole di attuazione» (p. 50).

VALERIO NAPOLI

Edith PÁSZTOR, *Intentio Beati Francisci. Il percorso difficile dell'Ordine francescano (secoli XIII-XV)*, a cura di Felice Accrocca, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2008, 365 pp. (*Bibliotheca Seraphico-Capuccina*, 85), ISBN 978-88-88001-52-4.

Quale ottantacinquesimo volume della collana *Bibliotheca Seraphico-Capuccina*, l'Istituto Storico dei Cappuccini presenta la presente raccolta di studi di Edith Pásztor,

con l'intento di rendere omaggio alla studiosa e al contributo da lei dato alla ricerca filologica, storica e storiografica del pensiero francescano. Questi studi si propongono di evidenziare uno dei principali settori curati con frutto dalla Pásztor in decenni di laboriose ricerche in cui la studiosa ha prediletto un approccio problematico alle fonti, disdegnando di limitarsi all'aspetto meramente descrittivo e realizzando in questo modo interventi mai superficiali o di maniera, che trasformano in veri e propri saggi anche le sue recensioni.

Il volume consta di due parti. La prima è costituita dalla presentazione del volume a firma di Felice Accrocca e dalla raccolta dei saggi della Pásztor, ordinati secondo la loro data di pubblicazione: *Il processo di Andrea da Gagliano* (1955); *Le polemiche sulla "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna* (1958); *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi* (1970); *Gli Spirituali di fronte a Bonaventura* (1974); *L'immagine di Cristo negli Spirituali* (1976); *S. Bernardino da Siena e l'episcopato italiano del suo tempo* (1982); *San Francesco e l'espansione del francescanesimo: coscienza storica e problemi emergenti* (1983); *La chiesa dei Frati Minori tra ideale di S. Francesco ed esigenze della cura delle anime* (1984); *L'esperienza francescana nella Cronica di Salimbene* (1987); *La "Supra montem" e la cancelleria pontificia al tempo di Niccolò IV* (1988); *L'escatologia gioachimitica nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi* (1990); *Girolamo d'Ascoli e Pietro di Giovanni Olivi* (1991); *L'età di Matteo d'Acquasparta* (1993); *I pontefici romani e i vescovi mendicanti* (2000).

La seconda parte, invece, riporta tre recensioni particolarmente significative, agli studi di J. Cambell, *I fiori dei tre compagni* (1968), M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (1971) e S. Clasen, *Legenda Antiqua S. Francisci* (1972). La prima di esse, in particolare, risulta particolarmente interessante, poiché restituisce un quadro accurato dei principali interventi relativi alla "questione francescana" comparsi negli anni a cavallo tra il XIX e XX secolo, ciascuno dei quali viene sottoposto ad una sagace ed equilibrata discussione.

L'edizione è corredata da un utilissimo apparato di note di commento e da pratici *Indici* dei nomi, di persona e di luogo.

GIULIANA MUSOTTO

*PENSIERO E SPERIMENTAZIONI istituzionali nella "Societas Christiana" (1046-1250). Atti della sedicesima settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 Agosto 2004*, a cura di Giancarlo Andenna, Milano, Vita e Pensiero, 2007, 867 pp. (Storia ricerche), ISBN 978-88-343-1410-4.

Il corposo volume curato da Giancarlo Antenna raccoglie venticinque saggi presentati da eminenti studiosi italiani e stranieri alla sedicesima Settimana internazionale di studio della Mendola, dal 26 al 31 Agosto 2004.

La "Settimana" pone al centro della riflessione la molteplicità dei processi intervenuti nel corso dei secoli XI-XIII nei diversi ambiti della *Societas Christiana*,

volti al consolidamento delle istituzioni civili, ecclesiastiche, religiose politiche e sociali, che forniscono i connotati essenziali dell'Occidente europeo.

La tematica qui presentata si riallaccia direttamente alla tradizione delle precedenti "Settimane" della Mendola ideate da Cinzio Violante e promosse dall'Università Cattolica del Sacro Cuore con lo scopo di individuare, sotto diversi punti di vista, l'evoluzione delle strutture organizzative della cristianità medievale. Le "Settimane" della Mendola sono state per molti decenni il principale laboratorio storiografico italiano in tema di istituzioni ecclesiastiche e laiche, riuscendo a riguadagnare alla ricerca storica tali istituzioni, calandole in una prospettiva dinamica e multidisciplinare, integrando ecclesiologia, spiritualità e forze sociali.

*Societas Christiana* e *Christianitas*: partendo dalla problematica del rapporto tra gli *ordines* tradizionali nella vita religiosa d'Occidente emerge il positivo significato di *Societas Christiana* inteso come integrazione dell'*ordo laicorum* con la vita e le strutture ecclesiali. Dalla fine del X alla metà del XII secolo la Chiesa assiste, in un clima di profonde trasformazioni delle strutture economiche e sociali e dell'ordinamento politico-amministrativo, ad una "esplosione" di vita rinnovata in tutta la Cristianità: nuovo vigore alle fondazioni monastiche, riforma del clero, sviluppo dei canonici regolari, le Crociate, i pellegrinaggi. Bisogna puntualizzare, comunque, che al vertice dello schema dei tre ordini che riassumeva tutta la società era posto il monachesimo, in particolare quello cenobitico, sempre nell'alveo del movimento di riforma e di risveglio religioso che caratterizza i secoli XI e XII. *Christianitas*, dunque, come coscienza unitaria, collettiva, come ordinamento omnicomprensivo dell'Occidente.

Il percorso di studi tracciato dalle "Settimane" della Mendola appartiene di diritto, ormai, alla migliore tradizione di studi medievistici nel panorama nazionale ed internazionale. Esse si sono susseguite con cadenza triennale dal 1959; hanno rappresentato per i medievisti, e ancora oggi rappresentano, uno dei maggiori appuntamenti di rilevanza internazionale.

In questa sede si è privilegiato l'esame della nozione di *istituzione*, avvalendosi del prezioso apporto di studi antropologici, sociologici e giuridici. Questo filone di ricerca è stato sviluppato utilizzando come *trait d'union* tra i vari apporti scientifici il cosiddetto "modello Lemarigner", già applicato dal Violante nella sua relazione al II Convegno di Todi sulla spiritualità medievale del 1958 (cfr. VIOLANTE C., *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secc. X e XI)*, in *Spiritualità cluniacense. Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, II, Todi, 12-15 Ottobre 1958*, Todi 1960, pp. 153-242; ripubblicato in VIOLANTE C., *Studi sulla Cristianità medioevale*, Milano 1972, pp. 3-67) ed incentrato sulla correlazione tra istituzioni ecclesiastiche, politiche, sociali ed economiche: esso coglieva le «*corrispondenze delle istituzioni ecclesiastiche con le istituzioni politiche, e pure con le strutture sociali ed economiche. E mi convinsi che è l'ecclesiologia a far da tramite tra le istituzioni ecclesiastiche e la spiritualità, da una parte, e le istituzioni politiche e le strutture sociali dall'altra*».

Le "Settimane" che si sono svolte al Passo della Mendola dal 1959 fino al 2004 (ben sedici), hanno richiamato i maggiori medievisti e storici della Chiesa del secolo

scorso. Pur mantenendo l'antica denominazione, dalla diciassettesima edizione del 2007 (si è trattato della prima edizione della nuova serie delle Settimane internazionali della Mendola) si sono trasferite a Brescia e sono state diversamente strutturate nella forma e nel contenuto tematico; gli incontri hanno oggi cadenza biennale e vi si affronta un argomento di grande attualità: il rapporto tra Religiosità e civiltà. Nel 2007 "*Religiosità e civiltà: le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*"; nel 2009 "*Religiosità e civiltà: identità delle varie forme religiose*"; nel 2011 "*Religiosità e civiltà: interscambi e interferenze*".

Il volume ripropone fedelmente, nella propria struttura, la sequenza degli interventi presentati durante la "Settimana": aprono il percorso tematico le due interessanti relazioni introduttive di Cosimo Damiano Fonseca (*La "Societas Christiana" dei secoli XI-XII. Coscienza, strutture e processi istituzionali nei contributi delle Settimane della Mendola*, pp. 3-35) e di Gert Melville (*Fu "istituzionale" il Medioevo? Osservazioni storiche e riflessioni metodologiche*, pp. 37-68). Esse offrono allo studioso numerosi spunti di riflessione e sono molto utili specialmente dal punto di vista metodologico.

Il percorso prosegue con la sezione dedicata all'*elaborazione teorica*: essa raccoglie le relazioni di Cesare Alzati (*I processi di diversificazione ecclesiologica tra Latini e Greci e la "catastrofe dell'universo" nel 1204*, pp. 69-97), di Lars-Arne Dannenberg ("*Ius commune*" der Kirche und "*ius proprium*" der Orden im Spannungsverhältnis zwischen Kirchengewalt und Kanonistik, pp. 99-137), di Roger E. Reynolds (*Sacraments, Liturgy, and "Institutions"*, pp. 139-165), di Mario Ascheri (*Ancora tra consuetudini e statuti: prime esperienze (secoli X-XII) e precisazioni concettuali*, pp. 167-198) e di Umberto Santarelli (*Mercante, mercatura e nuove tipicità emergenti*, pp. 199-214).

Segue la sezione dedicata alle *sperimentazioni ecclesiastiche e religiose*: essa raccoglie le relazioni di Othmar Hagenender (*Kirche und Christenheit in der neuen Ekklesiologie des Papsttums*, pp. 215-236), di Werner Maleczek (*Das Kardinalskollegium von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, pp. 237-263), di Patrick Zutshi (*Petitioners, popes, proctors: the development of curial institutions, c. 1150-1250*, pp. 265-293), di Maria Pia Alberzoni ("*Redde rationem villicationis tue*". *L'episcopato di fronte allo strutturarsi della monarchia papale nei secoli XII-XIII*, pp. 295-370), di Giancarlo Antenna (*Pievi e parrocchie in Italia centro-settentrionale*, pp. 371-405), di Antonio Rigon (*Schole, confraternite e ospedali*, pp. 407-427), di Alfredo Iudioni (*Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, pp. 429-461), di Sébastien Barret (*L'institutionnalisation de la mémoire: les archives ecclésiastiques*, pp. 463-485) e di Giorgio Cracco ("*Nescio virum*": *alle origini del culto mariano in Occidente*, pp. 487-519).

Segue la sezione dedicata alle *sperimentazioni politiche*: essa raccoglie le relazioni di Stefan Weinfurter (*Das Ende eines Gleichgewichts: von der Herrschaft der Ottonen zu Heinrich III*, pp. 521-541), di Nicolangelo d'Acunto (*Da Canossa a Worms: l'impero fra pensiero e sperimentazioni istituzionali*, pp. 543-580), di Reinhardt Butz (*Theorie des Hofes oder Theorien über den Hof*, pp. 581-630) di Claude

Carozzi [*Le roi, l'Église et les trois ordres (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, pp. 631-654], di Hubert Houben [*Sperimentazioni istituzionali nel regno normanno di Sicilia (1130-1194)*, pp. 655- 671] e di Hagen Keller (*Die Stadtkommunen als politische Organismen in den Herrschaftsordnungen des 11.-13. Jahrhunderts*, pp. 673-703).

Segue l'ultima sezione dedicata al tema *Comunicare e imporre il potere*: essa raccoglie le relazioni di Patrizia Mainoni (*Sperimentazioni fiscali e amministrative nell'Italia settentrionale. Per una rilettura delle fonti del XII secolo*, pp. 705-759) e di Gherardo Ortalli (*Luoghi e messaggi per l'esercizio del potere negli anni delle sperimentazioni istituzionali*, pp. 761-800). Infine le riflessioni conclusive di Agostino Paravicini Bagghiani [*Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella "Societas Christiana" (1046-1250)*, pp. 801-824]. Chiudono il volume l'indice dei nomi di persona (pp. 825-858), dei nomi di luogo (pp. 859-866) e dei codici (p. 867).

La civiltà medievale attinse proprio alla religiosità, alle sue pratiche, ai suoi linguaggi ed alle sue risorse simboliche per definire e rappresentare se stessa, dando origine ad una sintesi assolutamente originale. Gli uomini del Medioevo hanno lasciato agli eredi dell'età moderna e contemporanea proprio questo messaggio: l'impegno di adeguare il proprio ideale religioso alla realtà concreta della vita quotidiana. Tale impegno si materializza proprio nel rapporto tra la spiritualità e l'ecclesiologia, ma anche con la realtà della vita ecclesiale: ogni tipo di spiritualità, infatti, riceve i suoi caratteri specifici dal posto e dalla funzione che nella comunità ecclesiale occupano le singole persone o i gruppi sociali o le categorie di credenti (gli *ordines*). E poiché il rapporto con la diversità della collocazione e dei compiti degli "ordini" nella comunità ecclesiale si concretizza, almeno in parte, proprio nell'ordinamento ecclesiastico, la spiritualità è in rapporto anche con le istituzioni. La Chiesa ha introdotto nel Medioevo i suoi principi istituzionali ed organizzativi sviluppandosi, potenziandosi e mostrandosi come l'*universitas* per eccellenza, come la massima espressione anche dal punto di vista gerarchico ed organizzativo. Già Pacomio, nel VI secolo, aveva fatto appello all'unità di una comunità di monaci regolata da precise norme organizzative; Benedetto da Norcia proseguì il proprio cammino di padre del monachesimo occidentale proprio lungo il sentiero tracciato dal suo illustre predecessore: egli designa nella sua *Regola* il monastero come *officina* entro la quale le possibilità di raggiungere la perfezione sono esponenzialmente superiori rispetto a quanto paragonabile nel "mondo senza regole".

FABIO CUSIMANO

Francesco PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna (De remediis utriusque fortune)*, introduzione, commento e cura di Enrico Fenzi, traduzione di Gerardo Fortunato e Luigi Alfinito, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2009, 340 pp. (Umanesimo e Rinascimento, 1), ISBN 978-88-89579-79-4.

Insieme ai *Triumphs*, il *De remediis utriusque fortune* è l'opera nella quale Petrarca tentò di fornire una veste organica e sistematica alla propria concezione della

vita, raccogliendo una amplissima serie di esperienze possibili nel corso dell'esistenza umana – e attingendo largamente agli *auctores* – e suggerendo per ciascuna di esse una giusta linea di comportamento, alla luce di una morale che, pur tributaria di suggestioni e insegnamenti classici, riesce a unire elementi di ascetismo cristiano con tendenze allo scetticismo e al distacco dalle cose del mondo, insegnamenti, questi, di evidente origine stoica (si pensi, per esempio, agli innumerevoli spunti senecani che è possibile ravvisare nel dialogo, laddove lo stesso titolo, *De remediis utriusque fortune*, è assai probabilmente tributario di uno scritto di un altro autore “senecano”, il *De remediis fortuitorum* di Martino di Braga).

Il trattato, avviato già prima del 1354 (come si evince da quanto lo stesso scrittore segnala in *Sen. XVI 9*), composto per la più gran parte fra il 1356 e il 1357 e portato a termine nell'ottobre del 1366, è dedicato ad Azzo da Correggio e si divide in due parti, secondo una struttura ben precisa e abbastanza elaborata. Nella prima sezione, che consta di una premessa e di 122 brevi dialoghi, Gaudium e Spes propongono a Ratio un'interpretazione ottimistica del destino dell'uomo; nella seconda, formata da una premessa e da 132 dialoghi, sempre Ratio discute con Dolor e Metus, che sostengono una visione della vita improntata al più cupo pessimismo. In entrambi i casi, Ratio riesce a dimostrare l'inconsistenza delle tesi sostenute dai suoi interlocutori: infatti, non ha alcun senso né esultare né disperarsi di fronte alle cose di questo mondo, che sono tutte caduche, transitorie e vane, e come tali devono quindi essere considerate dall'uomo saggio.

Celeberrimo per secoli, dal XIV fino almeno al XVIII (basti pensare che i manoscritti finora individuati e descritti sono ben 252 – cfr. N. Mann, *The Manuscripts of Petrarch's «De remediis»: a Checklist*, in «Italia Medioevale e Umanistica» 14 [1971], pp. 57-90 – e non è da escludersi che ve ne siano altri ancora), tradotto in tutte le principali lingue europee (e fra i più antichi volgarizzamenti italiani si ricordano quello quattrocentesco di Giovanni da San Miniato e quello cinquecentesco di Remigio Nannini), largamente imitato e saccheggiato, il *De remediis* ha conosciuto, nei tempi seguenti e quasi fino ai giorni nostri, un lungo tramonto e un immeritato oblio. Si tratta, infatti, di una delle opere petrarchesche delle quali, ancor oggi, non esiste un'edizione critica di riferimento (e non si dimentichi la profluvie di pubblicazioni apparse attorno al 2004, in occasione delle celebrazioni del settecentenario della nascita del poeta). Per accostarsi a esso è infatti necessario ricorrere all'incunabolo di Cremona del 1492 oppure all'edizione apparsa a Basilea nel 1554. Sulla rete è disponibile, invero, un testo provvisorio, preparato nel 1995 da due filologi classici, Lucio Ceccarelli ed Emanuele Lelli, per il CD-Rom Francesco Petrarca, *Opera omnia*, a cura di P. Stoppelli (Roma 1995) e pubblicato poi sul sito [www.bibliotecaitaliana.it](http://www.bibliotecaitaliana.it), da cui, qualche anno più tardi, Christoph Carraud avrebbe tratto la propria traduzione francese integrale, con ricco e prezioso commento (*Pétrarque, Les remèdes aux deux fortunes*, 2 voll., Grenoble 2002): non si tratta, però, certo di una vera e propria edizione critica (ma sullo stato in cui versa, ancor oggi, la filologia petrarchesca e sui “lavori in corso” riguardo a molte delle opere di messer Francesco – alcuni dei quali interminabili – ci sarebbe tanto da dire, però non è certo questa la sede adatta: comunque, per un'acuta e intelligente messa a punto del problema, cfr. F. Bausi, *Pe-*

trarca antimoderno. *Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Firenze 2008, pp. 247-262 e passim).

Del *De remediis* sono stati pubblicati, di recente, alcuni “estratti”, fra i quali ricordo almeno M. Feo, *Rem. I 101 (De vindicta)*, testo, traduzione e commento, in *Petrarca nel tempo. Tradizione, lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra (Arezzo, Sottoc chiesa di san Francesco, 22 nov. 2003 - 27 gen. 2004)*, a cura di M. Feo, Pontedera 2003, pp. 405-409; e F. Petrarca, *Elogio della vecchiaia*, a cura di P. Stoppelli, testo latino a fronte, Milano 2009. Non un semplice “estratto”, ma una antologia del lungo dialogo petrarchesco è quella ora proposta a cura di Enrico Fenzi, per la neonata serie “Umanesimo e Rinascimento” pubblicata da La Scuola di Pitagora editrice di Napoli. Il volume presenta infatti una “scelta” di dialoghi di entrambi i libri del *De remediis* petrarchesco (complessivamente sedici, sette dal primo libro, nove dal secondo, nonché ambedue le *prefationes*), accompagnando il testo latino (che si fonda su quello allestito da Carraud: cfr. p. 63) con la traduzione italiana a fronte (della quale sono responsabili Gerardo Fortunato per le due prefazioni e per i dialoghi del libro I, Luigi Alfinito per i quelli del libro II) e con un ampio e fondamentale commento a pie’ di pagina (dovuto allo stesso Fenzi e fortemente tributario, per sua esplicita ammissione, a quello, dilagante, del Carraud). Ancora, Fenzi ha redatto una corposa *Introduzione* (pp. 7-41), che funge da viatico indispensabile per accostarsi alla lettura e allo studio dell’opera, e una dettagliata e informatissima *Nota al testo* (pp. 43-54).

Per entrare più nello specifico, del primo libro del *De remediis* vengono pubblicati, oltre alla *prefatio*, i dialoghi 10 (*De virtute*), 12 (*De sapientia*), 13 (*De religione*), 46 (*De variis titulis studiorum*), 107 (*De pontificatu*), 118 (*De gloria ex edificis sperata*), 122 (*De spe vite eterne*); del secondo, oltre alla *prefatio*, i dialoghi 75 (*De discordia animi fluctuantis*), 83 (*De senectute*), 89 (*De dolore ex malis moribus hominum concepto*), 93 (*De tristitia et miseria*), 104 (*De virtutis inopia*), 114 (*De totius corporis dolore ac languore vario*), 117 (*De metu mortis*), 119 (*De morte*), 126 (*De moriente in peccatis*). Completa la pubblicazione una *Bibliografia* (pp. 55-62) strettamente funzionale al testo, nella quale vengono comprese le edizioni delle opere petrarchesche dalle quali sono tratte le citazioni e i principali saggi critici relativi al *De remediis* (ma altri titoli si ricavano dalle note all’introduzione e dal commento): a parte alcuni refusi (per es. “Lina Bulzoni” per “Lina Bolzoni”, “vol” per “vol.”, “Olschki” per “Olschki”, tutti a p. 59), segnalo soltanto che lo studio di R. Bessi, *Note sul volgarizzamento del «De remediis utriusque fortune»*, ne *Il Petrarca latino e le origini dell’Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di Firenze (19-27 maggio 1991)*, a cura di M. Feo, Firenze 1992-1993 [= «Quaderni Petrarcheschi» 9-10 (1992-1993)], pp. 629-639, è stato ripubblicato in Ead., *Umanesimo volgare. Studi di letteratura fra Tre e Quattrocento*, Firenze 2004, pp. 269-278.

ARMANDO BISANTI

Mario RE, *Il codice lentinese dei santi Alfio, Filadelfio e Cirino. Studio paleografico e filologico*, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 2007, 64 pp., ill. (Quaderni, 16), ISSN 0075-1545.

Presso la Biblioteca Parrocchiale “P. Sebastiano Castro”, adiacente alla chiesa madre di Sant’Alfio di Lentini (SR), sono custoditi 21 fogli (il cui stato di conservazione è abbastanza precario) che costituiscono i resti di un codice greco appartenuto alla biblioteca del monastero di San Filippo di Fragalà (nella diocesi di Messina), trasferito, insieme alle reliquie dei martiri Alfio, Filadelfio e Cirino, a Lentini nel 1517. In questi fogli, appunto, viene narrato il “romanzo” del *martyrium* (con *additamenta*) dei tre fratelli Alfio, Filadelfio e Cirino, un *dossier* agiografico datato tra la fine dell’VIII e gli inizi del IX sec., senza dubbio «una delle *pièces* più interessanti della letteratura agiografica italo-greca» (come scrive Mario Re a p. 13).

Allo studio (e forse, anche all’edizione) di questi fogli lentinesi si era interessato, nei primi anni ’90 del secolo scorso, Claudio Gerbino, giovane bizantinista siciliano tragicamente scomparso, a soli 33 anni, nel settembre del 1995. Gerbino, già autore di un importante intervento in tal direzione (*Appunti per un’edizione dell’agiografia di Lentini*, in «Byzantinische Zeitschrift» 84-85 [1991-1992], pp. 26-36), aveva già redatto una dettagliata “parafrasi” del testo agiografico e contava di fornire più dettagliati contributi sul codice lentinese e sul testo agiografico ivi presentato, ma il suo lavoro rimase purtroppo incompiuto. A dodici anni di distanza, il “testimone” di tale indagine critico-filologica è stato raccolto da Mario Re, collega e amico fraterno di Gerbino e anch’egli illustre bizantinista particolarmente attento all’agiografia greca meridionale e, in particolare, siciliana. Re ha provveduto a una rinnovata lettura dei fogli lentinesi (grazie anche a fotografie più chiare e leggibili di quelle procurate da Gerbino nel 1995) e a un approfondito studio filologico e paleografico degli stessi.

L’opuscolo presentato dallo studioso siciliano (che, ci si augura, dovrebbe preludere a una futura edizione), dopo una breve *Premessa* (pp. 7-8) e le *Abbreviazioni bibliografiche* (pp. 9-12, complessivi 33 titoli), comprende l’*Introduzione* (pp. 13-18), nella quale vengono tracciate le linee della tradizione ms. e a stampa del *martyrium* dei tre fratelli (oltre che dai fogli lentinesi [sigla L], il testo – integrale o parziale – è tramandato dai codd. *Vat. gr. 1951*, ex *Cryptensis 40*, vergato nel 964 dal monaco Basilio, ff. 110-216 [sigla C]; *Vat. gr. 866*, degli inizi del sec. XI, ff. 283-302 [sigla M]; *Athon. Lavra A 58*, del sec. XII, ff. 84-115 [sigla A]; e *Vindob. hist. gr. 19*, del sec. XIII, ff. 34-164 [sigla V]; quanto alle sampe, manca ancora un’edizione critica moderna, poiché negli *Acta Sanctorum* il Papebroch divide il racconto in quattro parti, limitandosi a pubblicare in greco solo la prima e servendosi, per le altre, delle versioni latine approntate da Silvestro Sigona – che utilizzò L – e Jacques Sirmond); la *Descrizione e riordinamento dei fogli* (pp. 19-27); l’*Analisi paleografica* (pp. 29-31); e, soprattutto, le *Varianti testuali* (pp. 33-53), in cui viene fornito l’elenco completo delle varianti individuate in L rispetto agli *Acta Sanctorum*. In appendice (pp. 55-64) viene poi presentata la sintesi dell’intreccio, curata, come si è anticipato, da Claudio Gerbino, destinata, in un primo tempo, al contributo sulla

«Byzantinische Zeitschrift» di cui si è detto ma, poi, rimasta inedita. Il volumetto è completato dalla riproduzione fotografica dei 21 fogli del codice di Lentini.

Preparazione filologica e paleografica, sinteticità di trattazione e chiarezza di dettato, acribia nell'analisi di spinosi problemi tecnici (si pensi, per esempio, al paragrafo relativo al riordino dei fogli): queste (e altre) le doti che emergono dall'opuscolo di Mario Re. Ci si augura, come si diceva poco più sopra, che lo studioso voglia continuare in quest'indagine, procurando magari la mancante edizione critica del *dossier* agiografico di Alfio, Filadelfio e Cirino. In ogni modo, resta però sempre un po' d'amaro in bocca, ove si pensi che Mario Re, studioso molto noto in Italia e all'estero e, credo, ormai prossimo alla cinquantina, è uno dei tanti (troppi!) valenti ricercatori che da tanto (troppo!) tempo attendono un giusto riconoscimento accademico.

ARMANDO BISANTI

Markus RIEDENAUER, *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der durch Vernunft religiöse kulturelle Vielfalt nach und Nikolaus Cusanus*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2007, 562 pp. (Theologie und Frieden, 32), ISBN 978-3-17-019797-8.

Quello che Markus Riedenauer ci propone per i tipi della Verlag W. Kohlhammer di Stoccarda è uno studio di fondamentale importanza per chiunque fosse intenzionato ad accostarsi alla riflessione filosofica e religiosa di Nicola Cusano da un punto di vista critico. Riedenauer è un profondo conoscitore del pensiero del grande filosofo tedesco e ha già al suo attivo decine di importanti pubblicazioni sul tema dell'individualismo, della libertà, della teoria della conoscenza e della religione nel passaggio tra Medioevo e Umanesimo. Ha studiato anche l'etica e la psicologia in Aristotele, la teoria dell'arte in Heidegger, alcuni aspetti del pensiero religioso di Raimondo Lullo, ma soprattutto i concetti di pluralità, razionalità e religione in Nicola Cusano: un aspetto, quest'ultimo, del suo percorso di ricerca che trova nel libro che qui brevemente presentiamo un suo degno coronamento.

Il volume viene proposto in una collana chiamata coraggiosamente dall'editore «Teologia e Pace», due concetti che frequentemente si contraddicono e che vengono dai più, a tutt'oggi, male interpretati. L'opera cusana che Riedenauer analizza in profondità e che funge anche da *leit-motiv* in questo suo lavoro è il *De pace fidei*, uno scritto risalente al 1453 e vergato da Cusano subito dopo aver ricevuto la drammatica notizia della caduta di Costantinopoli sotto le armi dei turchi di Mehmet II. Questo trattato *Sulla pace della fede* ha un valore intrinsecamente particolare, nell'economia del pensiero religioso in età umanistica, ovvero quello di segnare il passaggio dal dialogo fra le religioni d'impostazione medievale alla moderna ricerca filosofica della tolleranza. Una novità, a quel tempo, centrale nel dibattito europeo sulla «coesistenza delle fedi», e che ha trovato nella figura di Cusano il suo più degno e coraggioso interprete.

Lo studio di Riedenauer si divide in sette densi capitoli. L'autore indaga il concetto di pluralità, attraverso una articolata indagine dei testi religiosi cusani, a partire dal grande trattato sulla Chiesa scritto in occasione del concilio ecumenico di Basilea, il *De concordantia catholica*, alla *Cribratio Alkorani*, un'analisi del *Corano* commissionata al pensatore tedesco da papa Pio II. In *Pluralität und Rationalität* si dà nondimeno anche un adeguato risalto agli scritti dedicati da Cusano alla epistemologia. La parte centrale – e più penetrante – del libro è infatti quella dedicata ad un breve libretto, il *De visione Dei*, un trattato che risale sempre al 1453 e nel quale il filosofo della *docta ignorantia* intraprende una dettagliata analisi della visione di Dio finalizzata a preparare l'interpretazione del dialogo religioso come partecipazione umana alla non alterità di Dio (si ricordi che uno degli scritti più celebri di Cusano è il *De non aliud*, il non altro), ovvero a Dio stesso. Non c'è visione di Dio come un «altro da noi»: Dio è perfetta identificazione di conoscente e conosciuto, generazione del *Logos* nell'anima, perfetta coincidenza di amore, amante e amato.

Riedenauer dimostra che l'epistemologia di Cusano è profondamente legata alla sua antropologia, nel senso che la conoscenza di Dio viene perfezionata nell'intersoggettività. Dio, l'essere assoluto, vede ogni esistenza come provvidenza e amore. Ed è qui che Riedenauer concentra la sua attenzione: la relazione costitutiva al Principio fonda una centralità metafisica, un prospettivismo inevitabile che ci fa concepire la prospettiva come il tutto che si contrae in un angolo visuale e non semplicemente come la parte di un tutto. In questo senso, la metafisica e l'epistemologia prospettica spiegano come nella pluralità siamo intrinsecamente legati all'Uno. Questo, per l'autore, è contemporaneamente un esperimento epistemologicamente mentale e pratico, e può essere pure considerato come il fondamento della filosofia religiosa di Cusano, in quanto spiega come, in un'accezione prettamente umana, e in che senso, Dio può aver consentito l'esistenza di una pluralità di religioni. Ogni individuo, così come ogni comunità religiosa, contempla Dio come identico, ma da un punto di vista diverso, ed è considerato sempre dallo stesso Dio, ma da una diversa angolazione: *una religio in rituum varietate*. Ne segue che il dialogo con gli altri non è solo ragionevole, ma essenziale.

L'autore entra con fermezza argomentativa anche nel dibattito sul significato dei concetti di Umanesimo e Rinascimento, si confronta metodologicamente con le più recenti correnti filosofiche europee, e discute tutte queste cose con acribia e con una vastissima competenza storica e filologica; questa, desumibile dall'articolazione delle glosse e dall'indispensabile bibliografia critica che chiude il volume.

VINCENZO M. CORSERI

Sergio RONCHI, *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, Torino, Claudiana, 2008, 88 pp. (Piccola collana moderna, 124), ISBN 978-88-7016-653-8.

Il testo costituisce il primo capitolo di *Zwingli e Calvino nel contesto elvetico*, quarto fascicolo monografico dedicato alla Riforma protestante pubblicato in «Sette-religioni» 3 (2005), Edizioni Studio Domenicano.

L'autore ripropone i temi della Riforma di Zwingli che ebbero un grande riverbero sugli avvenimenti politici di quegli anni, come la costituzione della Confederazione elvetica e la guerra contro l'Unione cristiana. L'intento, infatti, è quello di mettere in risalto i tratti distintivi della Riforma del teologo elvetico e per fare ciò Ronchi "frammenta la sua biografia" del riformatore di Zurigo intrecciandola con il suo pensiero teologico e politico.

La trattazione, anche se sintetica e priva di un apparato bibliografico finale, affronta tutti i temi fondamentali della Riforma, la vita, il pensiero teologico e l'impegno politico di Zwingli, riuscendo a dare un quadro esauriente sull'argomento.

SALVATORE D'AGOSTINO

RUSTICO FILIPPI, *Sonetti amorosi e tenzone*, a cura di Silvia Buzzetti Gallarati, Roma, Carocci, 2009, 276 pp. (Biblioteca medievale, 121), ISBN 978-88-430-5084-0.

Accanto al senese Cecco Angiolieri, il più importante autore della cosiddetta "poesia comico-realistica" (o, se si preferisce, "giocosa") della seconda metà del Duecento è il fiorentino Rustico Filippi (1230 ca. - 1300 ca.). Anzi, fu Rustico il vero e proprio "iniziatore" di questo genere poetico in Toscana. Ai suoi tempi ebbe vasta fama, tanto da esser lodato da Brunetto Latini, che gli dedicò il *Favolello*, un'epistola metrica sull'amicizia. Di lui restano complessivamente 58 sonetti, divisi per argomento (il gioco, l'amore, la politica, la semplice corrispondenza). Essi, inoltre, al loro interno possono essere ripartiti in due sezioni: sonetti "cortesi" (o "amorosi") e sonetti "comico-realistici" (o "giocosi"). Nei primi, Rustico appare l'erede della tradizione provenzale e siciliana attraverso la lezione di Guittone d'Arezzo, pur non mostrando tratti di spiccata originalità; egli raggiunge, invece, effetti assai personali nei secondi, in particolare in quelli satirici contro le donne e nelle invettive politiche, condotte con la tecnica della *vituperatio*, comune alla poesia goliardica e a quella giocosa. Alternando con efficacia il lessico dialettale agli arcaismi, Rustico riesce inoltre a ottenere un vivacissimo gioco verbale.

I sonetti di Rustico sono stati più volte editi e commentati. Fra le edizioni più significative, si ricordano qui quelle allestite da Mario Marti (*Poeti giocosi del tempo di Dante*, Milano 1956), Maurizio Vitale (*Rimatori comico-realistici del Due e Trecento*, Torino 1956), Pier Vincenzo Mengaldo (*Rustico Filippi, Sonetti*, Torino 1971) e Giuseppe Marrani (*I sonetti di Rustico Filippi*, in «Studi di Filologia Italiana» 57 [1999], pp. 32-199). Allo studio della produzione poetica di Rustico Filippi si è dedi-

cata con acribia e continuità, negli ultimi quindici anni circa (ma con alcune “anticipazioni” già nel 1984: cfr. *Sull’organizzazione del discorso comico nella produzione giocosa di Rustico Filippi*, in «Medioevo Romanzo» 9 [1984], pp. 189-214), Silvia Buzzetti Gallarati, che ha prodotto una mole considerevole di puntuali contributi sul rimatore fiorentino (ricordo soprattutto *Alle origini di un linguaggio: la poesia satirica di Rustico Filippi*, in «Medioevo Romanzo» 24 [2000], pp. 346-384; 25 [2001], pp. 81-113) e ha già edito, per la collana «Biblioteca medievale» della Carocci, l’ediz. critica, con ampia introduzione e commento, dei *Sonetti satirici e giocosi* (Roma 2005).

Uscito a quattro anni di distanza dal precedente e a esso intimamente correlato, il volume che qui si segnala comprende invece i sonetti “amorosi” del Filippi (in tutto 28 componimenti) e, in appendice, la “tenzone” fra Rustico e Bondie Dietaiuti (due sonetti responsivi, uno del Filippi, *Due cavalier valenti d’un parag[gi]o*, l’altro di Bondie, *Da che ti piace ch’io deg[gi]a contare*). Come nel caso del volume relativo ai sonetti giocosi, anche in questa occasione la Buzzetti Gallarati pubblica il testo dei componimenti rusticiani sulla scorta del ms. V (il celebre canzoniere *Vat. lat. 3793*), ma affiancando a esso, per la corretta restituzione testuale, la considerazione di un codice finora mai tenuto in conto dagli editori precedenti (anzi, da loro nemmeno conosciuto), e cioè Va (*Vat. lat. 4823*), che presenta (al pari di V) tutto il *corpus* poetico del Filippi. Esemplato all’inizio del sec. XVI, posseduto dall’umanista e bibliofilo Angelo Colocci e da lui minuziosamente postillato, Va si palesa, a tutta prima, come un probabile *descriptus* di V, anche se Corrado Bologna non ha escluso trattarsi di un gemello o affine di esso (cfr. C. Bologna, *La copia colocciana del canzoniere Vaticano (Vat. lat. 4823)*, ne *I canzonieri della lirica italiana delle Origini. IV, Studi critici*, a cura di L. Leonardi, Firenze 2000, pp. 105-152). La “tenzone” con Bondie, oltre che da V, è testimoniata anche da altri mss., e cioè Ch (*Chigiano L VIII 305*), Mg (*Magliabechiano VII 1040*) e Mc (*Marciano ital. IX 529*). Il solo sonetto rusticiano *I ag[gi]o inteso che senza lo core* (XIII dell’ediz. Buzzetti Gallarati) si legge poi, oltre che in V e Va, anche in V<sub>2</sub> (*Vat. lat. 3214*), con attribuzione del testo a “Rustico Barbuto”.

L’edizione vera e propria dei 28 sonetti “amorosi” e della “tenzone” col Dietaiuti (pp. 103-213) è preceduta da una lunga *Introduzione* (pp. 11-74) e da un’informatissima e dettagliata *Nota critico-filologica* (pp. 75-99). Ogni componimento, accompagnato dall’apparato critico a pie’ di pagina, è introdotto da un minuzioso “cappello”, che ne spiega, di volta in volta, contenuto, forma, metrica, lingua e stile, fonti e modelli. Il commento (pp. 214-259) è anch’esso ampio, puntuale, imprescindibile per una corretta interpretazione dei testi poetici presentati. Arricchiscono il pregio di questa edizione altri importanti sussidi, quali la *Tavola di riferimento delle edizioni (numerazione dei sonetti nella presente edizione e nelle precedenti di Marrani, Mengaldo, Marti e Vitale)* (pp. 100-101); i *Riferimenti bibliografici* (pp. 261-272); e l’*Indice degli autori antichi e dei testi adespoti o di attribuzione incerta* (pp. 273-276).

ARMANDO BISANTI

*SAN GIACOMO DELLA MARCA e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV). Atti del Convegno Internazionale di studi Montepandone, 24-25 novembre 2006*, a cura di Fulvia Serpico, Tavarnuzze (Fi), SISMEL, 2007, 298 pp. (Quaderni di San Giacomo, 1), ISBN 978-88-84-50255-1.

La pubblicazione degli Atti del Convegno tenutosi a Montepandone il 24 e il 25 novembre del 2006 si identifica come il primo passo di un progetto finalizzato all'analisi sistematica e periodica della figura di San Giacomo della Marca e alla contestualizzazione storica dell'ambiente e del momento in cui egli ha operato. Il volume, infatti, rappresenta il debutto della collana "Quaderni di San Giacomo" e racchiude sedici interventi che esplicano analisi sulla figura storica del santo, sul mondo che lo ha circondato e sugli *input* utili alla comprensione più efficace in materia di Francescanesimo e Osservanza.

Il libro propone la figura di San Giacomo, affrontata attraverso uno studio specifico che ne qualifica doti spirituali e soprattutto politiche in un atmosfera solcata da profondi cambiamenti socio-culturali. Tra i diversi articoli presenti, ci prendiamo l'onere di inoltrare alcuni punti per individuare quegli elementi chiave che pongono accenti significativi sulla vita e sulle opere del santo. Ci sembra interessante, dunque, segnalare la volontà di frapporre l'opera di San Giacomo in un contesto politico e dottrinale, due sfere profondamente complesse in virtù dei cambiamenti ideologici che contraddistinguono il periodo che va dal 1394 e al 1476. Nello specifico, si focalizza il profondo interesse che gli studiosi hanno voluto porre sul panorama storico europeo, un momento nel quale si rende esplicito un confronto sostanziale tra lo status socio-politico della Chiesa e le emergenti nazioni tendenti a distaccarsi dall'egemonia ecclesiale. In particolar modo si rende evidente la volontà da parte del mondo ecclesiastico di ritrovare consensi, catalizzando intenti comuni tra forze politiche e realtà missionarie come quelle, per l'appunto, francescane. Le esigenze degli uni e degli altri si sintetizzano, di conseguenza, nell'idea di una nuova Crociata, ponendosi l'obiettivo di frenare l'avanzata dell'Impero Ottomano con l'opportunità, da parte dei francescani, di ampliare la propria attività missionaria. Il ruolo di commissario generale in Bosnia che san Giacomo ricoprirà non sarà altro che la trasposizione lampante di tali strategie, coadiuvando attività di predicazione – cercando di mitigare i contrasti territoriali – con ruoli più politici come quelli legati all'eresia.

Particolarmente interessante è anche l'accento posto sulla dottrina che muta e che porterà, nel secolo successivo, all'importante scissione effettuata da Lutero, intercettando il santo marchigiano come elemento sensibile al cambiamento e in grado di prevedere, sotto determinati punti di vista, l'ineluttabile. Ma non solo: prendendo in considerazione il saggio di Francesco Santi, la tematica della mutazione, del confronto teologico, affiora tenendo conto di un intero mondo cristiano in pieno fermento con esponenti ispiratori capaci di percepire la tensione e di promuovere nuove vie di interpretazione. Con questo lavoro si intende certificare il timore esplicito di una minaccia potenziale che lede l'unione della cristianità, una crisi che trae linfa da radici intestine. Santi, quindi, raccontando i fatti e i contenuti di tali confronti, li rende funzionali alla causa, contestualizzando con opportuna minuzia l'epoca storica nella

sua sfaccettatura più importante. Ecco come la “rissa” (come la definisce) sulla devozione del nome di Gesù o sul significato spirituale della reliquia del sangue di Cristo, diventano lo specchio del tumulto tra domenicani e agostiniani da una parte e francescani dall'altra, e li riporta alla luce per studiare in modo attento la vivace disputa che segnerà negli anni avvenire il modo di intendere la dottrina applicata al suo cammino di fede.

Contestualmente a quanto detto non possiamo che menzionare l'intervento della curatrice stessa del volume, Fulvia Serpico, la quale interviene direttamente sulla questione individuale del santo presentando questioni legate ai suoi viaggi e alle sue effettive conoscenze sull'Oriente. Tracciare i suoi percorsi, indagare sulla veridicità del suo *iter* in Terrasanta, attraverso lo studio di fonti scritte dirette e indirette o riprenderne gli stessi codici per estrapolare, ordinare e focalizzare le conoscenze politiche, religiose e sociali acquisite durante lo svolgimento della sua carica nei territori balcani, rappresentano uno *focus* significativo sulla vita e sulle opere di Giacomo che ci suggeriscono delle linee guida fondamentali non solo per l'indagine storica fine a se stessa ma per la memoria in essa perpetrata.

Il volume, quindi, vuole affrontare quesiti ben precisi, riuscendo a fornire – secondo il nostro giudizio – adeguate risposte: individuare il fenomeno ecclesiastico in corrispondenza della minaccia ottomana, analizzare il forte confronto intestino sulla dottrina circueando il tutto con la figura di un santo che ha solcato con profonda saggezza il suo tempo, significa richiamare un ponte tra passato, presente e futuro attraversato dallo scontro-incontro tra Occidente e Oriente, tra Cristianità ed Islam, due antipodi così lontani e allo stesso tempo così vicini destinati ad incontrarsi, inesorabilmente, nelle fitte maglie del tempo.

ADRIELE SCALIA

*Lo SPAZIO DEL SANTUARIO. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Francesco Scorza Barcellona, Roma, Viella Libreria Editrice, Roma 2008, XX-542 pp., ill. (Chiese d'Italia, 3) con un CD-ROM allegato con 17 carte, ISBN 978-88-8334-149-6.

Il volume prende spunto da un Convegno su “I santuari cristiani d'Italia dal tardoantico all'età contemporanea”, svoltosi nel 2002, il quale, partendo dal lavoro di censimento dei santuari svolto in ambito nazionale, costituisce una prima riflessione organica su un ambito territoriale specifico costituito da Roma e dal Lazio.

La dialettica fra l'uomo e lo spazio, per lungo tempo campo privilegiato di ricerca dell'antropologia, è divenuto oggetto di crescente interesse da parte della storiografia. L'origine, le forme devozionali e il rapporto con le istituzioni fanno del santuario un osservatorio privilegiato della più complessiva storia sociale e culturale di un territorio. In questo contesto generale Roma e il Lazio hanno un rilievo particolare, dovuto all'identità stessa della città, alla sua storia religiosa, sociale e politica, e alle complesse dinamiche che la uniscono e la dividono da un territorio profonda-

mente disomogeneo.

Il volume si articola in quattro sezioni, tre delle quali, corrispondenti ai tre temi centrali del Convegno, sono fortemente interdisciplinari e impostate su un lungo arco cronologico in modo tale da individuare meglio le persistenze e le trasformazioni dell'identità del santuario, delle sue funzioni religiose e sociali, e della complessiva gestione dello spazio, con la dialettica tra istituzioni politiche ed ecclesiastiche, nell'organizzazione e nel controllo del territorio.

Nella prima sezione, *Un confine mobile*, sono analizzati il rapporto tra geografia e storia dei santuari, il rapporto dialettico tra santuario e territorio nell'Alto Medioevo, il problema dell'assetto territoriale e dei nuovi insediamenti santuariali, il rapporto tra lo spazio sacro e le vie di transumanza.

Nella seconda sezione, *Istituzioni e devozioni*, è affrontato il rapporto dialettico fra devozione spontanea e devozione istituzionale, e sono prese in esame la continuità e le trasformazioni del fenomeno religioso che coinvolgono sentimenti e pratiche religiose, cultura, società e istituzioni.

Nella terza sezione, *Tipologie e dinamiche culturali*, viene rinnovato il quadro tradizionale basato sul rapporto tra Roma e il *suburbium*; ne emerge una dialettica tra realtà romana e realtà di un territorio che nel corso dei secoli si è andato definendo come Lazio, "polo anurbano" di una grande capitale, ma al tempo stesso ricco di centri minori e vivaci. L'analisi di Roma prende anche in considerazione i molteplici fattori e dimensioni della storia della città nella sua dimensione locale, senza perdere il senso della sua universalità.

La quarta sezione, *Prospettive*, costituisce un importante momento di riflessione metodologica e storiografica sul censimento dei santuari e contiene anche importanti riferimenti tecnici legati allo strumento di raccolta di dati e all'elaborazione della scheda informatica utilizzata per il censimento dei santuari e del relativo database, contenente i dati relativi agli elementi identificativi, quali i dati geografici, istituzionali (amministrativi, ecclesiastici), storici, storico-artistici, antropologici (riti e festività).

Dalla lettura dei contributi emerge chiaramente l'impostazione multidisciplinare delle ricerche, l'attenzione alla diversa tipologia delle fonti utilizzate (storiche, archeologiche, artistiche, votive, tradizioni orali..) che concorrono a definire gli "elementi strutturanti" l'identità del santuario rispetto agli altri luoghi sacri; santuario che, pur nella sua varietà di forme e dimensioni, si propone come luogo di devozione comunitaria, in cui convergono esigenze spirituali e materiali, fede e immaginazione, arte e letteratura, istituzioni e politica. Il santuario, dunque, si configura come osservatorio privilegiato di un più complesso spazio religioso, frutto di esperienze nuove spesso attratte da antichi insediamenti culturali, legato al culto delle reliquie o ad esperienze di rapporti eccezionali con il divino (ad esempio le visioni), «uno spazio denso di pratiche devozionali antiche continuamente rinnovate nelle forme e nei contenuti, reinventato dalle comunità di riferimento o dalle istituzioni che ne garantiscono il controllo e la gestione».

Il volume si segnala, inoltre, per il ricco apparato bibliografico e per la particolare attenzione alla cartografia storica contenuta nel CD allegato, relativa alla tipolo-

gia dei santuari, al rapporto tra santuari e viabilità e tra santuari e geografia diocesana di Roma e del Lazio dall'età tardoantica fino all'età contemporanea.

DANIELA PATTI

Leo SPITZER, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, traduzione italiana di Valentina Poggi, Bologna, Il Mulino, 2009, 268 pp., ISBN 88-15-12803-4.

Nessuno ha mai studiato le origini greche e indoeuropee del termine *Stimmung*, ma Spitzer è uno di quei linguisti che ha capito che, per cogliere il significato delle parole, bisogna ricostruire la storia delle idee a cui sono connesse e, soprattutto, cogliere le variazioni di queste idee nel corso della storia. Nell'introduzione al suo libro *L'armonia del mondo* (p. 3) l'autore ci comunica le finalità del suo progetto: «Nel presente studio mi propongo di ricostruire, attraverso le sue varie fasi, la base su cui si formò in Occidente [...] il concetto di armonia universale racchiuso nel termine *Stimmung*». L'idea di Spitzer è quella di un'armonizzazione che è un arazzo, uno spartito, un tessuto di note, una trama e un ordito che, messi insieme, producono una *sinfonia* dalle facoltà raddomantiche, pregna di un magnetismo affascinante e totalizzante. Per tessere l'arazzo dell'idea di *Stimmung*, l'autore analizza le parole derivanti dal greco e dal latino che, con *Stimmung*, costituiscono un'area semantica larga, mutevole nel tempo. Ma cosa significa esattamente *Stimmung*?

*Stimmung* è una parola tedesca, diventata di uso comune più o meno nel XVIII secolo e che Spitzer definisce come «il mutevole umore del momento, difficilissimo da tradurre in altre lingue» (p. 9); «Io posso dire in tedesco *meine stimmung*, la mia *stimmung*, come posso dire la *stimmung* di un paesaggio, l'umore, l'ambiente, il *milieu*, l'*ambiance*, l'atmosfera del paesaggio. Non posso dire in francese *mon atmosphère*, non posso dire l'*humeur d'un paysage*» (p. 8). Perché questo avviene? Perché in una sorta di abbraccio tra esattezza e fantasia, *Stimmung* sembra essere l'unica parola europea di uso comune in grado di nascondere e svelare, contemporaneamente, la cura che guarisce la malattia dell'infinito trasformando il dualismo fra soggetto e mondo esterno, fra sensibile e soprasensibile, fra divino e umano, nella melodica *armonia del mondo*. Filolao, che Spitzer ricorda in una delle prime pagine, diceva che la vera armonia non nasce tra chi è già uguale, quindi è identico, ma nasce dai contrari, è fusione del molteplice e *concordia* del *discordie*. Mai come in questi giorni, come in questo momento della storia dell'Occidente, abbiamo avuto più bisogno di questa idea: *armonizzare* non è soltanto una metafora, ma, come dice Spitzer è una *Stimmung*, un umore, un'atmosfera, un modo di vivere la realtà.

*L'armonia del mondo*, nasce sull'idea di musica, nasce cioè sulla parola *armonia*, sull'idea espressa dal verbo greco *armoizo*, che è quella di *accordare*, mettere bene insieme, fare buone commisure. Un buon falegname, un buon fabbro, un buon architetto, questo è un buon musicista: colui che sa ben *temperare*. In fondo, le parole *temperatura* e *temperamento* suggeriscono l'idea di una musica costruita artifi-

cialmente, in modo da creare una scala *temperata* capace di rappresentare più suoni rispetto alla scala naturale, attraverso la produzione di scarti che alterano le relazioni di intonazione degli intervalli. Fu proprio in base alle riflessioni sugli intervalli di suono prodotti da martelli di peso diverso, che Pitagora di Samo, un misterioso personaggio vissuto circa 2500 anni fa, concepì l'idea di trasformare la matematica in un linguaggio universale che permettesse all'uomo di dialogare con il cosmo, di apprendere l'arte del plasmare con sapienza e misura la realtà degli uomini, al fine di renderla sempre più somigliante a quella degli dei. Attraverso la matematica, secondo Pitagora, e secondo Platone, si poteva ascoltare la voce delle Muse, custodi del sapere e della verità, e tradurre in musica la più grande facoltà degli uomini, l'unica che gli dei ci invidiassero davvero: l'*eros*, la capacità platonica di tendere alla verità assoluta e disinteressata e, dunque, all'infinito e all'immortalità pur essendo finiti e mortali. Se la distanza fra uomo e regno del soprasensibile non poteva essere colmata, la matematica, misurando tempo e spazio, permetteva di concepire un mondo *armonico*, capace di *accordare* il battito del cuore al ritmo degli astri e delle stelle. Se la luce della verità di Apollo, nel suo splendore eccessivo, «varcando dolorosamente ogni diapason luminoso e sonoro, imponeva agli uomini dei limiti e castigava la loro *hybris*» (P. Citati, *La luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*, Milano 2003), trasformando le note celesti in dardi mortali; se la varietà dei colori della mente di Hermes, assumeva tutte le forme sinuose e avvolgenti di un fiume melodico capace di produrre un incanto demoniaco; il cuore di Ulisse avrebbe trovato la sua *stimmung* imparando a osservare la varietà ermetica dei colori del mondo con distacco apollineo, *armonizzando* i due punti di vista. Ancorato alla realtà di un mondo misurato razionalmente attraverso rapporti matematici che *temperano* spazio e tempo, l'uomo dal multiforme ingegno ascolta il canto divino delle sirene senza perdersi nelle tenebre dell'ignoto. Come poteva Spitzer, che si trovava di fronte alle rovine di un mondo distrutto dalla *disarmonia* e dalle balorde *intemperanze* degli uomini del suo tempo, non essere affascinato da questo modello di *armonia del mondo* e, ancor di più, dalla meravigliosa elaborazione ideologica che il Medioevo e il Cristianesimo ne avrebbero fatto? Perché, mentre i greci traducevano la lingua degli dei e del cosmo con i loro strumenti razionali, facendo sì che la matematica (e la musica) diventasse una sorta di linguaggio intermedio, per il cristianesimo uomo, Dio, e cosmo parlano la stessa lingua, non hanno bisogno di intermediari. Quando Dio si fa uomo, per amarlo ed essere riamato a sua volta, la distanza fra divino e umano viene colmata definitivamente (alcuni ipotizzano addirittura che la parola amore possa, in qualche modo, derivare da *a-mors*, e dunque essere interpretato come «assenza di morte»). È in questa tensione reciproca, in questa perfetta *concordia* di umano e divino, che, secondo Spitzer, si realizza l'idea di *armonia temperata* che ha dato origine al concetto di *Stimmung*; un'*armonia* in cui le idee sono contemporaneamente forme del reale (dal greco, *eîdos*, aspetto esteriore, forma) e visioni di qualcosa che risiede nella mente, e rispecchiano la contiguità fra pensiero umano e pensiero di Dio, fra realtà e verità. Gli oggetti e le idee che compongono la *melodia* dell'universo, incarnano, nel mondo cristiano, proprietà estetiche che corrispondono a valori etici. Puntando il dito sulla «de-musicalizzazione e secolarizzazione verificatesi nel Cinque e nel Seicento»

e che assumerà caratteri sempre più netti nell'Illuminismo, Spitzer sembra volere ripristinare l'orizzonte di una sensibilità oggettivamente e quantitativamente definita; in questo modo la vista e l'udito producono sensazioni oggettive e reali, il cui statuto ontologico unifica i vari livelli di diversificazione presenti all'interno del concetto di *armonia*, trasformando i valori estetici in valori di identità. Insomma Spitzer sente che la nostra società ha un debito enorme col Medioevo, un'epoca che ci ha insegnato che l'emozione può avere un significato molto più ampio di semplice stato d'animo: essa rappresenta il sostrato inseparabile dall'idea e dall'esperienza; questo sostrato per Spitzer è l'elemento costitutivo della *Stimmung*, l'elemento su cui si innesta l'uso dinamico del complesso sistema di relazioni semantiche radicato nella cultura occidentale. Secondo Spitzer, fra *tempo* e *temperamento* c'è un legame filologico. L'idea del *temperare* suggerisce un qualcosa che è più che miscelare; è trovare una buona miscela che però sia contemporaneamente, profondamente *consonante*. Uno degli esempi più belli di cui l'autore si serve per approfondire questi temi, è quello che riguarda la *consonanza* delle parole latine *cord-* e *chorda*: «Per una particolare coincidenza che in greco non si verificava», scrive Spitzer, «il latino disponeva di una radice *cord-* suscettibile di due interpretazioni: la si poteva ricollegare non solo a *cor*, *cordis* «cuore» (il significato originale), ma anche a *chorda*, «corda», derivato dal greco *corde*; in tal modo *concordia* può richiamare sia un «consenso di cuori, pace e ordine» (*con-cor-dia*), sia «un'armonia di corde, l'armonia universale» (*con-chord-dia*). Così l'armonia e la disarmonia (*disc(h)ordia*), tanto psicologica quanto musicale, venivano a racchiudersi in una parola di poetica ambivalenza, che rendeva possibile un certo tipo di bisticcio metafisico. [...] Dal punto di vista moderno questo è un bisticcio paraetimologico, ma per la linguistica medioevale come per quella antica, dato che dietro alla concordanza verbale esse cercavano quella sostanziale e vedevano riflessa la plurivalenza del creato in quella delle parole, l'assonanza fonetica costituiva una rivelazione del vero (*étymon*)». (*L'armonia del mondo*, pp. 93-94).

Da qui deriva, secondo Spitzer, la «gran gioia» del trovatore medioevale, in grado, attraverso la musica, di provare e trasmettere il senso della rivelazione della verità dell'*ordo amoris*, della verità di un mondo dove il Bene e il Bello coincidono, dove il conoscere predomina sul volere. Di fronte alla contemporaneità scheggiata del Novecento, alle macerie descritte da Eliot in *The Waste Land*, alla proliferazione dei saperi di cui parla Calvino, il modello di *armonia mundi* medioevale è, secondo Spitzer, l'unico vero modello di *Stimmung* da proporre all'Occidente. È ovvio però, che quella di Spitzer, come ha sottolineato anche Corrado Bologna nella prefazione all'edizione critica de *L'armonia del mondo* del 2006 (Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna 2006: il sottotitolo del libro, *Storia semantica di un'idea*, si deve proprio a Corrado Bologna, ed è presente anche nell'edizione del 2009, nella quale però, purtroppo, si rimpiange l'assenza dell'introduzione di Bologna), in fondo, è una scelta politica, nel senso che riguarda in qualche modo la *polis*, la comunità, che per vivere in *armonia* ha bisogno di un buon esempio da seguire. Anche Carlo Ossola, nella sua recensione all'edizione del 2006 di *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (pubblicata nell'aprile del 2006 su «Il sole 24

Ore»), citando molto opportunamente Ungaretti, fa notare che il non sentirsi in armonia è un supplizio che stiamo percependo proprio politicamente, perché viviamo nella *polis*, e la *polis* è armonizzazione: «qui meglio mi sono riconosciuto una docile fibra dell'universo. Il mio supplizio è quando non mi “credo” in armonia» (Giuseppe Ungaretti, *I fiumi*).

Come sosteneva Pietro Citati quando, nel 1959, scrisse il saggio introduttivo alla raccolta intitolata *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna* (una scelta di scritti di Leo Spitzer pubblicata da Einaudi, Torino 1959), l'opera di Spitzer non va letta esclusivamente come frutto di puro *esprit de géométrie* ma come «fioritura di un talento istrionesco», «spinto da un istinto mimetico che si muove attraverso e oltre la ragione analitica», dal bisogno di individuare e riprodurre il carattere unico di una voce, il quid di una singolarità, il *clic* di un dominio espressivo. Il libro di Spitzer, infatti, è uno splendido esempio di scrittura ben *temperata* e di perfetta aderenza stilistica e mimetica al modello che si vuole proporre. Anche dietro al carattere unico della percezione medievale del mondo, e dietro alla Necessità che regola l'universo dei greci, si nasconde, dunque, la scelta precisa di un modello specifico da seguire. Ma Spitzer, non solo ci propone il modello platonico-medievale come *il migliore dei modelli possibili* ma, attraverso la sua applicazione, fa in modo che i molteplici significati di *Stimmung* confluiscono in un significato univoco, che è possibile inquadrare da una sola ottica, nascondendo, dietro all'idea meravigliosa, totalizzante e vivificante di un universo in cui tutti gli esseri e tutti gli oggetti hanno un'anima, il fantasma della politica.

Se è vero, ad esempio, che Platone, nel *Timeo*, ci fornisce la prima applicazione non banale della matematica e della geometria alla struttura del mondo, immaginando le molecole disposte in forme che hanno una figura geometrica molto complessa e riuscendo, addirittura, ad anticipare quello che poi farà la chimica, è vero anche che, quando Pitagora scoprì i numeri irrazionali, e dunque l'idea dell'irrazionale, i greci quasi rimossero l'aritmetica, perché i numeri razionali non rientravano nei canoni estetici che Platone aveva scelto e che anche Euclide avrebbe seguito nell'*Organon*.

A prescindere, però, dai “compromessi”, dalle scelte che orientarono la realizzazione dell'idea di *armonia mundi* nel Medioevo, è vero anche ciò che Spitzer vuole dimostrare, cioè che le basi della nostra cultura e del nostro modo di rapportarci al mondo, vanno ricercate proprio nel concetto di *Stimmung* che Spitzer delinea nel suo libro. Nell'intuizione cristiana della possibilità di estendere la facoltà di amore alla dimensione ultraterrena, c'è *in nuce* l'idea che l'universo semantico della lingua dell'uomo, di Dio e del cosmo, possa allargarsi all'infinito. Proprio nel Medioevo, infatti, si creano i presupposti di quel percorso genealogico che ha consentito alla cultura occidentale di passare da un modello di imitazione ad un modello di creatività; un percorso che permette all'idea di *Stimmung* di introiettare anche l'esperienza della mancanza, del vuoto e in qualche modo, dunque, della memoria e di tutta la gamma di sentimenti che nascono dal ricordo. «Quando parlo di “percorso genealogico”, mi riferisco in maniera implicita al concetto di “genealogia” avanzato e praticato da Foucault: un concetto e una pratica che riguardano ciò che permane nascosto,

occultato o anche represso dall'esercizio ordinato del sapere normativo, e che si configura sotto una specie di saperi "altri", eterogenei o, magari, minori e in ogni caso non riconosciuti dal sapere istituzionalizzato (storico o culturale) che normalmente gestisce la vita, il destino e le pratiche degli uomini». (S. Agosti, *Petrarca e la modernità letteraria: una genealogia*, ne «Il Verri» 49 [2004], pp. 5 -36 [a p. 24], e in ID., *Forme del testo. Linguistica, semiologia, psicoanalisi*, Milano 2004, p. 15). La caratteristica più pregnante dell'assolutezza lirica della poesia petrarchesca, consiste proprio, sul piano delle strutture verbali, nell'«incorporazione della mancanza, secondo la quale si articola la relazione simbolica fra Soggetto e oggetto del desiderio... Questa relazione, secondo Jacques Lacan, non è una relazione duale, bensì ternaria» (S. Agosti, *Petrarca e la modernità letteraria*, cit., p. 16). Già per Petrarca, insomma, la perfetta concordia fra sensibile e soprasensibile, fra Buono e Bello, fra mondo reale e mondo pensato, emanava una luce accecante come quella del sapere apollineo; per cantare il suo rapporto con Laura il poeta aveva bisogno di una luce diversa, meno reale, soffusa ed eterea. La *Stimmung* petrarchesca, infatti, ha anche qualcosa di ermetico, la marca del vuoto, la memoria di un battito che ormai non c'è più. Come dice Lacan, nella poesia di Petrarca, il Soggetto non incontra l'oggetto del suo desiderio, ma «l'al di là di esso» e, «nella relazione simbolica» che si instaura fra loro, «l'oggetto risulta catturato dal linguaggio in quanto struttura originaria di separazione e di divisione, quella struttura che i codici della comunicazione ordinaria hanno provveduto a rimuovere per la sopravvivenza stessa del Soggetto, la fondazione della sua storia e l'organizzazione dei saperi. Lì, nella relazione simbolica, il Soggetto urta in quella mancanza dell'oggetto, che gli viene notificata dal linguaggio in cui questo è irretito, urta in "quell'al di là" che è ciò che dell'oggetto gli si sottrae e gli si manifesta come vuoto, come mancanza» (S. Agosti, *Petrarca e la modernità letteraria*, cit., p. 16). Questa mancanza, questo vuoto, riempie la voce del poeta che scrive "quasi sull'orlo della morte", e conferisce al suo canto un'armonia diversa, una nuova *Stimmung*. Spitzer stesso, non poteva non riconoscersi in quest'altro modo di sentire il mondo, tanto che in uno dei suoi aforismi scrive: «Siamo tutti sull'orlo del nulla, sulla frattura necessaria perché è umana; il tempo è frattura. Però, sul bordo del nulla condividiamo la compagnia di un oggetto, il mondo, di una realtà soprannaturale, la metafisica per chi ci crede, di un uomo di fronte al nulla, e tanto vuol dire non essere soli». Ne *Il Mulino di Amleto* (G. de Santillana - H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano 2003) un altro grande libro sull'armonia e sulla fine dell'armonia, Giorgio de Santillana sintetizza la percezione moderna del mondo con la formula: «Time is out of joint». Per Amleto il tempo è saltato fuori dai cardini; è lì che nasce l'idea di uno spazio armonico, ma da *temperare*, perché non è più la perfetta armonia utopica del passato e, magari, del futuro. Siamo in un mondo scheggiato, in un mondo fuori dai perni e lì dobbiamo stare.

Se è vero che l'idea di *Stimmung* è quella della perfetta consonanza del nostro sentire con il sentire di ciò che ci circonda, è anche vero che l'armonia del mondo deve essere in grado di assorbire l'ambivalenza del rapporto fra realtà e immaginazione, e saper restituire il valore ellittico dello scarto che le separa e in cui risiede il senso delle cose. La soluzione per rimettere un mondo *out of joint* sui suoi cardini,

potrebbe trovarsi al confine che separa la nozione di onniscienza del modello di *armonia mundi* medioevale, dal suo intrinseco carattere di paradossalità che gli illuministi si sforzarono tanto di fare rilevare alla società. Il significato di *Stimmung*, sembrerebbe nascosto nello scarto che separa i modelli, nelle differenze fra campi semantici discreti. Quella di *temperare*, *armonizzare* cercare all'infinito un equilibrio, una *concordia* nel rapporto fra se stessi e il mondo, è una sorta di facoltà innata, di antidoto pregresso al pericolo di oltrepassare il «bordo del nulla»; un modo sentire il mondo e un modo per essere ascoltati dal mondo. La *Stimmung* della contemporaneità si configurerebbe così come una sorta di kantiana forma a priori della conoscenza armonicamente connessa all'idea sublime di un universo che percepisce l'uomo e con lui è in grado di provare sensazioni e sentimenti; un universo in cui tutti gli esseri e tutti gli oggetti hanno un'anima e la condividono.

GIUSEPPINA MICELI

*I VIAGGI DEL MILIONE. Itinerari testuali, vettori di trasmissione e metamorfosi del Devisement dou monde di Marco Polo e Rustichello da Pisa nella pluralità delle attestazioni.* Convegno internazionale, Venezia, 6-8 ottobre 2005, a cura di S. Conte, Tiellemedia, Roma, 2008, 338 pp., ill., ISBN 8887604450.

“*I Viaggi del Milione. Itinerari testuali, vettori di trasmissione e metamorfosi del Devisement dou monde di Marco Polo e Rustichello da Pisa nella pluralità delle attestazioni*” è il titolo del volume pubblicato da Tiellemedia nel 2008 sotto la curatela di Silvia Conte che ha raccolto gli Atti dell'omonimo Convegno Internazionale tenutosi a Venezia nell'ottobre del 2005 (6-8 ottobre).

La prefazione (pp. 1-4) è affidata a Fabrizio Beggiato che introduce due questioni meta-letterarie proprie del *Milione*: la prima riguarda il concetto di autorialità, che, a causa della frequente e massiccia sovrapposizione delle voci di Marco Polo e Rustichello da Pisa nelle parti diegetiche, è sistematicamente messo in discussione. Il secondo nodo da sciogliere, invece, è legato alla copiosa tradizione manoscritta che tramanda il testo – una tradizione composta di oltre centottanta testimoni diretti trascritti in numerose lingue e redatti in epoche diverse (all'incirca, tra XIII e XVIII secolo) – che rinvia alla necessità di una nuova prassi ecdotica in grado di restituire la storia filologica del *Milione*. Accanto a queste osservazioni, Beggiato richiama infine il carattere multidisciplinare del testo poliano che, grazie alla sua ricchezza contenutistica, sfugge alla classificazione secondo un preciso genere testuale e offre spunti per nuovi approcci di studio in ambito letterario, linguistico, storico e antropologico. Questa introduzione, che mette a fuoco alcuni degli aspetti fondamentali per cui si era reso necessario il momento di studio promosso dall'Università Ca' Foscari di Venezia e dalla Società Filologica Romana, si pone a cornice di un volume realizzato a sua volta seguendo la scansione tematica e cronologica del Convegno, incentrato attorno a tre nuclei di riflessione: infatti, la prima sezione raccoglie contributi che, partendo dall'analisi letteraria e filologica, mirano alla ricostruzione di problemi in-

trinsecamente legati al testo. Nella seconda parte, poi, sono chiarite le riflessioni di studiosi che approfondiscono lo studio del *Milione* da un punto di vista storico, linguistico e geografico. Infine, l'ultimo blocco riporta valutazioni per lo più antropologiche, a conferma della ricchezza contenutistica dell'opera.

La prima parte del volume, dedicata in prevalenza alla tradizione del testo, si apre con le parole di Cesare Segre, il quale cerca di rispondere al quesito che dà il titolo al suo intervento: “*Chi ha scritto il Milione?*” (pp. 5-16). Segre parte dai testi di **F** (la redazione franco-italiana conservata dal ms. *français* n°1116 della Bibliothèque Nationale de France, che attesta la fase linguistica più verosimilmente affine a quella della stesura originale), **Z** (il testimone toledano che tramanda una versione latina piuttosto ridotta rispetto a **F** ma più ricca e conservativa in numerosi luoghi testuali), e **TA** (il volgarizzamento toscano trecentesco pubblicato da Valeria Bertolucci Pizzorusso nel 1975 per Adelphi); dopodiché, lo studioso si sofferma sull'uso dei verbi *mettre en escrit* e *deviser*, con i quali sono indicati rispettivamente il compilatore materiale del testo (Rustichello da Pisa) e chi invece ha vissuto in prima persona le esperienze descritte (Marco Polo). Sulla base di questo, poi, il filologo seleziona, nelle diverse redazioni citate, le parti diegetiche e cerca di attribuirne, laddove possibile, la paternità ora a Rustichello, ora a Marco. Se l'operazione risulta fattibile sui testi di **F** e di **TA**, è nell'analisi di **Z** che Segre invece incontra le maggiori difficoltà poiché il testimone latino, tacendo il nome e il ruolo di Rustichello, mischia irrimediabilmente l'ordine diegetico e sembra così delegare il compito di esecutore materiale del testo al protagonista stesso. Quello che si configura dunque è un testo in cui, da un lato, si può penetrare la logica compositiva ma, dall'altro, rimane latente la difficoltà di scindere nettamente l'operato dei due: la questione dell'autorialità resta ancora una volta, malgrado il metodo minuzioso di Segre, senza una soluzione definitiva.

Di carattere propositivo invece il testo scritto a quattro mani da Eugenio Burgio e Mario Eusebi (“*Per una nuova edizione del Milione*”, pp. 17-48). Per prima cosa, i due studiosi ripercorrono le fasi più importanti degli studi filologici in ambito poliano, ricorrendo, tra tutti, al riesame della monumentale recensione di Luigi Foscolo Benedetto del 1928 e allo studio della tradizione latina e volgare proposto da Benvenuto Terracini nel 1933. In particolare, Benedetto aveva proposto uno *stemma codicum* bipartito in cui il ramo A era costituito da **F**, **FR** (un gruppo di testi franco-italiani, simili a **F** ma diversi da esso che vanno sotto il nome di *version di Grégoire*, pubblicati di recente da Philippe Ménard per Droz), dal già citato **TA** e da **VA** (una versione quattrocentesca in volgare veneto), mentre nel ramo B erano **Z**, **V** (inedito volgarizzamento veneto imparentato con il testo toledano), **L** (un'epitome latina), **R** (la versione italiana di Gianbattista Ramusio) e **VB** (altra redazione inedita in volgare veneziano). Partendo da questo dato, i due studiosi hanno formulato l'ipotesi di un nuovo riassetto stemmatico dei testimoni con cui si configura «la separatezza della tradizione di **Z** da quello degli altri testimoni [e] l'importanza della testimonianza di **V**, stemmaticamente superiore a quella delle redazioni raggruppate nel ramo A». Una conclusione che, raggiunta studiando alcuni luoghi critici (§2), spiana la strada a un nuovo cantiere filologico poliano, con cui «rendere disponibile alla comunità scientifica la lezione di **V**, **L**, **VB** [...], studiare a fondo la testura di quelle redazioni, di **R** e

della versione latina di Pipino (in quanto oggetti, individui e in quanto articolazioni di una rete testuale più complessa), ricalibrare quanto già è noto sulle redazioni edite, e calettarlo all'interno dello schema, concretamente possibile, della ricostruzione stemmatica».

“*Il narrativo nel Devisement dou monde: tipologia, fonti, funzioni*” è il titolo sotto cui sono raccolte invece le riflessioni di Alvaro Barbieri (pp. 49-75), che si è occupato, in anni precedenti, anche dell'edizione critica di **Z** e **VA**. In questo contributo, Barbieri tenta l'approfondimento delle strutture narrative, ancora poco studiate rispetto a quelle geografiche, cercando di isolare al loro interno delle tipologie scritte ben definite. Cinque i macro-gruppi che Barbieri identifica (§2, pp. 54-56): *narrativo* autobiografico, *narrativo* storico-dinastico, *narrativo* aneddótico-edificante, cui si aggiungono le categorie del racconto agiografico (e dell'*exemplum*) e della *novella*. In seguito, dopo aver segnalato alcuni passi del testo e dopo averli collocati nelle varie caselle di appartenenza, lo studioso ha ritenuto imprescindibile il soffermarsi sulle fonti del *narrativo* marcopoliano, giungendo alla conclusione che molte delle informazioni e delle trattazioni prendono spunto direttamente da riferimenti orientali, cosa che si spiega anche attraverso l'orientazione mongolo-centrica di tutto il *Devisement*.

Maria Luisa Meneghetti discute nel suo articolo – *Marco Polo ad Avignone* (pp. 77-88) – della famiglia **K**, «un gruppo di testimoni piccolo ma piuttosto compatto [...] [formato da] tre codici che tramandano una stessa rielaborazione del testo poliano, ciascuno in una diversa lingua romanza: il catalano, l'aragonese, il francese». Per prima cosa, si riallaccia alle intuizioni di Benedetto e agli studi di Anna Maria Gallina (editrice del gruppo **K**) per proseguire nella dimostrazione della parentela del gruppo manoscritto con l'Atlante Catalano del 1375, un'opera geografica in cui molte rubriche di corredo sono intrise di rimandi al *Milione*. Inoltre, la presenza nell'Atlante di numerosi gallicismi assenti invece nelle altre testimonianze ha fatto intuire che il modello comune di **K** non fosse un testo catalano ma piuttosto scritto in francese o in franco-italiano e mescolato poi con forme provenzali. Una prova linguistica che permette alla Meneghetti di ipotizzare con facilità la presenza del testo in ambito avignonese, sede papale filo-francese sempre più interessata ai fatti religiosi dell'Oriente.

Nel suo “*Examen des données numériques dans le Devisement dou monde*” (pp. 89-111) Jean-Claude Faucon si interessa del *numero*, studiandone la ricorrenza sotto forma di cifre e di avverbi nell'opera poliana. Faucon prende in esame il tema del numero nei diversi strati dell'opera, partendo per prima cosa dalle sezioni in cui si descrive un itinerario (§2.1, p. 94), ovvero laddove si rende necessario il ricorrere al numero delle *giornate* o dei *mesi* per dare conto delle distanze percorse o di quelle che vi sono da una città all'altra: ne emerge la consapevolezza con cui la descrizione mira all'autenticazione del dato materiale di cui si sta trattando. In seguito, si approfondisce l'uso del numero nelle sezioni dedicate al *récit* orale (§2.2, p. 96), in cui cifre e avverbi servono a coniugare tempo e spazio ma anche a rallentare il ritmo narrativo e a bloccare il flusso fantastico del lettore, precisando numericamente certi aspetti. Accanto a queste due categorie, ne esiste infine una terza – tra l'altro già stu-

diata da Barbieri in precedenti studi di carattere antropologico sul *Milione* – che vede nel numero l'espressione della *meraviglia* per il dato sconosciuto (§2.3, p. 99). Lo studioso sottolinea, infine, come Marco Polo non ceda mai alla tentazione di interpretare un dato secondo la numerologia ma piuttosto piegandolo alle logiche del patto referenziale, per rendere verosimile il proprio racconto e sottoponendolo al vaglio della società mercantile del suo tempo. In aggiunta a queste osservazioni, Faucon invita allo studio approfondito della *varia lectio* che da sola può dare conto dello stato veritiero delle cifre impiegate, permettendo di dimostrare quali siano inappropriate, quali siano risultanti da errori di trasmissione e quali invece siano da ascrivere alla mano e alla memoria degli autori.

Chiude il primo macro-settore disciplinare del volume, l'articolo di Angélica Valentinetti Mendi, la quale affronta i temi della tradizione e dell'innovazione nella prima traduzione spagnola del libro poliano (*Tradizione ed innovazione: la prima traduzione spagnola del Libro delle Meraviglie*, pp. 112-151). Il *Libro del famoso Marco Paulo* è una traduzione spagnola del 1503 fatta da Rodrigo Fernández de Santaella ed esemplata sul ms. 11 della Biblioteca Colombiana di Siviglia (siglato **SE**), imparentato con il sottogruppo **VA**<sup>2</sup>. **SE** è un codice che contiene il solo *Milione*, scritto in un siciliano desunto da una base senz'altro veneta. L'indagine della filologa si estende, dapprima, a una ricognizione della tradizione spagnola del *Devisement* e, in un secondo momento, alla stratificazione testuale della redazione. Il testo che Santaella produce a partire da **SE**, non solo non contiene assieme al *Milione* la *Relatio* di Odorico da Pordenone (come accade per gli altri testimoni del gruppo), ma riporta anche due prologhi tradotti «da un anonimo latino autore di un trattato geografico e da fra Pipino da Bologna: o più esattamente, [ne ha] trad[otto] la redazione portoghese [...]» (cfr. p. 121). Quest'ultima fu pubblicata nel 1502 a Lisbona da Valentim Fernandes de Moravia, in cui «il testo poliano era preceduto, oltre che alla dedicatoria al re Manuel I, da certi capitoli introduttivi sull'Etiopia, sull'Arabia, sulla Persia e sull'India». Sulla base di questo modello, Santaella costruisce un testo dedicato in principio al conte di Cifuentes; successivamente, nell'intento di soddisfare la curiosità verso un'opera così famosa, egli si appropria dei propositi pipiniani (quelli cioè per cui Francesco Pipino si rivolse a due pubblici distinti) e apre le pagine del suo libro ad un pubblico più vasto. Quello che la Valentinetti Mendi dimostra in questo contributo è che l'azione di Santaella, di fatto, manomette il testo poliano originario e lo fa seguendo una logica ben precisa: quella di sbugiardare Cristoforo Colombo che, come sosteneva Santaella, non raggiunse quelle Indie di cui Marco Polo scriveva.

La seconda parte del volume raccoglie prevalentemente interventi orientati verso gli aspetti culturali cui il *Milione* fa riferimento e i rapporti che possono intercorrere con altre opere di materia geografica. Ad esempio, il primo articolo di Valeria Bertolucci Pizzorusso – *Le relazioni di viaggio di Marco Polo e di Odorico da Pordenone: due testi a confronto* (pp. 155-172) – approfondisce la figura di Marco Polo confrontandola con quella del sopra citato viaggiatore trecentesco, Odorico da Pordenone. La studiosa illustra qui la possibilità effettiva di ricondurre la *Relatio* odoriciano al modello testuale poliano, specie per la fisionomia strutturale e per la maniera narrativa e descrittiva. Tuttavia, l'opera del frate francescano non manca di tratti pe-

culiari, del tutto estranei al dettato poliano, primo fra tutti l'orientamento dottrinale finalizzato alla trasmissione di un testo "francescano": la figura dei confratelli, partiti alla scoperta del regno mongolo e, divenuti poi martiri per l'adempimento della propria causa, viene esaltata al di sopra di ogni altro contenuto e poco ha a che vedere con il mito del viaggiatore lagunare.

Di angolatura completamente diversa e particolarmente denso d'informazioni fattuali è lo studio di Philippe Ménard circa il rapporto di Marco Polo con il mare ("*Marco Polo et la mer. Le retour de Marco Polo en Occident*", pp. 173-204). L'esame di molte delle indicazioni geografiche attestate nelle diverse redazioni del testo, che testimoniano dei diversi passaggi compiuti dal viaggiatore veneziano nel suo ritorno in patria, permettono a Ménard di mostrare la veridicità di alcuni fatti e l'erronea identificazione di altri, come ad esempio accade per l'isola di Java (citata in **Fr** nel tomo I, p. 134, §§18-13; negli Atti a p. 190). Il testo di Marco Polo dice che occorrono tre mesi per mare per andare dalla Cina a Java, ma in realtà l'isola non si trova sulla rotta indicata: per forza di cose Marco Polo doveva quindi riferirsi ad un altro luogo. E in effetti, Ménard dimostra che *la Grande* e *la Petite île* di Java citate devono essere riconosciute come l'isola del Borneo e Sumatra: la prima di fatto è quella che effettivamente appare in prossimità della rotta percorsa, mentre la seconda, chiamata in arabo *Jawah*, si trova a sud dell'Equatore, dunque completamente altrove. La confusione linguistica può essere all'origine dell'errata toponomastica, ricostruibile però grazie alla dovizia con cui il viaggiatore ha riportato le unità di misura.

Marcello Ciccuto tratta invece di due *Codici culturali a confronto: il caso "India"* (pp. 205-218), cercando di dimostrare come il sostrato letterario del *Milione* sia permeato di influenze basso-medievali che rimandano al genere dell'*imago mundi* e a tutta una serie di credenze legate all'immaginario dell'epoca. Per sostenere tale tesi, Ciccuto prende a modello la descrizione dell'India, considerata, già a partire dalle intuizioni di Isidoro di Siviglia, il passaggio obbligato tra Paradiso terrestre e Asia. L'affresco che Marco Polo dà del territorio indiano si confà alla percezione secondo cui tale luogo sarebbe terra aspra nella "coltivazione intellettuale" e perciò luogo da cui nasce la rilassatezza morale. Queste informazioni, combinate con la convinzione della sfavillante ricchezza e della massiccia presenza di oro, fanno dell'India l'emblema delle *mirabilia orientis*, un mito che sopravvive intatto nel *Milione* e che assume toni ancor più iperbolici allorché dettati dallo stupore di Marco Polo.

Il testo di pp. 219-232 è intitolato *Prima del Devisement dou monde. Osservazioni (e alcune ipotesi) sulla lingua della "Compilazione arturiana" di Rustichello da Pisa* è curato da Fabrizio Cigni, il quale offre alcune riflessioni riguardanti la lingua di Rustichello: scopo dello studio è l'individuazione di quei tratti salienti del suo stile che possano poi essere isolati all'interno del *Devisement*. L'analisi parte dalla *Compilazione arturiana* che Rustichello compose tra il 1270 e il 1274 e nella quale compaiono due registri linguistici differenti: da un lato, l'uso del pisano antico, dall'altro, il francese. L'esame del testo permette di rimarcare l'attenzione dell'autore verso i racconti bellici, i doveri religiosi dei cavalieri e la precisa volontà di ricorrere al francese. La scelta di questo idioma per redigere la propria opera si

spiega con il fatto che Rustichello stesso lavorò su testi arturiani già tradotti nella lingua d'oltralpe e pertanto, dopo averne assimilato i contenuti, le forme e le espressioni, ne faceva un uso quasi "naturale", passato infine, con ogni probabilità al *Milione*.

Lo studio del testo rimane al centro anche delle intuizioni di Sergio Marroni che scrive un articolo dal titolo "*La meraviglia di Marco Polo. L'espressione della meraviglia nel lessico e nella sintassi del Milione*" (pp. 233-262). Marroni dapprima fa uno spoglio delle suddette forme linguistiche seguendo il testo di TA, dopodiché raccoglie i dati in tabelle matematiche. Ne deriva la possibilità di selezionare un lessico della *meraviglia positiva* e uno della *meraviglia negativa*; a essi poi si affiancano termini che rimandano a una *meraviglia indotta* dalla quantità e dalla qualità. Tuttavia l'intervento di Marroni non mira a un mero calcolo matematico del lemma *meraviglia* e delle varie forme con cui esso è espresso, bensì traccia le strategie di descrizione del meraviglioso nel *Milione*, opera che per questo appare palesemente schierata politicamente (nei confronti del khanato mongolo) e profondamente coinvolta negli interessi economici dei mercanti.

Anche Maria Grazia Capusso contribuisce all'approfondimento del testo e del lessico – "*La mescidanza linguistica del Milione franco-italiano*" (pp. 263-283) – usando la versione F. Con la schedatura delle forme tipicamente italiane e di quelle palesemente francesi o comunque galliche, la Capusso (già responsabile della concordanza completa dell'opera per conto del Centro Nazionale Universitario di Calcolo Elettronico di Pisa) dimostra che «certi parti del *Milione* rivelano una vera e propria scissione della coppia Marco-Rustichello, forse provvisoria nelle intenzioni, con netta supremazia del polo italo-veneziano piuttosto che francese».

L'ultima *tranche* di testi si apre con lo studio di Michèle Guéret-Laferté de "*Le vocabulaire exotique du Devisement dou monde*" (pp. 287-305): anzitutto, egli focalizza l'attenzione su quelle parti del testo che tuttora rimangono *a latere* negli studi poliani, sicuramente più rivolti ad un'analisi geografica e che quindi non hanno avuto un sufficiente approfondimento. In seguito, l'analisi si concentra sui modi in cui Marco Polo, probabilmente estraneo alla lingua cinese e invece più avvezzo all'arabo e al turco, tradusse termini certamente incomprensibili per un pubblico occidentale, cercando di rimanere comunque fedele al suo modello di partenza. Ad esempio, l'impiego nel testo di termini quali *bargherlac* (un uccello simile alla pernice di cui al cap. 71, p. 291), *gudder* (l'animale che produce il muschio, cap. 115, p. 291), *Sieng* (i dodici «grandisme baronz choisis par le Grand Khan pour diriger tous les gouverneurs des trente-quatre provinces que le palais où ils résident dans la capitale», cap. 97, p. 293) non sono altro che l'espressione della precisa volontà di attualizzare il proprio racconto, rimanendo, da un lato, attaccato al soggetto descritto e, dall'altro, tendendo la mano al proprio pubblico. Tuttavia, non mancano gli spunti per recuperare in alcuni luoghi anche la penna rustichelliana mentre interviene sul dettato: come si evince dalla descrizione della salamandra e dell'unicorno (i due esempi più eclatanti, di cui si parla a p. 300), due elementi prettamente mitologici e, pertanto, più affini al *meraviglioso orientale*, non si può far altro che ricondurre le

citazioni ad un sostrato tematico direttamente ispirato ai Bestiari medievali, di certo più familiari al romanziere di quanto non lo fossero al viaggiatore veneziano.

Sembra riallacciarsi al precedente articolo e alla sua ambientazione orientale l'intervento di Francesco Scorza Barcellona che scrive *Ancora su Marco Polo e i Magi Evangelici* (pp. 307-336). Egli imposta il discorso sull'analisi dei capitoli in cui compaiono i re Magi così come sono tramandati dalla *varia lectio*. Scopo dichiarato delle riflessioni è indagare «se e quante lezioni proprie delle redazioni della “fase anteriore” del testo poliano relative a quanto riportato sui Magi evangelici trovino conferma in altre fonti, e se si possano ipotizzare come più vicine al dettato originale dell'autore», scopo che lo studioso ha raggiunto dimostrando un sapiente lavoro di confronto e di recupero delle fonti indirette di ciascun testimone.

Infine, è opportuno ricordare che il presente volume non include il materiale dell'intervento che chiuse il Convegno: infatti, la videoregistrazione inedita curata da Romano Mastromattei, ordinario di Antropologia Culturale a Tor Vergata, in cui si illustrava la persistenza, ancor oggi, di rituali sacrificali sciamanici negli stessi luoghi descritti da Marco Polo, per difficoltà tecniche non è stata allegata.

Gli Atti di questo convegno, certamente stimolanti per la riflessione su molteplici temi offerti dal *Milione*, dimostrano come l'eterogeneità delle prospettive possa offrire un confronto disciplinare di ampio respiro, in grado di renderci più vicina un'opera tanto originale quanto emblematica.

PAMELA GENNARI

*La VITA E IL MONDO DI LEON BATTISTA ALBERTI. Atti dei Convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti. Genova, 19-24 febbraio 2004, Firenze, Olschki, 2008, 2 voll., 672 pp., ill. (Ingenium, 11), ISBN 978-88-222-5706-2.*

Il volume presenta gli Atti dei Convegni internazionali svolti a Genova all'interno di una più ampia iniziativa atta a celebrare la figura storica di Leon Battista Alberti in occasione della ricorrenza del VI sesto centenario della nascita (1404-2004). I contributi che si susseguono hanno toccato i nodi principali dell'attività e dell'opera di Alberti. Egli è giustamente considerato come uno dei più rappresentativi esponenti dell'Umanesimo europeo, e forse il più eclettico e completo nella multiforme attività scientifica, artistica e letteraria portata avanti nel corso della sua vita. Tratto essenziale di Leon Battista Alberti – come giustamente rileva Roberto Cardini, nel suo contributo, il secondo della raccolta, dedicato al tema *Alberti scrittore e umanista* – è quello di tener conto anzitutto che le peculiarità dell'uomo, e la sua dignità, non risiedono nell'intelletto, bensì nelle mani: consistono pertanto nel fare, e non nel contemplare.

La concezione albertiana della *vita activa* è il punto fermo su cui si articola la sua visione del mondo, oltre che del suo modo di concepire il ruolo dell'intellettuale nell'Europa del tempo. Alberti – ci fa notare ancora Cardini – riflette lungamente

sulla distinzione dei concetti di *humanitas* e di *humanae litterae*. Le *humanae litterae* per il grande umanista riguardano, tuttavia, la sfera privata (le cosiddette «operazioni private») dell'intellettuale.

Per quanto concerne l'*humanitas*, ossia la cultura e la civiltà, si deve invece considerare che questa «non coincide affatto con le *humanae litterae*, né in alcun modo può identificarsi con i soli libri. La scrittura e la lettura ne fanno parte, ma anche e non meno ne fanno parte, perché anch'esse «arti liberali», la pittura e la scultura, la musica e l'oreficeria, l'astronomia e l'astrologia, la matematica e la geometria, e dunque la scienza» (p. 39). Quella di *humanitas* è un'idea a dir poco rivoluzionaria, che Alberti foraggia con la sua attività di grande teorico dell'architettura (si ricordi, ad esempio, il suo capolavoro, il *De re aedificatoria*), di fine scrittore e di storico della cultura *ante litteram*, superando, così, largamente un millenario sistema di sapere, quello del Medioevo, ma anche del primo Umanesimo.

Quest'ultima prerogativa, si badi, è da ritenere in netta contrapposizione alla *Weltanschauung* umanistica di un Petrarca, il quale, nel *De vita solitaria*, aveva collocato architetti, pittori e scultori fra «gli uomini meccanici»; li aveva intruppati – scrive ironicamente Cardini – senza alcuna distinzione, tra i profumieri, i beccai, i cuochi, i fornai, i salsicciari, i lavandai, i tessitori. Insomma, per Petrarca, umanista è soprattutto colui che «bypassa» la cultura tecnica, oltre che quella scientifica, per dedicarsi alla ricerca di un'interiorità inscindibilmente legata all'uso letterario e filosofico della parola. Alberti non condivide, però, questa valutazione – a suo avviso, depauperante – del ruolo dell'intellettuale. Egli ritiene, anzi, che il maneggio degli «strumenti matematici» è viceversa costitutivo di *humanitas*: si pensi al passo del *De re aedificatoria* in cui afferma che quegli «strumenti» sono non meno necessari dei libri. D'altronde, già verso la metà del Novecento, un grande storico dell'arte, Erwin Panofsky, – ci ricorda uno degli autori della sezione introduttiva, Anthony Grafton – sosteneva che una caratteristica fondamentale della cultura rinascimentale fosse proprio la caduta delle barriere che avevano tradizionalmente tenuto separati i diversi campi di impegno, ovvero che avevano tenuto a distanza gli artigiani che dipingevano dai dotti che scrivevano. E proprio Alberti si è sempre sagacemente battuto, con notevole successo, sia per demolire queste barriere sia per creare *tout court* nuove forme di comunicazione. La sua fu, fondamentalmente, una visione *dialogica* della cultura, volta a fare della sua stessa vita – per dirla con Jacob Burckhardt – un'opera d'arte.

Il due tomi, che raccolgono gli interventi discussi a Genova, articolano, su un piano multidisciplinare, una lettura ricca e sfaccettata del ruolo storico e culturale del grande intellettuale cosmopolita, che nasce a Genova da un'importante famiglia fiorentina di banchieri in esilio, studia a Padova, si confronta quindi con i maggiori signori dell'Italia delle corti, oltre che con gli intellettuali che stavano al loro seguito, ritorna poi a Firenze, come dipendente del Papa e, dopo aver conosciuto e lungamente frequentato i maggiori umanisti ivi residenti, si trasferisce a Roma, presso la corte pontificia, per chiudere lì la propria parentesi terrena.

I ventidue saggi inclusi nella raccolta sono suddivisi in sei settori: 1. *Introduzioni* – con tre scritti orientativi che panoramicamente presentano l'Alberti come: a)

esperto di scrittura cifrata, b) scrittore e umanista, c) architetto –; 2. *Biografia ed autobiografia*; 3. *Alberti e Genova*; 4. *I luoghi della vita*; 5. *Catalogo dell'esposizione collaterale*. E, adesso che sono disponibili in un'edizione estremamente curata e completa anche di un importante apparato di immagini documentarie, segnano sicuramente una tappa storica, e in un certo modo conclusiva, delle ricerche su Alberti e il suo ambiente svolte nell'ultimo secolo.

VINCENZO M. CORSERI