

tamenti sacrileghi»). A prescindere da ciò, rischierebbe senz'altro di cacciarsi in un vicolo cieco chi, valendosi di troppo rigidi parametri interpretativi e senza porre troppa attenzione all'incolmabile divario che ci separa da quei nostri abbastanza lontani progenitori, pretendesse di imprigionare entro l'astrattezza dei propri schemi mentali i dati di una realtà di per sé estremamente contraddittoria e di poter sempre decidere con un taglio netto pro o contro la presenza, dietro ogni norma o divieto, di una intenzione volta coscientemente a esercitare forme di controllo sulla società. Epperò, dopo questa premessa, andrà pure detto che sarebbe altrettanto fuorviante non tenere nel debito conto ciò che, per restare al Penitenziale di Burcardo, il cui equilibrio giuridico-pastorale è fuori discussione, non può non saltare subito all'occhio del lettore moderno pur se non particolarmente scaltrito: la frequenza con cui numerose prescrizioni, specialmente in relazione ad atteggiamenti superstiziosi ovvero a pratiche qualificabili senz'altro come magia, hanno per destinatarie le donne in quanto tali (indicativo, da questo punto di vista, ancora nel canone 5, il curioso e minuziosissimo elenco di eterogenei comportamenti femminili, segno della presenza quanto mai attiva di un sostrato folclorico ben vivo); e non sarà del resto senza significato che, in certi casi (canone 5, sotto il titolo « profanazione delle tombe e stregoneria »), siano altre categorie più o meno marginali della società, meno controllabili per lo stesso genere di attività da esse svolto — porcari, vaccari, cacciatori — a suscitare sospetti di fatture malefiche o incantesimi e a provocare le proibizioni relative. Come d'altronde è proprio la donna a ispirare a Burcardo un tratto assai bello, una vera pagina da antologia, da cui « una arcana poesia promana » — la definizione appartiene a F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, « Strumenti », 96, Firenze 1979, p. 199 — nella descrizione di un rito che ha lo scopo di propiziare la pioggia: molte fanciulle conducono fuori del villaggio una giovinetta vergine da loro scelta, le legano al mignolo del piede destro un'erba chiamata giusquiamo, la aspergono dell'acqua di un fiume, la riconducono sempre nuda al villaggio « camminando a ritroso, come gamberi » (canone 5, nella rubrica « atteggiamenti superstiziosi »); la pena prevista per chi partecipa è lieve: 20 giorni a pane e acqua.

ALDO GRANATA

M. L. ARDUINI, *Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den « Carmina » Ruperts von Deutz*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1985. Un volume di pp. XV-195.

Nei *Carmina* composti da Ruperto di Deutz fra il maggio e l'agosto 1095 ad Evergnicourt, luogo d'esilio per il monaco ed il suo abate Berengario scacciati da S. Lorenzo di Liegi tre anni addietro per opera del vescovo enriciano Otberto, si parla di eresia e di simonia, dell'essenza e delle sorti della Chiesa di Dio. Questo studio, che si presenta come un'approfondita esegesi del testo (il che certo non stupisce chi conosca l'A. come attentissima lettrice di Ruperto), ne mette in luce le componenti escatologiche e mariologiche, prestando una attenzione pressoché esclusiva all'aspetto ecclesiologico-teologico. Ciò comporta, fatalmente, che ne vengano trascurati altri la cui rilevanza potrebbe essere non minore: quello normativo-istituzionale ad esempio, certo presente là dove Ruperto scrive (p. 98): « Lex enim est ut non promunere quolibet manus, obsequii aut lingue quempiam debeat quis ordinari, sed eum qui pro vitae merito elegerit testimonium praesentis ecclesiae » (una frase in cui difficilmente si può sfuggire al rimbalzo d'echi canonistici), è passato sotto silenzio: « Hier hat nun Rupert sein letztes Wort gesprochen und dies in einer rein theologisch-biblischen Sphäre » (ibid.). Ma il punto d'osservazione dell'A. è diverso, ed è proprio a partire da esso (ed anzi grazie ad esso) che la Arduini può attribuire con certezza questo testo anonimo e incompleto e percorrerlo con indubbia acribia. È dunque sull'esegesi e sul modo in cui essa viene condotta che dovrà appuntarsi l'attenzione del lettore, che potrà essere interessato tanto all'approfondimento di un ulteriore aspetto dello scisma fra regno e sacerdozio quanto allo studio delle forme poetiche e drammatiche del pieno medioevo.

Si potrà qua e là non concordare con la Arduini su certo uso di talune categorie storiografiche (come, a quanto si direbbe, quella di « ecclesiologia monastica »: p. 120)¹ e sull'enfaticizzazione che vien fatta del tema della povertà (« Das Thema der Armut reift zum Zentralthema für die Rupert zeitgenössische Kirche heran »: ibid.), e per quanto ci riguarda non siamo per nulla d'accordo su Pasquale II (ma è significativo che l'A. concordi piuttosto con lo Zimmermann che con la Blumenthal e con noi: cfr. pp. 91-96)²; così come si potrà non apprezzare la germanizzazione di titoli e brani italiani³; e qua e là potranno

non convincere certe letture (alcuni punti del confronto fra una lettera di Urbano II e il testo di Ruperto, ad es.: p. 84; oppure, a p. 121, nell'orgoglio del giovane monaco di riconoscersi in un pontefice monaco si potrebbe scorgere anche la trepidante aspettazione che quegli voglia riconoscere se stesso come monaco e cluniacense: « Nam papa michi sumptus ab illis »: il che potrebbe essere messo in relazione con la politica di Urbano II, assai meno « filomonastica » di quanto fosse lecito attendersi); potranno non piacere (e, conoscendo l'attenzione epistemologica dell'A., anche stupire un po') espressioni quali « wenn man das wahre "Universum" Ruperts wirklich kennt » (p. 93: il corsivo, evidentemente, è nostro). Ma si tratta di osservazioni che non tolgono nulla a questo volume, che proprio l'« Universum » di Ruperto di Deutz intende esplorare e capire: e, poiché Ruperto non esaurisce i tempi suoi né è l'unico ed isolato universo testuale, comprendere il suo tempo ed entrare nelle idee e nelle discussioni che lo animavano.

E qui troviamo osservazioni di valore, come quelle a proposito dell'eresia (pp. 102-103) o della percezione dello scisma presso coloro che ne furono testimoni e attori (pp. 18-19); e anche di rilievo e suggestione assoluti come avviene a proposito della presenza di Ugo di Cluny a Canossa: « Die Gestalt des Hugo von Cluny, des grossen heiligen Abtes, und seine Anwesenheit in Canossa, wo er wohlgernecht nicht als Vermittler eines unmittelbaren Friedensidee, stellen realiter et in spe die tatsächliche historische Reichweite der politischen Wirksamkeit von Cluny, auch als missionarisches Programm dar » (p. XIV). Che non si appoggia (secondo ogni apparenza) né a testi né a bibliografia, ma amplia l'eco degli uni e dell'altra creando una suggestione a cui non è facile sottrarsi e che anzi meriterebbe di essere seguita (a nostro parere): chissà, magari da una nuova generazione di studiosi di cose cluniacensi.

GLAUCO MARIA CANTARELLA

¹ « Schon zur Eröffnung der Strophen wird die ekklesiologische Linie deutlich: es ist dieselbe, die das Reformwerk der Kirche während des Pontifikates Gregors VII. beseelte und die in gleicher Weise, wenn auch unter wechselnden Akzenten, in der Reformidee Urbans II. konkrete Gestalt annahm: die Kirche erkennt sich selbst in eminenter Weise in ihren Söhnen, den Mönchen, und repräsentiert ein Reformprogramm, das die ganze *Christianitas* erfassen, bessern, erneuern zu können meint, und das wesentlich 'monastich' ist » (ibid.).

² « Unseres Erachtens versuchte der Papst,

der ganzen *christianitas* die innere und gemeinsame Würde zurückzugeben, nicht etwa die Kirche zu einem mystischen Pauperismus ausgezeichnet habe, sondern ihre wesentliche Integrität zurückzugewinnen, die durch die sogenannte "konstantinische Wende" gemindert worden sei » (p. 91). Si potrebbe dire che neppure la storiografia più confessionalmente impegnata ha mai osato accreditare questo pontefice della volontà di un « mistico pauperismo » e che, di conseguenza, la soluzione proposta dall'A. non è molto distante da quella che veniva preferita prima che la Blumenthal cominciasse, con i suoi lavori, ad intaccare il mito (1977). Ma si sa: i miti sono duri a morire, e forse in certi casi è meglio così: perché hanno un indubbio valore morale.

³ Cfr. p. 11 cont. n. 36, ove il titolo *Il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Venticinque anni di attività (1952-1977)*, viene parafrasato in: « Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo zur 25. Jahrfier des Instituts (1952-1977) »; p. 179, in cui un testo in buon italiano di Ezio Franceschini è tradotto senza apparente necessità in tedesco. In compenso una svista ha trasformato il sottotitolo del più celebre libro di O. Capitani in una rimembranza di Hemingway: « L'addio alla "Restaurazione" » (p. 31 cont. 116).

J. P. TORRELL o. p. - O. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie - son oeuvre, l'homme et le démon*, « Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents », 42, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven 1986. Un volume di pp. 454.

Se nel 1960, Gustavo Vinay poteva ancora affermare che la fama di Pietro il Venerabile appariva mediata dal confronto quasi inevitabile, con s. Bernardo e Abelardo¹, la figura del nono abate di Cluny ha oramai acquisito l'autonomia e il rilievo che sicuramente meritava; anzi, negli ultimi anni — come giustamente notava Pietro Zerbi² — proprio a Pietro è stata accordata una particolare e crescente attenzione nelle riflessioni storiografiche su Cluny ed anche, più in generale, sul monachesimo del XII secolo.

Era stato, come è noto, Jean Leclercq con il suo *Pierre le Vénérable* del 1946, a risvegliare l'attenzione degli studiosi suscitando, in particolare, l'interesse di Giles Constable, che fin dal 1952, lavorò all'edizione critica dell'epistolario, pubblicata nel 1967 con l'aggiunta di un ampio volume di note³. La preparazione di nuove edizioni critiche — necessità già segnalata in oc-