



Medioevo



Uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



5/2 - 2021

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

Marialuisa Caparrini, <i>Miscellanee personalizzate e codici bimediali: i volumi di Claus Spaun del Kestner Museum di Hannover</i>	211
Laura Chinellato, <i>Nuove acquisizioni sulle policromie dell'altare di Ratchis. I colori dei lati minori</i>	227
Mauro de Socio, <i>La processione della volpe tra iconografia e Roman de Renart. Un appunto sul presunto legame tra branche 17 e branche 13</i>	257
Germana Perani, <i>Aquile inedite dall'antica Cattedrale di Laus: ipotesi ricostruttive e contesto monumentale</i>	275
Alessandra Petrina, <i>Carissime donne: Boccaccio's fabliaux for a new audience</i>	303
Recensioni	
<i>Il manoscritto Saibante-Hamilton 390</i> . Edizione critica diretta da Maria Luisa Meneghetti, coordinamento editoriale di Roberto Tagliani, Roma, Salerno ed., 2019, CCXVI + 622 pp. [Gerardo Larghi]	324
Cristian Bratu, « <i>Je, auteur de ce livre</i> ». <i>L'affirmation de soi chez les historiens, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge</i> , Leiden, Brill, 2019, XII+830 pp. [Gerardo Larghi]	328
Gerd Althoff, <i>Rules and Rituals in Medieval Power Games. A German Perspective</i> , Leiden, Brill, 2019, 282 pp. [Gerardo Larghi]	334
<i>Nel Duecento di Dante: i personaggi</i> , a cura di Franco Suitner, Firenze, Le Lettere, 2020, 412 pp. [Gerardo Larghi]	339
<i>La chronique de Geoffroi de Breuil</i> , a cura di Pierre Botineau e Jean-Loup Lemaitre, traduzione di Bernadette Barrière, annotazioni di Stéphane Lafaye, Jean-Marie Allard, Jean-François Boyer, Robert Chanaud, Catherine Faure, Luc Ferran, Évelyne Proust, Christian Rémy, Étienne Rouziès, Paris, Société de l'Histoire de France, 2021, XCIV+372 pp. [Gerardo Larghi]	344
Michel Lauwers, <i>Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval. De la Règle de saint Benoît aux Cisterciens</i> , Turnhout, Brepols, 2021, 600 pp. [Gerardo Larghi]	348

RECENSIONI

Il manoscritto Saibante-Hamilton 390. Edizione critica diretta da Maria Luisa Meneghetti, coordinamento editoriale di Roberto Tagliani, Roma, Salerno ed., 2019, pp. CCXVI + 622.

Da lungo tempo e da più parti si andava invocando uno studio complessivo del manoscritto Saibante-Hamilton 390, codice tanto rilevante per la nostra letteratura duecentesca da meritare, per giudizio unanime, una indagine esclusiva che evidenziasse i criteri e le ragioni che presiedettero al suo assemblaggio, ne descrivesse le fonti e l'ambiente di cui è il riflesso, la lingua e la cultura dei copisti e dell'eventuale committente. In altri termini, uno studio che ci consegnasse una fotografia (o forse meglio, una tomografia assiale, se la similitudine ci è permessa) complessiva di un tanto insigne e prezioso monumento. Finalmente ora la petizione è stata esaudita e lo studio che qui recensiamo ci consente ormai di anatomizzare la natura profonda di quel codice che prende il nome dalla famiglia veronese Saibante che ne fu proprietaria fino al Settecento, prima che esso finisse nella disponibilità del Duca di Hamilton e oggi della Staatsbibliothek di Berlino.

Come noto anche allo studente liceale medio, nel manoscritto sono conservati i testi di quella letteratura che si suole ormai denominare "poesia didattica del Nord" in quanto prodotto specifico dell'ambiente urbano italiano settentrionale del Duecento.

Nel dettaglio esso racchiude il *Libro* di Uguccone da Lodi e l'*Istoria* di un anonimo continuatore; lo *Splanamento* (o *Commento*) attribuito al cremonese Gerardo Patecchio; i *Proverbia que dicuntur super natura feminarum*; i testi mediolatini dei *Distica Catonis* e della commedia elegiaca amorosa *Panfilus*, entrambi accompagnati (dato considerevolmente significativo) dalla loro traduzione in volgare.

Le opere adunate rientrano in un ampio spettro contenutistico e stilistico giacché si va dal sermone in versi dedicato, almeno apparentemente, al rifiuto della vita secolare e alla ricerca di Dio (tale è il caso del *Libro* e della *Istoria*) allo *Splanamento* in cui i passi veterotestamentari, in particolare quelli tratti dal biblico *Ecclesiaste*, sono utilizzati per narrare della società cittadina duecentesca e specificamente di quella Cremona che fu patria e contesto operativo del loro autore, agli eccezionali – per antichità e isolamento nella tradizione letteraria italiana – *Proverbia que dicuntur super natura feminarum*, d'ispirazione risolutamente misogina (uno dei caratteri costanti di quella mentalità medievale, per molti di noi oggi particolarmente *incorrect*), ma certo dallo scenario brioso e divertente, pieno di riferimenti muliebri cavati (o anche citati mnemonicamente) dalle Scritture, dai classici se non anche dalla cronaca dell'alta società di qualche decennio prima. Infine, negli ampi folii del Saibante-Hamilton alloggiano testi mediolatini tra i più diffusi: i *Distica Catonis* e la commedia elegiaca amorosa *Panfilus*. Già i primi studiosi che si chinaron su tale monumento ne sottolinearono quel tratto unitario che ne faceva un'opera costruita con l'evidente intento di rispondere ai bisogni culturali, didattici e politici di un preciso ambiente, quello urbano municipale, e di un gruppo sociale, i dirigenti e la classe colta cittadina. In sostanza non dovremo mai perdere di vista il dato per cui il manufatto fu assemblato in favore di quella che si usa ancora qua e là denominare, ma sempre meno a ragione, borghesia cittadina. Bisognerà infatti ormai piegarsi ad abbandonare l'antico binomio *borghesia / aristocrazia* ed accettare invece che il gruppo sociale che si pose alla testa del formidabile movimento cittadino era assai più composito di quanto si sia a lungo pensato e che in larga parte in esso militarono soggetti appartenenti all'aristocrazia urbana, a quelle famiglie di cavalieri che strutturarono le istituzioni comunali in Italia come altrove in Europa.

Concentrati sul percorso trovatori-siciliani-siculo toscani e sulla ricerca, in qualche modo graaliana, del (o dei) manoscritto/i che portarono in Italia le liriche occitaniche, ci si era d'altronde dimenticati di quanto ricca sia stata la produzione urbana soprattutto nel Nord Italia (sia quella in lingua volgare, che è quanto qui ci interessa, sia quella in lingua latina), e di quale sia stata l'influenza culturale che esercitò sulle aree più ricettive europee. Si è insomma sottovalutato il fatto che accanto al flusso di materiali (manoscritti, opere, modelli, temi) che da tempo arricchivano le regioni "lombarde" saccheggiando i più precoci territori francesi e occitani, i decenni tra 1220 e 1270 videro attivo anche un altro canale di scambio e commercio di opere letterarie tra le due sponde delle Alpi. Lungo questo secondo itinerario furono convogliate verso la Francia, sia quella d'oïl sia quella d'oc, le testimonianze scritte di quelle fatiche, tra il retorico e il giuridico, che avevano contribuito a modificare il panorama culturale delle vivaci città del Nord-Italia e grazie alle quali schiere di intellettuali, formatisi sulla dimensione del giure e della parola, andavano rielaborando e riproponendo antichi modelli letterari e culturali.

Dal rispetto geo-letterario, poi, il codice è il testimone fisico di quella produzione cittadina veneto-lombarda che tanto profondamente si differenziò dalla letteratura toscana che invece, pur più o meno coeva, mostrava da parte sua le stigmate della lirica d'impronta cortese.

Insomma, il codice Saibante può essere per gli studiosi di letteratura volgare duecentesca nella penisola italiana l'equivalente di quella che fu la Stele di Rosetta per gli egittologi: un reperto che contiene la chiave di lettura di un'intera società.

Indagarlo era pertanto un lavoro di tanta complessità e ampiezza che non era opera cui chiamare un singolo studioso. Su di esso dovevano invece chinarsi più schiene e alla sua decifrazione dovevano collaborare più intelligenze. L'auspicio ha trovato una risposta nella realtà fattuale, posto che la direttrice dell'opera, Maria Luisa Meneghetti, e il coordinatore Roberto Tagliani hanno saputo coinvolgere nel percorso di investigazione una compagine di studiosi per lo più giovani, che hanno firmato i singoli saggi contenuti nel volume.

L'équipe ha avuto l'abilità di portare alla luce il progetto letterario e culturale che presiedette all'assemblaggio del manufatto.

Il volume si compone di un meticoloso studio codicologico del manufatto pergamaceo, dall'edizione critica con commento di tutte le opere che esso contiene, di una minuziosa analisi testuale, metrica e linguistica; lo completa, infine, un utilissimo formulario integrale.

I risultati di una simile impresa sono notevoli sia in termini di problemi risolti o almeno impostati secondo nuovi parametri sia in termini di materiali messi a disposizione degli studiosi, i quali potranno ora contare su nuovi punti d'appoggio in vista di ulteriori dissodamenti del vasto campo rappresentato dalla cultura letteraria duecentesca.

Tra i risultati da segnalare vi è l'ipotesi, robustamente sostenuta, che il Saibante sia stato montato presumibilmente tra il 1270 e il 1280 in area lombardo-veneta, con una forte presunzione in favore della zona trevigiana, e che esso abbia forse accompagnato i viaggi di qualche fruitore proprietario veneziano, posto che una notizia ne segnala la presenza a Cipro nel 1350.

Frutto, come detto, di un preciso progetto culturale che guidò la mano dell'assemblatore o, più probabilmente, la mente del committente, esso mostra anche sotto il rispetto paleografico i tratti propri di quella cultura municipale di cui sempre più andiamo scoprendo la centralità nel processo di transizione dalla civiltà feudale a quella urbana:

una nota di possesso, ad esempio, relaziona il Saibante con l'*armarium* di una biblioteca fratesca (o forse di una confraternita), dato che non contrasta certo con la serie di figurine assimilabili a frati minori che contrassegnano i margini del codice. Inutile dire, insomma, come anche questo dato sostenga l'ipotesi che questa raccolta della produzione didattico-moraleggiante sia stata promossa in base a una precisa volontà progettuale. È cioè del tutto credibile che nel manufatto oggi berlinese trovino spazio l'interesse e l'attenzione mostrata dai nuovi ordini mendicanti, in particolare quello francescano, verso la giuelleria sacra e le inedite proposte culturali che stavano maturando nel contesto della produzione libraria volgare, in special modo della letteratura parenetica rappresentata dall'*Esopo* o da quei *Disticha Catonis* che tanto furono cari e familiari ai *laici rudes vel modice literati*¹ cui non casualmente pensava anche Boncompagno da Signa e verso cui la proposta culturale dell'Ordine dei minores era principalmente rivolta.

Il libro va perciò presumibilmente pensato nell'ambiente di quei nuclei demici in cui stavano emergendo nuovi linguaggi, che necessitavano però di essere controllati e incanalati, se si voleva imporre e mantenere l'armonia sociale. Il pergameneo peraltro esibisce tale sua spiccata tendenza pedagogica in molti e diversi modi.

Lo *Splanamento* e i *Proverbia*, ad esempio, assemblando materiali di partenza tradizionali, per lo più di derivazione biblica e ciceroniana, vi aggiunsero testi estratti da quel patrimonio sentenzioso – ovviamente diverso in relazione alla cultura dei singoli autori – che spazia dai *Disticha Catonis* a Publilio Siro a Martino da Braga, Andrea Cappellano, Pietro Alfonsi e altri. La loro pragmatica ricomposizione li aveva infatti trasformati nei cardini di un nuovo originale progetto pedagogico teso alla costituzione e all'educazione del *civis* nel contesto della società urbana duecentesca. Temi quali gli amici e il matrimonio, le relazioni interpersonali, il dare e l'assumere consigli, l'uso del denaro, la violenza, la disciplina della parola furono i punti nodali del processo di identificazione di un nuovo sistema di valori, processo di cui possiamo seguire l'iter costitutivo in una serie di opere che dal Duecento si inoltra fino alla metà del secolo successivo. Le denunce dei cattivi discorsi, delle maldicenze, delle parole offensive, vili o ingiuriose non furono insomma opera dei soli uomini di Chiesa, ma ad esse parteciparono attivamente i maestri di retorica, i quali proposero un contro-modello dei discorsi clericali, mirato stavolta a formare veri cittadini e tutto teso a intensificare le pratiche comunicative. Il sistema del sapere fu riorganizzato intorno alle dottrine e alle prassi della parola, così che retorica e politica risultarono strettamente congiunte.² I temi civici acquisirono pubblico rilievo in quanto furono veicolati attraverso una pedagogia della parola con cui ci si proponeva di assicurare la convivenza nei *municipia* e di ingrandire quella *universitas* alla quale si guardava come ad una vera e propria personalità morale e giuridica.³

L'essere un cittadino rispettato richiedeva in tale ottica una *recta locutio*, la quale

¹ Enrico Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, a cura di Christoph Dartmann, Thomas Scharff, Christoph F. Weber, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 237-262.

² Fabiana Fraulini, *Disciplina della parola, educazione del cittadino. Analisi del «Liber de doctrina dicendi et tacendi» di Albertano da Brescia*, in *Studi di Storia della Filosofia. Sibi suis amicisque*, a cura di Domenico Felice, Bologna, CLUEB, 2013, pp. 79-102, a p. 81.

³ Ottavio Banti, "Civitas" e "Commune" nelle fonti italiane dei secoli XI e XII, «Critica storica» 9, 1972, pp. 568-584 (poi in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di Gabriella Rossetti, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 217-232, da cui si cita), alle pp. 228-229.

veniva ad essere considerata il minimo comun denominatore del *civis*: comportamenti di segno opposto avrebbero invece condotto i rei all'espulsione dal corpo civico e, insieme, all'esclusione dalla comunità dei cristiani in quanto incapaci di far rendere al meglio i talenti di cui si era dotati. In sostanza l'etica predicata da questi testi non si fa inquadrare entro una dimensione individuale, ma richiede di essere considerata come una virtù sociale e comunitaria.

La compresenza nel Saibante di testi sapienziali e morali insieme ad altre opere di più spiccato carattere religioso quali il *Libro* e l'*Istoria* ha d'altronde significativamente il suo corrispettivo nelle grandi enciclopedie coeve, quali ad esempio l'occitanico *Breviari d'Amor*, ma trova anche un preciso riflesso letterario anche in quei libri municipali nei quali alle raccolte degli *Statuta* urbani si premise una serie di preghiere e di testi (sacri certo, ma non solo) che ne inquadrassero i contenuti entro una precisa dimensione giuridico-retorica pubblica.

Il carattere pedagogico del Saibante è ulteriormente certificato anche dal cospicuo apparato iconografico che ne arricchisce il testo in un rapporto non meramente servile, ma sempre collaborativo e di *significatione*.

I curatori del lavoro hanno quindi giustamente dedicato la necessaria attenzione allo studio delle illustrazioni, in particolare in relazione alla produzione precedente e coeva: le immagini, tipograficamente chiare e ben leggibili, accompagnano i temi e gli argomenti affrontati nel testo scritto, non senza aggiungervi particolari e mescolarvi suggestioni. Così è per esempio nel caso dell'immagine dell'autore che insegna, ovvero riguardo alla rappresentazione cosmografica nella quale la ruota di Fortuna, ritratta a piena pagina in apertura del manoscritto, è inscritta in un più grande cerchio nel quale sono rappresentati il Giudizio finale e il destino ultraterreno delle anime. Il rapporto tra *texte* e *image* è parte integrante del progetto educativo insito nell'origine stessa del manoscritto: nessun intento decorativo guidò la mente dell'assemblatore, il quale invece, anche nel disporre l'intero apparato iconico, seguì un preciso proponimento formativo.

In sostanza, i curatori di questo volume ci offrono gli abbondanti e succosi frutti di una ricerca interdisciplinare e di *team*, ricerca che, mentre risolve presumiamo definitivamente alcuni problemi dando risposte a domande che da tempo assillavano i filologi, apre però contemporaneamente nuovi campi di lavoro e di indagine.

Quello (ottimamente) stampato per i tipi di Salerno è dunque un volume non solo atteso e utile, ma la cui compulsazione risulterà indispensabile tanto per i ricercatori e gli specialisti, quanto per il lettore di media cultura che voglia conoscere da vicino e approfonditamente uno snodo decisivo nella storia (non solo letteraria) delle regioni nord-orientali della penisola italiana.

Gerardo Larghi

Cristian Bratu, «*Je, auteur de ce livre*». *L'affirmation de soi chez les historiens, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2019, XII+830 pp.

Nella sua imponente (occorre dirlo dato che si spinge ben oltre le 800 pagine) indagine, Cristian Bratu, docente di Letteratura Francese a Baylor University, scruta la presenza dell'io-autore nelle opere storiche: un argomento, si converrà, tanto ampio quanto complesso quando si consideri che l'arco cronologico prescelto include i secoli che vanno da Erodoto (V secolo a.C.) a Filippo di Comynnes (XV secolo d.C.), proponendosi quindi di coprire la produzione storiografica letteraria di un arco cronologico ampio non meno di venti secoli.

Al centro dell'interesse di Bratu vi è la ricerca delle tracce di quella che lui definisce l'egotestualità, cioè del modo in cui lo storico che scrive si rappresenta nel testo. Simile desiderio lo ha obbligato a vagliare, entro schemi e codici comunicativi *figés* quando non sclerotizzati, i luoghi in cui l'autore parla in prima persona da quelli in cui egli, pur impiegando la prima persona sta invece semplicemente usando di una formula retorica.

Se consideriamo l'assenza, almeno fino ad oggi, di un approccio sintetico a un simile argomento, quanto meno nel campo degli studi classici e medievali nella cui bibliografia è dato al limite di imbattersi in indagini circoscritte a casi singoli o ad aspetti particolari, non si può dunque che apprezzare la temerarietà dimostrata da Bratu nel lanciarsi in un'analisi tanto complessa e densa di pericoli.

Lo studioso ha organizzato il suo ponderoso studio in otto capitoli nei quali i risultati delle sue indagini sono disposti intorno a tre assi principali.

Dopo un'introduzione di ordine generale nella quale Bratu esamina l'argomento del suo studio, il *corpus* preso in esame e le questioni terminologiche (e cioè: *Anonymat et affirmation de soi* [pp. 14-19]; *Corpus: textes et historiens* [pp. 19-35]; *Précisions terminologiques* [pp. 35-62]), i successivi tre capitoli sono rivolti alla riflessione sull'evoluzione della storiografia argomento cui dedica rispettivamente le pagine titolate *Se dire et s'affirmer: l'héritage ancien* [pp. 63-125]; *De l'histoire ecclésiastique à l'histoire en langue vulgaire* [pp. 126-179]; *La renommée des historiens entre parole et écrit* [pp. 180-291].

La seconda parte dell'esplorazione, come denuncia apertamente il titolo attribuito, affronta la dimensione materiale del lavoro storico: *Historiens, scribes, enlumineurs, récitants*, [pp. 292-338].

La terza, infine, si concentra sugli aspetti grammaticali e letterari: *La personne grammaticale* [pp. 339-375]; *L'historien comme personnage* [pp. 376-457]; *L'historien comme témoin* [pp. 458-495]; *Du conteur à l'auteur* [pp. 496-708].

Una Bibliografia ordinata e un Indice completo dei nomi, dei *notabilia* e dei principali temi analizzati concludono questo imponente (per dimensione e per argomento) volume.

Data l'ampiezza e la quantità dei temi affrontati diciamo subito che in questa recensione ci limiteremo a discutere di alcuni aspetti che ci sono sembrati problematici rispetto allo svolgimento del ragionamento dello studioso: ovviamente le considerazioni che seguono non pretendono di essere esaustive né dei dubbi che le riflessioni di Bratu sollevano né dei risultati che la sua indagine raccoglie in questo libro. Dal nostro punto di vista, d'altronde, accanto a scelte metodologicamente dubbie e a considerazioni non condivisibili o scarsamente giustificate, il volume che abbiamo sotto gli occhi raduna un cospicuo nucleo di conclusioni interessanti e utili, oltre ad essere ben scritto e a possedere, tra gli altri, il pregio indubbio di consegnarci i risultati di una ricerca concepita su un

tempo storico lungo.

Bratu dichiara fin dall'inizio la sua ambizione di inserirsi in un dibattito, quello sulla scrittura della storia, che pur avendo conosciuto fino agli anni Novanta del secolo scorso un notevole successo, pareva ultimamente essere stato abbandonato.

In questo senso il suo saggio sembra quasi temerario tanto nella scelta del periodo su cui il critico si è chinato quanto nella volontà del ricercatore, neppure troppo implicita, di riaprire il dibattito intorno a questioni quali la genesi e lo sviluppo della nozione di autore o le implicazioni di questo concetto.

Nel contempo, è pur vero che proprio quello che ne è il punto di forza, cioè l'essersi posto l'obiettivo di analizzare temi così ampi in un arco cronologico (e tematico) tanto vasto da coprire quasi due millenni, dalla produzione letteraria greca fino agli sviluppi delle letterature romanze di pieno Trecento, rappresenta anche il limite più evidente di questo lavoro. Non a caso mentre le considerazioni di Bratu relativamente all'epoca post-classica e specificamente a quella medievale ci sembrano apportatrici di suggerimenti e novità, laddove lo studioso si dedica invece alla storiografia antica ci sembra soffrire di una certa corrività.

Pur comprendendo le argomentazioni che hanno condotto l'autore a estendere il proprio sguardo fin nella antica Atene (ragioni, peraltro, da lui stesso ben esplicitate nella sua *Introduzione* [2-3]), le implicazioni connesse all'emergenza dell'*ego* autoriale nelle civiltà greco-romane avrebbero forse meritato una maggiore attenzione e un più penetrante sguardo di dettaglio. O ancora meglio una ricerca specificamente dedicata.

Nelle pagine della prefazione Bratu esamina con attenzione l'etimologia del lemma "storico", ricordando che in origine esso designava 'colui che sa perché ha visto'.

Il lavoro del cronista secondo gli antichi poteva assumere tre diverse forme: l'enumerazione di eventi nota come *Annales*; lo schizzo descrittivo di un insieme di fatti, detto *chronica*; la narrazione col fine di addivenire ad una spiegazione causale della *historia*. La complessità, l'ampiezza del periodo o del luogo geografico esaminati, la stessa lunghezza del lavoro erano gli elementi in base ai quali si distingueva una forma dall'altra. Come ammette lo stesso Bratu, però, una simile classificazione funziona solo in termini assai generali perché poi, nella realtà concreta delle singole opere, risulta complesso definire quanto appartiene a un insieme da quanto invece se ne distingue: a volte anzi, come avviene per Ranulfo Higden, è l'autore stesso che adopera a poca distanza l'uno dall'altro i termini di *historia* e di *chronica* parlando del proprio lavoro. L'ampiezza terminologica, d'altronde, non poteva che essere il riflesso di una indeterminatezza contenutistica, tanto più per l'importanza decisiva che fu sempre attribuita alla dimensione retorica di questo genere di opere. Non a caso se talora [39] nella storiografia volgare *livre, estoire, chroniz, romanz, escriz* hanno funzionato quasi da sinonimi, nel corso dei secoli la terminologia erudita ha subito variazioni e i vocaboli hanno coperto campi semantici diversi, spesso più complessi, da quelli originari.

Non ci si meravigli dunque che oggi, come già nelle passate centurie, il termine "cronista" sia inteso come sinonimo di *storico*. A questa difficoltà si aggiunge, o meglio si lega, anche l'ambiguità nell'uso dei lemmi latini *actor* e *autor* [45-62].

Nella sua analisi Bratu sembra procedere con taglio molto largo, in particolare quando connette il lento emergere dell'*io* poetico con la sempre più stretta personalizzazione dei manoscritti, quasi sottovalutando il fatto che i codici d'autore sono sempre esistiti e hanno punteggiato tanto il Medioevo quanto l'epoca antica.

Ci troviamo cioè in disaccordo con lo studioso laddove afferma che solo nel 1374,

e per di più in modo graduale, e cioè dopo Nicolas Oresme e la sua descrizione di Omero come un *auctor*, sia emersa la nozione di “autore”, la quale sarebbe invece stata inizialmente riservata a Dio o eventualmente agli scrittori latini. Solo per fare un esempio, infatti, negli scritti di numerosi poeti e scrittori in volgare i trovatori furono designati come *auctores*, cioè come autorità.

Nè si è dovuta attendere la fine del Medioevo perché Christine de Pizan osasse chiamare *auctor* il poeta italiano Cecco d’Ascoli (1262-1327) o perché la qualifica di autore venisse applicata anche a chi non era la Somma Autorità (e quindi non aveva dettato la Bibbia) o non apparteneva al mondo classico.

Tanto più perché i medievali ebbero una coscienza piuttosto blanda della distanza cronologica e della frattura culturale che li separava dai secoli in cui erano vissuti Cesare o Omero.

Prendendo spunto dal lavoro di Wilfried George Lambert, Bratu ritiene, infatti, che la nozione di “autore” in quanto individuo appaia già in *Sumer*. Con Erodoto, si afferma invece il ruolo del “narratore” e del “regista” della storia, lemma che etimologicamente i greci connotavano a “ricerca”, “indagine”, o anche “esplorazione”.

L’opera di Giuseppe Flavio, lo storico ebreo-romano, avrebbe poi segnato in questa direzione una nuova tappa sviluppando una critica della storiografia greca a partire dalla convinzione in base alla quale le opere di quegli storici che non hanno lavorato sotto il controllo di un’istituzione non possono essere considerate valide, poiché i loro estensori nel redigerne il testo sarebbero stati spinti dal desiderio di superare gli altri o da forme di servilismo verso il potere. Con evidente riferimento ai 22 libri della Bibbia ebraica, Giuseppe Flavio affermò infatti che la storia deve essere scritta dai “migliori”, cioè da coloro che sono «impegnati nel culto di Dio».

Secondo Bratu la visione medievale, privilegiando la storia religiosa, cioè la narrazione scritta non da individui ma da una comunità presumibilmente monastica, dimostrerebbe di essere stata influenzata proprio dalle considerazioni di Giuseppe Flavio.

La storiografia dei secoli di mezzo poggierebbe poi anche sull’autorità di Sant’Agostino, il quale d’altronde avrebbe fornito una giustificazione alla tesi dello scrittore ebreo laddove avrebbe indicato in Dio l’*auctor* del mondo, con ciò attribuendo unicamente alla Chiesa l’*auctoritas* per produrre testi. Si tratta a nostro avviso di altrettante considerazioni contestabili le quali, pur poggiando su criteri e affermazioni singolarmente o almeno parzialmente condivisibili sembrano però trascurare, o minimizzare, aspetti non secondari del problema. In particolare, riteniamo che l’autore abbia sottovalutato la significatività della presenza di tracce di ego-autorialità in personalità del calibro di Eusebio di Cesarea o San Girolamo, in due *auctoritates* cioè le quali dimostrarono una evidente coscienza del proprio ruolo di ricercatore e di scrittore. Certo non mancarono, né Eusebio o Girolamo né i loro epigoni, di attribuirsi la sottomissione alla Chiesa ma tale aspetto che Bratu assume a conferma della propria tesi, avrebbe dovuto invece essere da lui valutato entro il più largo quadro della biografia di quegli storici e, soprattutto, della cultura dei secoli di mezzo.

Analogamente ci si potrebbe esprimere a proposito di Gregorio di Tours, il quale oltre a stendere la sua *Historia Francorum* vi parla in prima persona, nonché vi appare nelle vesti di protagonista di un evento in occasione del suo intervento presso Oppila, ambasciatore di Leovigild, re degli spagnoli.

Se poi si viene al caso di Eginardo, anche in tale circostanza l’atteggiamento e la posizione assunta dallo storico di Carlo Magno ci sembrano smentire, o quanto meno

revocare in dubbio, la convinzione espressa da Bratu: nella sua prefazione alla biografia del sovrano, infatti, Eginardo dichiara apertamente di mirare alla fama ed insiste sulla sua condizione di intellettuale ‘moderno’, oltre a soggiungere che, in virtù del particolare rapporto di intimità che lo lega all’imperatore, egli è certamente il più qualificato per scriverne la biografia. Quanto alla motivazione che ha indotto Eginardo a redigere la sua opera, il desiderio di fama ci sembra più un tipico omaggio a una lunga tradizione storiografica (e in genere letteraria), che non un indizio della emersione della coscienza personale. A nostro avviso, insomma, non basta rinvenire testi medievali, qualunque sia il genere letterario cui appartengono, nei quali l’autore parli in prima persona per concluderne all’esistenza di una dimensione autoriale e alla coincidenza tra l’io narrativo e l’io dello scrittore. In troppe tra le fonti citate da Bratu noi percepiamo più la dimensione topica dell’omaggio che non l’orgoglio di una affermazione di sé. Senza dimenticare il monito di Bernard Guenée, il quale, constatando la vasta diffusione della prassi di ripresa di brani, prologhi, testimonianze e in quale misura ciò sia coinciso con la ben nota indifferenza alla citazione integrale ne concludeva che quelli furono tempi «où il n’y avait pas de différence de nature entre un texte narratif et une source diplomatique», con la conseguenza che ai nostri occhi «les malheureux érudits médiévaux» rischiano di passare per plagiari quando seguono troppo da presso la loro fonte e di essere trattati da falsari quando invece non la seguono abbastanza da vicino.¹

Ci sembra, insomma, che per individuare una esplicitazione della ego-testualità nel Medioevo sarebbe stato opportuno fondare una parte del ragionamento su affermazioni meno ambigue e soprattutto non sottovalutare la dimensione retorica che connota largamente i testi di quel tempo. A riprova di quanto andiamo asserendo si pensi a Nitardo il quale, di pochi anni più tardi di Eginardo, si lasciò andare ad asserzioni in gran parte confrontabili con quelle del chierico carolingio; ovvero, per scendere di alcuni secoli, a Guillaume le Breton, lo storico di Filippo Augusto, il quale iniziò il suo racconto con la formula *Ego Guillelmus*, un’espressione che sarebbe stata ampiamente sfruttata dagli scrittori successivi.

Nella parte del suo libro che Bratu dedica a *La renommée des historiens entre parole et écrit* [pp. 180-291] e a *Historiens, scribes, enlumineurs, récitants* [pp. 292-338] lo studioso si confronta invece con la *vexata questio* dell’importanza assunta dalle testimonianze orali e della necessità di raccogliere le fonti scritte e quindi, più in generale, con il tema del passaggio dal latino al francese e della contemporanea crescente presenza di autori laici.

Nello specifico crediamo che, opportunamente per il lettore, il critico abbia scelto di soffermarsi sul problema *des escriptures*, vale a dire, sulla scorta di quanto affermato da Froissart e da Christine de Pizan, sulla questione della perpetuità della parola scritta e dell’immortalità che essa trasmetterebbe all’autore. A sua volta, ma assai più modestamente, Philippe de Commines si accontentò di presentare la parola scritta come un mezzo per tramandare ciò che aveva visto e imparato: «mais seulement vous diz grossement ce que j’ai veu et sceu, ou ouy dire aux princes que je vous nomme». Nelle sue parole si percepisce insomma più l’eco dell’intento pedagogico che guidò Philippe che non qualcosa di altro dalla ben nota affermazione autoriale di aver visto e conosciuto ciò che

¹ Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, p. 145.

sarebbe avvenuto nella storia fattuale. Anche in questo caso, concludendo, riteniamo ci si trovi nel campo delle tradizionali affermazioni relative alla veridicità di quanto affermato più che confrontati alla attestazione della ego-scrittura.

Quanto alla parte di riflessione attinente al medioevo, quella che più ci interessa, Bratu sembra quasi sottovalutare che già nel XII secolo Gautier Map si lamentava del fatto che lo status di *auctor* fosse riservato agli antichi, quasi che, dichiarava, la sua colpa fosse quella di essere ancora in vita. Né ci sentiamo di condividere la sua convinzione che gli storici medievali in lingua romanza siano più narratori che storici veri e propri [211], o la parte delle sue asserzioni relative alla presenza della voce nel Prologo dei *Lais* di Marie de France [216]. Riteniamo inoltre che l'asserzione secondo cui le prime *estoires* furono ambigualmente e allo stesso tempo orali e scritte rischi in qualche misura di limitare la portata ermeneutica nascosta nella convinzione di Bratu che la presenza della voce sia stata comunque un elemento centrale nella produzione storiografica medievale.

Se poi ci spostassimo nel XIII secolo, sarebbe sufficiente ripetere l'affermazione di San Bonventura il quale, nel commento ai *Libri sententiarum* di Pietro Lombardo, non esita a definire quest'ultimo uno scrittore "moderno" epperò meritevole di essere considerato *auctor* in quanto dotato di sufficiente *auctoritas*.

Non fu dunque priva di modelli e di anticipatori la scelta che Froissart fece nel XIV secolo allorché rivendicò per sé lo *status* di "autore" (*actores*); allo stesso modo con cui, nel suo *Livre des faits du sage roy Charles V*, Christine de Pizan lo reclamò, e essa fu, si badi, la prima donna a farlo!

Assai densa appare anche la parte del volume dedicata alla riflessione sul binomio *Du conteur à l'auteur*, tanto che non è erroneo riconoscervi in qualche misura la sintesi di quanto elaborato e accertato complessivamente nel libro. Il suo *incipit* è degno di essere citato integralmente giacché ci sembra che esso sintetizzi esaurientemente il punto di vista che Bratu ha tentato di difendere in merito al rapporto tra l'io dello storico, l'io del testimone e l'io del narratore: «Le narrateur représente le degré zéro de la figure de l'historien. Si le témoin est censé convaincre le lecteur de la véracité du récit en invoquant sa condition de spectateur autoptique, et que le personnage montre l'historien en tant qu'acteur directement impliqué dans les événements racontés, tous ces avatars de l'historien n'existeraient pas sans le narrateur» [496]. È impossibile riassumere qui le tante pagine che Bratu dedica all'indagine, importante se non esaustiva, della presenza della ego-autorialità nella letteratura medievale, a partire dalla *Translatio imperii et studii* e dalla *Estoire des Engleis* (1136-1137) di Geoffrei Gaimar fino a Olivier de La Marche e Philippe de Commynes, ma di questa sezione del lavoro rileviamo soprattutto la conclusione secondo cui il desiderio degli storici di raggiungere la gloria e a loro volta quello dei loro patroni di essere glorificati chiarisce a sufficienza perché, verso la fine del Medioevo, gli autori di opere storiografiche abbiano ricevuto o abbiano rivendicato sempre più spesso titoli d'onore. A quel punto, alla fine di una lunga maturazione dello studio della storia, distribuita su due millenni, ed è questa la conclusione in merito a tale problema cui sembra teleologicamente pervenire Bratu, si può osservare il risveglio della coscienza letteraria.

Interessanti ci sembrano altresì i capitoli che Bratu dedica a *La personne grammaticale*, dato morfologico sotto cui si cela il narratore, e quelli in cui tratta de *L'historien comme personnage*: Giulio Cesare essendo indubbiamente l'esempio più famoso di questo avatar merita le pagine che gli sono dedicate ma esso riguarda pure altri storici quali, ad esempio, Jean de Joinville, Olivier de La Marche, Philippe de Commynes. E forse

anche per loro sarebbe stato opportuno prevedere spazi e approfondimenti almeno altrettanto significativi

Analogamente il capitolo nel quale Bratu affronta il tema de ‘Lo storico come testimone’, pur se breve risulta non di meno essenziale ai fini del ragionamento condotto dallo studioso, giacché esso solleva questioni quali il “patto autobiografico” o l’identità tra autore, narratore e personaggio. Per chiarire natura e qualità del suddetto patto, il ricercatore si fonda sulla analisi delle opere di sei autori: Robert de Clari, Geoffroy de Villehardouin, Philippe de Novare, Jean de Joinville, Olivier de La Marche, Philippe de Commines, ognuno dei quali si arroga l’autorità di aver visto e vissuto in prima persona i fatti di cui parla e dunque si dichiara fonte affidabile in funzione della ricostruzione dei veri avvenimenti.

In conclusione, e nonostante i dubbi che insorgono talora nel corso della lettura del corposo volume, di cui abbiamo fornito alcuni esempi, occorre però dire che il lavoro dello studioso d’Oltreoceano si guadagna il rispetto e la considerazione degli specialisti, anzitutto per il rigore dimostrato nel suo approccio, sempre basato su solidi presupposti epistemologici e teorici (analisi del discorso, socio-poetica, filosofia e retorica del manoscritto e del libro, ecc.). Inoltre, e non è elemento da sottovalutare, l’autore in più parti (non in tutte va detto, ma sarebbe stato quasi impossibile), dimostra di saper dominare una bibliografia immensa, e se qua e là sarebbe possibile integrare le indicazioni che egli fornisce (segnaliamo, ad esempio, l’assenza di riferimenti a Robert Gaguin per quel che riguarda la storia umanistica, o a Franck Collard, profondo conoscitore della storiografia medievale; se non abbiamo mal visto anche Giuseppe Billanovich risulta assente all’appello), tali omissioni non ci pare inficino la qualità dell’indagine.

In definitiva, si tratta di un ottimo volume dalla indubbia utilità tanto per lo specialista che vi trova un ragionamento condotto su un larghissimo arco cronologico e su una serie amplissima di autori, quanto per il pubblico colto che è condotto per mano tra foreste e terreni che fin lì erano stati poco o mal dissodati.

Gerardo Larghi

Gerd Althoff, *Rules and Rituals in Medieval Power Games. A German Perspective*, Brill, Leiden, 2019, 282 pp.

Gerd Althoff è certamente uno dei maggiori storici tedeschi e dunque non si può che accogliere con favore la sua decisione di riunire in un volume la traduzione in inglese di alcuni tra i suoi lavori di maggior importanza e fortuna critica. Si tratta di uno sforzo teso a fornire agli studiosi anglofoni l'accesso al suo concetto di *Spielregeln* ovvero alle 'regole del gioco' che a suo giudizio avrebbero governato la lotta politica per il potere nel regno franco-tedesco orientale durante le dinastie Ottoniana, Salica e dei primi Hohenstaufen (quindi all'incirca nei secoli che vanno dall'800 d. C. al 1200 d. C.).

Il volume è stato perciò pensato come un veicolo per allargare oltre i limiti imposti dalla conoscenza della lingua teutonica i risultati cui la storiografia tedesca è pervenuta nelle sue indagini intorno alla società pre-statale nella Germania medievale.

Tra i 15 articoli inclusi nella raccolta, tre sono relazioni inedite di conferenze tenute in lingua inglese mentre altri tre sono articoli che comunque erano già stati editi in inglese altrove.

La natura stessa del lavoro, ovviamente, comporta che i contributi dimostrino una certa ridondanza o che le affermazioni siano ripetute facendo riferimento alle medesime fonti. Nonostante questi inconvenienti, occorre comunque riconoscere che il volume si rivela un utile contributo se non altro come retrospettiva sull'evoluzione che ha interessato la storiografia tedesca nel corso degli ultimi decenni. Come noto, infatti, Althoff appartiene a quella generazione di studiosi dell'Alto medioevo tedesco che ha messo a punto un nuovo sguardo su quei secoli e sulla loro storia politica, rovesciando certezze riguardo la formazione e alla disintegrazione di uno stato nazionale tedesco medievale che sembravano granitiche, e iniziando invece a discutere di una fin lì ignorata società pre-statale dalla mentalità e dalle istituzioni per nulla compatibili con gli stati nazionali e con le loro storiografie almeno così come esse furono concepite nel XX e nel XXI secolo. Alla lettura degli avvenimenti e dei cambiamenti istituzionali condotta secondo il punto di vista degli storici del diritto si è sostituita cioè un'analisi fondata sull'esame dei fenomeni sociali e culturali.

Per Althoff cioè, e per gli storici che con lui e dopo di lui hanno battuto questa strada, le origini del regno tedesco medievale sono da ricercare al di fuori delle leggi e delle disposizioni giuridiche emanate ad ogni livello a cominciare da quello regale, e vanno invece identificate nei codici culturale - le 'regole del gioco' di cui parla il titolo del volume - che avrebbero normato la lotta per il potere e la comunicazione politica tra i monarchi, l'aristocrazia e gli ecclesiastici.

Il volume raduna i lavori sequenziandoli secondo temi e argomenti e dopo una introduzione che Althoff organizza intorno a tre soggetti (*What Exactly Are Spielregeln?* [pp. 3-8]; *Spielregeln and Rituals* [9-15]; *Spielregeln, Order of Rank and Conflicts* [16-21]), dispone un primo gruppo di studi relativi alle Regole; un secondo ai Rituali; un terzo alla Rivoluzione gregoriana; un quarto alla storia nella letteratura.

Il libro si apre introducendo in *medias res* i suoi lettori e riproponendo i criteri ermeneutici che condussero l'autore a concepire la tesi delle *Spielregeln*. Si tratta di un capitolo corposo, nel quale confluiscono cinque precedenti lavori di Althoff: *Authority and Violence of Kings in Tenth and Eleventh Century Germany* [pp. 25-41]; *Rules of Conflict among the Warrior Aristocracy of the High Middle Ages* [pp. 42-60]; *Openness and Secrecy: Two Fundamental Categories of Medieval Communication* [pp. 61-73]; *Saxon*

Bishops in the Tenth and Eleventh Centuries: Strategies and Rules of Their Political Activities [pp. 74-88]; *The Perspective of an Expert: Gislebert of Mons* [pp. 89-106]. Da queste pagine, dense ma affascinanti, emergono alcuni dati, a partire dal fatto che queste 'regole' non furono mai esplicite in un codice, non trovarono cioè mai una dimensione giuridico-normativa benché esse secondo lo studioso siano implicitamente state adottate dall'intera società aristocratica tedesca medievale quale insieme di norme regolatorie della lotta di potere e della comunicazione pubblica di quel potere stesso. Si sarebbe quindi trattato di canoni trasmessi per forma orale o per imitazione e che per convenzione sarebbero stati insegnati attraverso la comunicazione verbale. Tali *Spielregeln* avrebbero rappresentato cioè i cardini che avrebbero dovuto garantire il mantenimento dell'ordine nella società medievale tedesca nonché, dato il ruolo e l'importanza che gli imperatori germanici ebbero nella storia europea, nel consorzio occidentale. L'aristocrazia medievale avrebbe perciò poggiato la funzionalità dell'intero sistema di potere sul fondamento di un comportamento sociale, e quindi su un patto di *fides*, di fiducia, esplicitamente richiamato attraverso rituali di parentela, amicizia e affermazione del proprio status (cioè del proprio rango e dell'onore che ne discendeva). Le *Spielregeln* sarebbero state tanto flessibili da essere usate per risolvere i conflitti ma anche per stendere, attraverso procedure consiliari e giudizi collettivi, nuove norme.

Evidentemente l'elaborazione dell'ipotesi sostenuta da Althoff richiese una rilettura integrale delle fonti e una loro interpretazione radicalmente altra rispetto alla precedente storiografia, ed è forse proprio in tale particolare non secondario che si annida il limite della ricerca condotta dal docente tedesco e dalla scuola di studiosi che a lui si è richiamata. Si è finito, infatti, e questo aspetto affiora distintamente nella rilettura ex-post dei contributi di Althoff, per costruire una ipotesi tanto rivoluzionaria fondandola in maggioranza su resoconti, fonti, cronache e raccolte di lettere che però sono anzitutto costruzioni letterarie che rispondono quindi a regole e dettami altri da quelli di una 'oggettiva' trasmissione del puro dato evenemenziale. Ma, se non ci inganniamo, non abbiamo sempre avuto la percezione che l'autore abbia considerato adeguatamente questo dettaglio. Prima ancora di chiedersi cosa la fonte ci dica, infatti, occorre definire il codice che ne presiede alla stesura. Per risolvere tale discrasia Althoff fu d'altronde obbligato ad abbracciare e a definire un po' apoditticamente le fonti stesse come 'prove affidabili' e a concentrare la sua attenzione sulle norme culturali piuttosto che sulla veridicità dei fatti narrati nei documenti chiamati a sostenere il suo punto di vista.

Nella sua seconda parte, il volume prende in esame invece le regole stesse del gioco quali sarebbero state espresse nei rituali che funsero da veicolo di comunicazione simbolica degli atti politici. Il capitolo raduna quattro contributi: *Rituals and Their "Spielregeln" in the Middle Ages* [pp. 109-127]; *The Variability of Rituals* [pp. 128-142]; *Rituals as Lingua Franca? Joint Cultural Practises at the Eastern Borders of the Realm* [pp. 143-158]; *Symbolic Communication and Medieval Order: Strengths and Weaknesses of Ambiguous Signs* [pp. 159-169]. Nell'ottica dello storico tedesco i rituali non devono essere considerati come un semplice specchio della realtà esistente, ma piuttosto furono loro stessi a creare questa realtà nel momento in cui se ne metteva in scena la rappresentazione. In sostanza, secondo Althoff, le rappresentazioni pubbliche a corte confortavano e garantivano l'esistenza dell'ordine di rango (così era, per esempio, per quanto concerneva il posto cui si era destinati nelle processioni o a tavola, la maggiore o minore distanza da chi deteneva il potere politico o religioso). L'amalgama tra valori cristiani e cultura guer-

riera trovò in questo modo sintesi in un codice cavalleresco non scritto ma colmo di atti rituali e gesti di virtù (si pensi, solo per citarne alcuni, alla *humiliatio* o alla *clementia*). Le *Spielregeln* finirono così per limitare l'uso della violenza (sia regale che aristocratica); per regolamentare la misericordia reale e per definire il ripristino dell'amicizia come mezzo per preservare il rango nobile; per incitare alla soluzione dei conflitti usando della *satisfactio* individuando in essa e nella *deditio* altrettanti strumenti atti al ripristino dell'onore ferito; a stabilire che trattative riservate o pubbliche tenute attraverso i *familiares* fossero la strada per addivenire a soluzioni pacifiche accettate da tutti; per designare i vescovi come mediatori ed arbitri tra il monarca e la sua nobiltà. In sostanza, le *Spielregeln*, nella descrizione che Althoff ne fornisce, procurarono il *medium* per risolvere i conflitti, per preservare il rango e quindi salvare l'onore di tutti e per garantire il sereno mantenimento dell'equilibrio interno alla nobiltà. La partecipazione ai *convivia* ed ai banchetti pubblici era l'occasione per stringere legami e formare alleanze attraverso gesti rituali e segni non verbali (dai sorrisi al contatto visivo) allo stesso modo delle negoziazioni verbali; il rituale della resa (*deditio*) con tutte le sue manifestazioni di autoaccusa e implorazione di pietà (formalizzate indossando vesti povere, arrivando a piedi nudi, o anche portando un bastone per la punizione), la prostrazione; il rituale altrettanto teatrale del perdono concesso a seguito della *deditio* con l'elevazione del penitente prostrato; i riti di *clementia*, *miserecordia* e *iustitia* precedenti la stessa cerimonia di incoronazione di un re; la consegna di doni condita di espressioni d'onore e di reciprocità furono altrettanti atti e gesti con cui «he who dominated the rituals also mastered the scene» [111]. Opponendosi alle categorie sociologiche di Weber, Habermas e Cassirer che consideravano i rituali alla stregua di vuote, quando non irrazionali, espressioni culturali, Althoff vi riconosce invece un'elaborata messa in scena nella quale gli eventi risultavano legalmente vincolanti dal momento che gli stessi attori erano testimoni e poiché un pubblico aveva assistito allo svolgimento del rituale e ai portamenti, ai discorsi, ai gesti che lo componevano.

Il punto è che non pare sussista sempre documentazione sufficiente a comprovare quanto sostenuto dallo storico, il quale si muove infatti appoggiando sovente le sue considerazioni su teorie elaborate nell'ambito degli studi di antropologia culturale per le quali la certificazione scritta non è strettamente indispensabile. A nostro avviso, invece, almeno a partire dal XIII secolo, in coincidenza quindi con il lento ma inesorabile passaggio dai patti verbali alle intese scritte, si cercò con insistenza di formalizzare gli accordi memorizzando i contenuti in formule giuridiche o nella conservazione in carte di giuramenti orali (così, ad esempio, per quanto concerne i patti di alleanza o di *amicitia*). Althoff in ogni caso conclude i suoi ragionamenti mettendo sullo stesso piano, a nostro avviso un po' incongruamente, i comportamenti rituali (che avrebbero avuto di mira il raggiungimento della pace e del rispetto (o del ripristino quando esso fosse stato menomato) del rango sociale), i giuramenti o i trattati [141]. Secondo Althoff, poi, ed è quanto emerge dall'ultimo contributo che compone questa sezione del volume, nei rituali era addirittura compresa, ed accettata, anche una dose di ambiguità. Benché i rituali fossero naturalmente esposti, in ragione della loro stessa natura simbolica, ad essere diversamente interpretati dai diversi attori, secondo lo studioso tedesco la gente medievale non dimostrò mai di percepire tale ambiguità come un problema, ed anzi vi si individuò lo spazio indispensabile per raggiungere il più ampio consenso possibile o comunque un consenso abbastanza ampio da permettere di conseguire la pace e di ripristinare i legami spezzati tra i potenti. In questa visione, paradossalmente, il passaggio dalla dimensione rituale a quella scritta avrebbe ristretto i margini entro cui ricercare il compromesso e la soluzione di confronti

e diatribe. Lo scivolamento verso la disambiguazione propria della diplomazia scritta avrebbe quindi ridotto quel margine di indeterminatezza che sarebbe stata invece, secondo Althoff, una risorsa preziosa per i protagonisti del gioco politico medievale.

Le ultime due sezioni del volume risultano in parte estranee rispetto al tema dichiarato dal titolo del libro. La terza sezione, infatti, affronta la questione della *Rivoluzione Gregoriana* e accoglie i seguenti articoli: *Papal Authority in the High Middle Ages* [pp. 173-188]; *Communicating Papal Primacy: the Impact of Gregory VII's Ideas (11th–13th Century)* [pp. 189-202]; *Examples of Justifying and Rejecting Churchly Violence at the Time of the Gregorian Revolution* [pp. 203-214]. La tematica gregoriana è stata indiscutibilmente, ed in qualche misura lo è ancora, sentita come centrale nella riflessione della scuola germanica, ma dal nostro punto di vista essa ha una relativa attinenza con *rules e rituals* dei *power games* medievali. In ogni caso, i contributi che Althoff aduna sotto l'etichetta gregoriana sono consacrati alla meditazione sull'azione pontificale in quei drammatici e decisivi decenni, sull'uso che si fece dei testi biblici a sostegno delle richieste di Gregorio VII di obbedienza da parte di tutti i vescovi e monarchi, sulle raccolte di diritto canonico (i *Libelli de lite* in special modo) nei quali il partito imperiale organizzò una notevole azione di resistenza alle rivendicazioni pontificie; e infine sul successivo impiego da parte dell'istituzione romana delle rivendicazioni gregoriane per giustificare il ricorso alla violenza in occasione dell'indizione di crociate o nelle dispute con i monarchi europei o ancora per affrontare lo scottante nodo rappresentato da scismatici ed eretici.

Non del tutto afferenti al contesto principale dello studio qui in esame ci sembrano anche gli ultimi contributi inseriti nel volume che recensiamo, e cioè *Do Poets Play with the Rules of Society?* [217-233] e *Heroes Who Break the Mould: Duke Ernst and the Emperor Otto* [234-245]. Si tratta di due saggi di argomento letterario, dai quali emerge nettamente l'affinità tra l'approccio seguito da Althoff nella sua analisi di narrazioni, cronache e lettere medievali, e le riflessioni in materia narratologica e poetica condotte dagli studiosi di letteratura. Nel primo di essi, ad esempio, lo studioso dopo aver esaminato la finzione letteraria nel *Ruodlieb* e nel *Nibelungenlied*, ne conclude alla loro significatività in quanto fonti storiografiche. Lungi da noi ovviamente l'idea di contrastare questa convinzione, certi come siamo che la letteratura rispecchi il sentire sociale e le opere letterarie possano, anzi debbano, assurgere a fonti storiche, ma ci sembra che Althoff anche qui mostri una certa tendenza a sottovalutare l'influsso che i codici comunicativi, le prassi operative, la storia stessa dei testi letterari presi in esame, potrebbe aver svolto nel loro formarsi. A nostro avviso, insomma, lo studioso avrebbe dovuto approfondire la linea di demarcazione che separa la finzione letteraria dalla realtà storica.

Al netto dei dubbi metodologici ed ermeneutici che abbiamo espresso le tesi avanzate da Gerd Althoff risultano tuttavia stimolanti e in più punti hanno gettato una nuova luce su angoli oscuri o fin lì mal intesi delle abitudini e della mentalità medievale e di quella tedesca in particolare.

Restano tuttavia inevase, a nostro giudizio, questioni come il rapporto tra le *Spielregeln* e la rappresentazione che ce ne forniscono i testi letterari o cronisti coevi e la congruenza tra quanto le fonti scritte dicono e quanto noi leggiamo in esse. Si deve poi sottolineare come in questo volume, alla medesima stregua di buona parte della sua produzione Althoff non affronti mai l'insieme delle regole politiche codificate. Ciò nonostante, riteniamo che l'aver egli riconosciuto la relativa utilità di saghe, resoconti e testi letterari al fine della pura ricostruzione storica degli eventi [142], ne metta al riparo l'opera

da ogni accusa di ideologismo e di meccanica applicazione di principi. Diverso discorso ovviamente deve essere fatto quando si pensi alle fonti scritte come a una preziosa miniera di indicazioni per ogni specialista impegnato nelle indagini sulle pratiche politiche e comunicative.

In questo senso, la raccolta di lavori edita da Brill con la consueta perizia si rivela assai utile per l'avanzamento delle nostre conoscenze, così come vantaggiose sono molte delle conclusioni cui Althoff è giunto nel corso dei suoi studi e, se non tutto di esse ci convince a fondo, resta comunque indiscutibile l'apporto che ci è venuto dalla scelta del docente germanico di applicare anche ai documenti storici metodi di indagine importati da campi di studio pur lontani da quanto fin lì era uso della storiografia medievistica tedesca.

La tesi delle *Spielregeln* rimane insomma un affascinante punto di partenza per nuove indagini e l'importanza della svolta culturale imposta da Gerd Althoff e dalla sua generazione di storici è indiscutibile, solo che se ne consideri il ruolo avuto nel processo di riforma della visione nazionalistica che era propria di molta storiografia tedesca.

Rules and Rituals in Medieval Power Games. A German Perspective è in conclusione un buon libro che mette a disposizione anche dei non esperti di lingua teutonica studi storici validi e considerati da molti dei veri e propri capisaldi bibliografici.

Gerardo Larghi

Nel Duecento di Dante: i personaggi, a cura di Franco Suitner, Firenze, Le Lettere, 2020, 412 pp.

La data del 2021 ha impresso un formidabile impulso alla produzione di argomento dantesco: nel novero dei volumi dati alle stampe accanto ai non pochi lavori catalogabili alla voce (bassa) divulgazione o non sempre di buon (o accettabile) livello, altre pubblicazioni meritano di risultare citate in ragione dell'originalità del punto di vista assunto o della qualità dei risultati delle indagini.

Nel novero dei lavori che hanno apportato uno sguardo arricchente sulla figura del poeta fiorentino rientra il volume curato da Franco Suitner, nel quale una quindicina di studiosi sono stati sollecitati a studiare altrettanti personaggi della *Commedia* dantesca.

Un primo notevole elemento caratterizzante del libro che stiamo recensendo è il fatto che esso nasce dalla collaborazione tra filologi, specialisti della produzione dell'Alighieri e storici del XIII e XIV secolo o della storia fiorentina e italiana. L'intervento di così diverse autorità ha consentito di dirigere i riflettori verso anfratti ancora oscuri della *Commedia*; di precisare le innovazioni e le riprese operate dall'Alighieri rispetto alle sue fonti; e più in generale di permettere al lettore di comprendere i motivi che indussero Dante a selezionare nel gran mare della cronaca coeva un personaggio piuttosto che un altro.

L'insieme degli interventi, pensati in origine come conferenze della Società Dante-sca Italiana tenute a Firenze, concorre a comporre un mosaico nel quale la pluridisciplinarietà delle competenze, la molteplicità degli approcci e la diversità metodologica dei singoli contributi rappresenta anche la complessità e la poliedricità del mondo dantesco. I 19 medaglioni ci offrono cioè un grande affresco di quell'articolato e affascinante mondo umano due e trecentesco di cui nella *Commedia* ci fa intravedere i bagliori. Data la complessità dei profili e la ricchezza degli spunti, ci soffermeremo puntualmente solo su alcuni tra essi, pur avvertendo che l'intero libro offre materiale utile a riflessioni e approfondimenti così come di grande profitto appare l'Indice completo dei nomi che chiude il volume fornendo agli studiosi un comodo strumento consultivo.

Il primo lavoro, di Grado Giovanni Merlo, *Il santo: Domenico*, [7-18], è dedicato alla figura del fondatore dell'Ordine dei frati predicatori, vale a dire Domenico di Guzman o da Calaruega. Il Merlo parte dall'assunto che l'Alighieri sembra mancare di ogni interesse per la figura storica del santo iberico. Assai fruttifera in questo senso, e da tenere presente come chiave metodologica per la decrittazione anche degli altri profili indagati nel volume, giunge la considerazione dell'autore secondo cui «tutti i personaggi di Dante sono funzionali» ed è proprio attraverso tale funzionalità che, il Merlo si pone qui sulle orme di un antico e sempre stimolante intervento di Ovidio Capitani, va recuperata la loro storicità [10]. Il Domenico dantesco, quindi, va letto attraverso la specola della lettera apostolica *Fons Sapientiae* in cui Gregorio IX definì la santità del Guzman allo stesso tempo ritagliandogli l'abito della militanza antiereticale, in comune con l'altro campione di quella lotta, Francesco d'Assisi, col quale non a caso compone un dittico che occupa un posto centrale nel compatto complesso teologico e poetico del cielo del Sole. I due *fratres* sono dipinti, da Gregorio ma poi anche da Dante, come i servi che, evangelicamente, vengono inviati all'undicesima ora per ripulire la vigna del Signore devastata dalle *vulpulae* (cioè, sulla scorta della celebre immagine claravalliana, dagli eretici). Il profilo del *miles Christi* Domenico, nella duplice veste di uomo e di santo votato all'impegno militante contro l'eresia, si carica perciò di un'aura apostolica, affiancandosi in tale veste

tanto al gruppo dei Dodici quanto al successore di Cristo, il Papa. L'occasione fu prontamente colta dal poeta fiorentino per inserire nei suoi versi una riflessione sul profetismo domenicano (e di riflesso sulla carica profetica di Dante stesso), sulla sua concezione di quel che era (o avrebbe dovuto essere) la Santa Chiesa, sull'ideale religioso del frate spagnolo [13-15]. Ma soprattutto è l'occasione per l'autore della *Commedia* di storicizzarne l'opera maggiore, cioè l'Ordine da lui fondato, di valutarne i percorsi, le devianze, la corrispondenza tra un'originaria perfezione e un presente di decadenza. Dante non scende in particolari polemici, per quanto la critica ai frati che si dedicano alle scienze mondane (vv. 82-84: Ostiense e Taddeo rappresentano gli studi giuridici e la medicina, redditi e apportatori di gloria secolare) rappresenti un'ottima occasione per contrapporre la figura alla sapienza acquisita dal fondatore «in picciol tempo» grazie al suo «amor de la verace manna» [17]. Insomma, il poeta fiorentino non si occupa del Domenico storico, né i suoi versi hanno alcunché di quella dimensione biografica che invece tanto interessa a noi (e non solo a noi), ma la sua è una chiamata alle armi del santo iberico entro la prospettiva, tutta dantesca, di ritorno ad una *Ecclesia spiritualis* [18]. Opportunamente a questo medaglione segue quello dedicato da Anna Pegoretti a *La suora mancata: Piccarda* [19-37], occasione per l'Alighieri di regolare alcuni conti, poetici e personali, con quel Forese Donati che ne intrecciò (e condizionò) la vita e col fratello di costui, Corso, con cui gli scontri furono di ben altra natura e violenza. A buona ragione, dunque, la studiosa legge il canto III del *Paradiso* in parallelo al XXIV del *Purgatorio*, ove appunto si trova Forese, e al monito con cui lo stesso Forese annuncia la dannazione eterna di Corso: la famiglia dei Donati, che erano, non si scordi, parenti di Dante, viene così ad attraversare l'opera (ma anche la parabola umana) del lirico. La Pegoretti raccoglie le testimonianze biografiche relative a Piccarda, le confronta tra loro e giunge alla conferma dell'intuizione di Lucia Battaglia Ricci, la quale aveva suggerito che la figura fosse da interpretare attraverso il filtro di Chiara d'Assisi: per il desiderio di Piccarda di vestire l'abito della clarisse, ma soprattutto per misurare la distanza tra colei che riuscì a vincere le resistenze familiari e sociali arrivando a indossare l'umile saio francescano, e colei che invece, frustrata da un intervento violento del fratello Corso, si piegò ad un monachesimo tutto interiore [35]. Proprio al principale avversario politico di Dante è d'altronde dedicato l'intervento di Silvia Diacciati, *Il 'barone': Corso Donati* [177-197], e sono pagine nelle quali la studiosa dimostra come la *Commedia* parli anche attraverso i silenzi. Come noto, infatti, Corso è del tutto assente dal Poema, la sua sola traccia consistendo nel profetico accenno foresiano alla sua dannazione. La sua condanna infatti, secondo la legge severa del contrappasso, consiste proprio nell'oblio del silenzio che cala su colui che era perfino troppo noto alle cronache coeve e che troppa fama aveva acquisito nella Firenze di fine Duecento e inizio Trecento per poter aspirare ad un qualche ruolo nel poema che si voleva "eterno" (se non altro perché si occupa di escatologia e di divinità). Le lotte, le vendette, gli scontri, gli odi fiorentini che portarono alla condanna dell'Alighieri contrappuntano tutte le cantiche, ma Corso non è degnato di un profilo. Non vi è neppure l'ombra del grande nemico, la cui sola impronta sono le parole del fratello. A noi sembra infatti che la condanna dantesca si origini proprio dal contrasto tra la cultura dello scontro (come fu quella fiorentina e più in generale medievale) e la cultura dell'odio (che invece contrassegna il percorso personale di Corso): lì ci pare vada individuata la causa prima della *damnatio memoriae* del Donati.

Un notevole distico di riflessioni su temi poetici ci è offerto poi dai contributi di Francesco Zambon, *Il poeta-vescovo: Folchetto di Marsiglia* [39-57] e di Franco Suitner,

Il cantore: Casella [83-102]. Entrambe sono meditazioni che, come peraltro i versi che le hanno ispirate, affrontano il nodo della relazione tra Dante e i trovatori e tra lui e i giullari nel caso del cantore italiano.

Folchetto, come noto, fu figlio di un mercante ligure trasferitosi a Marsiglia e fu dapprima un trovatore per poi vestire l'abito cistercense, divenendo rapidamente abate di un monastero provenzale e poi vescovo di Tolosa, grande avversario di catari e albigesi, fondatore dell'Università tolosana e promotore della presenza minorita nel Sud dell'Occitania. Dante ne fa reagire il profilo al contatto con quello di un altro grande cantore in lingua d'oc, l'Arnaut Daniel che fu *miglior fabbro del parlar materno* nonché l'inventore della sestina e che egli incontra in Purgatorio XXVI. Se Arnaut è il *cantor amoris* che ha però saputo correggersi per tempo e dunque sottrarsi alla condanna eterna, Folchetto da parte sua ha saputo abbandonare già in terra la *passada folor* della *fin'amors* per indirizzarsi verso il supremo oggetto d'amore, Dio [45]. Non a caso Dante, concedendo ad Arnaut il privilegio, raro nella Commedia, di parlare nella sua favella materna, l'occitano, gli fa pronunciare versi che rappresentano un esplicito omaggio a Folchetto: è stato, infatti, da tempo notato (e Zambon ben fa a ricordarlo [45]) che l'*incipit* delle terzine arnaldiane è una citazione assai trasparente di una tra le più fortunate canzoni di Folchetto e che «Tan m'abellis vostre cortes deman, / qu'ieu no me puesc ni voill a vos cobrire» rinvia palesemente fin nelle rime a BEdT 155.2 «Tant m'abellis l'amoros pessamens / que s'es vengutz e mon fin cor assire». Folchetto rappresenta cioè quanto di più prossimo potesse esserci all'ideale umano e poetico di Dante, una felice sintesi tra lirica e parola salvifica: è quindi sulla «produzione poetica, sia amorosa che politico-religiosa» [53] di Folquet che Dante ha costruito il ritratto del trovatore. Zambon approfondisce diversi aspetti di questa relazione, individuando inoltre in una preghiera-poesia, *Senher Dieus que fezist Adam*, l'ipotesto di alcuni passi della *Commedia* (finanche del suo pluri-indagato e celeberrimo *incipit*): che poi quei versi siano o meno di Folquet (anche per noi lo sono, a differenza invece della splendida alba religiosa *Vers Dieus el vostre nom*) non è argomento decisivo, posto che Dante poteva invece considerarli tali (o comunque potrebbe aver ritenuto che per i suoi scopi fosse utile pensarli). Folquet sotto questa prospettiva rappresenta quindi il doppio del lirico fiorentino, il quale vide nel marsigliese il suo stesso profilo, quello cioè di un artista che dalle poesie d'amore seppe innalzarsi fino alle vette dapprima della produzione artistica politica e poi di quella religiosa [57].

Attorno all'ambiente (preumanistico e non solo) padovano del primo Trecento, così ben studiato e messo in luce dalla scuola di Giuseppe Billanovich, si è concentrata a sua volta l'indagine di Marcello Ciccuto, *Gli artisti: Cimabue e Giotto* [129-142]. L'analisi dello studioso si concentra sulla interazione tra il fiorentino, Giotto e il Francesco da Barberino che nel contesto patavino realizzò l'*Offiziolo* programmatico ad una nuova sintassi della collaborazione tra parole e immagini «all'interno della scrittura letteraria» [131]. Ciccuto sottolinea il cammino quasi parallelo compiuto dal lavoro nella cappella degli Scrovegni terminato intorno al 1305 e la realizzazione della prima cantica, quell'*Inferno* pensato o meglio, abbozzato, intorno al 1306-1307. L'argomento barberiniano, cioè il valore da assegnare alla testimonianza dei *Documenti d'Amore* di Francesco da Barberino in relazione alla composizione dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, viene così contestualizzato, collegando la rifondazione del figurare allegorico con quella 'retorica visiva' che accomunò il Barberino e Dante [133]. Sempre intorno all'ambiente patavino ruota il contributo di Giacomo Todeschini, *L'usuraio: Rinaldo Scrovegni* [269-281]: l'incontro nel settimo cerchio dell'*Inferno* con il progenitore della potente famiglia finanziatrice dell'affresco

nella cappella che ne porta il nome è l'occasione per Dante di riflettere sul prestito a usura in relazione al concetto di bene comune e, insieme, sulla natura stessa dell'usura. Le date anche in questo caso sono altamente indicative: nel 1290 muore Rinaldo Scrovegni, nel 1305 si concludono i lavori di affresco, nel 1306 si principia l'*Inferno*. Nel mezzo di questa forbice cronologica si dispongono tutte le drammatiche vicende umane e politiche che coinvolgono Dante, compresa la sua condanna per «baratteria, frode, falsità, dolo, malizia, inique pratiche estorsive, proventi illeciti, pederastia». Rinaldo, si badi, non è condannato direttamente per usura (il termine non compare mai nel canto XVII, quello che lo riguarda), ma in quanto componente di quei soggetti che furono «violenti contro l'arte e la natura e dunque contro Dio». Il loro atteggiamento predatorio rappresentava cioè in sé stesso una minaccia per il *bonum commune civitatis* e non l'usura, ossia il prestare denaro ad interesse, la quale invece di quel peccato era una delle manifestazioni [271]. Il prestito feneratizio non regolato comprovava ed evidenziava il diffondersi di quella ipocrisia che rompeva la *fides* su cui si reggeva il sistema delle relazioni sociali. Tanto più questo canto è decisivo per una lettura del contesto sociale e politico cui Dante guardava quanto più si rammemori che il secondo Duecento fu in larga parte epoca che rivoluzionò gli strumenti finanziari di cui le grandi famiglie disponevano per i propri affari [278-279]: non fu l'attività feneratizia in sé a chiamare la condanna dantesca bensì il *vulnus* portato dal complesso delle attività dello Scrovegni alla cultura condivisa che faceva della *fama* e della *fides* i capisaldi del vivere comune. Restituire i beni *male ablata*, operazione caratteristica di molti testamenti sulla scia peraltro di tanto medioevo, non fu solo una scelta dettata da ragioni morali, quanto invece in molti casi un tentativo di «realizzare e diffondere un'immagine di sé [...] conforme al dettato socio-culturale che prevedeva una fama integra e un'indiscutibile appartenenza rituale e religiosa» [280]. Ma non sempre queste donazioni lavavano il passato: la fama, infatti, era tanto resistente e radicata da accompagnare il colpevole per lunghissimo tempo. Talora, come nel caso di Rinaldo, anche per l'eternità.

Concludiamo questa analisi richiamando le riflessioni di Pasquale Porro, *Il filosofo: Sigieri di Brabante* [102-128], e di Marina Benedetti, *L'eretico: Dolcino* [163-176]. Nel primo lavoro la figura del maestro parigino tratteggiata nel Paradiso che nei secoli e nella critica fu fonte di tanto dantismo esoterico ed ereticante, diviene il punto d'osservazione del Porro intorno al primo tomismo e ai dibattiti che scossero l'università parigina. Tommaso e Sigieri a quell'altezza cronologica erano ancora personaggi dall'aura non sempre e non completamente ortodossa [110-111]. Ricostruendone la fine attraverso un riesame della documentazione disponibile, Porro conclude ad una presenza di Sigieri in Paradiso in quanto filosofo cristiano [121] e addivene a collegare questa sua presenza alla comune tesi sull'intellettualismo etico e sul libero intelletto [127]. Pienamente eretico, invece, e come tale condannato per l'eternità risulta quel Dolcino su cui si è chinata Marina Benedetti. La sua vicenda storica è nota, come nota ne è la tragica fine sul rogo nel marzo 1307: la studiosa però ripercorre il cammino seguito nei secoli dai commentatori, cammino lungo il quale la figura del fondatore dei Nuovi Apostoli è stata caricata dei più diversi significati, senza però mai omettere che a lui Dante guarda non senza una certa simpatia forse anche in ragione della comune «visione escatologica del presente» [167].

I restanti medaglioni sono: Franziska Meier, *L'imperatrice: Costanza* [pp. 59-82]; Giuseppe Crimi, *Gli indovini* [pp. 83-102]; Luca Fiorentini, *I traditori toscani della Caina* [pp. 199-214]; Gabriella Albanese, *Il guelfo sanguinario: Fulcieri da Calboli* [pp. 215-240]; Francesco Pirani, *Il tiranno: Guido di Montefeltro*; [pp. 241-268]; Delphine

Carron, *Il principe 'senzatterra': Carlo di Valois* [pp. 283-306]; Sandro Carocci, *Il papa nepotista: Niccolò III* [pp. 307-326]; Nicolino Applauso, *Il capo della cancelleria imperiale: Pier della Vigna* [pp. 327-340]; Andreas Büttner, *Due imperatori: Rodolfo e Alberto d'Asburgo* [pp. 341-360]; Gian Luca Potestà, *Il personaggio enigma: 'un cinquecento diece e cinque»* [pp. 361-379].

Il saggio si rivela sicuramente utile per la dantistica per ragioni che vanno anche al di là delle principali proposte e acquisizioni qui brevemente illustrate: i singoli profili, infatti, sono affrontati con grande autorevolezza e con saldo rigore bibliografico e metodologico cosicché da ogni medaglione emergono testi, temi e personaggi di volta in volta collocati a un crocevia degli studi sull'*opus magnus* del grande esule fiorentino.

Gerardo Larghi

La chronique de Geoffroi de Breuil, a cura di Pierre Botineau e Jean-Loup Lemaître, traduzione di Bernadette Barrière, annotazioni di Stéphane Lafaye, Jean-Marie Allard, Jean-François Boyer, Robert Chanaud, Catherine Faure, Luc Ferran, Évelyne Proust, Christian Rémy, Étienne Rouziès, Paris, Société de l'Histoire de France, 2021, XCIV+372 pp.

Le pagine che abbiamo tra le mani e che compulsiamo avidamente appartengono a un libro che tanto gli appassionati e studiosi di filologia medievale quanto i ricercatori di storia medievale francese, e limosina nello specifico, attendevano da tempo, cioè un'edizione critica moderna della *Chronique* di Geoffroi de Breuil, conosciuta anche con il titolo di «Chronique de Geoffroi de Vigeois», che è stata pubblicata per i tipi della *Société de l'Histoire de France*.

Del suo autore molto ci è noto: Geoffroi de Breuil fu infatti a lungo priore del monastero di Vigeois nella diocesi di Limoges, e la sua opera è una delle principali cronache del Limosino insieme a quella di Adémar de Chabannes († 1034), di cui vuol essere la continuazione e che precede quella, altrettanto fondamentale, di Bernard Itier († 1225). Certo, anche per Geoffroy come per tanti altri personaggi medievali, non ci è dato di conoscere con precisione la data di nascita, ma la precisa ricostruzione biografica che ce ne forniscono gli autori del volume e che si fonda su tutti i documenti noti e su ogni possibile altra fonte ce ne descrive la vita, situabile tra il 1140 e il 1184, epoca presumibile della sua morte. Geoffroy sarebbe comunque nato a Clermont d'Excideuil, figlio di Pierre di Breuil esponente della bassa nobiltà e di Lucie di Marchat, di una famiglia imparentata con i Lastour. Questa sua origine aristocratica emerge con nettezza nel senso di appartenenza a una schiatta nobile che Geoffroy dimostra in molte parti del suo lavoro, a cominciare dall'interesse che mostra per la sua genealogia di parte materna.

Lo storico fu monaco presso il priorato di La Souterraine per poi entrare nella grande abbazia di Saint Martial a Limoges, ove presumibilmente ebbe modo di accedere alle opere del confratello, e a sua volta autore di opere storiche, Ademaro di Chabannes.

Geoffroy divenne priore di Vigeois: conosciamo anche con precisione la data di questa sua elezione, il 18 giugno 1178, grazie ad una annotazione che egli stesso si premura di inserire nella *Chronica*. Legittimo orgoglio, d'altronde, giacché l'abbazia di *Saint Pierre de Vigeois* era una delle più antiche del Limosino: lì nel VI secolo *Aredius* (poi divenuto *Saint Yrieix*) sarebbe stato iniziato agli studi teologici e lì avrebbe installato 12 monaci. Geoffroy però divenne abate quando ormai l'epoca gloriosa di Vigeois era compiuta e il centro religioso era da tempo entrato nelle dipendenze del monastero di Attane: da lì a poco sarebbe divenuta figlia di Solignac e poi si sarebbe unita al grande monastero di Saint-Martial de Limoges.

Il quadro storico entro cui la *Chronica* di Geoffroy si colloca è quello della vita politica e sociale regionale: le sue annotazioni, infatti, rappresentano una ricca miniera di informazioni e di racconti relativi alle famiglie aristocratiche della zona, agli avvenimenti che coinvolsero i grandi potentati nazionali e internazionali negli eventi locali. Accanto a questa dimensione che non esiteremmo a dichiarare “internazionale”, Geoffroy fu pure un accorto osservatore di quanto avveniva attorno a lui. Le sue pagine sono dense del ricordo di fatti minuti, di episodi apparentemente minori ma cui egli attribuiva un rilevante interesse oppure da cui era stato colpito magari per avervi assistito di persona.

Ovviamente sensibile alle questioni ecclesiastiche, dai suoi scritti emerge il punto di vista di un monaco tradizionale che assiste, con un misto di curiosità e di comprensibile gelosia, all'avvento del nuovo potere rappresentato dai vescovi (non esitando a parlare

della disonestà di alcuni tra essi), e dagli ordini riformati, di cui deplorò l'installazione nel Limosino in concorrenza con i tradizionali insediamenti benedettini. In particolare, invisi a Geoffroy furono soprattutto i cistercensi, nella cui cupidigia di terre egli individuò una fonte inesauribile di diatribe e contestazioni: a causa loro la sua Vigeois si sarebbe trovata «privata di un pezzo di terra dal monastero di Obazine» mentre Arnac avrebbe dovuto «pagare una decima a quello di Dalon».

Come già riferito, nelle sue pagine non mancano le segnalazioni dei grandi eventi internazionali ed in questo caso la sua attenzione va alla politica seguita da Enrico II Plantageneto nel Limosino, alle sue guerre con il figlio Enrico il Giovane negli anni 1182-1183, cui dedica gran parte del Libro II, agli orrori delle guerre franco-inglesi, al suo attacco a Limoges e al terribile incendio che ne seguì.

Particolarmente appassionato alla viscontea di Limoges le considerazioni di questo monaco limosino rappresentano per noi una inestimabile specola sui rapporti familiari e politici tra le diverse dinastie della regione: la genealogia che egli disegna del ramo regnante dei Comborn permette a storici e filologi di conoscere e comprendere con grande finezza scelte e politiche di questa famiglia tanto essenziale nel panorama storico del Limosino medievale.

La medesima interazione tra informazioni di cronaca minuta e grandi avvenimenti è la cifra che presiede alle pagine in cui Geoffroy descrive i preparativi per la partenza della prima crociata (XI secolo) o la strage causata dall'intossicazione da ergotismo che nel 994 provocò migliaia di morti prima che la processione a Limoges con reliquie di San Marziale non fermasse l'intossicazione.

Sotto il rispetto stilistico, forse perché influenzata dal modello di Ademaro di Chabannes, la *Chronica* di Geoffroy presenta alcuni tratti propri di quel *carnet de notes* cui, come ebbe a dire Jean-Loup Lemaître, tanto assomiglia il manoscritto di Ademaro: anche la *Chronica* non esita a parlare di prezzi degli alimenti, delle epidemie, della presenza di un lupo particolarmente pericoloso. Le minute chiose di ordine quotidiano sono presentate in uno stile che, per non essere unico, non smette però di colpire il lettore, composto com'è di frasi brevi e spezzettate che lo apparentano ad appunti e ricordi diaristici.

Geoffroy du Breuil fu indubbiamente, nel contesto culturale medievale e secondo quella cultura, un ottimo storico, ben documentato, senz'altro dotato del senso del divenire e di una notevole attenzione all'azione dell'uomo. La sua *Chronica* rimane quindi un prezioso alleato per i medievisti non solo limosini e più in generale per tutti coloro che sono interessati a quei secoli lontani.

E ciò tanto più ora che ci è dato di leggerla accompagnata da una Introduzione esaustiva e completa e in un'ottima edizione, nella quale il testo è ricostruito sulla base del confronto fra tutti i testimoni esistenti o noti, corredato da glosse precise e puntuali, oltre che bibliograficamente ben documentata. Non si dispone più del manoscritto originale, di cui è fatta però menzione nei più antichi inventari della biblioteca di Saint-Martial a Limoges nel XIII secolo: è da tempo perduto, ma fu copiato più volte nel XVII secolo e fu pubblicato nel 1657 dal gesuita Philippe Labbé nel volume II della sua *Nova Bibliotheca*. Ricostruirne la storia non è stato dunque solo un esercizio di erudizione, ma l'indispensabile premessa all'edizione stessa.

Il volume si apre con il dovuto riferimento a Bernadette Barrière, storica e mentore degli studi sul Limosino medievale, scomparsa alcuni anni or sono e che a lungo aveva auspicato (e lavorato) alla edizione della *Chronica*, senza però aver potuto vedere il frutto della sua fatica. Il suo posto è stato preso da una équipe di studiosi, giovani e meno

giovani: guidati con mano ferma da uno specialista della levatura di Jean-Loup Lemaître, l'hanno completato, in particolare rivedendo la traduzione e uniformando le note. Al progetto ha contribuito anche Pierre Botineau, il quale dedicò all'edizione del Libro I della *Chronica* la sua tesi di dottorato sostenuta all'École des Chartes nel 1964. Il volume uscito da poco ha potuto anche appoggiarsi sulla traduzione dell'opera di Geoffroy che fu intrapresa alla fine degli anni Novanta dalla stessa Bernadette Barrière e dai suoi studenti all'Università di Limoges. Jean-Loup Lemaître, infine, ha curato l'edizione del libro II della cronaca.

All'introduzione storica affidata a Pierre Botineau [XXIX], seguono un capitolo nel quale è ricostruita la vicenda umana di Geoffroy [pp. XXIX-XXXVIII], l'analisi della cronaca stessa (l'epoca di composizione, le sue fonti, la tradizione manoscritta, comprendente la descrizione di tutti i testimoni, siano essi manoscritti o editi [pp. XXXVIII-LXXXVI], le edizioni critiche vere e proprie dei libri I e II [pp. 1-120], la loro traduzione [pp. 121-266], una sezione contenente alcuni documenti come la prefazione di Geoffroy alla *Cronica dello Pseudo-Turpino* e alcuni estratti della corrispondenza tra gli eruditi seicenteschi Duchesne e Peiresc relativi alla tradizione manoscritta della *Chronica* di Geoffroy [pp. 267-280]. Concludono il libro la lista completa dei vescovi, abati, re, duchi, visconti e cosignori citati da Geoffroy [pp. 281-290], una serie di cartine particolarmente utili per situare avvenimenti e riferimenti [pp. 291-293] e quattro indici esaustivi: *Table de l'introduction et du sommaire* [pp. 295-302]; *Table des noms de lieu et de personne* [pp. 303-348]; *Index verborum* [pp. 349-368]; *Index des citations* [pp. 369-370].

Il testo latino è edito sulla base della copia fattane da Duchesne, ma l'editore raccoglie, in un apparato negativo, tutte le varianti provenienti dagli altri testimoni. Le note abbondanti, precise e documentate, affiancano la traduzione e consentono al lettore di non perdersi nei dettagli e di seguire sempre il ragionamento dell'autore medievale.

In sostanza quello che la scuola storica francese ci offre è un volume ricco e stimolante, che ha il merito di riproporre il testo di Geoffroy alla attenzione di storici, filologi e medievisti in genere.

Per i filologi romanzi la cronaca rappresenta infatti una preziosa fonte per la conoscenza dei profili umani di personalità quali Guglielmo IX d'Aquitania, Eble II di Ventadorn o ancora Bertran de Born; ovvero per quanto riguarda la diffusione del catarismo o ancora in merito ad alcuni avvenimenti esemplarmente utilizzati per descrivere il concetto di *largueza*, oltre che per l'uso che Geoffroy fa di sintagmi e lessemi appartenenti al linguaggio quotidiano. Ma soprattutto essa rimane strumento indispensabile quando si voglia avere un quadro preciso e dettagliato della vita di una regione, quella limosina, che fu al cuore del percorso formativo della cultura e della letteratura romanze europee.

Poche le annotazioni che ci sentiamo di aggiungere.

Se non abbiamo mal visto manca, tra le indicazioni bibliografiche relative al trovatore Bertran de Born, il rinvio all'edizione del suo canzoniere curata da Gérard Gouiran, *L'amour et la guerre: l'oeuvre de Bertran de Born*, Aix de Provence, Marseille, Université de Provence, 2 voll., 1985. A p. LXXXI l'editore avvisa che dagli apparati saranno escluse le varianti testuali presenti nei «divers extraits contenus dans les volumes des collections Dupuy, Duchesne et Baluze [...] soit qu'ils n'apportent rien, soit qu'ils aient été copiés sur des manuscrits que nous possédons déjà», ma riteniamo che meglio sarebbe stato, per ragioni di completezza, se anche queste varianti fossero state comprese negli apparati, magari relegandole in una parte apposita. In generale, comunque, ci pare che l'analisi dei rapporti tra i manoscritti risenta qua e là di una certa corrività, pur se ciò co-

munque non pare inficiare i risultati della ricostruzione ecdotica e la correttezza complessiva del testo edito. Non ci convince, per limitarci a un solo esempio, la scelta di adottare le varianti del testimone E «quand elles paraîtront intéressantes» [LXXXVI], e forse più di qualche riga avrebbe meritato la questione della divisione del testo in capitoli introdotti da titoli che però non appartengono alla redazione originale della *Chronica*.

In definitiva, comunque, non si può che accogliere con grande favore questo lavoro che conferma tutta la vitalità della scuola storica francese, oltre a dimostrare come la complessità di taluni argomenti e l'ampiezza sempre crescente della bibliografia rendano il lavoro d'équipe sempre più necessario quando si vogliano affrontare opere o autori di primaria importanza. Rarissime sono le mende. Consueta l'ottima qualità tipografica della gloriosa *Société de l'Histoire de France*.

Gerardo Larghi

Michel Lauwers, *Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval. De la Règle de saint Benoît aux Cisterciens*, Turnhout, Brepols, 2021, 600 pp.

Nella prefazione il curatore del volume, lo storico francese Michel Lauwers, afferma che la ponderosa ricerca che qui presentiamo si propone di fare il punto sulla questione del lavoro nel Medioevo e in particolare sulla sua relazione con il mondo monastico.

Ormai è quasi triviale evocare il monachesimo medievale nella sua (quanto meno ipotetica, alla luce di quanto emerge dagli studi raccolti nella raccolta) dimensione di laboratorio delle forme assunte dal “lavoro” nell’Occidente, e quindi come il motore che sarebbe stato all’origine del processo di “crescita” che caratterizzò larga parte dei secoli di mezzo, soprattutto tra X e XIII centuria.

Il volume è composto di quattordici interventi nei quali si affronta, da diverse prospettive, la questione delle rappresentazioni e delle pratiche del lavoro, in particolare sottoponendo ad analisi i modelli, i regolamenti e le relazioni sociali al lavoro nei monasteri occidentali, dai primi scritti latini e le prime tracce archeologiche fino allo sviluppo degli stabilimenti cistercensi nei secoli XII-XIII: non a caso, infatti, il contributo del curatore, Michel Lauwers, che introduce i diversi lavori, è intitolato *Travail, monastères et rapports de production* [pp. 7-28].

La prima sezione (*Les mots et le sens des activités humaines*, [pp. 29-246]) è consacrata principalmente all’analisi di questioni semantiche e del rapporto tra *verba* e *res* medievali inerenti le attività umane. La aprono le riflessioni di Nicolas Perreaux, *Œuvrer, servir, souffrir. Recherches sur la sémantique des activités laborieuses dans l’Europe médiévale* [pp. 31-80], cui fa seguito il contributo di Isabelle Rosé, *Opus, opera, labor. Les mots et le sens des ‘occupations manuelles’ dans la Règle de saint Benoît et dans ses commentaires carolingiens* [pp. 81-126]. Particolarmente interessante si rivela soprattutto il contributo di Emmanuel Bain, *Paul: un modèle pour le travail des moines? (IV^e-IX^e siècle)* [pp.127-158], il quale dopo aver sottoposto a vaglio critico l’abbondante produzione letteraria medievale relativa alla ben nota affermazione paolina circa l’obbligo per il cristiano, anche quello consacrato, di lavorare, perviene alla conclusione che i versetti dell’*Epistola ai Tessalonicesi* 2, 3, 10, furono certo ripetuti e diffusi, oltre a essere oggetto di esegesi critiche e di studio, ma vennero anche apertamente contestati. L’invito dell’apostolo all’*opus manuum* venne cioè inteso soprattutto come deterrente della pigrizia e come invito a non avere tempo vuoto. Significativa, ci sembra, in particolare la citazione del brano di Bernardo di Clairvaux il quale, nel Sermone 65 sul *Cantico dei Cantici*, evocò le note affermazioni dell’apostolo [154-155], ma per metterle in bocca alle *vulpulae*, cioè agli eretici. Segno forse di una evoluzione che avrebbe riguardato, o meglio, che stava riguardando il mondo monastico nelle sue diverse sensibilità, ma che nel contempo stava sconvolgendo le basi della società medievale. La nuova dimensione urbana e municipale avrebbe dato il via a uno slittamento del senso stesso di lavoro. L’opera manuale stava assurgendo a perno del civile consorzio: «les moines n’en sont plus les acteurs principaux, laissant la place aux prédicateurs itinérants, aux frères mendiants et à leurs adversaires, les hérétiques» [155]. Una nuova fase storica si stava affacciando all’orizzonte, la quale richiedeva risposte differenti rispetto al passato. Fin lì, al contrario di quanto troppo spesso è stato affermato anche da tanta ricerca contemporanea, l’interpretazione del consiglio paolino in chiave di invito alla prestazione manuale era stata guardata con un certo sospetto e aveva anzi suscitato considerevoli

resistenze. È significativo che alla fine ci si sia acconciati a interpretarla come uno strumento messo a disposizione dall'Apostolo al fine di disciplinare la carne e lo spirito attraverso la fatica. Ogni altra intenzione avrebbe infatti rischiato di condurre i monaci in territori considerati rischiosi in quanto potenzialmente peccaminosi: esaltare il *negotium* avrebbe potuto indurre nei religiosi un'attenzione eccessiva verso i beni materiali, quando non addirittura stimolarne la cupidigia e il desiderio di beni e ricchezze [157].

I due saggi successivi si concentrano su questioni di micro-semantica. Se il primo, Ludolf Kuchenbuch, *Opus, labor, ars, merces, servitium, ou un quintette sur le banc d'essai. À propos de la sémantique du « travail » dans la Schedula diversarum artium (vers 1122-1123)* [pp. 159-184], indaga soprattutto il testo mediolatino della *Schedula diversarum artium* a partire dall'evoluzione che il significato di *labor* fece registrare lungo i secoli dell'età di mezzo, l'autrice del secondo articolo Stéphanie Le Briz-Orgeur si concentra su *Étymologie et les usages de mots désignant le « travail » en langue d'oïl (XI^e-XVI^e siècles)* [pp. 185-245]. Il suo contributo torna sul discusso problema delle origini etimologiche di *travail* mettendo al centro della riflessione critica la proposta avanzata da André Eskénazi di identificarne l'origine in TRIPALIUM. Il metodo seguito è quello di riesaminare la presenza del lemma in opere in lingua d'oïl sparse nell'arco cronologico di due secoli e provenienti da ambienti e regioni diversi. Il lavoro è assai approfondito e si tratta certamente di un'ottima indagine di micro-semantica. L'autrice vi passa in esame testi lirico-narrativi quali il *Milun* e *Yonec* tra i *Lais* di Maria di Francia, nonché le opere in lingua volgare d'oïl frutto del talento artistico di quattro monaci cistercensi: Thibaut de Marly, Elinando di Froidmont, l'anonimo della *Estoire du Graal*, Guillaume de Digulleville. Si disegna così davanti ai nostri occhi una parabola evolutiva assai cospicua e densa di stimoli per filologo romanzo. Tra il 1155 e il 1185, secondo quanto emerge dall'indagine, si sommano le testimonianze di un impiego transitivo del verbo *travailler* utilizzato per designare l'azione di qualcuno che procura danni ad un altro soggetto [200] ovvero l'azione di chi infligge ad un proprio simile una brutalità insopportabile per un uomo non adulto e non in forze [201]. Thibaut risulta essere stato uno dei primi ad aver impiegato *travailler* per designare le sevizie corporali sopportate da Cristo sulla croce [203]. In Elinando di Froidmont la sola occorrenza del predicato in questione risulta piuttosto banale e perfettamente in linea con quello del suo predecessore e confratello [pp. 204-205]. Lungo lo stesso solco dei suoi confratelli si pone anche l'autore della *Estoire du Graal*, il quale comunque parrebbe aver conosciuto anche un impiego riflessivo di (*soi*) *travailler* nella accezione di «exercer son métier / faire son travail» [207], ma soprattutto le occorrenze del verbo parrebbero testimoniare di un iniziale impiego del predicato entro una sfera professionale [pp. 212-213]. Tirando le somme di quanto emerso in questa prima parte del lavoro, Le Briz-Orgeur ne conclude che l'ambiente monastico non mostra di aver usato *travail* e *travailler* nella loro accezione moderna [217]. Nella seconda parte della sua notevole ricerca, la studiosa dapprima allarga lo sguardo ai termini con cui maggiormente i quattro autori designarono «ce que les modernes entendent par travail(ler)» e in particolare i lemmi «servise, labo(u)r et oevre» [pp. 217-233] per poi anatomizzare le altre voci impiegate, sia pure più raramente, con questo particolare valore [pp. 235-241]. Si segnala al proposito che il sostantivo *amenistreur* risulta impiegato con l'accezione di 'amministratore, distributore' già nel canzoniere del lirico occitanico Guilhem de l'Olivier d'Arles, attivo tra il 1204 e il 1228 circa in Provenza. Le dense pagine offerte agli studiosi da Le Briz-Orgeur risultano in sostanza particolarmente utili e dimostrano l'importanza che questi studi assumono quando si voglia portare nuova luce su aspetti non secondari della

civiltà medievale.

I contributi che formano la seconda parte del volume discutono di *Organisation du labeur et exploitation des ressources* [pp. 247-373], e lo fanno ricorrendo a scandagli di diversa sensibilità, usando cioè dell'indagine documentale e della raffinata e innovativa applicazione di strumenti informatici, ma passando per le analisi spaziali e possitive già positivamente sperimentate in campo archeologico. Il lettore ne trarrà precise indicazioni ed analisi relative ad ogni aspetto della relazione fra uomo e ambiente, nonché ammaestramenti utili alla conoscenza ed alla comprensione di tante scelte operate dalle comunità umane del passato. Scorrono sotto i nostri occhi, così, i nomi, e la vita quotidiana di soggetti e di intere comunità monastiche disperse un po' in tutta Europa, così come le *corvées*, le *operae manuales*, le *prestationes*, le *pensiones* e le *exactiones* in cui essi furono coinvolti.

In questa direzione ci sembra rivesta un peculiare interesse, anche per il romanista, il contributo con cui si apre la terza sezione del volume (*Une révolution cistercienne?* [pp. 375-554]), e dedicato da Cécile Caby a *Les cisterciens aux champs: une controverse monastique du XII^e siècle* [pp. 377-402]. Nello scritto la storica transalpina ritorna sul vetusto ma mai esaurito problema del ruolo che i lavori manuali ebbero presso i monaci bianchi e delle polemiche suscitate dalle novità e dagli atteggiamenti introdotti dai tonsurati seguaci del modello di santità predicato da Bernardo di Clairvaux. L'analisi delle fonti consente alla studiosa di mettere in luce come le attività manuali siano state deputate a strumento per determinare la superiorità di una forma di vita regolare sulle altre [378]. I concetti, determinanti, di economia del dono, lavoro agricolo, *opus Dei* entrano in gioco in una relazione che coinvolge i beni necessari *ad victum et vestitum* tanto quanto il culto divino *pro cunctis benefactoribus suis*, il solo e vero *labor* che fosse indiscutibilmente assegnato ai monaci. La polemica che emerge dalle pagine della Caby è quella, così antica e così moderna, tra chi, e in quell'epoca furono i cistercensi, interpretava alla lettera il testo sacro (nel caso specifico la regola benedettina), e chi invece, come i cluniacensi, si affidava ad una interpretazione delle norme. Non fu quella però solo una disputa teologica destinata a dirimere la diatriba tra chi accusava gli altri confratelli di un'eccessiva (o minore) aderenza allo spirito delle *origines*, giacché in quel duello si affrontarono due concezioni dell'economia: una più tradizionale, rappresentata dall'economia del dono e fondata sulla circolazione delle libere elargizioni tra laici e monaci, ed un più evoluto modello di economia produttrice ma non tesaurizzatrice, pensato in funzione del consumo (monastico) tanto quanto della distribuzione caritatevole, e quindi in qualche misura anticipatrice della rivoluzione francescana [pp. 388-390].

Il lavoro agricolo comunitario divenne una sorta di compensazione della povertà volontaria e questo dato ben spiega l'evoluzione semantica del termine *labor*, mutazione di cui danno chiaramente testimonianza le parole stesse di San Bernardo «labor in tribus consistit: in vestium et ciborum asperitate, in labore manuum et in assiduitate vigiliarum» [391, n. 52]. Secondo le affermazioni del *doctor mellifluus* il *labor* agricolo era dunque unitivo della *familia* monastica in quanto comunitario. In altri termini il *labor* agì da spartiacque tra due differenti visioni ecclesiologiche, tanto che i cistercensi arrivarono a concepirlo non più in relazione al solo autosostentamento, ma anche in funzione di una redistribuzione dei beni e di una ricerca comunitaria della perfezione [pp. 400-401]. Le conclusioni di Cécile Caby vanno comunque inquadrare entro una realtà che faticava a liberarsi delle strutture sociali del passato, come dimostra un altro contributo contenuto nel volume che recensiamo, vale a dire quello offerto da Didier Panfili, *Les convers cister-*

ciens: frères ou serfs? Du discours à la pratique sociale (vers 1130-vers 1230) [pp. 403-457]. Analizzando i cartulari sopravvissuti ai guasti del tempo e provenienti dai monasteri del Sud-Ovest della Francia, lo storico parigino attenua di molto la consueta immagine ideale dei monasteri come luoghi nei quali le differenze sociali si attenuavano fino quasi ad annullarsi. I conversi, infatti, come risulta da una pluralità di indicatori, faticarono a farsi riconoscere come pari dei monaci. Li si chiamava *fratres* ma il linguaggio utilizzato nei loro confronti li escludeva da ogni parentela spirituale o orizzontale [411], laddove il loro stesso reclutamento sembra invece privilegiarne la provenienza dalle *élites* paesane [421]. La condizione di subalternità non dipese però dal concetto di *servitium*, anche perché in fondo tra XI e XII secolo tutti gli uomini, anche il Papa e l'Imperatore, erano considerati come inseriti in legami di dipendenza, fosse pure da Dio, ma non può essere considerato secondario che la formula «amare et servire» utilizzata nei giuramenti di omaggio servile compaia anche nei riti propri dell'entrata dei conversi in monastero. Ad essi risultavano vietati atti liturgici quali il sedersi nel coro o la partecipazione a momenti decisivi della vita della comunità come l'elezione dell'abate, perché il loro status sociale era comunque inferiore, equiparandoli a coloro *qui monachi non sunt* [433]. La complessità semantica legata alla nozione di *servitium* risulta così decisiva per comprendere lo status dei *fratres conversi*: se tutti, che fossero *milites* o villani, erano comunque tenuti all'obbedienza, per il loro servaggio essi erano apparentati (o li si apparentava) piuttosto alle *élites* paesane che non ai rampolli delle famiglie aristocratiche [pp. 445-446].

Altrettanto stimolanti risultano gli apporti che riguardano le raffigurazioni del *labor* nei manoscritti cistercensi e che completano questa parte del volume: le indagini di Alessia Trivellone, *Le labor manuum dans les miniatures de Cîteaux à l'épreuve de l'exégèse*, [pp. 457-518]; e di Stéphanie Le Briz-Orgeur, *Représentations d'activités de production dans l'œuvre vernaculaire de quelques poètes cisterciens des XII^e-XIV^e siècles* [pp. 519-553], comprovano come il concetto di lavoro fosse articolato e quante dimensioni storico-sociali esso attraversasse.

Chiudono il libro due contributi assai stimolanti in chiave di storia delle idee: si tratta degli interventi di Alain Rauwel, *Ordonner le monde: le mythe du moine civilisateur entre histoire et apologétique*, [pp. 557-568], e di Patrick Henriot, *Le monachisme n'est pas un humanisme. Un devoir inédit du jeune Adalbert de Vogüé sur le travail des moines (mai 1949)*, [pp. 569-598]. In entrambe le riflessioni trovano largo spazio i contenuti del dibattito storiografico che si accese tra XIX e XX secolo intorno alla figura del «moine civilisateur» e all'ideale del «travail monastique»: concetti che sono ormai passati in giudicato e che rinveniamo ripetuti sia pure con una certa dose di incoscienza critica in studi anche di significativa scientificità ma che ormai sappiamo essere solo in parte corrispondenti alla realtà medievale.

Ben stampato, ricco di utili illustrazioni che sorreggono lo sviluppo della riflessione degli autori, parchissimo di mende tipografiche, il libro uscito nella *Collection d'études Médiévales de Nice* di Brepols fornisce materiale di riflessione allo storico medievalista tanto quanto al filologo romanzo o allo specialista di teologia e di storia economica e si candida a divenire strumento indispensabile per ogni futura indagine sul tema del concetto di lavoro nel medioevo.

Gerardo Larghi

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE