

zialmente presentato come colui che aveva compiuto la scelta della povertà integrale, alienando i propri beni. Altre correnti ecclesiali, però, non ritenevano che il lavoro e la proprietà fossero di per sé fonti di peccato: lo erano, piuttosto, l'arricchimento eccessivo e illecito, maturato approfittando degli altri. Nel contesto dello sviluppo economico e demografico di quei decenni, si riconosceva la possibilità per i laici di una pratica della carità sotto forme nuove, non soltanto ritualizzate. Si andava diffondendo, quindi, una spiritualità della beneficenza rivolta verso i *pauperes Christi*, e la povertà stessa non appariva più come segno della condanna divina. Questo tornante della vita religiosa dei laici aprì la via alla moltiplicazione di fondazioni ospedaliere e caritative, soprattutto in Lombardia. Così nella Vita *Labentibus annis* Omobono appare non solo come 'martire della carità', ma come padre di famiglia dedito alla professione di sarto, esempio della possibilità di accedere alla santità anche per i laici.

Sarà proprio questa versione della figura del santo cremonese a fissarsi nell'iconografia, che lo rappresenterà presto come un ricco borghese intento a fare l'elemosina ai poveri, con l'aggiunta dell'attributo delle forbici da sarto. Dalla *Labentibus annis* furono ricavate traduzioni in italiano e in tedesco, che resero possibile la trasformazione della figura del santo in patrono delle confraternite dei sarti; e così il culto, inizialmente del tutto locale, si diffuse in buona parte dell'Europa (pp. 35-60). Dopo che il santo fu promosso a patrono di Cremona con il prevalere del partito guelfo a fine XIII secolo, la devozione si diffuse in aree italiane limitrofe a cominciare da Venezia e dagli ambienti milanesi degli Umiliati. In seguito, per tre secoli a partire dal XV, si assiste alla sorprendente diffusione europea (Paesi Bassi, Belgio, Svizzera, Germania, Francia, Spagna e Portogallo) ed extra-europea (Messico, Brasile) del suo culto in relazione al ruolo di patrono dei sarti. Le nuove istanze pastorali indotte nel mondo cattolico dal Concilio di Trento fecero di lui un santo del lavoro e dei lavoratori, esempio di una santità possibile grazie all'onestà e alla correttezza professionale oltre che a un saggio

e generoso uso del denaro. Fino a che, nel XIX secolo, il declino delle corporazioni dei mestieri ha ricondotto il culto di s. Omobono alla originaria dimensione locale.

Quanto all'ampia sezione documentaria, che occupa la seconda metà del volume, va segnalato che le tre *Vitae* medievali erano state già pubblicate da D. Piazza (*Omobono di Cremona. Biografie dal XIII al XVI secolo. Edizione, traduzione, commento*, Cremona, Diocesi di Cremona, 1991), senza però la raccolta di miracoli *Omnipotens Deus* (1200-1230 ca.), che doveva accompagnare la Vita *Quoniam hystoriae*, qui edita criticamente per la prima volta.

Il valore della monografia risiede non soltanto nell'aver raccolto e studiato tutta la documentazione disponibile relativa a s. Omobono, ma pure nell'aver delineato con chiarezza i tratti caratteristici delle distinte concezioni della santità diffuse fra XII e XIII secolo, fase cruciale storiograficamente segnata dalla figura di Francesco d'Assisi, rispetto al quale il patrono di Cremona si pone per alcuni aspetti come antesignano.

GIULIANO CHIAPPARINI

Brian FITZGERALD, *Inspiration and Authority in the Middle Ages. Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Un vol. di pp. XII + 277¹.

«Sub nomine luminis prophetici latent equivocationes». Con questa constatazione, Pietro di Giovanni Olivi dava voce a una consapevolezza diffusa; ed è proprio alla luce della natura polisemica del concetto di

¹ This paper is part of the project BIFLOW that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement N. 637533).

profezia che il volume di Brian FitzGerald si propone di ripensare il suo ruolo nella cultura europea del tardo medioevo. Il fulcro dell'indagine è rappresentato dai dibattiti teologici dedicati, tra XII e XIV secolo, alla natura e ai limiti dell'ispirazione (considerata dall'autore sinonimo di profezia). Lo schema interpretativo del volume si regge di fatto su due dicotomie fondamentali, riguardanti il carattere infuso o acquisito del carisma profetico e la sua funzione predittiva o più latamente morale. L'obiettivo è mostrare l'importanza rivestita dalla seconda opzione dell'uno e dell'altro dilemma: un'importanza sotto-stimata, a parere di FitzGerald, dalla storiografia sul profetismo medievale, che avrebbe prestato eccessiva attenzione a Gioacchino da Fiore e alla sua eredità. Questo intento revisionista, esplicito fin dalla prima pagina, risulta per molti versi stimolante e degno di interesse. Sarebbe stato utile, tuttavia, argomentarlo in modo più analitico e documentato, attraverso una discussione della ricca storiografia successiva a *The Influence of Prophecy* di Marjorie Reeves; a partire, ad esempio, dagli studi di Robert Lerner, Roberto Rusconi e Gian Luca Potestà, che hanno sfumato o corretto molte affermazioni della Reeves². L'importanza dell'escatologia gioachimita, peraltro, è stata sottolineata finora soprattutto negli studi sulle profezie politiche e religiose prodotte tra tardo medioevo e prima età moderna, e non tanto in quelli dedicati alla riflessione scolastica sulla profezia (in quest'ultima – tranne rare eccezioni come Olivi, o come il suo maestro Bonaventura³ –

è noto anzi che le posizioni di Gioacchino ebbero fin da subito un'accoglienza ostile⁴).

L'ambiguità polisemica del termine profezia, dunque, costituisce al contempo il punto di forza e di debolezza del volume, che passa brevemente in rassegna, nell'introduzione, le posizioni di Agostino, Gregorio Magno e altre *auctoritates* teologiche, per cominciare la trattazione vera e propria con Ugo di San Vittore. Secondo Ugo, la profezia non consiste tanto nella predizione del futuro, quanto in una comprensione, che si può ottenere attraverso la contemplazione e l'esercizio della saggezza umana, del piano divino soggiacente alla storia sacra. L'idea della profezia come comprensione – piuttosto che come visione – torna nel II capitolo, che si sofferma sui commenti ai Salmi di Gilberto di Poitiers e Pietro Lombardo. L'esegesi dei Salmi rappresentava, prima del XIII secolo, il luogo fondamentale per la discussione delle forme non apocalittiche di profezia, e tanto Gilberto quanto Pietro pongono l'accento sul carattere intellettuale delle profezie di Davide (cui erano allora attribuiti i Salmi) e sul contributo che avrebbe portato il profeta Ezra nel riordinarle secondo un criterio non storico, ma poetico e profetico. Secondo FitzGerald, la consapevolezza della 'letterarietà' sintattica e semantica del linguaggio profetico accompagnò la rivendicazione, da parte degli esegeti di professione, dell'autorità di interpretare i testi sacri, nonché lo sviluppo di una produzione rivolta al discernimento della vera dalla falsa profezia. Negli scritti di Pietro il Venerabile contro la *secta sive haeresis Sarracenorum* – composti intorno alla metà del XII secolo e analizzati nel capitolo III – lo stile del Corano è giudicato confuso, sconnesso e perciò inadatto a un messaggio profetico. L'ispirazione profetica di Maometto, inoltre, è considerata falsa perché non testimoniata e legittimata da alcun miracolo o 'segno': un

² Vd. almeno R.E. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995 e Id., *Scrutare il futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Roma 2008 (in particolare le introduzioni dell'autore alle due raccolte di studi); R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999; G.L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma – Bari 2004.

³ Vd. da ultimo I. DELIO, *From Prophecy to Mysticism: Bonaventure's Eschatology in Light of Joachim of Fiore*, «Traditio», 52 (1997), 153-77.

⁴ Oltre agli studi di B. McGinn citati dall'autore, vd. R.E. LERNER, *Joachim and the Scholastics*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III*, a cura di R. RUSCONI, Roma 2001, 251-64 (poi in Id., *Scrutare il futuro*, 99-112).

elemento nuovo e potenzialmente ambiguo, negato da Innocenzo III come criterio valido ai fini della canonizzazione e abbandonato nella discussione domenicana sulla predicazione come forma di profezia⁵.

I domenicani rivestono un ruolo chiave nella ricostruzione dell'autore, che sottolinea come l'evolversi, nel XIII secolo, del sapere teologico – che portò alla stesura dei primi trattati interamente incentrati sullo statuto della profezia – andò di pari passo con il concreto pericolo rappresentato da forme nuove e non autorizzate di ispirazione. Quest'ultima rappresentava in Umberto di Romans solo una delle componenti necessarie al buon predicatore, la cui virtù fondamentale – la *prudencia* – dipendeva tanto dall'ispirazione quanto dalla cultura (intesa come esercizio intellettuale e morale). Dei due autori con cui si chiude il capitolo, Ugo di Saint-Cher e Alberto Magno, Fitzgerald sottolinea poi la linea incerta seguita sul piano della trattazione teologica della profezia, senza conoscere tuttavia l'analisi compiuta da Anna Rodolfi in un libro recente, che sarebbe stato importante utilizzare e discutere⁶.

Il IV capitolo è dedicato al conflitto ermeneutico tra Tommaso d'Aquino e Pietro di Giovanni Olivi: del primo è messa in luce la polemica tanto con Gioacchino da Fiore e la sua eredità, quanto con le interpretazioni naturalistiche e filosofiche della profezia (legittimate, nel corso del Duecento, da una lettura radicale di Aristotele); del secondo, l'associazione – già presente in Ugo di San Vitore – tra contemplazione, profezia e storia sacra. Più che alla distanza epistemologica

tra le due interpretazioni⁷, l'autore è interessato alle diverse implicazioni delle posizioni di Tommaso, che lega la figura del profeta all'attività omiletica e alla funzione pastorale e morale, e di Olivi, che lo inserisce invece in una concezione escatologica della storia della salvezza da cui i suoi seguaci, in Provenza e in Italia, trassero conseguenze ecclesiologiche radicali⁸.

Gli ultimi due capitoli si concentrano, infine, sul passaggio tra XIII e XIV secolo e sull'incontro (o scontro) tra la riflessione domenicana sulla profezia e le incipienti discussioni umanistiche sul rapporto tra poesia e teologia. La figura di raccordo è individuata in Nicholas Trevet e nella sua concezione morale e consolatoria della profezia, ormai deprivata di ogni aspetto soprannaturale. I commenti a Boezio, ai Salmi e soprattutto alle tragedie di Seneca, scritti dal domenicano inglese nei primi due decenni del Trecento, circolarono ampiamente in Italia settentrionale, dove la funzione cognitiva e comunicativa insieme attribuita da Trevet al linguaggio poetico riecheggia nella rivendicazione del valore teologico della poesia affidata da Albertino Mussato alla polemica con un altro domenicano, Giovannino da Mantova. Non è possibile, qui, discutere nel dettaglio l'analisi di Fitzgerald: al lettore, tuttavia, resta il dubbio se la difesa della poesia da parte di Mussato⁹ sia effettivamente ricollegabile al coevo

⁷ Su cui vd. RODOLFI, «*Cognitio obumbrata*», cit., 169-86.

⁸ Sul contrasto tra Olivi e Tommaso vd. anche M.-T. D'ALVERNY, *Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi*, in *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, II, 179-218; sui *Remedia* e le altre operette spirituali di Olivi, A. MONTEFUSCO, *Structure and Tradition of Pierre de Jean Olieu's Opuscula: Inner Experience and Devotional Writing*, «Franciscan Studies», 69 (2011), 153-74; del commento a Giobbe, cit. sulla base del codice Conv. Soppr. 240 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, vd. l'edizione critica: *Lectura super Job*, ed. A. BOUREAU, Turnhout 2015 (Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis, 275).

⁹ Sull'argomento, in contemporanea al vo-

⁵ Sulla questione, oltre agli studi di A. Vauchez citati dall'autore, vd. R. RUSCONI, *La verità dei segni ovvero i segni della verità*, in *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.-15. Jahrhundert)*, hrsg. von G.L. POTESTÀ, München 2012, 45-63.

⁶ A. RODOLFI, «*Cognitio obumbrata*». *Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze 2016, 77-86 su Ugo di Saint-Cher; 105-28 su Alberto Magno.

dibattito sullo statuto della profezia, o se non si tratti piuttosto di due questioni diverse per argomento e finalità.

In conclusione, il volume – che discute un gran numero di fonti, in parte inedite – si segnala per il tentativo di far dialogare tra loro storiografie diverse e ancora lontane. Inoltre, ha il merito di individuare chiaramente la posta in gioco di buona parte della discussione due e trecentesca sul carisma profetico: la definizione dei rapporti tra ispirazione e autorità, che potrebbe rappresentare un'alternativa feconda alla vecchia ma ancora insostituibile dialettica weberiana tra carisma e istituzione.

MICHELE LODONE

«*Moribus antiquis sibi me fecere poetam*». Albertino Mussato nel VII centenario dell'incoronazione poetica (Padova 1315-2015), a cura di Rino MODONUTTI e Enrico ZUCCHI, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2017 (mediEVI, 17). Un vol. di pp. XX + 287.

Il centenario dell'incoronazione poetica di Albertino Mussato (1315) ha offerto l'occasione per riportare l'attenzione su un autore di primaria importanza nei decenni di snodo tra Medioevo e Umanesimo. Il volume, che pubblica gli Atti del Convegno tenutosi a Padova il 3 e 4 dicembre 2015, si articola in tre sezioni: la prima sviluppa il motivo della laurea; la seconda allarga lo sguardo sugli scritti del Mussato; la terza torna a concentrarsi sull'opera che gli valse l'alloro poetico, la tragedia *Ecerinis*, analizzandone la sottesa concezione del genere tragico e studiando la sopravvivenza del mito di Ezzelino dopo il Mussato.

L'esametro mussatiano scelto in funzione di titolo è estratto da una delle *Epistole metri-*

ce (IV 13), preziosa testimonianza d'autore sulla cerimonia della laurea. Tuttavia il verso, non debitamente contestualizzato¹, rischia di rimanere ambiguo: strappare il «sibi» al suo referente (i «fauni» del v. 11, ossia gli amici del poeta) significa slegare la laurea dal circolo preumanistico, esplicitamente richiamato dall'epistola ma lasciato a margine del volume. Esso non è infatti considerato nell'analisi dell'evento della laurea, vero e proprio «*transfer culturale*» (G. Albanese) in cui convergono simbologie differenti: quella classica dell'incoronazione poetica di Stazio e del trionfo degli imperatori romani, riverberata nell'incoronazione milanese di Enrico VII (1311); quella delle feste civili e religiose di stampo comunale; quella delle cerimonie di ambito accademico (*conventus* o *conventatio*) inclusive di una pubblica lettura. Né è messo sufficientemente a fuoco l'accento antipopolare della celebrazione – una cerimonia esclusiva cui il «vulgus inane» (*Ep.* IV 14) non può che assistere passivamente – complementare alla componente elitaria dell'esperienza preumanistica: tratto costante nell'opera mussatiana, dall'invettiva del *De gest. Ital.* IV 2 (R. Modonutti) al primo coro dell'*Ecerinis*.

Gli studi raccolti intendono cogliere le due anime del Mussato, il letterato e l'uomo di Stato, fornendo un ritratto – almeno per il primo aspetto – in continuo confronto con figure più blasonate, Dante e Petrarca *in primis*: si veda ad esempio il proposto parallelo tra la mussatiana *Ep.* IV e la *Collatio laureationis* del Petrarca (Albanese) e il ricordo dell'incoronazione di Mussato nell'*Epyst.* II 10 a Brizio Visconti (G. Ronconi). Sul versante dantesco, dove il comune interesse per il tema dell'incoronazione poetica ha suscitato lunghi dibattiti sui rapporti tra il fiorentino e Mussato a fronte del reciproco silenzio, lo stesso Ronconi vede messa in atto un'opposi-

lume qui recensito, è uscita la raccolta «*Moribus antiquis sibi me fecere poetam*»: Albertino Mussato nel VII centenario dell'incoronazione poetica (Padova, 1315-2015), a cura di R. MODONUTTI – E. ZUCCHI, Firenze 2017.

¹ Non rilevata la filigrana classica del primo emistichio, l'enniano «*Moribus antiquis res stat romana virisque*» (*Ann.* XXXVII 500 Vahlen) conservato da *Aug. Civ.* II 21 (che riproduce *Cic. Rep.* V 1, 1) e *Hist. Aug.* VI 5, 7 (difficilmente letta da Mussato).