

ss.), bisogna notare che elementi essenziali alla santità assumono connotazione e significati diversi a seconda delle epoche e delle situazioni, e che non hanno sempre la stessa rilevanza ai fini della canonizzazione. Sulla base di una documentazione che non pare possa essere contraddetta, egli afferma, ad esempio, che « la nozione di martirio e il senso della parola martire sono cambiati più volte nel corso dei due millenni della storia cristiana » (p. 249). Non è legittimo né coincide con gli intenti del Deloos dedurre che la santità è una vicenda confusa di cui è impossibile delineare contenuti o istanze. Il santo e il suo culto — nota la Boesch Gajano — « ha una indubbia peculiarità cristiana » (p. 46), ma vi sono aspetti da storicizzare identificando agganci sociali, culturali, economici. Fonti di varia natura di cui disponiamo possono essere « privilegiate per la storia di classi sociali generalmente ignorate in altri tipi di fonti; ma lo sono solo nella misura in cui si riconosce il diaframma culturale che media l'espressione popolare, quando addirittura non la crea, riproponendola come tale » (p. 47). Ai nove saggi che accostano il lettore ai problemi più vivi e suggestivi della ricerca agiografica, segue un'ampia raccolta di indicazioni bibliografiche per ulteriori approfondimenti (cfr. pp. 261-300). La ricca documentazione è disposta secondo titoli e argomenti che abbracciano tutto il campo della scienza agiografica. Dopo l'indicazione degli strumenti fondamentali per un avvio alla ricerca, il lettore trova utili indicazioni per studi sull'origine e lo sviluppo del culto dei santi e una vasta panoramica di letteratura agiografica, né sono dimenticati temi speciali quali le reliquie, il miracolo, i pellegrinaggi, il patrocinio dei santi, la canonizzazione e l'iconografia. Nessun dubbio, quindi, sulla validità del lavoro della Boesch Gajano nel curare questo volume. Va da sé che su temi che toccano momenti così importanti della storia dello spirito, il confronto delle opinioni non può non registrare divari talora anche profondi, e per questo mi è sembrato legittimo presentare con rilevi o interrogativi posizioni espresse da alcuni autori dei saggi o dalla studiosa che con tanto impegno ha curato il volume. Mi si consenta anche un appunto a proposito della versione. A p. 253 si legge questa frase: « lui pensa che la scena è durata il tempo necessario a recitare due salmi del *Miserere* ». Se si pensa che il *Miserere* è un salmo, il cinquantesimo nella Volgata, subito si avverte qualcosa di stridente nella dizione. Ecco allora il testo francese corrispondente in « Archives de Sociologie des religions », XIII (1962), p. 39: « qui, lui, pense que la scène a duré le temps de réciter deux psaumes *Miserere* ». Si tratta dunque del tempo necessario a recitare due volte il *Miserere*. Mi pare questo l'unico ritocco da portare al testo delle versioni accolte nel nostro volume, sempre condotte con chiarezza ed efficacia di stile.

GIUSEPPE CREMASCOLI

C. DAGENS, *S. Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, « Études Augustiniennes », Paris 1977. Un volume di pp. 475.

Già da alcuni decenni la critica gregoriana ha ridato a Gregorio Magno il suo alto posto nella storia della civiltà, il suo spicco di uomo di cultura in un tempo di decadenza mentre da Melantone a qualche moderno in quella decadenza culturale veniva frettolosamente relegato. Pesavano su di lui pregiudizi classicisti e pregiudizi anticlericali. Mommsen lo giudicava un piccolo fra i grandi uomini. Pesava su di lui un ristretto concetto di cultura che poneva, tra l'altro, in rigido ordine gerarchico la teologia al di sopra della morale e della spiritualità, che è la pregiudiziale dello Harnack. In questo quadro Gregorio non teologo, non filosofo, non teorico della fede, aveva un posto culturale mediocre e non si sottrae a questa visione neppure un Cayré.

Ma Gregorio si fa avanti nella storia della cultura con l'apporto della sua eccezionale esperienza umana alla luce della Bibbia; con la fondamentale concretezza che egli sa dare al messaggio cristiano e anche col suo genio storico, che sa cogliere i segni dei tempi per inserirvelo. Non in ritardo sui tempi, piuttosto un anticipatore culturale.

Ormai sono noti e a portata di tutti gli studi del de Lubac, del Riché, del Leclercq<sup>1</sup>. In questa direzione si colloca il nuovo lavoro del Dagens che tuttavia non si consegna supinamente alle rivalutazioni di questi studiosi ma si propone una rilettura obiettiva dell'opera di Gregorio. Il Dagens sulla base di attente documentazioni in un esame completo dell'opera di questo autore, ne registra le varie interpretazioni deformanti: di chi ne minimizza il valore e anche di chi lo esalta acriticamente o lo strumentalizza, facendo del suo distacco spirituale dal potere un rifiuto contestatario dell'autorità. Gregorio — chiarisce il Dagens — non fu un uomo di potere anche se riuscì a evangelizzare tutta l'Europa occidentale e perfino la lontana Anglia, ricostituendo una salda unità spirituale lì dove Roma aveva irrimediabilmente perduto l'unità politica. Il Dagens prende posizione contro quegli storici che vogliono vedere nella evangelizzazione del mondo occidentale operata da Gregorio una politica di compensazione di fronte al prevalere dell'impero orientale. Egli mostra l'assurdità e l'artificio di tali ipotesi: non si può allacciare una sovranità (quella pontificale) a un potere in decomposizione, anzi già decomposto (quello dell'impero occidentale) (p. 367).

Il regno che stava a cuore a Gregorio era al di là della politica e se, nella svolta dei tempi, tra

<sup>1</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1961; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1962; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; e in *La spiritualité du M. Age*, Aubier, Paris 1961.

La caduta di Roma e l'avvento dei regni barbarici dilaganti sulle residue resistenze bizantine egli fu un attivo costruttore di civiltà, non fu regista di poteri, neppure consapevole equilibrista fra le diverse influenze del potere. Queste sono illusioni che possono farsi a posteriori, quando le conseguenze degli eventi sono lì stese davanti all'occhio che guardi a ritroso. Nel vivo della sua realtà ambientale Gregorio fu pastore e missionario a largo raggio: fino a popoli non cristianizzati come gli Angli, o mal cristianizzati come i Franchi, ma a cominciare dai vicini Longobardi che erano ariani e che egli riuscì, come è noto, a convertire al cattolicesimo. Né riposa sulle conversioni ottenute. Le virtù acquistate si possono deteriorare anche dopo brillanti inizi: nei popoli come nei singoli cristiani, che possono diventare pigri nel loro cammino verso Dio. La conversione è un movimento incessante. Comporta una esigenza permanente di progresso e di sorpasso. La sua attenzione va con insistenza ai falsi cristiani, per non parlare dei finti convertiti, dei finti monaci o dei monaci tiepidi. Va a tutti coloro che sembrano ignorare che vita cristiana è coincidenza tra atti esterni e vita interiore e trascurano la carità verso gli uomini o trascurano l'aggancio a Dio, la preghiera, l'alimento dello spirito. Il vero cristiano trova un mutuo accordo tra parola e fatti, tra idea e vita, e anche tra azione e contemplazione. Il richiamo di Lia e il richiamo di Rachele convivevano nell'animo di Gregorio spesso in modo drammatico. Egli risolve in armonia il dissidio, ma le soluzioni di questo come di altri problemi non vengono relegate nella teoria, in un sistema astratto di pensiero. Il suo è un pensiero « qui cherche toujours de demeurer proche de l'expérience pour mieux l'éclairer » (p. 90). Il Gillet dice addirittura, ricorda il Dagens, che Gregorio « c'est la doctrine chrétienne orientée vers la pratique » (p. 7).

La concretezza in cui si traduce l'amore a Dio e l'amore agli uomini di Gregorio è anche attenzione precisa alla realtà storica e ambientale in cui egli vive, realtà spesso tragica come quando Roma è assediata dai Longobardi e, mentre nessuno — in quel vuoto dei poteri politici — prende le necessarie decisioni a tutela dei miseri cittadini, il santo papa difende militarmente la città. E non parliamo qui del suo amore ai poveri e dei numerosi interventi in loro favore. Dalle lettere a noi rimaste ne risulta una fitta documentazione: carità di chi previene i bisogni, non di chi accorda paternalisticamente.

Tale concretezza di atteggiamento guida Gregorio anche nella lettura della Bibbia. La lettura della Bibbia di Gregorio non è scientifica, non critica, non filologica, pur non mancandogli tutto l'equipaggiamento culturale relativo al suo tempo.

Egli non si preoccupa di trarne approfondimenti dottrinali, teologici, dogmatici. La enorme opera esegetica di Gregorio è caratterizzata da un interesse antropologico e morale. Più che una esplo-

razione dottrinale dentro la parola di Dio è una esplorazione psicologica e morale dentro l'anima che cerca Dio: ogni lettore deve compiere un cammino interiorizzante: dal senso esterno, *foris per historiam*, al senso interno in cui si opera una rivelazione, *ad interiorem intelligentiam*, che promuove un movimento spirituale. Diverso sarà il cammino secondo le diverse categorie dei lettori, diversamente dotati. Più povero resta chi dietro il visibile, l'esteriore, non scorge il segno dell'invisibile. La Bibbia è lì a rischiarare la vita quotidiana. E il diffusore del messaggio, il *praedicator* deve anzitutto rischiarare se stesso. Non ha una funzione puramente tecnica o ritualistica, ma è colui che « entra in relazione con Dio per aiutare gli altri ad entrarvi ». Il predicatore deve attingere alla Bibbia con esattezza e fedeltà, correttamente (p. 344), ma per approdare a un cambiamento di vita, per produrre una continua conversione. La preoccupazione pastorale, che arricchisce di acute notazioni psicologiche e morali la esegesi gregoriana, è sempre presente.

Questo grande volgarizzatore della parola di Dio, questo autentico portatore del messaggio cristiano alle masse deve molto ad Agostino. Anzitutto per il rapporto con la Bibbia. Perfino l'atteggiamento di fronte a taluni passi oscuri della Sacra Scrittura che per la loro difficoltà stimolano la intelligenza dell'uomo, è agostiniano (p. 64, n. 31). Come in Agostino vi è in Gregorio una estrema attenzione alla realizzazione concreta di questa parola, come si è visto, alla verifica morale dell'operare; una attenzione in genere al risvolto morale delle cose. A questo proposito non si capisce perché il Dagens esaltando questo aspetto di Gregorio lo dissocia da Agostino, facendo suo (p. 20) un giudizio che sembra eccessivo, del Marrou (*S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 181) e cioè che la morale avrebbe poco posto nella cultura di Agostino, anche se il grande studioso scomparso intendeva parlare dello studio teorico della morale in Agostino più che del colore morale della sua opera.

Talvolta invece viene attribuita a Gregorio una derivazione agostiniana non pertinente, come a p. 428 dove si dice che Gregorio si atterrebbe al principio « agostiniano » della resurrezione (quella di Cristo modello e prefigurazione della nostra). Il concetto è già di S. Paolo, I *Lettera ai Corinti*, 15, 20 ss.

Come in Agostino vi è in Gregorio una grande apertura sociale. Nessuno dei due resta ancorato a una fede intimista. Ambedue sono protesi con calda umanità al popolo di Dio che pellegrina sulla terra; non si rinchiudono nel loro mondo spirituale.

Se poi ci si addentra nelle più intime connessioni del mondo interiore di Gregorio, nella vita del contemplativo, emergono altre evidenti parentele col santo di Ippona. Vi è lo stesso dinamismo interiore che fa convivere la gioia del raggiungere con l'incessante procedere, quel desiderio di Dio mai appagato e costantemente appagantesi, ricco

e povero insieme, così largamente attestato in Agostino.

Perché Agostino, più lontano nel tempo, non Benedetto, di pochi decenni precedente, che pure ammirava e di cui scisse la vita, fu il maestro di Gregorio e lo influenzò. A queste condizioni giunge il Dagens sulla scorta del Courcelle, dei cui interessanti accostamenti lessicali fra le opere dei due giustamente si avvale (pp. 226 ss.).

Il Dagens ha ben presente il clima culturale di Gregorio, la sua educazione sui classici, l'ampiezza del suo orizzonte che trova riferimenti con gli stoici, con Orazio, con Seneca. È visto dal Dagens come pietra miliare « au terme d'une longue évolution qui unit la sagesse païenne à la spiritualité chrétienne » (p. 144), ed è giusto — egli osserva — che gli stessi recenti libri di storia della chiesa lo pongano come segnacolo, a distinzione di due età, e cita la nuova *Storia della chiesa* di Marrou-Daniélou.

Del resto già si dividevano così i periodi nella prima edizione francese della *Histoire de l'Église* di Fliche e Martin che risale al 1934.

Per una seconda edizione che auguriamo prossima, anche in italiano, si vorrebbe qualche facilitazione per il lettore. Ad esempio, nell'esame della « conversione » di Gregorio, che è esame dettagliato, con commento, parola per parola, di una sua lettera a Leandro (p. 294) sarebbe opportuno avere sott'occhio il brano commentato. Esso va ricercato invece dieci pagine prima, in una nota al testo (p. 285, n. 30).

A proposito della sua conversione cioè del suo passaggio da una vita cristiana come laico a una vita cristiana come monaco, Gregorio stesso sottolinea con ramarico nella citata lettera la sua esitazione a lasciare l'incarico civile che ricopriva allora (prefetto di Roma) e a seguire la nuova vocazione. Questo fatto però non sembra che autorizzi di per sé a dedurre che al tempo della prefettura « Gregorio doveva provare appetito di onori se non di danaro ». È una ipotesi che va sostenuta con ulteriore documentazione. Questo sincero romano poteva essere perplesso, come è stato osservato da altri, sulla bontà di una decisione che in tempi tanto grami lo portava a rifiutare il suo diretto servizio alla città, allora dispensatrice di pesi più che di onori.

Il libro del Dagens anche se talvolta stimola al confronto, è sicuramente informativo e ricco di apporti scientifici. Basti ricordare l'attenta indagine filologica dei testi, che prosegue quella della Mohrmann, al riguardo della parola *praedicator* (p. 336), esame filologico e semantico di grande interesse in quanto aiuta a stabilire la connotazione della figura del predicatore del Vangelo al tempo di Gregorio. Bisogna essere grati al Dagens per questi contributi.

VERA PARONETTO

E. MAGNOU-NORTIER, *Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, « Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail », sér. A, 28, Toulouse 1976. Un volume di pp. V-134.

Madame Magnou-Nortier, non nuova a studi sull'età carolingia<sup>1</sup>, ha voluto affrontare in questo breve, ma importante, saggio il significato preciso dei termini *fides*, *fideliitas*, *vassus*, *beneficium*, *convenientia*, *commendatio*, *sacramentum*, quale appare dai testi legislativi e diplomatici franchi tra VII e IX secolo. L'indagine minuziosa ha permesso all'autrice di fornire nuova materia alle istanze di revisione della tesi tradizionale sull'origine del vassallaggio e pertanto della feudalità. Secondo la vecchia teoria il sistema feudale ha associato durante l'epoca carolingia due elementi originariamente distinti: il vassallaggio o elemento personale, ed il beneficio o feudo, elemento reale. Il vassallaggio è pertanto fondato « sur un lien de dépendance personnelle du vassal, autrefois esclave, envers son seigneur »; tale legame si instaura attraverso l'omaggio, ed il feudo o beneficio è il bene reale che viene concesso al vassallo. Il legame personale comporta una « foi vassalique », che in genere gli storici hanno espresso con il termine *fedeltà*. Pertanto *fidelis* è stato tradotto con vassallo, *beneficium* con feudo e si è giunti ad ammettere in modo dogmatico che l'evoluzione di queste forme ha portato all'anarchia feudale. Ma già il Fournier, e poi il Faussner, avevano notato che *fidelis* e *vassus* non sono la stessa cosa e che l'omaggio non si deve confondere con il giuramento di fedeltà<sup>2</sup>. Attenta a tali problemi la ricercatrice ha voluto, con una seria metodologia d'indagine, rivedere le posizioni della storiografia tradizionale francese, sulla scia anche degli studi del Devisse e del Toubert<sup>3</sup>. Per evitare però confusioni la Magnou-Nortier ha posto come regola fondamentale il rispetto per i vocaboli originali delle fonti, giacché gli uomini dell'Alto Medioevo usavano un linguaggio estremamente

<sup>1</sup> E. MAGNOU-NORTIER, *La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cispyrénéenne) de la fin du VIII<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Toulouse 1974; si veda pure la recensione in « Aevum », L (1976), pp. 375-376.

<sup>2</sup> P. FOURNIER, *De quelques questions concernant l'ancien droit public*, « Journal des savants », I (1919), pp. 5-18; H. C. FAUSSNER, *Herzog und Reichsgut im bairisch-österreichischen Rechtsgebiet im XII. Jahrhundert*, « Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanist. Abteil. », LXXXV (1968), pp. 1-58.

<sup>3</sup> J. DEVISSE, *Essai sur l'histoire d'une expression qui a fait fortune: 'consilium et auxilium' au IX<sup>e</sup> siècle*, « Le Moyen Âge », LXXIV (1968), pp. 179-205; *Hinemar, archevêque de Reims (845-882)*, 3 voll., Genève 1976; P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, 2 voll., Roma 1973.