



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



6/2 - 2022

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università del Piemonte Orientale), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation
Médiévale)
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)
Luca Bianchi (Università di Milano)
Massimo Bonafin (Università di Genova)
Furio Brugnolo (Università di Padova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)
Saverio Guida (Università di Messina)
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)
Pär Larson (Dirigente di ricerca CNR)
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W
Katowicach - Universität München)
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Muzzin, Silvia Pieroni

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini
impaginazione e layout: Luciano Zella

INDICE

Jasmine Bria, <i>Aluen and lechecraft: magic and the supernatural in Layamon's Arthuriad</i>	5
Marialuisa Caparrini, <i>I rimedi medici nella versione in inglese medio della Chirurgia magna di Lanfranco da Milano: alcune considerazioni preliminari sui casi di bilinguismo latino-volgare</i>	21
Isabella Eboli, <i>La tradizione retorica e metrica nell'Islanda medievale</i>	45
Margherita Lecco, <i>Lancelot cavaliere imperfetto. Aventures e struttura nelle Merveilles de Rigomer</i>	65
Silvia Pieroni, <i>Missa: note da una prospettiva morfosintattica</i>	79
Recensioni:	
Louis-Patrick Bergot, <i>Réception de l'imaginaire apocalyptique dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles</i> , Genève, Librairie Droz, 2020 (Publication Romanes et Françaises, 270) [Gerardo Larghi]	94
<i>The Letters and Charters of Henry II, King of England 1154-1189</i> , edited by Nicholas Vincent, Oxford, Oxford University Press, 2020-2021, 7 voll. [Gerardo Larghi]	100
“Non enim fuerat Evangelii surdus auditor...” (1 Celano 22). <i>Essay in Honor of Michael Blastis, O.F.M. on the Occasion of his 70th Birthday</i> , Leiden - Boston, Brill, 2020 [Gerardo Larghi]	103
<i>Saint Dominique en Languedoc. Les commencements de l'ordre des Prêcheurs</i> . Études réunies par Gilles Danroc, Daniel LeBlévec, Fanjeaux, Centre d'études historiques de Fanjeaux, 2021 [Gerardo Larghi]	105
Rüdiger Schnell, <i>Epistolae duorum amantium: Parodien – auf ein berühmtes Liebespaar?</i> , Leiden - Boston, Brill, 2021 [Gerardo Larghi]	110
Peter Wunderli (éd.), <i>Les quatre évangiles occitans dans le Ms. BN fr. 6261</i> . Vol. 1. <i>Introduction et édition critique</i> . Vol. 2. <i>Analyse de la langue, Lexique et Index des noms</i> , Tübingen - Basel, Niemeyer, 2017-2019, 2 voll. [Gerardo Larghi]	113
<i>Existe-t-il une mystique au Moyen Âge?</i> Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017, réunis par Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2021 [Gerardo Larghi]	117

RECENSIONI

Louis-Patrick Bergot, *Réception de l'imaginaire apocalyptique dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Librairie Droz, 2020 (Publication Romanes et Françaises, 270), 696 pp., ISBN 978-2-600-06032-5.

Lontano dalla concezione cataclismica che ne abbiamo, l'Apocalisse fu anzitutto un genere letterario ben diffuso e radicato nell'antichità giudeo-cristiana, il cui successo si estese poi al Medioevo. Quelle opere diedero origine a un mondo immaginario che permeò una parte considerevole della letteratura dei secoli di mezzo fino a diventare un universo mentale autonomo, ricco di motivi, luoghi, creature e talvolta preoccupazioni. Questa rete di interferenze non sostituì ma affiancò altri meccanismi cognitivi anch'essi sollecitati dall'immaginario apocalittico nel corso della sua trasmissione. Di testo in testo, quel mondo immaginario si è diffuso infatti attraverso strati intertestuali sempre più profondi e sempre meno facilmente decrittabili, quanto meno in assenza di ogni preliminare indagine specifica, indagine che non poteva che essere demandata alla filologia. Un testo canonico come l'Apocalisse di Giovanni e a un apocrifo quale l'Apocalisse di Paolo impressero, ad esempio, una loro impronta duratura nella mentalità dei secoli di mezzo, perché più di altre risposero ad alcune tra le principali preoccupazioni del Medioevo: il giudizio finale collettivo e il destino eterno individuale. Da tempo ci si attendeva dunque un'indagine che coniugasse una prospettiva di lungo corso con una analisi più puntuale: dai tempi di Paul Meyer il dossier dell'Apocalisse in francese, infatti, non era stato oggetto delle necessarie attenzioni. Il libro che qui recensiamo, edito da Droz, risponde adeguatamente a queste esigenze del mondo scientifico e studia appunto il modo in cui i testi medievali in lingua oitanica sfruttarono l'immaginario apocalittico. Esso è il risultato finale di una revisione della tesi di dottorato in Letteratura Medievale difesa e presentata da Louis-Patrick Bergot nel 2018 sotto la supervisione di Dominique Boutet all'Università di Parigi-Sorbonne.

L'indagine è divisa in tre parti.

La prima sezione, titolata «*Postérité médiévale d'une Apocalypse canonique et d'une Apocalypse apocriphe* [31-208], si compone di quattro capitoli ed è dedicata all'esplorazione cronologica della letteratura apocalittica giudeo-cristiana, a partire dalla produzione veterotestamentaria fino all'epoca medievale (l'ultima parte del primo capitolo giudiziosamente si chiede infatti se «*Existe-t-il des apocalypses médiévales?*» [55-60]). Il secondo capitolo invece si concentra sulle questioni ermeneutiche ed esegetiche, allargando le investigazioni ai campi paleografici ed artistici (di particolare rilievo ci sono parse le pagine nelle quali Bergot (= B.) dopo aver discusso della *Portée didactique de l'Apocalypse* [73-75], investiga i riflessi apocalittici nelle miniature e nella *translatio* [77-78]. Gli ultimi due capitoli di questa prima parte sono riservati rispettivamente alla *Réception textuelle de l'Apocalypse de Jean* [79-168] e alla *Réception textuelle de l'Apocalypse de Paul* [169-208]. Con le sue quasi novanta pagine il terzo capitolo è certamente tra i più lunghi e densi capitoli del volume in esame. Dopo un preambolo sulle traduzioni francesi della Bibbia nel Medioevo, sia in prosa che in versi, B. passa in rassegna tutte le traduzioni francesi antiche dell'Apocalisse, includendo per completezza le trasposizioni risalenti ai secoli XIV e XV. Ogni rifacimento è contrassegnato da una lettera, dalla A alla W, in opportuna prosecuzione del lavoro di classificazione che Paul Meyer cominciò all'inizio del XX secolo. Tra le numerose versioni in prosa (A-J e S), la versione glossata (G) è, insieme alla versione C (la versione non glossata della Bibbia del XIII secolo), una tra le più diffuse. Risalente agli anni 1240, la versione G è caratterizzata dalla presenza di

un commento simile a quello della Bibbia moralizzata (anni 1220), nonché dall'aggiunta di un prologo attribuito a Gilbert de la Porrée. Altre versioni (G', J, S e CG) ruotano intorno a questa versione cardinale le cui glosse divergono dal commento abbreviato di Berengario, volgarizzato anche in francese antico (versioni H e I). Pur essendo le traduzioni versificate (K, M, R e W) molto più note di quelle in prosa, B. non manca di rileggerne le caratteristiche principali.

Il capitolo successivo, come detto dedicato alla ricezione testuale dell'Apocalisse di Paolo, costituisce la prosecuzione e insieme anche la controparte del capitolo precedente, poiché fornisce una sintesi delle quattro traduzioni in francese antico della *Visio Pauli* (versioni A-D) e dei loro due adattamenti (versioni B' e D'). Ogni versione è collegata al suo modello latino, operazione utile e benemerita tanto più perché ormai B. poteva appoggiarsi alle evidenze emerse nella recente edizione critica dell'originale latino ad opera di Lenka Jiroušková. B. quindi passa in esame la tradizione dei testi, la loro diffusione, ne presenta tutti i testimoni manoscritti, le loro relazioni, le differenti versioni, sia in ambito mediolatino sia in ambito romanzo, siano esse state composte in prosa o in versi. Ne scaturisce un quadro tanto interessante quanto completo: al lettore ne viene non solo una panoramica generale, ma esso è anche introdotto in una rete fitta di relazioni culturali non sempre evidenti e scontate, di scambi e quindi di rapporti intellettuali tra centri e scuole diffuse sia in regioni europee occidentali lontanissime tra loro, ma anche in epoche diverse.

Ogni capitolo di questa prima parte, ma in particolare il secondo tra essi, contiene un'analisi della produzione iconografica inerente all'argomento di discussione nel lodevole, tanto più perché riuscito, intento di non isolare la letteratura dalla sua rappresentazione visiva. Come pochi altri testi biblici, infatti, l'Apocalisse ha dato luogo a trasposizioni iconografiche attraverso la miniatura, la statuaria, le vetrate e gli arazzi e non è dunque per nulla avvicinata dal solo rispetto testuale. Per quanto sia più rara, opportunamente B. non manca di prendere in considerazione anche l'iconografia che ha accompagnato l'Apocalisse apocrifa.

Dopo aver affrontato la ricezione delle apocalissi giovanee e paoline, nella seconda parte del volume, B. estende il suo campo d'indagine a tutta la letteratura francese dei secoli XII e XIII, tanto da titolare questa sezione *De l'emprunt à l'empreinte: intertextes et hypertextes apocalyptiques* [209-455]. L'immaginario apocalittico è così scrutato dal rispetto dell'intertestualità. Nell'introduzione a questa sezione B. ritorna alle basi della tipologia di Gérard Genette ma senza sfruttare le nozioni di paratestualità e metatestualità e invece concentrandosi solo sulle nozioni di intertestualità, ipertestualità e architestualità.

B. cerca essenzialmente di rispondere alla domanda suscitata dall'enorme successo che l'Apocalisse canonica riscosse in Francia e in Inghilterra tra il 1240 e il 1280 e poi fino all'inizio del XIV secolo. L'autore avanza sei congetture che a suo giudizio autorizzano a ricollocare l'Apocalisse nel contesto culturale dei secoli XII e XIII: l'influenza del gioachimismo, le paure millenaristiche, la portata didattica del testo, la sua dimensione di "romanzo", la sua forza visiva e l'importanza della *translatio* nel XIII secolo. A nostro avviso si sarebbero potute invocare anche ragioni storicamente più specifiche a partire dall'enorme produzione sermocratica dedicata, per ragioni di ordine politico, alla purificazione tra l'Imperatore Federico II (ma anche i suoi successori) e l'Anticristo; ovvero alla crescente attenzione che i Papi riservarono alla materia ereticale e alle imprese gerosolimitane.

In ogni caso, dopo un'introduzione di ordine teorico in cui B. definisce preliminar-

mente cosa intenda per *Allusions, Paraphrases, Citations, Résumés, Réécritures* [209-240], ovvero cosa siano *Hyperdulie* e *Litholâtrie* [241-266], troviamo il cuore di questa seconda sezione e forse anche, almeno dal nostro punto di vista, il cuore stesso del lavoro. Lo studioso suddivide la sua indagine in tre capitoli il primo dei quali, il capitolo VII, è dedicato a *La tribulation antéchristique* [267-335], cioè ai modelli tardo latini, medio-latini e romanzi della venuta dell'Anticristo. B. vi analizza tutti i testi specificamente dedicati all'argomento, da *La Sibilla Tiburtina* al *De ortu et tempore Antichristi* d'Adson, all'*Elucidarium d'Honorius Augustodunensis*, fino ai *Poèmes sur l'Antéchrist*, al *Liber de Antecrist* (Paris, Arsenal, 3645), alla *Bible* di Geufroi de Paris, *livre VI*, per giungere al *Lucidaire* di Gillebert de Cambres, ai *Vers* di Thibaud de Marly e a *Li Représ Nostre Dame de Huon le Roi de Cambrai*. L'ultima parte è riservata a *L'Antéchrist dans la littérature allégorique* e alle figure di *Gog et Magog* [325-335]. In ogni sottocapitolo l'autore presenta caratteristiche e contenuti delle opere che esamina, non senza allargare il suo sguardo anche ai contatti che esse intrattengono con il resto della produzione letteraria, inquadrando quindi nel loro contesto culturale.

In questa parte del libro l'indagine insegue, per così dire, l'intertestualità apocalittica nei testi non apocalittici, ossia i passi dell'Apocalisse giovannea presenti in testi appartenenti ad altri generi, sia questa intertestualità esplicita o implicita. Per quanto concerne l'intertestualità esplicita B. distingue tra la menzione (con il *Roman du Mont-Saint-Michel* e la famosa allusione del *Roman de la Rose* al "cavallo dell'Apocalisse"); la parafrasi (nel *Dialogue de saint Julien et de son disciple* e *Li Romans dou Lis*); la citazione (in Maurice de Sully e in *La Somme le roi*); il riassunto (ne *I sette articoli di fede* di John Chapuis e la *Vita di San Giovanni Evangelista*); la riscrittura (in numerose epistole farcite). L'intertestualità implicita è invece presa in esame in relazione alla *Visione di Tundalo* e alla *Lettera del Prete Gianni*.

Nelle sue pagine l'autore, dopo essersi chiesto se taluni motivi dell'immaginazione apocalittica giovannea non siano diventati gradualmente comuni nella letteratura francese del XII e XIII secolo, soffermandosi sulla fortuna del capitolo 12 della visione giovannea conferma il rango simbolico raggiunto dalla figura della *mulier amicta* e, appoggiandosi a convalida delle sue intuizioni sul *Tournoi de l'Antéchrist* di Huon de Méry e sull'operetta del *Ci nous dit*, ne identifica alcune riletture in chiave mariana. Altrettanto sviluppata appare l'intertestualità che prese le mosse da *Ap 21*, laddove sono evocate tanto la Gerusalemme celeste (versicoli che secondo B. sono all'origine di alcune tra le più belle pagine del poema allegorico sulla presa di Gerusalemme), quanto le pietre preziose (menzionate in *Ap 21,19-20*). Sostanzialmente simile è il metodo che B. segue nel Capitolo VIII, riservato a *Les Signes du Jugement dernier*, in cui il ricercatore d'Oltralpe mette sotto la sua lente *La légende des quinze signes* e le pagine dedicate al Giudizio Finale dallo Pseudo-Beda, da Pietro il Mangiatore o da Pier Damiani, ma anche opere di ignoti o sconosciuti come *L'acrostiche de la Sibylle* o *Le Dit des trois signes*. Il capitolo IX, intitolato *Vers l'Audela*, si piega sul ruolo svolto dalla dimensione apocalittica nelle opere paoline, su *La pénitence de Tondale*, *Le pèlerinage d'Owein*, *Les supplices de Judas*. Di particolare interesse per il filologo romanzo risultano le pagine (titolate opportunamente e con acribia *Vertiges hypertextuels*), riservate alla «hypertextualité apocalyptique dans la littérature arthurienne» con approfondite analisi delle «Lectures apocalyptiques du corpus arthurien», del «prologue de l'Estoire del saint Graal», della «architextualité apocalyptique de la Queste del saint Graal» ma con escursioni non moleste su «La Chanson de Roland et 'le motif de l'Apocalypse'» e su *Fauvel*. I risultati di questa parte risultano generalmente

persuasivi pur se, come vedremo, non tutte le conclusioni sono ugualmente convincenti e se qualche affermazione suscita contestazioni: non di meno l'equilibrio e l'attenzione con cui il tema risulta studiato consegna al lettore, sia esso o meno uno specialista del tema, suggestioni e idee utili e una panoramica completa su un argomento tanto vasto.

Ci sembra degno di rilievo il fatto che, sposando l'approccio topico, B. sposti l'attenzione sull'ipertestualità e giunga a meglio circoscrivere i confini dell'immaginazione apocalittica, isolandola dalla necessaria presenza di un intertesto apocalittico. In questi capitoli lo studioso cerca di definire gli elementi essenziali di un immaginario apocalittico che non abbia contratto debiti testuali verso la letteratura apocalittica antica, concentrando lo sguardo sulle principali preoccupazioni degli uomini medievali: l'Anticristo, il Giudizio Universale e il Giudizio Individuale.

La terza parte del volume si occupa de *L'archéologie d'un Univers mental* [457-597]. Nello specifico la ricerca di B. prende avvio dalla natura delle visioni (a partire dalle tre agostiniane, alle tematiche poste dal *Fui in spiritu: du ravissement à l'avisoin, De la première à la troisième personne* e dalla *Corporéité des âmes et visibilité de l'au-delà*), per poi scavare nelle disparate topografie apocalittiche: *Abyssus abyssum...*, l'inferno bipartito, i limiti delle regioni ctonie, i Ponti perigliosi, oltre che *L'ostium à la Jérusalem céleste, La porte du paradis, le Merveilles de la tératologie* con le *Figures et créatures sacrées*, le molteplici riletture cui fu sottoposta l'immagine delle locuste bibliche, *Le bestiaire diabolique*, per concludere con le pagine dedicate a *De l'adynaton à l'indicible* in cui B. studia la *Typologie des adynata* e *L'indicible révélation*. L'immaginario è composto da una giustapposizione di luoghi e lo spazio non vi forma un insieme coerente. La mente medievale arriva a distinguere un inferno superiore da un inferno inferiore, entrambi contesti topici dai confini più o meno delimitati. E se alcuni motivi sono ricorrenti, come quelli della ruota e del ponte, in altri casi la topografia, risulta invece essenzialmente simbolica: B. rimanda esplicitamente all'immaginazione giovannea organizzata intorno a tre luoghi: cielo, terra e mare, il primo dei quali ha un ingresso misterioso (*l'ostium di Ap. 4,1*).

Apparentemente meno affascinanti rispetto alle pagine che li precedono, questi capitoli pure riservano belle sorprese al lettore, fornendogli materiali e spunti utili per allargare gli scavi non solo nello specifico campo apocalittico, bensì più in generale sulle modalità della ricezione della lettura dei libri biblici lungo tutto il medioevo. Particolarmente interessanti si rivelano ad esempio le parti in cui si prende in esame un altro aspetto essenziale della fantasia apocalittica: la presenza di creature tanto meravigliose che l'immaginazione stessa a volte trova difficoltà a determinare. Se alcune di esse godono di una perfetta stabilità ontologica, come il Tetramorfo, l'Agnello e il trio diabolico dell'Apocalisse (il Drago, la Bestia e lo Pseudo-profeta), altre si evolvono nel corso delle metamorfosi cui li sottopongono i copisti o i miniatori. Tale è il caso del *Filius hominis*, delle già evocate locuste o del bestiario dell'immaginario paolino. Alcune creature infernali (*Parthemon, Acheron*) si distinguono poi per un fenomeno di iperbolizzazione: le braccia e le teste sono moltiplicate quasi a sfidare l'immaginazione del lettore.

Proprio la tendenza all'enfaticizzazione rappresenta una delle principali proprietà dello stile apocalittico e proprio il confronto con gli *adynata* usati nella letteratura medievale consente a B. di individuare i limiti della logica e della comprensione medievale nel suo confronto con l'immaginazione apocalittica. L'autore riversa un analogo impegno nella riflessione sulla nozione di indicibile cioè nella categoria che è al fondamento della rivelazione paolina e che è tratto caratteristico della scrittura apocalittica.

Che si consideri la sua ricezione da un punto di vista testuale, intertestuale o cognitivo, l'immaginario apocalittico solleva comunque la domanda relativa all'esistenza di una letteratura apocalittica nel Medioevo. La domanda è tutt'altra che oziosa o banale, se non altro perché il Medioevo si dimostra vieppiù epoca dotata di fantasia e flessibilità. La letteratura apocalittica essendo un fenomeno circoscritto nel tempo che riflette il passaggio da un Testamento all'altro, non si rischia che essa sia solo una creazione della mente, se non altro perché il genere specifico non è attestato nella letteratura medievale francese, come invece lo furono, ad esempio, il *fabliau* o la *chanson de geste*? Si tratta di intendersi: ciò che costituisce la letteratura medievale, infatti, non fu l'azione catalogatrice e classificatoria dei compilatori o dei teorici, ma quella straripante forza immaginifica che portò autori e mistici a praticare generi contigui a quello apocalittico (la visione, la "via" o la profezia) o tali da risultare facilmente impregnabili dall'immaginazione apocalittica (il sermone, l'*exemplum* o il racconto agiografico).

Non meraviglia dunque che alcuni tra i testi medievali che a prima vista potrebbero sembrare apocalissi, è il caso del *De ortu et tempore Antichristi* o della *Visio Tugdali*, in realtà mostrino solo deboli affinità generiche con il genere cui dovrebbero appartenere: la concezione medievale del genere apocalittico fu ben diversa da quella antica. Uno dei pregi del libro di B., è proprio quello di aver inserito la letteratura apocalittica in una dimensione evolutiva.

A causa della sua canonicità, il libro biblico scritto da Giovanni a Patmos ebbe grande influenza sulle mentalità, le forme di rappresentazione e l'immaginazione dei secoli di mezzo ma se esso nel tempo divenne il testo più famoso tra quelli appartenenti al genere specifico, nell'antichità esso fu solo una tra le diverse Apocalissi. A ragione quindi B. ha metodologicamente scelto, per comprendere la ricezione dell'immaginazione apocalittica, di riservare nella sua indagine un posto particolare all'Apocalisse canonica ma senza rinunciare a indagare l'immaginazione apocalittica su scala più ampia. Uno dei pregi maggiori di questo libro convincente e ricco di informazioni e considerazioni, è che esso contribuisce in misura determinante a rifiutare ormai ogni lettura "catastrofista" dell'aggettivo "apocalittico" in epoca medievale: quei secoli e quegli studiosi infatti legarono il genere letterario alla sua stessa etimologia cioè al principio della rivelazione (*ἀπο-κάλυψις*, 'svelamento') senza necessariamente intenderlo come una descrizione, o una riflessione, sulla fine immaginaria del mondo. Concordiamo quindi con la scelta dell'autore nelle pagine introduttive di distinguere un approccio relativo al fantastico apocalittico in base al quale l'immaginario apocalittico corrisponde a quanto vagheggiato nelle principali apocalissi dell'antichità giudeo-cristiana riconosciute come apocalissi; e un approccio assoluto, per il quale l'immaginario apocalittico è il risultato di una struttura generica che può adottare varie forme. Queste angolazioni riflettono d'altronde una doppia dinamica: un andamento relativo, quando gli elementi dell'immaginario apocalittico siano direttamente derivati dalla letteratura apocalittica antica, e una dinamica assoluta che postula l'esistenza di un genere apocalittico trans-storico.

Nella letteratura francese dei secoli XII e XIII, ad esempio, l'approccio relativo presenta il vantaggio di poter essere circoscritto in anticipo. Tra le molte apocalissi prodotte tra il 200 a.C. e il 150 d.C., il testo di Giovanni è, come detto, un naufrago il cui successo, tanto in latino come in lingua romanza, è direttamente proporzionale all'oblio che ha coperto il naufragio della restante produzione apocalittica. Solo l'Apocalisse di Paolo, uno scritto apocrifo della fine del IV secolo sul destino delle anime nell'aldilà, ha goduto di favore presso i posteri, e ciò grazie alle brevi riduzioni raccolte sotto il titolo Visione di

San Paolo (*Visio Pauli*). Non di meno notevole fu l'influenza degli apocrifi paolini sulla letteratura francese – e anche europea – e di ciò è ottima testimone la *Commedia* di Dante. Un destino favorevole sicuramente perché evocativo di un tema cruciale nel Medioevo: il Giudizio individuale. In questo senso, l'immaginario dell'apocalisse paolina (più attento al giudizio collettivo) e l'immaginario dell'apocalisse giovannea (incentrato sul giudizio universale) si completano. I due approcci (relativo e assoluto) permettono dunque a B. di sviluppare in profondità la sua analisi della ricezione medievale della letteratura apocalittica antica senza omettere di considerare la possibilità che il Medioevo abbia sviluppato una propria specifica produzione apocalittica.

La completezza di questo bel lavoro è assicurata infine dalla presenza, in Appendice, di un catalogo delle versioni francesi dell'Apocalisse, dalla trascrizione di alcuni testi apocalittici, da una bibliografia di notevole ampiezza e infine dagli indici degli autori e delle opere citati.

Non si può che ringraziare l'autore per questo studio.

Gerardo Larghi

The Letters and Charters of Henry II, King of England 1154-1189, edited by Nicholas Vincent, Oxford, Oxford University Press, 2020-2021, 7 voll. ISBN 978-0198744658

Guardando ai sette volumi che formano l'edizione integrale del *corpus* epistolografico di Enrico II Plantageneto, verrebbe da esclamare: «beato il Paese che può permettersi di finanziare progetti di ricerca di così lunga alena e di tanto vasta struttura!». Il progetto *Acta of the Plantagenets*, infatti, risale addirittura al 1971 allorché il defunto Sir James Holt, professore di storia all'Università di Reading, ne lanciò l'idea. Oggi che è ospitato presso l'Università dell'East Anglia sotto la direzione di Nicholas Vincent, professore di storia medievale, quell'idea ha trovato finalmente la sua concreta, e ponderosa, realizzazione.

La monumentale edizione delle Lettere e dei Diplomi emanati da Enrico II Plantageneto uscita per i tipi di Oxford rappresenta assai probabilmente l'impresa diplomatica di maggiore ampiezza, respiro (e difficoltà) degli ultimi decenni. Bastino alcune cifre per circoscrivere la fatica che l'autore, Nicholas Vincent (=V.), ha dovuto sobbarcarsi: il *corpus* che ha dato alle stampe è composto dalle oltre 3000 lettere e carte superstiti emanate dal re Enrico II e dalla sua cancelleria. Il totale delle parole contenute nei documenti supera i due milioni di lemmi; i documenti sono trasmessi da migliaia di manoscritti, sparsi in quasi 400 archivi del Regno Unito, Irlanda, Francia, Europa settentrionale e Stati Uniti: facile immaginare quanto l'editore abbia dovuto girovagare per leggere, esaminare, decifrare ogni singolo atto, peraltro in perfetto parallelismo con il ben noto girovagare dei Plantageneti e in particolare del più grande (e contestato) tra i suoi esponenti vale a dire quell'Enrico II che informò con la sua azione politica quasi mezzo secolo di storia dell'Europa occidentale (e non solo di quella occidentale).

Si coglie quindi agevolmente perché una siffatta massa di documenti abbia dovuto essere contenuta in sette volumi di notevoli dimensioni: oltre ai cinque nei quali è racchiusa l'edizione vera e propria, il primo volume ospita un'ampia introduzione e all'ultimo sono demandate le conclusioni e quegli indici completi che, se sono utili ovviamente per ogni edizione, in un caso come questo risultano indispensabili. La complessità del lavoro richiesto e la ricchezza dei materiali raccolti spiegano a sufficienza perché una recensione minuziosa del lavoro di V. richieda tanto più tempo e spazio di quello normalmente disponibile: la notevole impresa editoriale dello storico d'Oltremania si pone infatti come un caposaldo delle ricerche future sui Plantageneti e sul loro mondo e dunque ogni discussione sui punti di dettaglio deve essere demandata ai contributi scientifici che ne scaturiranno.

Il lavoro di V. include come detto tutti i documenti rilasciati dalla cancelleria reale britannica e quindi esso comprende, accanto a carte di minor interesse, anche alcune tra le testimonianze scritte più importanti per la storia medievale e sulle quali quindi si è addensata nel tempo una enorme (in qualche caso immensa) bibliografia: così ad esempio è dato di leggere in una nuova veste critica le costituzioni di Clarendon (cioè le decisioni che originarono lo scontro epocale che coinvolse il re e il suo arcivescovo, Thomas Becket), e le Assise del sovrano.

L'edizione delle lettere e delle carte di Enrico II che qui presentiamo consente chiaramente di compiere un balzo in avanti nella direzione di una più puntuale e migliore comprensione e conoscenza del re e della sua corte, ma anche di approfondire il contesto entro cui furono effettuate talune scelte politiche o legislative, l'origine delle leggi emanate dal Plantageneto e perciò l'architettura ideologica che sottese la costruzione politica

del “suo impero”, della “sua Chiesa”. Parallelamente possiamo ora accedere a profili più completi di quanti vissero al suo fianco, a partire dalla consorte e dalla sua famiglia, di indagare i rapporti personali e politici intrattenuti dal Plantageneto con il resto delle monarchie e delle aristocrazie europee. La vastità delle conquiste militari e politiche, l’ampiezza delle sconfitte, la grandiosità dei drammi che ne attraversarono la vita trovano precisi riscontri nell’immagine con cui Enrico II volle che la sua figura fosse evocata, e cioè quella di Alessandro Magno del quale egli intese porsi come successore, concependosi inoltre quale rinnovatore del suo impero. Gerald di Galles rese esplicito il paragone imperiale definendo Enrico «il nostro Alessandro d’Occidente» che estendeva il suo braccio «dai Pirenei fino ai limiti più occidentali dell’oceano del nord». Nella sua Storia in volgare dei Normanni (scritta proprio per Enrico), Wace a sua volta poteva sostenere con qualche piaggeria che Enrico governava «tra la Spagna e la Scozia, da una sponda all’altra». Il sovrano doveva considerare un simile tributo alessandrino appropriato a chi come lui aveva aggiunto a un impero già imponente, che comprendeva l’Inghilterra e circa due terzi della Francia, anche la sovranità su terre come la Bretagna, Tolosa, la Scozia e l’Irlanda.¹

Dal momento che il regno di Enrico II è di per sé considerato come cruciale nello sviluppo costituzionale e politico della storia anglo-francese, la lacuna di cui gli studi storici fino ad oggi soffrivano era dunque particolarmente significativa. Tanto più che quasi 1000 tra i documenti sono pubblicati per la prima volta.

Nel 1909, quasi esattamente un secolo fa, il grande storico francese Leopold Delisle produsse un’enorme “Introduzione” di 500 pagine alla sua edizione delle carte di Enrico: si consideri però che essa conteneva circa un quarto dei documenti raccolti da V. Quello di Delisle è rimasto fino ad oggi lo studio più dettagliato e illuminante mai pubblicato su un corpo di carte medievali. Lo storico *chartiste* vi dimostrò, per esempio, che la particolare formula *Dei gratia* [per grazia di Dio] introdotta nella titolatura reale (che da «Enrico II Re degli Inglesi» divenne «Enrico II, per grazia di Dio, Re degli Inglesi»), non nacque come apparentemente sembrava da un puro interesse antiquario, ma era in realtà la chiave per stabilire le date di diverse centinaia di carte di Enrico, altrimenti impossibili da assegnare a qualsiasi data precisa tra il 1154 e il 1189. Quell’Introduzione fu anche fondamentale per ricostruire il personale che servì il Plantageneto, i movimenti e le preoccupazioni storiche e politiche della sua corte. Un secolo dopo, tuttavia, lo studio del grande storico francese aveva un gran bisogno di essere rivisto e sostituito. Non solo essa copriva solo una piccola parte delle prove ora raccolte (all’incirca solo 800 rispetto alle 3000 carte adunate da V.), ma ovviamente mostra ormai sotto molti punti di vista la sua inadeguatezza rispetto alle esigenze dei ricercatori. In essa mancava, ad esempio, ogni attenzione alla diffusione geografica del potere di Enrico II, né si dava il giusto spazio a temi come il diritto e la legislazione, le disposizioni fisiche della cancelleria (l’ufficio in cui venivano fisicamente scritte le lettere e le carte del re), il sigillo del re (o piuttosto i sigilli, poiché ora sappiamo di almeno tre sigilli, mentre Delisle ne conosceva solo uno). La possibilità che ora ci è data di inserire le carte edite da V. nel contesto di altre edizioni di carte reali anglo-normanne, comprese quelle dei re anglo-normanni e dei vescovi del XII secolo (la cosiddetta serie degli *Acta* episcopali inglesi) che semplicemente non

¹ Stubbs (1876: II, 65). Sull’identificazione di Diceto, Broun (2015: 117 nota); Brewer–Dimock–Warner (1861-1891: V, 189); Burgess–van Houts (2004: II, 35-36).

erano disponibili al tempo in cui Delisle scriveva, rappresenta un prezioso contributo per meglio comprendere eventi capitali ed epocali quali, ad esempio, l'affaire Beckett con le conseguenze che esso ebbe sul governo regio.

L'edizione delle carte di Enrico II e l'introduzione proposta dall'editore sono quindi un importante contributo alla storia dell'Inghilterra, della Francia e dell'Irlanda del dodicesimo secolo, tutti regni che furono alterati fundamentalmente dalla forza dinamica che fu la regalità plantageneta.

Dal rispetto editoriale, V. ha scelto di presentare i documenti secondo il loro ordine cronologico. Ognuno di essi è datato secondo un numero progressivo, seguito dall'*argumentum* della carta e da un breve riassunto della stessa. La località di emanazione e la datazione del rogito precedono l'elenco dei testimoni che ce lo conservano, le edizioni della *charte* oltre alla giustificazione dell'ipotesi di collocazione cronologica. Nella raccolta di V. le abbreviazioni sono in massima parte sciolte (alcune tra parentesi). L'apparato contiene alcune annotazioni relative alla grafia o chiose esegetiche atte a chiarire aspetti del testo del documento.

Senza questo immane lavoro possiamo senza tema di esagerazione affermare che le nostre conoscenze del mondo Plantageneto, delle sue leggi, del suo "impero", delle dinamiche che presiedettero ai suoi rapporti con la Chiesa romana, sarebbe incompleta e parziale: il regno di Enrico II è giustamente considerato uno snodo cruciale nello sviluppo costituzionale e politico della storia anglo-francese, e quindi europea, medievale; la lacuna di cui soffrivano gli studi storici era notevole.

Né va dimenticato, come si diceva prima, che alcune tra le carte edite risultano fondative del percorso costituzionale, politico e istituzionale del mondo anglosassone. Ciò spiega perché, come lo stesso V. ha dichiarato presentando la sua fatica, molti governi, la stessa famiglia reale inglese, ed enti pubblici (British Library, Library of Congress, Australian Senate) abbiano richiesto di accedere ai lavori preparatori dei volumi che stiamo recensendo: le carte medievali sono molto meno lontane dal mondo della modernità di quanto sovente si pensi.

Non possiamo dunque che rallegrarci che l'impresa abbia visto la sua conclusione: ora non rimane che metterne a frutto i risultati e capire se non si dovranno riscrivere alcuni capitoli fondamentali della storia europea del XII secolo.

Gerardo Larghi

Bibliografia citata

Stubbs, William (ed.), 1876, Ralph de Diceto, *Radulfi de Diceto Decani Lundoniensis Opera Historica*, London, Longman, 2 voll.

Broun, Dauvit, 2015, *Britain and the Beginnings of Scotland*, «Journal of the British Academy» 3, pp. 107-137

Brewer, J.S – Dimock, James F. – Warner, George (eds.), 1861-1891, Gerald of Wales, *Opera*, London, Longman, 8 voll.

Burgess, Glyn s. – van Houts, Elisabeth, 2004 (eds.), Wace, *Roman de Rou*, Woodbridge, Boydell.

“Non enim fuerat Evangelii surdus auditor...” (1 Celano 22). *Essay in Honor of Michael Blastic, O.F.M. on the Occasion of his 70th Birthday*, Leiden - Boston, Brill, 2020, 421 pp. ISBN 9789004431812.

Una *Festschrift* è per definizione una raccolta di scritti in cui si rende omaggio a uno studioso in occasione di un compleanno, un anniversario, un pensionamento o altre tappe fondamentali della sua biografia intellettuale. Quella che presentiamo qui è una Miscellanea in onore di Michael Blastic, religioso francescano docente in atenei d’Oltreoceano. La frase latina usata nel titolo della miscellanea, «Non enim fuerat Evangelii surdus auditor», rievoca l’espressione con cui oltre 30 anni fa il festeggiato definì l’obbedienza di Francesco d’Assisi ai suggerimenti dello Spirito. Il volume, inserito nella serie *The Medieval Franciscans* pubblicata dalla casa editrice Brill, raccoglie 18 saggi scritti per lo più da colleghi di Blastic attivi sia negli USA sia all’estero. Il lavoro, che si presenta come un bel libro di quasi 500 pagine, contiene studi relativi a San Francesco, alla sua produzione testuale, alla sua spiritualità, alla tradizione intellettuale francescana, con particolare attenzione ai primi scritti di Francesco e Chiara nel XIII e XIV secolo.

La prima sezione raccoglie articoli afferenti agli scritti francescani. P. Maranesi, *Benedicat tibi Dominus: Lettura della Cartula di frate Francesco a frate Leone* [13-36] approfondisce la dimensione devozionale e personale della famosa *Cartula*, inquadrandola entro il percorso biografico e spirituale che condusse il Poverello a divenire «definitivamente frate minore, cioè un uomo libero e leggero» [20] e leggendone la storia i contenuti alla luce del rapporto così intenso e speciale che legava il poverello a Frate Leone [33]. J.A.W. Hellmann, *A Prayer of Francis of Assisi, inspired by the «Our Father»* [37-54] si occupa del Commento al Padre Nostro recentemente attribuito a Francesco, collocandolo nella prospettiva veterotestamentaria ma interpretata nella chiave della spiritualità personale. L’attenzione di J. M. Hammond, *To Follow the Teaching and Footprints of our Lord Jesus Christ: Words and Deeds as Mimetic Process in the Earlier Rule of the Lesser Brothers* [55-90], si concentra sul tema della *sequela Christi* nella *Regula non bullata*. Una stringente analisi testuale consente ad Hammond di evidenziare nella *Regula* l’intento di costruire un’esperienza di vita religiosa che fosse mimetica del Cristo: il contributo sottolinea le fasi che hanno contrassegnato lo sviluppo del testo, le modifiche di cui è stato oggetto, le riprese del materiale di cui si compone. In questa prospettiva la *Regula Non Bullata* è un vero e proprio *work in progress* [89] che rispecchia il desiderio dei primi frati minori «to live the gospel by imitating final glory» [90].

La seconda parte dei lavori ruota invece intorno ai temi e alle figure significative della storia francescana. J.P. Chinnici, *Bridging the Divide: The Ecclesiological Space of the Friars Minor* [93-118] indaga le somiglianze e i contatti tra il francescanesimo delle origini e i coevi movimenti popolari, inserendo le novità che caratterizzarono i *minores* entro il più largo quadro della cultura mercantile, dei conflitti civili e delle eterodossie a partire dal catarismo: «the friars shared the questions, the motivations, the desires and the affective responses of the people of their time» [90]. Prima delle differenze esistettero le somiglianze! In sostanza il francescanesimo delle origini non fu figlio di una contro cultura sociale né si attivò solo su basi interne alla realtà ecclesiale, ma «the early friars had a foot planted firmly in both worlds» [111].

M.F. Cusato, *The Gathering Storm: The Emergence of Evangelical Poverty as the Primary Descriptor for the Franciscan Charism (1220-1250)* [119-166] studia l’emergenza del tema della povertà come elemento qualificativo del francescanesimo delle origini. Nel

contributo la storia delle origini viene letta attraverso alcuni capisaldi storico-ideologici quali la *Regula Non Bullata*, ovvero il Capitolo del 1220 nel quale il successo dell'ordine e l'arrivo di «an increasing number of priest within the order» [133] segnò un momento di frattura tra le origini e lo sviluppo dell'Ordine. Cusato esamina l'evoluzione del concetto di perfezione della vita religiosa nei secoli medievali e il delicato tema della vera forma della vita apostolica in rapporto alla povertà individuale e di comunità. I confini del contributo si allargano anche alla lettura giuridica che tra 1230 e 1254 fu data del carisma francescano.

Le fasi del cambiamento che interessò il francescanesimo, i lettori nella provincia inglese, la loro formazione, i loro rapporti con le università britanniche, e quindi il loro grado di preparazione intellettuale, sono invece il focus del lavoro di M.J.P. Robson, *The Franciscan Lectors of the English Province in the 13th Century* [167-200]. Per parte sua il contributo di W.J. Short, *The Explicatio regulae fratrum minorum in the Book of Conformities by Bartholomew of Pisa: Sources and Dissemination* [201-222] si concentra sulla *Explicatio* della *Regula Bullata*, sulla tradizione manoscritta di questo testo esegetico, sulla sua diffusione come testo autonomo rispetto alla *Bullata* e sulle fonti canoniche che furono utilizzate per la sua stesura. La testimonianza di Bartolomeo da Pisa riguardo alla predicazione di Francesco e di Antonio da Padova è *argumentum* del lavoro di S.J. McMichael, *Francis of Assisi and Anthony of Lisbon/Padua as Model Preachers in the Conformities of Bartholomew of Pisa* († 1401) [223-246]: le note del frate pisano risultano particolarmente rilevanti sia per il profilo che traccia dell'attività sermocratica dei due santi, sia per le informazioni relative ai contenuti della stessa. L. Pellegrini, *Un testo agiografico su San Giacomo della Marca in una testimonianza codicografica* [247-257] presenta un nuovo testimone dell'opera agiografica quattrocentesca, mentre alcuni trattati del XVII secolo sono oggetto della riflessione di B.H. Mertens, *Philothea's Pilgrimage to Perfection: Vernacular Franciscan Spirituality in a 17th-Century Retreat Manual Written by John Cross* [258-280].

Opportunamente i capitoli successivi prendono in esame alcune figure femminili francescane: C.M. Mooney, *Clare and Francis of Assisi and the Song of Songs* [283-299] si concentra sugli echi del Cantico dei Cantici nei testi di Chiara e Francesco e sull'amicizia tra queste due figure fondamentali della spiritualità duecentesca. Sul medesimo tema interviene anche M.P. Alberzoni, *Francesco e Chiara d'Assisi: l'amicizia nella santità* [300-317]: la studiosa rilegge il rapporto che legò Chiara e Francesco alla luce delle più recenti interpretazioni della povertà francescana sottolineando come finché Francesco visse la fondatrice delle suore clarisse si conformò alla sua concezione della povertà e come alla morte del Poverello in nome della fedeltà a questa posizione la santa assisiata non esitò a scontrarsi col pontefice Gregorio IX. La figura di una beghina austriaca è studiata da L. Bertazzo, *Legami francescani di una Beghina francescana nella Vienna del XIII secolo: Agnes Blannbekin* (1240/1250 ca.-†1315) [318-333]. Anche A. More, *Lay Piety and Franciscan Tertiary Identity* [334-347] si sofferma sul profilo umano e sull'opera di una beghina francescana centro-europea, ovvero Elisabetta di Turingia, mentre tema di L.S. Knox, *Toward a New Appreciation of Fra Mariano of Florence* [348-360] è l'analisi del percorso di studi di uno tra i maggiori storici dell'ordine.

Concludono questa bella miscellanea A. Canty, *Christ's Co-assumed Defects according to the Summa fratris Alexandri* [363-381]; M.T. Beckmann, *Bonaventure and Alexander: Friend or Foe?* [382-395]; J.C. Benson, *Facing the 12th Century: The Spiritual Senses in Bonaventura's Hexaëmeron and Stephen Langton's Lectures on Genesis* [396-416].

Gerardo Larghi

Saint Dominique en Languedoc. Les commencements de l'ordre des Prêcheurs, Études réunies par Gilles Danroc et Daniel Le Blévec, Fanjeaux, Centre d'études historiques de Fanjeaux, 2021, 389 pp. ISBN 9782956897224.

Ci sono dei luoghi che la storia ha reso emblematici: in Occitania, ad esempio, tale è Fanjeaux, un balcone naturale sul Lauragais e la pianura della Linguadoca, all'interno delle cui mura si mescolano la storia dei Catari, quella dei predicatori di San Domenico, la crociata contro gli "Albigesi". Avvenimenti antichi ma anche moderni e coevi, posto che da oltre mezzo secolo questo villaggio sito a pochi chilometri di distanza da Carcassona è la sede, verrebbe da dire naturale, di incontri annuali dedicati alla storia religiosa nel Sud della Francia e i cui atti vedono la luce nella collana dei *Cahiers de Fanjeaux*, il primo dei quali fu, nel 1966, significativamente dedicato a quel San Domenico che, prima di recarsi a Tolosa ove avrebbe fondato la milizia dei Frati Predicatori, vi esercitò la funzione di parroco. Non stupisce perciò che nella serie denominata *Collection d'histoire religieuse du Languedoc au Moyen-Age* abbia ora trovato posto il volume che recensiamo e che raccoglie un folto gruppo di contributi relativi agli inizi dell'*ordo predicatorum*. Per quanto gli studi adunati siano per lo più già comparsi in altre sedi, la scelta degli editori di raccogliervi in un volume unico ci è sembrata opportuna, anche perché per l'occasione gli autori hanno sottoposto i testi a revisione critica.

Il libro si apre, forse in omaggio proprio a quel primo colloquio ormai lontano nel tempo, con il ritratto che Jean-Louis Biget traccia della figura e del lavoro di Padre M.H. Vicaire [11-34], che fu autore di una notevolissima *Histoire de saint Dominique* e uno dei più profondi conoscitori delle fonti domenicane e languadociane. Sempre utilmente introduttivo al tema prescelto per queste indagini ci appare il lavoro che Simon Tugwell ha dedicato allo *Schéma chronologique de la vie de saint Dominique* [35-50] nel quale, nonché riassumere una lunga serie di studi precedenti, l'autore mette a punto alcune questioni di non secondaria importanza (la presenza di Domenico nel Midi nel 1206 e la sua predicazione contro gli eretici; i rapporti intessuti durante i soggiorni romani; la veloce espansione dei *canes domini* nel resto d'Europa).

La prima parte del volume ospita lavori dedicati al tema *Dominique, de l'Espagne au Languedoc*. Nel primo di essi Patrick Henriët, *Dominique de Caleruega: années de formation et context castillan* [53-67] focalizza la sua riflessione soprattutto sul percorso formativo del futuro santo, a partire dagli anni trascorsi a Gumiel e Palencia e dall'entrata nel capitolo di Osma. Henriët rileva in particolare l'accesso ad una ricca bibliografia da parte di Domenico e il ruolo giocato in questo senso dall'ordine cistercense. Durante la loro probabile sosta a Citeaux avvenuta nel 1206, infatti, Domenico e Diego ebbero modo di acquisire alcuni manoscritti, uno dei quali contenente opere inerenti le conquiste carolingie nella penisola iberica (una *Vita Karoli* di Eginardo, una *Cronaca* dello Pseudo-Turpino), oltre a testi impregnati di spirito di crociata (un esemplare dell'*Historia Hierosolymitana* di Baudri di Bourgueil): agevole comprendere quanto tali letture abbiano corroborato la volontà originaria del futuro santo di opporsi attraverso la predicazione alle eresie. Al tema della formazione iberica di Domenico sono dedicate anche le pagine di Adeline Rucquoi, *Studere, docere et praedicare: saint Dominique l'Espagnol* [69-84] nelle quali la studiosa ripercorre il percorso formativo di Domenico, evidenziando quei dettami «l'étude, l'écriture, la dispute» [79] cui saprà restare fedele lungo tutto il corso della sua vita. All'analisi degli anni del sacerdozio e della struttura culturale e spirituale che a Domenico derivò da quell'esperienza è consacrato lo studio di Jean-Hervé Foulon,

Dominique de Caleruega et l'idéal canonial régulier: genèse et choix d'un propos de vie (XI^e-début XIII^e siècle) [84-111], che mette in risalto la compresenza nella figura di Domenico di una dimensione contemplativa e di una dimensione riformatrice: «contemplanter et contemplata aliis tradere» fu la *devise* nella quale il fondatore e i suoi seguaci coniugarono la loro sete di apostolato e il loro desiderio di asceti. A Jean-Louis Biget, di gran lunga oggi il maggior specialista della materia, è stato affidato il compito di riflettere sulla scelta a cui furono chiamati i primissimi seguaci di Domenico: il titolo stesso di questo contributo *Face à l'«hérésie albigeoise»: prédication ou croisade?* [112-131] inquadra il dilemma in cui Domenico e i suoi primi seguaci si dibatterono. A ragione Biget rimarca come per i contemporanei la questione non si pose mai in termini di “evoluzione sociale” (criterio cui sembrano invece troppo sovente sottostare alcune riflessioni storiche contemporanee), ma che per molti tra loro, e Domenico fu tra di essi, qualunque mezzo, fosse pure la violenza, era legittimo «pour réduire cette monstruosité, cette rupture diabolique de l'unité, qui met en cause l'Église et le salut commun» [127]. L'Occitania che formava allora uno spazio politico assai poco strutturato e per di più attraversato da fenomeni predicatori non controllati dalle strutture ecclesiali offrì al potere pontificio una buona occasione per intervenire e sperimentare nuove forme giuridiche e istituzionali. Forme che però mostrarono la loro debolezza proprio nel confronto con le nuove dinamiche istituzioni comunali: non a caso la crociata fallì sotto le mura di quella Tolosa mercantile e municipale che si piegò solo di fronte al potere monarchico (e statale) di Luigi VIII. Simon Tugwell ci propone una riflessione su *L'évangélisme de saint Dominique* [134-140] in uno studio che prende le mosse dalla carta del 1215 in cui il vescovo di Tolosa Folco esplicita per la prima volta lo statuto giuridico e spirituale dei primi domenicani. Quel testo non ci è pervenuto, ma sappiamo che si rivolgeva a un gruppo di persone che «in paupertate evangelica pedites religiose proposuerunt incedere et veritate evangelice verbum predicare». Tugwell nel suo intervento estremamente interessante e ricco di spunti e considerazioni approfondisce il rapporto tra *paupertas* e *predicatio*. L'autore, padre domenicano e storico del suo ordine, vi indaga sull'uso, per nulla sinonimico, di termini quali *possessio*, *dominium* e *proprietas* nei primissimi documenti della comunità, nonché sulla successiva, e innovativa, scelta di Domenico di rinunciare a ogni rendita per affidare la propria sopravvivenza economica alle elemosine, e infine inquadra questa opzione nel sistema giuridico e ecclesiale dell'epoca, evidenziando le difficoltà insite nel tentativo di istituzionalizzazione del carisma spirituale.

Un secondo gruppo di lavori, relativo all'*Action de Saint Dominique dans le Midi*, è aperto da un altro contributo di Biget nel quale lo storico francese si occupa della *Situation religieuse de l'Occitanie en 1206* [143-172] e tenta di rispondere alla domanda, fondamentale da più punti di vista, circa la natura dell'eresia. Sul tema, ovviamente, si sono chinati numerosi studiosi e molte sono state le risposte offerte nel corso dei secoli. Biget ritiene che la natura delle devianze religiose vada compresa a partire dall'immane sforzo unificante che la Chiesa mise in atto lungo tutto il XII secolo. L'eresia coincise anzitutto con la contestazione della riforma gregoriana e delle sue conseguenze sull'ordine economico, feudale, sociale: non a caso proprio questi furono i rilievi, o meglio le accuse, mosse contro i valdesi. Biget rimarca quanto le descrizioni delle comunità eterodosse che ritroviamo nei documenti a partire dalla metà del XII secolo siano largamente debitorie nei confronti degli scritti antiereticali agostiniani. I polemisti pescarono cioè a piene mani da entro i testi dei Padri della Chiesa per descrivere, interpretare, spiegare il fenomeno. D'altronde gli autori ortodossi non intesero mai descrivere un fenomeno religioso o in-

dagarne le fondamenta sociologiche, ma operarono per estirpare ciò che ai loro occhi era nient'altro che una devianza dalla sola possibile norma e per farlo pescarono a piene mani di entro all'armamentario patristico. Nei trattati antiereticali ritroviamo insomma «une culture et ses automatismes, des heritages intellectuels et des inquiétudes sincères, mais ils ne correspondent pas à la réalité» [149]. E ciò tanto più perché su quelle descrizioni pesa anche lo spettro dei giochi di potere che per quasi mezzo secolo sconvolsero l'Occitania decretandone la fine politica. Chi sono dunque i *bos oms* occitani per Biget? Nella prospettiva che egli assume si trattò di comunità ispirate all'evangelismo introdotto dalla riforma gregoriana ma senza la fusione tra spirituale e materiale di cui invece essa fu portatrice [157]. Biget affida la dimostrazione di tale assunto ad una analisi che egli stesso conduce sui signori di Fanjeaux e da cui emerge con nettezza come l'eterodossia avesse trovato terreno fertile in due categorie sociali e umane. Per quanto riguarda gli uomini, cioè, questi furono soprattutto ministeriali e artigiani che avevano raggiunto un livello sociale medio alto e che vivevano in una condizione economica agiata, mentre le donne che vi aderirono appartennero soprattutto alla classe signorile. Il loro fu un cristianesimo radicato nel territorio, come dimostra l'uso dell'occitano per le cerimonie religiose; lo stesso dicasi per i valdesi che non rinnegarono mai alcuni dogmi fondamentali della religione ufficiale (Incarnazione e Resurrezione di Cristo), ma che misero in discussione radicalmente l'istituzione ecclesiale. Lo scontro avvenne dunque tra universalismo e particolarismo, cioè tra un cristianesimo che voleva espandersi ovunque per assicurare a tutti la salvezza e un cristianesimo polimorfo e tradizionalista, espressione religiosa di una tradizione antica. Con la loro azione Diego e Domenico (ma valga un discorso analogo per Francesco d'Assisi) intesero rispondere a una dualità che il loro mondo, la loro cultura, interpretava come un dualismo ontologico: proprio perché i due compresero la natura fondamentale cristiana degli eretici, essi scelsero di perseguire la strada della predicazione piuttosto che quella della spada. Si trattava di rivolgersi a fratelli che si erano smarriti e che andavano dunque ricondotti sulla retta via. Da sola però la predicazione non era sufficiente, in quanto occorreva che essa fosse anzitutto credibile anche dal punto di vista delle scelte personali: da qui l'opzione domenicana in favore della povertà assoluta, secondo il modello apostolico [164]. Alla dimensione locale sono dedicati anche i lavori di Françoise Durand-Dol, *La vie religieuse à Montpellier en 1206* [173-185] e Jacques Paul, *La rencontre de Montpellier, 1206* [187-200]. In quest'ultimo contributo Paul esamina il fondamentale incontro avvenuto a Montpellier tra Diego d'Osma, di ritorno da Roma, e i legati papali Arnaldo Amalrico, Pietro di Castelnau e Raoul di Fontfroide, studiando le fonti e disegnando il profilo dei partecipanti, a iniziare da quello del vescovo Diego del quale sono rimarcati i rapporti intrattenuti con Cîteaux [195] e la proposta di dare vita a una nuova predicazione [196]. Su uno dei protagonisti di quei dialoghi, Raoul di Fontfroide, e sulla lettera indirizzatagli da Innocenzo III si concentra l'attenzione dell'intervento di Simon Tugwell (*L'évêque Diègue et la lettre du pape au légat Raoul* [201-213]), il quale ricolloca quegli avvenimenti nel quadro dei rapporti di collaborazione tra il pontefice e Folco di Tolosa.

Per quanto riguarda le fonti storiografiche relative alla presenza dei primi domenicani nel Midi, come noto siamo largamente debitori nei confronti dei materiali prodotti nella abbazia di Prouille: a questo aspetto sono consacrate le pagine di Anne Reltgen-Tallon, *Prouille et la construction de la mémoire dominicaine* [215-224], mentre il padre Gilles Danroc si è occupato di *Saint Dominique dans le Midi. La nouvelle mission de prédication en Lauragais (1206-1213)* [225-237], in cui indaga le missioni dei frati pre-

dicatori nel Lauragais, le condizioni in cui esse ebbero luogo, le mutazioni socio-religiose che ne derivarono, le tappe che le contrassegnarono. Danroc non esita a sottoscrivervi le parole con cui Monique Zerner bollò il fenomeno ereticale meridionale di *hérésie inventée* [229].

Jean-Louis Biget, *Saint Dominique, l'Occitanie et les révolutions dominicaines* (1206-1217) [239-271] e Jacques Paul, *Le meurtre du légat pontifical et la croisade albigeoise* [273-291] affrontano due tra gli eventi più importanti che ebbero luogo in anni cruciali per le comunità eterodosse occitane. In particolare, Paul ripercorre il nesso che si stabilì tra l'omicidio di Pietro di Castelnau e la spedizione guidata da Simone di Montfort, riprendendone in esame tutti i fattori storici ma anche gli aspetti giuridici e sociali. L'autore nelle sue pagine dimostra la lenta introduzione nei documenti papali di elementi tipici della cultura delle crociate e ne proietta la proclamazione sul piano politico europeo: grazie alle sue intuizioni ormai possiamo intravedere con nettezza il ruolo giuridicamente raffinato giocato da Filippo Augusto [285]. In realtà, infatti, i vincoli tra l'omicidio dell'inviato pontificio e la proclamazione della spedizione contro gli eretici sono assai meno rilevanti di quanto generalmente si affermi [286], giacché i crociati si proposero anzitutto di tagliare i legami intercorrenti tra il fenomeno eterodosso e il potere feudale locale. Sicuramente l'appello del 10 marzo 1208 chiamò alla vendetta per il sangue versato dal martire Pietro, ma l'analisi di Paul, precisando il quadro generale e ricollocando i termini usati nel loro contesto culturale, ne riconosce il preponderante impatto dal rispetto psicologico e la loro debole importanza giuridica [288-289].

Bernard Montagnes, *Histoire et légende: saint Dominique à Muret?* [293-307] si dedica all'esame delle fonti che narrano della presenza di Domenico a Muret e, al termine di una serrata analisi storiografica della documentazione pervenutaci, ricolloca questo racconto sul piano leggendario.

La terza e ultima parte del libro raccoglie studi dedicati *Aux origines de l'ordre des prêcheurs*. Apre la sezione il contributo di Anne Reltgen-Tallon, *Aux origines de l'ordre dominicain: l'évêque Diègue d'Osma et ses liens avec Cîteaux* [311-320], nel quale l'autrice si dilunga sui rapporti tra il vescovo Diego d'Osma e Cîteaux, a partire dall'incontro a Castelnau nel 1204 con i delegati cistercensi in cui si discusse della predicazione antiereticale. La studiosa esamina la questione dal rispetto storiografico rilevando le differenze esistenti tra le diverse fonti. In particolare, riflettendo sul problema della presunta sosta a Cîteaux del vescovo iberico e della sua assunzione dell'abito monacale, Redgent-Tallon aderisce, sia pure con una certa cautela, all'ipotesi di uno spostamento cronologico dell'evento, così da renderlo compatibile con i movimenti e i viaggi del prelato e da inserire tali contatti entro un percorso di collaborazione con i monaci neri, nella convinzione reciproca che l'efficacia della lotta all'eterodossia dovesse passare non solo sul piano dottrinale, bensì anche su quello di un nuovo modello di comportamento da parte dei predicatori e degli incaricati pontifici.

Gilles Danroc, *De la mission de Dominique en Lauragais à la fondation des Prêcheurs à Toulouse* (1214-1217) [321-340] approfondisce, in un lavoro particolarmente ricco di riferimenti a carte e materiali d'archivio, la preistoria e la storia delle prime case impiantate dai frati predicatori a Tolosa fin dal 1214, rilevando le inedite difficoltà con cui Domenico e i suoi seguaci si confrontarono sotto il rispetto pastorale, ma anche organizzativo-politico. Tanto più che in quei mesi il pontefice andava preparando il grande concilio cui demandava la soluzione dei numerosi problemi politico-religiosi che lo assillavano così da compiere la grande riforma cui incessantemente lavorava dalla

sua salita al soglio di Pietro. Al problema dei rapporti tra il Papa e il frate che si firmava *praedicationis minister*, Anne Reltgen-Tallon riserva le pagine del suo lavoro *Innocent III et saint Dominique* [341-351], mentre alla sfragiologia è dedicato il lavoro di Bernard Hodel, *Le Sigillum Christi et predicationis. À propos d'un sceau utilisé par saint Dominique* [351-361].

Detto che opportunamente la postfazione è riservata ad una serie di medaglioni ricordo di alcuni grandi storici delle origini domenicane (Bernard Montagnes, Björn Halvorsen, GuyThomas Bedouelle, Élie-Pascal Épinoux, Paul Amargier), non si può che segnalare la qualità del volume, la facilità con cui esso si legge, l'accuratezza dei lavori che vi si trovano e la ricchezza di spunti di riflessione che ce ne vengono.

Gerardo Larghi

Rüdiger Schnell, *Epistolae duorum amantium: Parodien – auf ein berühmtes Liebespaar?*, Leiden - Boston, Brill, 2021, 629 pp. ISBN 9789004471900.

Non si può dire che il ponderoso volume con cui Rüdiger Schnell si è inserito nel dibattito che da più di vent'anni divide i medievisti intorno all'autenticità, e agli autori, delle *Epistolae duorum amantium* (da qui in avanti EDA) non sia destinato a lasciare una traccia nella bibliografia specifica di quest'opera unica e per certi aspetti perfino inquietante, se non altro perché da tempo alcuni hanno avanzato il sospetto che artefici delle epistole siano stati Abelardo ed Eloisa.

Le EDA si compongono di più di cento estratti di lettere d'amore e di poesie in latino e raccontano una storia d'amore tra due innamorati che sono fisicamente distanti. I due sono denominati semplicemente *V* e *M*, sigle che vanno credibilmente sciolte in *Vir* e *Mulier*: il primo è un uomo maturo e un famoso maestro mentre la sua interlocutrice è una giovane allieva e colta. Il titolo sotto il quale sono state raccolte e edite, cioè *Ex epistolis duorum amantium*, probabilmente non è quello originale. Nella corrispondenza i due soggetti sono concentrati esclusivamente sulla loro passione. Il carteggio è ricco di riferimenti storici, letterari, di citazioni e rimandi alla tradizione classica, cristiana e medievale.

Nel corso degli anni e degli studi l'analisi intertestuale condotta da studiosi ed editori ha individuato nel *corpus* la prova delle vaste competenze classiche e bibliche dei due scrittori o del creatore della loro corrispondenza. Tra i modelli che ritornano con maggior frequenza vi è quello ovidiano. La principale difficoltà che le EDA pongono agli studiosi riguarda il luogo e la data in cui esse furono create. Secondo taluni, infatti, esso risalirebbe alla metà del XII secolo, mentre altri preferiscono spostarne la creazione attorno alla metà del XV secolo (di fatto attribuendo a Giovanni del Vaprio, lo scopritore del manoscritto, la paternità dell'epistolario). Quanto al luogo in cui le lettere (o i loro *excerpta*), sarebbero stati ideati, se i più lo collocano in area francese, altri più recentemente hanno preferito situarne l'ideazione tra l'Emilia-Romagna e la Toscana nel contesto delle scuole di *ars dictaminis* che stavano allora diffondendosi nella penisola.

Non intendiamo qui ripercorrere il dibattito che, a partire dalla scoperta del testo ad opera di Dieter Schaller nel 1970 e dalla sua prima edizione nel 1974 ad opera di Ewald Könsgen, allievo di Schaller, ha visto l'intervento di alcuni tra i maggiori medievisti della nostra epoca, ma dichiaratamente il lavoro dello Schnell porta materiale a sostegno di quanti (ad esempio Peter von Moos, Giovanni Orlandi, Francesco Stella, Peter Dronke, Jan M. Ziolkowski) hanno ritenuto il testo non solo non attribuibile ai celebri amanti parigini, ma vi hanno letto piuttosto un esercizio scolastico, smentendo dunque quanti (tra essi si annoverano Constant Mews, Sylvain Piron, Stephen Jaeger) si sono detti convinti della sua assegnabilità ad Abelardo e alla sua amante. Il risultato cui S. perviene, infatti, è alquanto sorprendente, giacché al termine di una lunga e minuziosa analisi lo studioso ritiene di poter affermare che le EDA ridicolizzano i due amanti. In esso il *Vir*, ad esempio, si caratterizzerebbe per una duplice personalità: da un lato si mostrerebbe come un maschio dominante, dall'altro non si perirebbe di umiliarsi pur di raggiungere il suo scopo, cioè l'amore dell'allieva. La quale, da parte sua, pur incarnando l'ideale dell'amore, non nasconderebbe però di voler raggiungere anche il piacere sessuale, desiderio che essa celerebbe sotto il velo di un vocabolario religioso. Il lavoro di S. è sicuramente utile soprattutto in ragione della minuziosità con cui analizza il testo in questione e per gli spunti di riflessione che vi sono accumulati e, benché i risultati cui perviene, come visto, non

siano del tutto innovativi, è evidente che tanta minuziosa fatica è destinata a divenire un caposaldo della riflessione attorno al nodo della concezione dell'amore nel XII secolo.

A nostro avviso comunque la questione della paternità di EDA è un problema tanto affascinante quanto di ardua soluzione, tanto più che la scelta operata da Giovanni di Vepria, il monaco cistercense che nel 1470, a Clairvaux, copiò nel codice oggi segnato Troyes, Médiathèque du Grand Troyes, Fonds ancien 1452 le EDA, di trascrivere i testi operando molti tagli di diversa lunghezza (che comunque segnalò accuratamente) ci ha consegnato non un'opera completa bensì un'antologia di brani, un florilegio delle parti che egli riteneva utili al suo scopo, presumibilmente quello di comporre un preciso progetto didattico esemplificativo dell'arte epistolare.

Il volume di S. si compone di tre parti. Nella prima egli passa in esame la bibliografia critica che si è accumulata attorno a EDA nel corso di questi anni. L'analisi è completa e minuziosa oltre che scevra da riassunti troppo dettagliati: si tratta insomma di un ottimo punto di partenza per chiunque voglia conoscere la preistoria del volume che recensiamo. Completano questa parte due sezioni, la prima che l'autore consacra alla *Parodie als Schreibweise* [61-70], la seconda invece nella quale enuncia la sua *Ansatz* [71-75]. Nella seconda parte del libro S. sottopone ad analisi linguistica, retorica e stilistica un nutrito gruppo di lettere. L'esame della lettera 113 [81-121], ad esempio, gli rivela una folta presenza di stilemi ovidiani e una struttura nella quale si combinano un'autentica *erscheinender und fingierte Brief* con un *Liebesbriefer ante factum und post factum* [117]. Sono pagine nelle quali di volta in volta emergono l'intento parodistico che anima i testi [130, 144], la ricchezza retorica e di norme epistolografiche che li contrassegna [221, 359], la componente sessuale che si trova in essi [172, 189, 365]. Ogni scheda analitica è precisa e dettagliata, i riscontri offerti sono biblici, classici, medievali e, se anche non in tutte le sue componenti i risultati offerti sono ugualmente convincenti, non di meno non si può non ammirare il lavoro fatto che mette a disposizione dello studioso molto materiale su cui riflettere. Nella terza e ultima parte del libro (opportunamente titolata *Kontextualisierung des EDA*) S. raccoglie e sistematizza quanto emerso dal lavoro compiuto nella parte precedente. Le questioni vengono così affrontate dal rispetto della *Autorschaft, Kompilation und Textstrategie* [374-390], della *Kommunikation zwischen Dritten* [391-404], della *Hierarchie* e del *Liebeskonzepte* [410-444], fino a concluderne per la *Parodie in den EDA* [489].

Il volume si completa con una quanto mai opportuna riproposizione del testo latino delle EDA (è ripreso il testo stabilito da Köngsen, ma ci permettiamo di notare che forse, data l'ampiezza del lavoro e la unicità del testimone, non sarebbe stato sproporzionato rivederlo sull'originale) con un duplice apparato, nella cui prima fascia si trovano le annotazioni relative al testo del manoscritto, nella seconda sono indicate puntualmente le fonti dei singoli passi. Una bibliografia completa e un *Register der Autoren und Werke* chiudono questo bel volume.

L'obiettivo che S. si era posto era certamente ambizioso e forse non tutti i risultati cui egli perviene lasciano soddisfatto il lettore. Mentre infatti il lavoro risulta persuasivo laddove ricorre per analizzare il testo latino a strumenti retorici o linguistici, più deboli ci sembrano, ad esempio, le parti in cui lo studioso, cercando di definire le caratteristiche di *V* e *M*, scava alla ricerca di segnali linguistici e retorici che ne denuncino l'appartenenza sessuale: all'attuale criterio di *gender* non corrispondeva uguale canone medievale. Più in generale riteniamo che non sarebbe stato inutile dedicare spazio ad una compiuta analisi del manoscritto onde individuare i modelli testuali, le fonti, gli antigrafici dei testi che il monaco cistercense raccolse nel manufatto oggi *champanois*.

A parte questi dettagli, non si può non apprezzare che in un caso come quello delle EDA, per il quale è di fondamentale importanza definire la data precisa di composizione e il luogo della ideazione, S. abbia scelto di procedere temperando il metodo empirico col metodo statistico e con l'analisi linguistica. Tale opzione lo ha portato a definire così una "forbice di attendibilità" dei riscontri offerti e di conseguenza a fornire al lettore e agli studiosi un insieme di indicazioni entro cui anche le inevitabili oscillazioni e le conseguenti diverse opinioni potranno comunque trovare una certa qual ragionevole fondatezza.

Il volume in questione, insomma, rappresenta una tappa fondamentale nella storia delle indagini intorno alle EDA.

Gerardo Larghi

Peter Wunderli (ed.), *Les quatres évangiles occitans dans le Ms. BN fr. 6261*. Vol. 1. *Introduction et édition critique*. Vol. 2. *Analyse de la langue, Lexique et Index des noms*, Tübingen - Basel, Niemeyer, 2017-2019, 2 voll.

Tra i testi più importanti della letteratura occitana, sia per la singolarità che esso rappresentò nel panorama coevo, sia per la sua completezza, si annovera senza dubbio il volgarizzamento del Nuovo Testamento (= NT).

Possiamo leggere il NT e i Quattro Vangeli in occitanico grazie a tre manoscritti: il ms. di Lyon, Bibliothèque de la ville, A.I.54/Palais des arts 36, e il parigino BNF, fr. 2425, i quali ci conservano il testo del Nuovo Testamento nella sua interezza (pur con talune lacune), e il manoscritto parigino BNF, fr. 6261 nel quale invece rinveniamo la volgarizzazione dei soli Quattro Vangeli.

Peter Wunderli (= W.) si era da tempo dedicato alla pubblicazione delle tre versioni e ha portato a termine il suo progetto pochi mesi prima della sua scomparsa, consegnandoci lo studio e l'edizione del terzo testo, dopo che tra il 2009 e il 2016 aveva dato alle stampe le prime due versioni.

Tutte e tre le traduzioni fanno un uso almeno parziale della cosiddetta versione linguistica della Vulgata (definizione che però è piuttosto controversa). Ci sono parecchie coincidenze tra i tre testi, per quanto siano essenzialmente indipendenti. Il primo volgarizzamento (Lione) forse è proveniente dalla Linguadoca, gli altri due dalla Provenza. Per la prima trasposizione, inoltre, un'origine catara sembra probabile o almeno possibile, mentre per le altre due una provenienza eterodossa è difficilissima se non addirittura inverosimile.

La traduzione oggi conservata nel manoscritto depositato a Parigi alla Bibliothèque de France con la collocazione fr. 6261 è un documento di prim'ordine per quanto attiene alla prosa occitana di simile entità; oltre a fornirci preziose informazioni linguistiche, ci consente anche di addentrarci nella storia della tradizione del testo sacro: per tali motivi da tempo si sentiva l'esigenza di leggere in veste nuova, ecdoticamente adeguata, il testo dei versetti evangelici che sostituisse l'ormai bolsa opera di Leon Clédât, il quale ne diede alle stampe una riproduzione fotografica ampiamente inadeguata.

Non si può non accogliere quindi con favore il lavoro di W., che ci ha messo a disposizione una buona edizione critica, accompagnandola con un approfondito e pregiato studio linguistico.

Frutto di una frequentazione ormai quasi cinquantennale con quel testo (ma la decisione di dedicargli un lavoro a parte risale solo al 2014), lo studio che il maestro zurighese ha dato alle stampe risponde pienamente ai criteri oggi richiesti per una edizione critica di vaglia. L'opera è divisa in due tomi. Il primo era concluso nel 2017 ma è stato dato alle stampe solo nel 2020 e contiene un'ampia introduzione seguita dal testo vero e proprio; nel secondo tomo, meno corposo del primo, trovano posto, accanto a una approfondita analisi della lingua del testo, un glossario completo (ci torneremo) e l'indice di tutti i nomi.

Passiamo ora all'analisi dell'edizione.

Il volume 1 si apre con un cospicuo numero di pagine dedicate precipuamente allo studio codicologico del manoscritto e alla bibliografia che nel tempo si è accumulata su di esso (a partire dagli studi di Delisle fino a quelli più recenti di Camps). In esse, dopo aver descritto il prodotto pergameneo, l'editore affronta il tema della sua datazione e della sua localizzazione [1-9], nonché il problema dei suoi contenuti e della sua storia.

W., linguista elvetico allievo di von Wartburg, al termine di una meticolosa analisi ribadisce di ritenere la traduzione composta entro la metà del XIV secolo (aderendo così alla tesi di Paul Meyer), presumibilmente per mano di un copista attivo in Provenza attorno al Trecento [36].

Tra gli elementi linguistici che secondo W. sarebbero indicativi della sua provenienza dalle regioni del sud-est occitano, vi sarebbero l'evoluzione di $\check{O} > ue$; la conservazione di *an* (< -ANT) nelle desinenze verbali di terza persona plurale; la conservazione della *-t* finale; il mantenimento di *-n* finale romanzo (intervocalico in latino). Lungo il suo ragionamento W. evoca, con competenza e completezza di informazione, tutte le opinioni espresse in merito a questi problemi dai filologi che si sono chinati sul manoscritto lionesse.

Un congruo numero di pagine è poi dedicato alla individuazione del modello latino che il volgarizzatore ebbe dinnanzi agli occhi e sulla cui base eseguì il suo lavoro [41-60]. Ne emerge che il testo base era costituito da un esemplare in cui il NT si leggeva secondo l'antica versione alcuiniana, assai diffusa nella Francia settentrionale tra IX e XIII secolo. Più complesso invece appare individuare le motivazioni di una simile scelta, posto che nelle regioni meridionali della Francia medievale i quattro vangeli erano letti piuttosto nella vulgata detta *languedocienne*. Nel corso della sua indagine W. a ragione smonta la vecchia ipotesi per cui il volgarizzamento sarebbe stato confezionato in ambiente eterodosso [41], e non manca di sottolineare come il copista abbia lavorato con una certa imprecisione [43-50], arrivando in più punti a riassumere il testo originario [50-54], ovvero interponendovi glosse, tanto che assieme ad annotazioni e marginalia di varia natura sono slittati nel testo evangelico anche *argumenta*, spiegazioni enciclopediche [54-58].

La versione occitanica dei Vangeli è, come sottolinea W., *très libre* tanto da risultare in più punti prossima ad una parafrasi del testo originario.

Il filologo elvetico non manca di dialogare con i numerosi studi dedicati al manoscritto e alla sua lingua, nonché di interloquire con i progetti di edizione del volgarizzamento del Nuovo Testamento succedutisi negli ultimi due secoli: si tratta in massima parte di annotazioni assai utili ai fini di una migliore conoscenza della storia della filologia occitana e che, seppure finiscano qui e là per occupare uno spazio forse eccessivo e forse perfino per appesantire il filo del ragionamento, non sono però né inutili né sproporzionate tanto più perché non facilmente pubblicabili in altra sede.

Una minuziosa esposizione dei principi editoriali [68-76] e una bibliografia completa precedono il testo vero e proprio del volgarizzamento.

Per quanto riguarda i principi editoriali seguiti da W., questi sono eminentemente conservativi pur se di fronte a errori palesi l'editore non si astiene dall'intervenire, segnalando il passaggio in questione e la lezione originaria. Un po' fastidiosa risulta invece la scelta, purtroppo più consueta di quanto sarebbe opportuno, di evidenziare lo scioglimento delle abbreviazioni attraverso il ricorso al corsivo. Non pienamente convincente ci sembra neppure la scelta dell'editore [69] di usare sempre la grafia *j* per i nessi di occlusive + *i/e* + voc (tipo: HABEAT; AUDIAM; SAPIAM ecc., che divengono sempre *sapja*; *auja*) ma a nostro avviso sarebbe stato anche opportuno invece mantenere la grafia del ms. Si osserva la consueta distinzione di *i/j*, *u/v*, e l'introduzione di una moderna punteggiatura. Canonica, ma non meno problematica, ci sembra poi la scelta di correggere sempre le confusioni di *a/o/e* in finale assoluta o nella sillaba finale, ovvero la non distinzione tra *e/i* e quella tra *c/t* finali [70-71]. A nostro avviso sarebbe forse stato più opportuno attenersi più strettamente al dettato del codice trecentesco. L'editore elvetico procede comunque

con puntigliosità nel suo lavoro e anche laddove le sue scelte non risultano, come detto, pienamente convincenti il lettore potrà comunque farsi un'idea del testo originario attraverso l'apparato e le note.

A nostro avviso, ad esempio, poco opportuna risulta la scelta di accentuare la vocale tonica in sillaba finale; lo scioglimento dei raddoppiamenti come *assa* in *a sa*; il ristabilimento delle grafie esatte e normate nel caso dei nomi propri.

I versetti occitanici sono corredati di annotazioni relative sia alle lezioni respinte del manoscritto sia dei rinvii alla Vulgata biblica necessari per comprendere la traduzione. Proprio questi frequenti rinvii alla Vulgata permettono di intravedere come il menante abbia lavorato.

La fatica editoriale ha il grande merito di consegnarci un testo sostanzialmente privo delle mende e degli errori di trascrizione che inficiavano le precedenti edizioni, ripristinando le lezioni sulla base delle correzioni che il copista aveva introdotto nella sua rilettura del manoscritto (così ad esempio *Mt 1,10 enzi* corr. *eng[endrec]* sulla scorta della lezione della Vulgata *genuit*; *Lc 13,20 ms. azesmarer* corr. in *azesmarei* sulla base della Vulgata *aestimabo*; *Atti 62,19 ms. penedei* corr. in *penedetz* giacché nel testo base latino si legge *paenitemini*), nonché optando per il mantenimento nella resa editoriale di alcuni tra gli accorgimenti grafici presenti nel codice stesso.

Il volume II appare più agile ma non meno denso del primo, e si apre con l'analisi linguistica: qui si trova, possiamo dire, il cuore del lavoro di W.

In queste pagine, frutto della competenza e dell'esperienza che gli erano riconosciute, lo studioso passa in rassegna i fenomeni grafici, linguistici, morfologici e sintattici utili a determinare la provenienza linguistica del codice.

Nelle prime 40 pagine di questo capitolo W. studia alcuni tra i fenomeni *grapho-phonologiques* più rilevanti, confrontandosi, per quanto attiene il vocalismo, ovviamente anzitutto con le conclusioni cui giunsero gli studiosi che si sono chinati su queste pagine manoscritte, a partire da Paul Meyer, e ridiscutendone criticamente le conclusioni. Gli esiti cui la discussione approda si rivelano assolutamente convincenti: la *scripta* del testo è evidentemente provenzale, senza però che sia possibile definire con maggior sicurezza tali confini.

W. arriva a tale conclusione dopo una minuziosa analisi dei fenomeni linguistici. Tra i più indicativi che segnala, si trovano:

Tendenza alla conservazione di *a* tonica in sillaba libera, mentre *A* in posizione finale o atona evolve sovente in *e*. Il fenomeno si osserva particolarmente nei prodotti del congiuntivo di *esser*, dove i più regolari *sia*, *sian*, sono sovente affiancati da *sie*, *sien*. Il mutamento che, come detto, è caratteristico soprattutto delle sillabe atone, interviene però anche in caso di sillaba iniziale (*eversari* invece di *aversari*), sillaba postconsonantica davanti a nasale (*menjar* in luogo di *manjar*). W. addebita il fenomeno a una possibile influenza oitanica.

-ARIUM / -ARIA > -er / -era mentre più rari sono -ier / -iera

*ajo** [< HABEO] esita sempre *ay*

ie per *e* tonica, che W., sulla scorta di Paul Meyer, accosta alla consuetudine del provenzale orientale di *o* > *uo* (cf. anche pp. 10-11); W., non a caso, segnala anche *O* in sillaba tonica chiusa > *uo/ue* *i* protonica > *ie* (ci chiediamo però se alcuni tra i casi evocati da W. non riguardino la nota evoluzione *eu* > *ieu*)

E > *a* quando in protonia davanti a *r* (*sarradas* in luogo di *serradas*)

Assenza di *e* prostetica

Sotto il rispetto consonantico, segnaliamo il curioso ricorso ad *h* in presenza di vo-

cali contigue; la vasta diffusione di *h* parassitario in posizione iniziale (*hobra* per *obra*; *Horient* per *Orient*; *hobriers* per *obrier* e così via), nonché:

l'uso quasi univoco nelle desinenze finali di *-s* a fronte di una relativa rarità delle alternative *-tz* / *-z*
 la caduta di *z/s* occitano in posizione intervocalica (*mayon* per *maison*)
 la perdita di liquida *l* preconsonantica (*mot* per *molt*), così come di *r* soprattutto in finale (*-ors* > *-os*:
peccadors > *peccados*)
 la confusione delle occlusive sonore e sorde (*multidut* per *multitut*)
 la vasta presenza di *-s* finale parassitaria

Sotto il rispetto morfosintattico, invece, si segnalano:

presenza di art. *li* femminile
 desinenze finali di 3a p.pl. in *-on* (in luogo di *-an*) e, in un caso, addirittura *-an* > *-en*
 casi di desinenze *-en* (> *-an*) per il futuro
vei come imperativo di *venir*

Sulla base di un certo numero di tratti caratteristici W. conclude per un'origine provenzale del volgarizzamento, per quanto arrivi a ipotizzare che «dans une étape antérieure nos textes aient pour ainsi-dire 'séjourné' dans le Languedoc et qu'ils n'aient été copiés dans la Provence [...] qu'à la fin de leur migration» [35].

L'ultima parte del volume è riservata al Glossario e all'Indice dei nomi. Per quanto attiene il Glossario l'autore non solo vi ha catalogato tutti i lemmi presenti (uniformandone quando possibile le grafie), ma ogni voce è stata corredata di opportuni rinvii bibliografici in particolare ai maggiori studi lessicografici occitani (quali le *Lexicalische Untersuchungen* di Max Pfister, il *DOM*, il *REW*, il *FEW*). In sostanza il glossario sostituisce in qualche misura le ridottissime note di cui è equipaggiato il testo: scelta tanto più opportuna giacché la particolarità del volgarizzamento e le sue finalità indussero il traduttore a pescare tra le risorse offertegli da una lessicografia meno usuale del consueto. Una costrizione che per noi si rivela preziosa perché ci fornisce prezioso materiale ai fini di una localizzazione sia dell'autore sia del suo trascrittore nel codice. Ancora a proposito del lemmario non convince appieno, invece, la scelta del filologo elvetico di non segnalare tutti i casi in cui compare una data locuzione, così come sarebbe stato più opportuno distinguere i vocaboli con *h-* etimologica da quelli con *h* non etimologica.

In conclusione, non si può non considerare ottima questa edizione: purché, ovviamente, non si dimentichi che anch'essa, come ogni altra edizione, è solo un'ipotesi di lavoro. In questo caso si tratta però anche del testamento scientifico di un grande maestro e linguista.

Gerardo Larghi

Existe-t-il une mystique au Moyen Âge? Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017, réunis par Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2021, 206 pp. ISBN 9782503593319.

Davvero è stata definitivamente chiarita la nozione medievale di misticismo? Non è vero invece che abbiamo dato per scontato ciò che non lo è per nulla e che potremmo trovarci di fronte a un malinteso? Verrebbe da chiederselo alla luce degli interventi succedutisi in occasione del convegno sul tema tenutosi nel 2017 all'Institut Catholique di Parigi ora riuniti nel volume edito da Dominique Poirel. Gli articoli confermano infatti l'urgenza di rimettere mano a un concetto apparentemente banale e invece per nulla chiarito. D'altronde dalle svelte pagine del libro stampato da Brepols emerge nettamente il debito epistemologico e metodologico che molta parte della medievistica del XXI secolo ha contratto nei riguardi della storiografia del XIX secolo e delle sue impostazioni metodologiche.

Quali generi letterari appartennero alla letteratura mistica? Vi rientravano davvero anche testi come le visioni, la letteratura devozionale, le analisi della contemplazione, gli itinerari dell'anima verso Dio, la teologia mistica dello pseudo-Dionigi? Quale fu l'evoluzione semantica subita dal termine 'mistico' tra la fine del periodo patristico e il Rinascimento? Infine: è credibile collocare la nozione moderna di misticismo nel Medioevo?

A questi temi, e alla loro messa a punto, nonché alla critica di larga parte della storiografia antecedente, sono dedicati i due interventi con cui Dominique Poirel apre il volume. Specialista dell'argomento sul quale da anni indaga con particolare attenzione alla scuola vittorina, a Ugo di San Vittore e ai testi mistici del XII secolo, dopo aver inquadrato nelle pagine introduttive il problema, il docente parigino, nell'articolo '*Mystique*': *histoire d'un mot, histoire d'un malentendu* [11-31], interroga il *corpus* testuale in esame, facendovi emergere le molteplici sfumature che il lemma *misticus* ed i suoi derivati vi assumono. Ne affiora una complessità inattesa, un quadro ricco di molteplici sfumature. Poirel chiarisce che le opere dei secoli di mezzo quando usano la parola 'mistico' si riferiscono a ben altro da quello che noi pensiamo e, di contro, sono ben lungi da ciò che noi oggi definiamo mistico. A torto quindi gli studiosi ottocenteschi, benemeriti per moltissimi aspetti, usarono, fedeli ad una certa impronta ideologica, del termine mistico per descrivere tutto ciò che nella letteratura medievale sembrava irrazionale quando non stravagante, incuranti che gli autori medievali avessero invece affidato a quell'aggettivo ben altro contenuto. Lontano da ogni forma di spiritualismo e di sentimentalismo, conclude Poirel, il medioevo intese la mistica sia come un metodo di interpretazione delle Scritture (il «significato mistico»), sia come un modo di discutere di Dio (la «teologia mistica»), sia, infine, come un'appartenenza alla stessa Chiesa (il «corpo mistico»).

Il libro si articola in tre parti, corrispondenti a tre diversi momenti storici. La prima sezione è dedicata al dodicesimo secolo ed è composta dai contributi di Marielle Lamy, *La spiritualité nuptiale des Cisterciens* [35-56]; Cédric Giraud, *Les noces d'exégèse et de contemplation. La spiritualité d'Hugues et de Richard de Saint-Victor* [57-69]; Laurence Moulinier-Brogi, *Élisabeth de Schönau et Hildegarde de Bingen, un tandem paradoxal* [71-89].

Nel suo articolo Marielle Lamy esplora, appoggiandosi sui commentari al *Canticum Cantorum* di San Bernardo e di Guglielmo di Saint-Thierry, la dimensione affettiva che emerge nel discorso amoroso biblico e la sua interpretazione in chiave di mistica ma-

trimoniale. Lamy nello specifico, dopo aver scandagliato la lettura dell'epitalamio biblico proposta dai due cistercensi, indaga l'influenza che l'immagine dell'anima-sposa ebbe sulla spiritualità e il pensiero teologico dei due monaci, per infine chiedersi se il punto di vista sviluppato da Bernardo e Guglielmo possa essere catalogato come 'mistico'. La studiosa, dopo una ricca panoramica sui testi dei due abati, risponde al quesito sottolineando come la lettura che i due monaci-amici proposero del poema biblico fu essenzialmente 'spirituale', al punto che Bernardo individuò il partner dell'anima nel *Verbum* e non nel Cristo e nella sua umanità. Indottovi dalla sua ben nota preoccupazione terminologica, il *doctor mellifluus* giunse a designare il Cristo, *Verbum incarnatum*, come sposo della Chiesa, e il *Verbum*, il Cristo-Spirito, come sposo dell'anima (*Sermo* 85). Il discorso di Bernardo e Guglielmo d'altronde, precisa Lamy, era rivolto «aux ames déjà avancées dans la vie spirituelle» pur senza dimenticare che «le mariage spirituel recherché se confond pour eux avec l'accomplissement d'une vocation qui est celle de tout croyant». La loro convinzione si fondava su un'antropologia che identificava nell'uomo l'essere creato a immagine e somiglianza di Dio e dunque destinato a non trovare né identità né felicità al di fuori di Lui. In altri termini la vera distinzione operata dalla mistica cistercense fu quella «entre l'homme viator et celui qui est arrivé in patria» [56].

Da parte sua Cédric Giraud, partendo da un confronto con un passo del carmelitano secentesco Tommaso del Gesù, a sua volta erede di una concezione riferibile a San Giovanni della Croce, rileva le distanze che separano i mondi mistici del XVII secolo da quelli medievali e del XII s.: «ce que nous appelons mystique correspond pour eux à un état final de dépossession par lequel le sujet, au terme d'un parcours contemplatif signeusement défini, perd le contrôle de lui-même au profit de Dieu» [68]. Nei due vittorini «les états mystiques [...] n'ont de sens que replacés dans une pédagogie complète de la vie intérieure» purché beninteso, si tenga sempre presente che «chaque degré ne succède pas au précédent mais est comme impliqué en lui, comme l'esprit l'est dans la lettre biblique». In qualche modo, dunque, l'esegesi vittorina è mistica in senso medievale e moderno, giacché essa non solo ricorre al «saut herméneutique» per decrittare il testo sacro ma anche perché consente di realizzare «au sens le plus fort, le mystère dont elle traite» [69].

Opportuno completamento di questo quadro d'insieme, Laurence Moulinier-Brogi dedica il suo lavoro al raffronto tra due figure carismatiche quali le visionarie, contemporanee e biograficamente prossime tra loro, tanto che da tempo ce ne sono noti i contatti personali, Élisabeth di Schönau e Ildegarda di Bingen. «Un tandem paradoxal» questa la definizione con cui l'autrice ci dipinge la coppia, avendo particolarmente di mira la diversità del loro misticismo. A fronte di Elisabetta, ad esempio, che sovente dichiara di essere *collapsa in extasim*, si è giunti a mettere in dubbio che la qualifica di mistica possa attagliarsi alla sua corrispondente Ildegarda, preferendo etichettarla con l'appellativo di "profetessa" [81]. D'altronde Elisabetta descrive le sue estasi come stati di tranquillità in cui il suo spirito abbandona il suo corpo «ac sublevatur in alto» [81], laddove invece, distante da ogni sentimentalismo e dal misticismo che sarà poi delle beghine, Ildegarda rifiuta la visione come via d'accesso al sapere divino e insiste sulla circostanza per cui ella riceve le visioni in uno stato di assoluta lucidità [81]. La *lux vivens*, o l'*umbra viventis lucis*, le illumina l'animo mentre i suoi occhi vedono la realtà che la circonda. Moulinier-Brogi sottolinea che Ildegarda, distinguendo tra *oculi carnis* e *oculi cordis*, finisce per qualificarsi come profetessa: non a caso il vocabolario biblico e le immagini cui ricorre il

biografo nel raccontarne la vocazione richiamano alla mente la figura del profeta Ezechiele [82]. In altri termini i contemporanei videro nelle due donne, più che due percorsi mistici distinti, due figure emblematiche e rappresentative di un genere profetico femminile, quello delle visionarie non dotte, perfettamente compatibile con le teorie neoplatoniche riguardo alla modalità della percezione visiva [88]. E se le fortune delle due visionarie (in termini di fama e di diffusione editoriale) furono tanto distanti, resta che entrambe furono testimoni e strumenti di propaganda nella lotta contro le eterodossie, in particolare quelle assimilate al catarismo, che andavano allora diffondendosi anche in Germania [77].

All'*âge des universités* sono riservati i contributi di Declan Lawell, *The Medieval Assimilation of Dionysian Mystical Theology*, e Laure Solignac, *Le fait mystique chez deux scolastiques (Bonaventure et Thomas d'Aquin)* [107-128]. Tra i due sembra conveniente riflettere soprattutto sul contributo della Solignac, la quale affronta la questione dell'evoluzione del senso di *misticus*, il suo uso in Bonaventura e Tommaso e la sua triplice accezione: nella sua dimensione esegetica [109], come senso figurato (in senso distintivo rispetto al senso letterale), ovvero come *corpus mysticum* della Chiesa [110-111]. L'autrice sottolinea come il termine designi la teologia mistica pseudo-dionigina, mentre entrambi i teologi duecenteschi ricorrono a *revelatio, visio*, con chiari riferimenti agostiniani, nelle occasioni in cui «[ils] parlent en troisième personne de phénomènes, d'événements ou de 'vécus' que nous qualifierions volontiers de 'mystique' (extase, contemplation, vision, ravissement ...)» [107]. Sono vocaboli che presuppongono, come sottolinea a ragione Solignac, ciò che è stato visto, ciò che ormai è aperto allo sguardo e alla parola, in definitiva ciò che è divenuto fenomeno: il nascosto o l'invisibile non sono più tali e sono quindi disponibili a una comunicazione, pur se questa può rivelarsi difficile, problematica. Per Bonaventura, e Tommaso, la teologia mistica si sofferma su Dio in quanto Essere nascosto alla nostra intelligenza, mentre nel solo Bonaventura l'associazione della mistica all'esperienza e all'affetto indica l'emergere di un nuovo significato nel termine *mysticum* [114]. Secondo Solignac la mistica discenderebbe dalla crisi della *sapientia christiana* di cui Bonaventura testimonierebbe: la ricerca della scientificità a scapito dell'affettività, la perdita di interesse per il senso spirituale, la difficoltà a integrare l'esperienza personale nella scientificità, sarebbero le conseguenze del duecentesco distacco tra l'elemento mistico e l'elemento teologico, con la perdita di quella centralità che era costituita dal mistero cristico.

Più di una semplice segnalazione meriterebbero anche lo studio di Élisabeth Boncour, dedicato alla mistica eckhartiana (*Y a-t-il une mystique eckhartienne ?* [129-134]), e l'intervento di Marc Vial su *Jean Gerson et la théologie mystique* [135-146], ma preferiamo concentrare la nostra attenzione su altri due contributi, e cioè sulle riflessioni proposte da Jean-René Valette, *Existe-t-il une mystique courtoise? Mots, textes et concepts* [149-169] e da Jacques Dalarun, *Un Huron chez les mystiques* [171-184].

Per quanto riguarda il primo, Vallette torna sul tema del rapporto tra linguaggio mistico e amor cortese, cioè si propone di analizzare la nozione di mistica medievale alla luce di due "mistiche": la mistica profana dell'amore nei testi lirici e narrativi d'oc e d'oïl destinati a divinizzare la figura della Dama e la mistica dell'amore divino nei testi graaliani. Le pagine di questo lavoro ruotano in particolare intorno alla dimensione lessicale: segnaliamo i passi in cui tratta del lemma *penser* e della sua importanza nella dimensione contemplativa della Dama [152-153], ovvero le riflessioni sul *somnus* come metafora dell'oblio di sé e del mondo [153-155]. Convinto assertore della fondazione da parte di Chrétien de Troyes di una mistica cortese secondo il modello della "realtà materiale

spiritualizzata”, Vallette ritrova negli scritti di Ugo di San Vittore riferimenti e rinvii che gli fanno concludere, sulla scia di Gaston Paris, che quello del *Chevalier de la charrette* è un dinamismo «fondé sur une quête au cours de laquelle les extases préfigurent l’union désirée» [156]. Quanto alla parte dell’indagine riservata alla mistica graaliana, anch’essa muove i suoi passi da un’analisi lessicale (in particolare su *queste* ed *encherchement*) fino a individuare nelle pagine medievali «un bouillage des codes religieux et courtois» [162]. Nel *Lancelot* in prosa poi «entre le chevalier charnel et le chevalier spirituel, il y a place pour le chevalier de la fin’amor» [167]. Vallette termina invitando a non confondere quella che egli chiama «théologie de l’expérience mystique» con la «théologie mystique, expression dont la tradition remonte au Pseudo Denys l’Aréopagite» [169]. Dal canto suo Dalarun svolge una ricca e approfondita analisi bibliografica della fortuna del termine e del concetto di mistico, analisi che si mostra assai interessante e utile se non altro per la messa a punto che ne viene di alcuni passaggi chiave, fino a concluderne all’inesistenza medievale di quel che per noi è la mistica (concetto che sarebbe invece stato introdotto a partire dal XVI secolo).

Terminano il volume un opportuno *Index codicum* e un *Index nominum et operum*. Per quanto, come detto, sia passato del tempo tra il colloquio che si tenne nel 2017 all’*Institut d’Etudes Médiévales* dell’*Institut Catholique de Paris*, nel quale medievalisti, teologi, linguisti si confrontarono a proposito della nozione di *mystique* nel Medioevo, e la pubblicazione degli atti, non si può che ringraziare i due curatori per questa loro fatica con cui hanno certamente reso un buon servizio alla scienza e agli studiosi del settore.

Per lunghi anni, potremmo financo parlare di secoli, mistica, religiosità, poesia sono stati vocaboli quasi omonimi soprattutto quando l’epoca di riferimento era quel *Moyen-Âge* che pure, a chiunque abbia affrontato con un minimo di competenza la questione, appariva assai più complesso e colto di come lo si solesse presentare. Il medioevo era mistico in quanto religioso e questo andava di per sé, era un concetto al limite dell’indiscutibile. Proprio tale indiscutibilità, però, è quanto gli studi odierni hanno provveduto a spazzare (a spezzare?). Non sempre però, occorre dirlo, la classica immedesimazione tra la mistica e l’irrazionale è stata sostituita da un’interpretazione che sia maggiormente rispettosa della cultura del tempo. Ancora resta del cammino da fare prima che sia generalmente accolta la proposta di una lettura allegorica, secondo l’allegoria dei quattro sensi biblici, di una parte consistente dei testi romanzi delle origini. In questo senso, cioè in direzione di una riflessione meno schematica e invece più articolata e connotata da precisi e puntuali supporti di ordine storico, la gran parte dei contributi compresi nel volume forniscono al lettore utili riflessioni su singoli aspetti di questo tema, innovando grandemente gli studi sul linguaggio e sulla presenza della mistica nei secoli dell’età di mezzo. Sovente succede nel campo delle indagini scientifiche che concetti e temi, seguendo percorsi difficilmente determinabili, dapprima si impongano per poi passare in giudicato: dopo questo volume il senso medievale del termine *mysticus* si sottrae a tale infausta sorte.

Gerardo Larghi

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE