

INGENITA CURIOSITAS

STUDI SULL'ITALIA MEDIEVALE PER GIOVANNI VITOLO

TOMO SECONDO

a cura di

BRUNO FIGLIUOLO ROSALBA DI MEGLIO ANTONELLA AMBROSIO



L'AVVEGLIO & CARLONI

ISBN 978-88-86854-68-9

© 2018 by LAVEGLIACARLONE s.a.s.
Via Guicciardini 31 – 84091 Battipaglia
tel. 0828.342527; e-mail: info@lavegliacarlone.it
sito internet: www.lavegliacarlone.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo: info@lavegliacarlone.it

Stampato nel mese di ottobre 2018 da Printi - Manocalzati (AV)

LUCA ARCARI

IL IV ESDRA NEL CODICE SANGERMANENSIS XVII
DALLA “RI-ATTUALIZZAZIONE” VISIONARIA
ALLA “SCRITTURALIZZAZIONE” NORMATIVA

La versione latina del IV Esdra fino al 1875

Il *IV Esdra*¹ è uno scritto apocalittico-visionario di origine giudaica riconducibile a una fase non di molto successiva alla caduta del tempio di Gerusalemme del 70 d.C. (probabilmente tra il 90 e il 110)². Il testo ci è stato trasmesso in una serie di riscritture/traduzioni³ prodotte in ambienti cristiani tardo-antichi e dipendenti, in un modo o nell'altro, da una o più versioni greche⁴, la cui precoce diffusione è per altro ben documentata dalle citazioni

¹ La più recente edizione del testo latino del *IV Esdra* è quella contenuta nell'*editio v* della *Vulgata* (a cura di R. WEBER - R. GRAYSON), ormai consultabile su *The Online Critical Pseudepigrapha*: <http://ocp.tyndale.ca/docs/text/4Ezra> (cons il 7 dicembre 2017). Le precedenti edizioni a cui si farà di volta in volta riferimento verranno indicate in nota. Per le abbreviazioni dei testi latini, si farà riferimento a *Thesaurus Linguae Latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum*, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1904; per quelle dei testi greci, cfr. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon, 1996.

² Il testo è stato originariamente scritto in una lingua semitica. Per la datazione a un periodo tra il 90 e il 110 d. C., cfr. M. E. STONE, *Fourth Ezra: A Commentary on the Fourth Book of Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 9-10; P. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Milano, TEA, 2001², vol. I, pp. 354-355.

³ Una certa prudenza nell'uso esclusivo del termine “traduzione”, che potrebbe essere facilmente soggetto a fraintendimenti, è d'obbligo. Il *IV Esdra* ci è pervenuto in una pluralità di traduzioni e versioni, in latino, in siriano, in etiopico, in arabo, in armeno, in georgiano e in copto, tutte in un modo o nell'altro dipendenti da una mediazione greca, e ciascuna di essa presenta rimaneggiamenti e riadattamenti notevoli al suo interno. Per ulteriori riferimenti sulla complessa vicenda testuale del *IV Esdra*, cfr. *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, a cura di A. F. J. KLIJN, con un *Index Grammaticus* a cura di G. MUSSIES, Berlin, Akademie-Verlag, 1983, spec. p. 223 (in cui Klijn tenta di offrire un vero e proprio *stemma versionum*) e MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* cit., pp. 355-369.

⁴ Secondo KLIJN, *Der lateinische Text* cit., p. 223, che riprende il suo precedente studio *Textual Criticism of IV Ezra. State of Affairs and Possibilities*, in «Society of Biblical Literature Seminar Papers», 20 (1981), pp. 217-225, la versione greca del *IV Esdra* direttamente dipendente dall'originale semitico si sarebbe a un certo punto “sdoppiata”, per cui una avrebbe fatto da riferimento per il latino, l'altra, ulteriormente suddivisa in due ulteriori recensioni, avrebbe dato origine alle diverse versioni orientali.

contenute negli *Stromata* di Clemente di Alessandria (III 16 100 = *IV Esdr.* V 35) e nelle *Constitutiones apostolicae* (II 14 = *IV Esdr.* VII 103; VIII 7 = *IV Esdr.* VIII 23)⁵.

L'attribuzione a Esdra di rivelazioni circa la fine del mondo, e il modo in cui il personaggio si definisce all'interno del racconto (in XII 42), lo rendono, almeno per alcuni, una figura chiaramente riconducibile a una dimensione profetica, ed è forse questo il principale motivo per cui molti testi successivi hanno riletto e reinterpretato il *IV Esdra* come una vera e propria "predizione", con tutte le declinazioni e ri-funzionalizzazioni che questo concetto assumerà nei diversi sviluppi cristiani. A parte il già ricordato caso di Clemente Alessandrino, che interpreta il testo, o parti di esso, come una allusione alle sciagure che Israele dovrà subire a causa delle sue continue resistenze rispetto all'accoglimento della "verità" (cfr. Clem. Al. *Strom.* III 16 100)⁶, un ruolo molto importante sembra essere svolto da Ambrogio, che inserisce il testo in una costellazione di riferimenti provenienti da altri profeti (ad esempio, cfr. *Spir.* II 6 49), come ulteriore testimonianza autoritativa che sancisce e attesta particolari assunti⁷.

Proprio la dimensione profetica associata al contenuto del testo conduce all'altra questione che pare favorire la permanenza del *IV Esdra* nei vari contesti ecclesiali tardo-antichi, quella legata all'associazione tra Esdra e Mosè. Nella visione conclusiva dell'opera, da un rovo si leva una voce che chiama Esdra e gli ordina di andare ad istruire e rimproverare il popolo in vista dell'approssimarsi della fine. Esdra fa presente la sua impossibilità di rivolgersi alle generazioni future, per cui Dio suggerisce di prendere cinque scribi e di scrivere tutto quello che gli sta per essere rivelato. Il veggente esegue prontamente il compito e si ritira per quaranta giorni, durante i quali, grazie all'aiuto degli scribi, vengono composti 94 libri, 24 destinati alla lettura pubblica e 70 a quella dei sapienti del popolo (cfr. *IV Esdr.* XIV 1-48).

⁵ Sulle citazioni greche, cfr. B. VIOLET, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil. Die Überlieferung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910 (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 18), pp. 230 e 433.

⁶ Per la traduzione italiana del passo, cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di M. RIZZI - G. PINI, Milano, Paoline, 2006 (Lecture cristiane del primo millennio, 40), p. 242.

⁷ Sull'importanza delle riprese di Ambrogio per l'accoglimento del *IV Esdra* nella Bibbia latina, cfr. K. M. HOGAN, *The Preservation of 4 Ezra in the Vulgate: Thanks to Ambrose, not Jerome*, in *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall*, a cura di M. HENZE - G. BOCCACCINI - J. M. ZURAWSKI, Leiden, E. J. Brill, 2013 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 164), pp. 381-402.

Non è difficile intravedere qui una delle possibili vie interpretative con cui i gruppi cristiani tardo-antichi si sono accostati al testo nel suo complesso: Esdra, come Mosè, è un mediatore che ha assunto un ruolo fondamentale nella stabilizzazione del numero dei libri ritenuti “ispirati”, *in primis* i 24 dell’Antico Testamento cristiano, suggerendo anche – in virtù della dimensione predittiva attribuita dai cristiani allo scritto – l’esistenza di “altri” libri rivelati soltanto ad alcuni, quasi certamente, almeno per il contesto del giudaismo post-70, un riferimento a una pluralità di tradizioni visionarie e apocalittiche per alcuni attori sociali di quel periodo abbastanza facili da identificare, e che i cristiani reinterprevano in riferimento alla pluralità di testi e flussi di trasmissione su Gesù circolanti tra di loro.

Almeno fino alla seconda metà del XIX secolo, le edizioni del testo latino del *IV Esdra* presentavano una lacuna piuttosto ampia di circa 70 versetti nel capitolo VII. Che l’opera fosse priva di una intera sezione emergeva dalla sostanziale incongruità del contenuto, mentre l’entità stessa della parte mancante risultava dal confronto con le altre versioni circolanti in quel periodo, in particolare con la traduzione inglese di S. Ockley della versione araba di un manoscritto della Bodleiana di Oxford stampata nel 1711 e da cui dipendeva anche la Bibbia edita da J. H. Heng in Germania tra il 1726 e il 1742⁸. Ancora fino alla monumentale edizione approntata da R. Sabatier, pubblicata poco dopo la morte dell’autore (1742), l’incongruità riguarda soprattutto la presenza di un catalogo di personaggi che intercedono presso Dio, che non mostra alcuna reale connessione con quanto precede:

33. Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii, et pertransibunt miseriae, et longanimitas congregabitur. 34. Iudicium autem solum remanebit, Veritas stabit, et fides convalescet, 35. et opus subsequetur, et merces ostendetur, et iustitiae vigilabunt, et iniustitiae non dominabuntur. 36. Et dixi: «Primus Abraham propter Sodomitas oravit, et Moyses pro patribus qui in deserto peccaverunt, 37. et qui post eum pro Israel».

33. E si rivelerà l’Altissimo nel luogo del giudizio, e le miserie passeranno e si raccoglierà la compassione. 34. Rimarrà solo il giudizio, si ergerà la Verità e la fede prenderà vigore, 35. e seguirà l’azione (di ricompensa)⁹, verrà mostrata la retribuzione, si desteranno le giuste azioni, quelle ingiuste non domineranno. 36.

⁸ Su queste traduzioni, cfr. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* cit., pp. 364-365.

⁹ Al latino *opus* soggiace l’ebraico *b’ullah*, «opera», «lavoro» e, quindi, «ricompensa» per esso: MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* cit., p. 435, nota 35.

E dissi: «Per primo Abramo pregò per i Sodomiti, e Mosè per i (nostri) padri che avevano peccato nel deserto, e quello dopo di lui per Israele»¹⁰.

L'incongruità del brano citato non è sfuggita ai vari commentatori, dalle riflessioni del Pellicanus¹¹ alla *disputatio* di Christian J. van der Vlis¹². A ciò si unisca che, man mano che in un modo o nell'altro venivano rese note, le versioni "orientali" fornivano ampio riscontro al testo della versione inglese del 1711, da quella etiopica, pubblicata per la prima volta nel 1820 da R. Laurence sulla base di un manoscritto della Bodleiana di Oxford¹³, a quella armena edita nel 1865 da A. M. Ceriani¹⁴, da quella siriana conservata nel manoscritto B. 21 Inf. dell'Ambrosiana di Milano (datato tra il VI e il VII sec. d.C.), pubblicata sempre da Ceriani nel 1868¹⁵, a quella georgiana segnalata nel catalogo di A. A. Tsagareli reso noto tra il 1888 e il 1893¹⁶. Il testo così come attestato in queste versioni è peraltro richiamato dallo stesso Ambrogio nel *De bono mortis*, in cui il *IV Esdra* è ampiamente citato nella sua forma completa¹⁷. Proprio per l'assenza di reali riscontri nell'opera che pure il vescovo di Milano dichiarava di citare, già negli editori seicenteschi

¹⁰ Testo latino in R. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae versionis antiquae seu Vetus Italica et ceterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt...*, t. III, Parisiis, F. Didot, 1751, p. 1075. La traduzione modifica quella di MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* cit., pp. 434-435.

¹¹ Cfr. *In libros, quos vocant Apocryphos, vel potius Ecclesiasticos, puta Tobiam, Iudith, Baruch, Sapientiae, Ecclesiastici, Ezrae duos, Machabaeorum duos & in fragmenta Danielis & Esther, Conradi Pellicani, professoris linguae sacrae in schola Tigurina commentarii*, Tiguri, Excudebat Christophorus Froschouerus, 1582, p. 258^{r-v} = Zentralbibliothek Zürich, Zwingli 328, 2 = VD 16 B 2657, Vischer C 998.

¹² Cfr. *Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto...*, Amstelodami, J. Müller, 1839, p. 20.

¹³ Cfr. *Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica*, Oxoniae, J. Parker, 1820.

¹⁴ Cfr. *Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. II, fasc. II, Mediolani, Bibliotheca Ambrosiana, 1865, pp. 99-124.

¹⁵ Cfr. *Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. V, fasc. I, Mediolani, Bibliotheca Ambrosiana, 1868, pp. 41-111.

¹⁶ Cfr. *Professor Tsagareli's Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Monastery of the Holy Cross at Jerusalem*, Translated from the Russian by O. Wardrop, in «Journal of Biblical Literature», 12 (1893), pp. 167-179.

¹⁷ Per i riferimenti al *IV Esdra* nel *De bono mortis*, cfr. X 45 (= *IV Esdr.* VII 32-5) e 47 (= *IV Esdr.* VII 80-7); XI 48 (= *IV Esdr.* VII 80-7) e 50 (= *IV Esdr.* XIV 9); XII 53 (= *IV Esdr.* VII 36). In Ambrogio, il *IV Esdra* è chiaramente provvisto della sezione mancante nella *Vulgata* fino all'edizione del Sabatier. Per il *De bono mortis*, cfr. *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera III. Opere esegetiche: III. Isacco o l'anima. Il bene della morte*, a cura di C. MORESCHINI, Milano, Vita e pensiero, 1982.

dell'opera di Ambrogio si era insinuato il sospetto che ulteriori e definitivi chiarimenti sarebbero venuti dall'apporto di nuovi manoscritti della *Vulgata*¹⁸.

Il *Codex Sangermanensis XVII* nella collazione di R.L. Bensly (1875)

Gli editori dell'edizione seicentesca dell'opera di Ambrogio sono benedettini, e benedettino è anche il Sabatier autore della monumentale edizione della Bibbia del 1751 in cui il testo del *IV Esdra* appare privo di VII 36-105. Di certo già intorno al 1686 doveva essere in qualche misura noto il manoscritto che lo stesso Sabatier si è premurato di utilizzare per la sua edizione del testo circa cinquant'anni dopo come strumento di confronto (e per questo riportato soltanto in nota), il *Codex Sangermanensis XVI-XVII* (nn. 11504-5 [Latino] della Bibliothèque Nationale de France)¹⁹, un manoscritto originariamente di un solo volume diviso poco dopo la sua realizzazione²⁰, contenente l'Antico Testamento, i cosiddetti "apocrifi", il Nuovo Testamento e il *Pastore di Erma*. Il codice, in minuscola carolingia, si compone di 213 fogli di circa 540 x 340 mm (*just.* 415 x 260 mm), il cui contenuto è disposto in due colonne di 54 o 56 ll. La sua provenienza è certa, dato che nel f. 213^v dell'attuale primo volume si legge «Io sono di Saint Germain des Prez (*sic*)», ed è proprio tale provenienza a spiegare la relativa conoscenza negli ambienti in cui hanno visto la luce sia l'edizione seicentesca delle opere di Ambrogio sia quella della *Vulgata* approntata dal Sabatier. Databile all'821/822 per via dell'*inscriptio* contenuta nel f. 11^v del secondo volume («nell'ottavo anno del regno di Ludovico»), il codice presenta annotazioni in caratteri latini «bizzarri» e greci, oltre alle ben note abbreviazioni tironiane²¹.

Una data importante, per lo studio del testimone, è certamente il 1875. Se in precedenza non sembrano essere del tutto note, o comunque non siamo a conoscenza di ulteriori dettagli in merito, le caratteristiche fisiche del ma-

¹⁸ Cfr. *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi opera*, Parisiis, J.-B. Coignard, 1686, t. I, p. 388.

¹⁹ Il manoscritto è consultabile dal 13 giugno 2011: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc3471>, cons l' 11 ottobre 2017.

²⁰ Cfr. L. V. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris 1868, t. III, p. 247. Nell'attuale divisione del manoscritto, il *IV Esdra* occupa il II vol. (il *Sangermanensis XVII*).

²¹ La dicitura «caratteri latini bizzarri» si deve a DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits* cit., pp. 249-250.

noscritto e, quindi, la natura stessa della lacuna, intorno al 1875 l'analisi autoptica condotta da R. L. Bensly consente di giungere a una serie di conclusioni di particolare rilevanza, conclusioni che prendono forma in una monografia che lo studioso dedica espressamente al tema del "frammento mancante" del *IV Esdra* così come attestato nel manoscritto²². Bensly ritiene che il *Sangermanensis XVII* sia il più antico manoscritto in cui *IV Esdr.* VII 36-105 è stato espunto, e ciò soprattutto in virtù del confronto con un altro codice da lui scoperto, il cosiddetto *Ambianensis*, un estratto del IX sec. di 83 ff. (28 x 18 cm ca. in 11 fascicoli di 8 fogli ciascuno, eccetto l'8 e l'11, di 6 fogli), sempre in minuscola carolingia (con interventi di più mani), proveniente dall'abbazia di Corbie²³ e oggi conservato ad Amiens²⁴. Il manoscritto contiene i testi legati alla figura di Esdra suddivisi in 5 libri (*I Esdra* = libri di *Esdra* e *Neemia* canonici; *II Esdra* = *III Esdra* dei LXX; *IV Esdra*; *V Esdra* = *IV Esdr.* I-II; *VI Esdra* = *IV Esdr.* XV-XVI) e il testo del *IV Esdra* – aspetto quest'ultimo ignoto al Bensly – coincide con quello del *Complutensis*, un manoscritto del X secolo conservato presso la biblioteca di Alcalà de Henares (= n. 31 Biblioteca de la Universidad de Madrid), scoperto da J. Palmer nel 1826 ma reso noto solo nel 1877²⁵, e con altri manoscritti, il *Mazarinaeus* (= n. 4 Bibliothèque Mazarine, Paris), dell'XI secolo²⁶, il *Legionensis* (= n. 15 dell'archivio della cattedrale di León), del 1162²⁷, e l'*Abulensis*, un manoscritto dell'inizio del XIII sec. proveniente da Avila e oggi conservato presso la biblioteca nazionale di Madrid²⁸. L'*Ambianensis* mostra coincidenze testuali notevoli con il *Sangermanensis XVII*, tanto che

²² Cfr. R. L. BENSLY, *The Missing Fragment of the Latin Translation of the Fourth Book of Ezra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1875. La lacuna, dal *Sangermanensis XVII*, si è, per così dire, "estesa" nella versione cosiddetta (Sisto-)Clementina del 1592, così come in quella del 1593 e nella revisione del 1598.

²³ N. 10 = n. 174 A Corbie. Sulla biblioteca dell'Abbazia di Corbie, cfr. M. L. DELISLE, *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie*, in «Bibliothèque de l'École de Chartres», 21 (1860), pp. 393-439.

²⁴ Cfr. J. GARNIER, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque communale de la ville d'Amiens*, Amiens, Duval, 1843, pp. 8-9 = E. COYECQUE, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques en France. Départements - Tome XIX*, Paris, Plon, 1893, pp. 6-7.

²⁵ Cfr. J. S. WOOD, *The Missing Fragment of the Fourth Book of Esdras*, in «The Journal of Philology», 7 (1877), pp. 264-278.

²⁶ Scoperto da S. Berger nel 1885: *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, Hachette, 1893, p. 111.

²⁷ Scoperto sempre da Berger nel 1886: *ibid.*, pp. 18-19.

²⁸ Scoperto sempre da Berger nel 1886: *Histoire de la Vulgate* cit., pp. 142-143. Per una presentazione dei manoscritti richiamati, cfr. VIOLET, *Die Esra-Apokalypse* cit., pp. XVI-XXIV.

lo stesso Violet, nell'edizione del 1910²⁹, non ha potuto non rilevare, sulla scorta della collazione di Bensly, l'appartenenza di entrambi i testimoni a una famiglia testuale diversa da quelli di provenienza spagnola, e ciò anche grazie alla collazione di un altro manoscritto, il *Bruxellensis*, scoperto da D. de Bruyne nella biblioteca di Bruxelles e datato al XII sec.³⁰.

Secondo Bensly, il foglio che nel *Sangermanensis XVII* conteneva *IV Esdr.* VII 36-105 è stato volutamente asportato e tale ablazione è verosimilmente avvenuta con una certa facilità, dato che la pagina precedente si concludeva con una frase di senso compiuto (con tanto di segno di interpunzione) così come la pagina successiva, il cui *incipit* era relativamente autonomo rispetto al testo precedente. Bensly, insieme all'*Ambianensis*, rinviene una lettera di J. Gildemeister del 1865 in cui lo studioso dichiarava che un confronto tra codici diversi, incluso l'*Ambianensis*, con il *Sangermanensis XVII* era già stato condotto in occasione della sua analisi dei manoscritti della Biblioteca di Amiens³¹. Non sappiamo perché Gildemeister non abbia pubblicato i risultati della sua analisi, ma è ovvio – come sottolinea anche Bensly – che tutti i codici allora noti con la lacuna *in continuo*, andavano considerati come dipendenti dal *Sangermanensis XVII*.

Bensly dichiara di aver visionato numerosi manoscritti, e riporta un ampio elenco di coincidenze che mettono bene in chiaro, al di là di ogni ragionevole dubbio, la relativa dipendenza di questi proprio dal testo del *Sangermanensis XVII*³². Se tali coincidenze vanno molto al di là dell'assenza di VII 36-105, la comune ascendenza dal codice di S. Germain de Près testimonia che l'asportazione della pagina deve essere avvenuta prima del XII-XIII sec., dato che il manoscritto più antico collazionato da Bensly, che dipende dalla versione del *Sangermanensis XVII*, è il *Laud. Lat. 12* della Bodleian Library di Oxford databile al XII-XIII sec.³³.

La pubblicazione online, nel giugno del 2011, del *Sangermanensis XVII* ha reso possibile verificare direttamente quanto sottolineato a suo tempo da

²⁹ *Ibid.*, p. XXV.

³⁰ Cfr. D. DE BRUYNE, *Un manuscrit complet du IV.^e livre d'Esdras*, in «Revue Bénédictine», 24 (1907), pp. 245-247.

³¹ Cfr. *The Missing Fragment* cit., pp. 4-6.

³² Per i mss. visionati direttamente da Bensly, databili tra il XII-XIII e il XVI sec., cfr. *ibid.*, p. 42. La collazione di Bensly non si concentra solo sull'assenza di VII 36-105, ma su tutta una serie di relazioni testuali che mostrano in maniera evidente la comune ascendenza dal testo del *Sangermanensis XVII*, dato che in molti casi i mss. successivi accettano le correzioni o riportano le stesse lacune presenti nel codice: *ibid.*, pp. 19-24.

³³ Cfr. https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_7583.

Bensly³⁴. Il manoscritto presenta un chiaro segno di ablazione, condotta evidentemente con uno strumento da taglio. Che l'ablazione sia occorsa in una fase molto antica della storia del manoscritto è forse ulteriormente confermato dalla presenza della parola *finis*, posta sopra l'ultima parola del foglio immediatamente precedente a quello asportato (f. 62^r). La presenza di parentesi angolari, unitamente alle notazioni *hic* e *finis*, segnalano un'attività di lettura o, più generalmente, di studio e fruizione del manoscritto rispetto a particolari sezioni del testo, per cui è verosimile interpretare anche il *finis* posto prima del foglio eliminato come una notazione di natura sostanzialmente paratestuale, rimandante alla non necessità di proseguire oltre nella lettura. La mano dell'inserzione, diversa da chi ha trascritto il codice, è forse riconducibile a un'epoca di poco successiva alla redazione del manoscritto o, al massimo, al X-XI sec. e l'assenza della porzione di testo di *IV Esdr.* VII 36-105 nel *Laud. Lat. 12*, del XII-XIII sec., conferma che il taglio è presumibilmente avvenuto dopo l'inserimento del *finis* (per certi versi pleonastico se il foglio successivo non fosse stato leggibile) e ben prima del confezionamento del *Laud. Lat. 12* della Bodleian Library.

Il *Sangermanensis XVII* tra Ambrogio, Gerolamo e Vigilanzio.

Almeno fino al IX sec., il testo del *IV Esdra* circola ampiamente provvisto di VII 36-105. Siamo nell'ambito di una descrizione dei luoghi oltremondani a cui saranno assegnati gli esseri umani nel giorno del giudizio, alcuni destinati alla pace e alla quiete, altri al fuoco e ai tormenti. A questo punto la voce narrante si rivolge all'angelo che l'assiste nella decifrazione delle visioni, chiedendogli informazioni su coloro che hanno trasgredito il patto di Dio a causa del *cor malignum* che li ha condotti sulla corruzione, «mostrando(c) i segni della perdizione e allontanando(c) dalla vita; e questo non solo a pochi, ma a quasi tutti quelli che sono stati creati!» (*IV Esdr.* VII 48; trad. it. in Marrassini, *Quarto libro di Ezra* cit., p. 436). *L'angelus interpres* spiega che Dio ha creato due età: i giusti sono molti di meno rispetto agli ingiusti, per cui nel giorno del giudizio Dio si rallegrerà dei pochi che si salveranno e non si rattristerà per i tanti che soccomberanno. A questo punto il testo si dilunga su quanto accadrà dopo la morte di ciascuno: quan-

³⁴ Devo queste notazioni alla lettura paleografica di Antonella Ambrosio, che ringrazio per la disponibilità.

do uno muore, lo spirito del defunto, in attesa del giudizio definitivo, deve provvisoriamente adorare «la gloria dell'Altissimo», a meno che il morto non faccia parte della schiera di chi non ha seguito i dettami di Dio, dato che «questi spiriti non entreranno in quei depositi, ma da quel momento vagheranno fra i tormenti, sempre sofferenti e tristi» (*IV Esdr.* VII 80; trad. it. in Marrassini, *Quarto libro di Ezra* cit., p. 440).

La voce narrante chiede se alle anime verrà concesso un certo tempo dopo la separazione dal corpo per vedere i luoghi a cui sono destinate. L'*angelus interpretis* risponde che queste rimarranno in libertà per sette giorni, durante i quali potranno osservare in anticipo i rispettivi ordini di appartenenza, dopodiché saranno accolte nei depositi loro assegnati. È in questo quadro che la voce narrante chiede se sarà possibile ai giusti intercedere per gli empì; la risposta dell'angelo nega categoricamente una tale possibilità:

Dato che hai trovato favore davanti ai miei occhi, ti mostrerò anche questo. Il giorno del giudizio è rigoroso, e mostrerà a tutti il sigillo della verità. Allo stesso modo che ora un padre non manda il figlio, o un figlio il padre, o un padrone lo schiavo, o un amico il (suo) diletto, perché si ammali o dorma o mangi o si curi in vece sua, così allora nessuno pregherà per un altro in quel giorno, né uno passerà il suo fardello al suo compagno, perché tutti porteranno ciascuno la sua rettitudine o la sua iniquità (*IV Esdr.* VII 104-5; trad. it. in Marrassini, *Quarto libro di Ezra* cit., pp. 443-444).

Prima della Riforma, l'autorità del *IV Esdra* non è stata oggetto di particolari dispute nei contesti cristiani dell'Impero e nei processi di formazione delle stesse chiese romano-“barbariche”. Nei manoscritti della *Vulgata*, l'opera appare generalmente tra *Neemia* e *Tobia*, e come tale si trova a pieno diritto inclusa tra quelle che anche successivamente verranno considerate “divinamente ispirate”, o comunque di indiscussa autorità. Ambrogio stesso, nonostante qualche riserva, lo sottolinea abbastanza chiaramente: «*Quis utique prior, Hesdra an Plato? Nam Paulus Hesdrae, non Platonis secutus est dicta. Hesdra revelavit secundum conlatam in se revelationem iustos cum Christo futuros, futuros cum sanctis*» («Chi è veramente vissuto prima, Esdra o Platone? Paolo ha seguito le parole di Esdra, non di Platone. Esdra rivelò, secondo la rivelazione conferitagli, che i giusti sarebbero stati con Cristo, sarebbero stati con i santi» [*bon. mort.* XI 51])³⁵.

³⁵ Testo e trad. it. in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera III* cit., p. 200.

Ciò nonostante, Gerolamo esprime pesanti riserve sull'ispirazione del *IV Esdra* nel *Contra Vigilantium*, un trattato del 406 contro il presbitero Vigilanzio, attivo a *Calagurris* intorno al 370-380: «Tu vigilans dormis, et dormiens scribis; et proponis mihi librum apocryphum, qui sub nomine Esdrae a te et similibus tuis legitur; ubi scriptum est, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari; quem ego librum numquam legi. Quid enim necesse est in manus sumere, quod Ecclesia non recipit?». «(E tu, mentre stai sveglio, dormi e mentre dormi, scrivi; e mi proponi un libro apocrifo, che, sotto il nome di Esdra, è letto da te e dai tuoi simili; dove è scritto che, dopo la morte, a nessuno è concesso pregare per altri; io non ho mai letto questo libro. Perché è necessario prendere tra le mani ciò che la Chiesa non ha ricevuto [come ispirato]?)»³⁶.

Gerolamo ha più volte polemizzato contro Vigilanzio (cfr. *epist.* LXI e CIX), sottolineando che per lui il ritirarsi nella solitudine significa disertare i doveri della vita, privando il paese di cittadini utili. Vigilanzio, secondo Gerolamo, nega che le anime dei giusti glorificati possano entrare per qualche cosa nel destino spirituale dei viventi e che pertanto ogni pratica di culto prestata alle reliquie sia da considerarsi idolatrica; in questo quadro, *IV Esdr.* VII 36-105 sembra utile per confermare una tale posizione, ed è per questo che Gerolamo sottolinea la dimensione “apocrifa” dello scritto e, dunque, la sua inutilità³⁷.

La disputa apparentemente solo ideologica che oppone Gerolamo a Vigilanzio si iscrive in quadro sociale e culturale estremamente complesso. V. Burrus³⁸, nel ripercorrere le vicende della controversia cosiddetta “priscillianista” della Gallia del IV-V sec. d.C., ha sottolineato come il Vigilanzio stigmatizzato da Gerolamo vada in qualche modo inserito in una rete di relazioni che si congiunge con Sulpicio Severo e con la sua particolare re-invenzione della figura del vescovo Martino. Già nel 396, nel concludere la sua *Vita Martini*, Severo sottolinea che molti di quelli che criticano Martino, inclusi alcuni vescovi, «abbaiano intorno a noi», e afferma con forza che per lui è un onore essere calunniato insieme a Martino (cfr. *Sulp. Sev. Mart.*

³⁶ Hier. c. *Vigil.* 6. Testo latino in *Patrologia latina*, vol. XXIII, col. 360. La trad. it. del testo è di chi scrive.

³⁷ Su Vigilanzio, cfr. A. RÉVILLE, *Vigilance de Calagurris, un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique. Fin du IV^e siècle. Commencement du V^e*, Paris, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1902.

³⁸ Cfr. V. BURRUS, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1995, spec. pp. 143-144.

XXVII 4-6)³⁹. Allo stesso modo, circa sette anni dopo, nel chiudere il suo *Chronicon*, Severo rileva che «il popolo di Dio e ogni persona eccellente sono abusati e sbeffeggiati», includendo chiaramente lui stesso e Martino tra i virtuosi perseguitati (*chron.* II 50)⁴⁰. Queste vaghe allusioni lasciano spazio, nei *Dialogi*, a riferimenti più specifici al conflitto con i vescovi e il clero locali, su cui Severo focalizza la sua attenzione, ma sempre trattando le diverse questioni in maniera abbastanza latomica, o comunque non esplicitando più di tanto i problemi che di volta in volta si trova a fronteggiare⁴¹. Secondo la Burrus, elementi più espliciti per chiarire il contesto polemico di Severo sembrano provenire proprio dall'opera polemica di Gerolamo contro Vigilanzio. Questi è quasi certamente lo stesso presbitero che ha portato, nel 395, una lettera di Paolino e che successivamente, rientrato in Occidente, ha accusato lo stesso Gerolamo di origenismo⁴², e va identificato con lo stesso personaggio chiamato in causa da Gerolamo intorno al 404 per la sua opposizione nei confronti di alcune pratiche ascetiche patrocinata da Severo e diffuse nel sud della Gallia (cfr. Hier. *epist.* LVIII 11; LXI; CIX; c. *Vigil.* passim). Ma il nome di Vigilanzio ritorna anche per identificare la persona che è incaricata di trasportare le lettere che Severo e Paolino si trasmettono nel 396 (cfr. Paul. Nol. *epist.* V 11), per cui, se i vari riferimenti sparsi nelle fonti si riferiscono in realtà alla stessa persona, è allora possibile ritenere che, intorno al 403, uno che faceva parte dell'*entourage* di Severo abbia cominciato a porsi contro di lui⁴³, tanto che anche le

³⁹ Per l'edizione del testo latino della *Vita Martini*, cfr. Sulpice Sévère, *La vie de Saint Martin*, a cura di J. Fontaine, voll. I-III, Paris, Cerf, 1967-1968 (Sources chrétiennes, 133-5); per la traduzione italiana, cfr. Sulpicio Severo, *Vita di Martino*, a cura di E. Giannarelli, Milano, Paoline, 1995 (Lecture cristiane del primo millennio, 19).

⁴⁰ Per l'edizione del testo latino del *Chronicon*, cfr. *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, a cura di K. Helm, Vindobonae, C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1866 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 1), pp. 3-105; per la traduzione italiana, qui accolta con cospicue modifiche, cfr. Sulpicio Severo, *Cronache*, a cura di L. Longobardo, Roma, Città Nuova, 2008 (Testi patristici, 204).

⁴¹ Fonti e discussione analitica in Burrus, *The Making of a Heretic* cit., pp. 144-145.

⁴² Si veda il saggio di A. Monaci Castagno, *L'uso 'politico' delle traduzioni nella crisi origenista (382-402)*, in «Adamantius», 19 (2013), pp. 50-68 (spec. p. 59).

⁴³ Per ulteriori elementi sulla questione di Vigilanzio nella controversia origenista e sulla possibile identificazione del Vigilanzio di Gerolamo con il Vigilanzio di Paolino di Nola, cfr. C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, Clarendon, 1983, pp. 297-311 ed E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 36. Sulla controversia origenista nei *Dialogi* di Sulpicio Severo, cfr. il recente saggio di R. J. Goodrich, *Satan and the Bishops: Origen, Apokatastasis, and*

pratiche a cui il Vigilanzio di Gerolamo si oppone possono essere confrontate su molti punti con quelle sostenute e difese dall'aristocratico Severo⁴⁴.

Vigilanzio attacca la venerazione delle reliquie e le veglie di commemorazione, in quanto le anime dei martiri non possono essere disperse in pezzi di ossa o di cenere (cfr. Hier. *epist.* CIX; *c. Vigil.* 4-9), ed è in questo stesso contesto che Severo si mette alla ricerca di reliquie per accreditare la nuova basilica da lui fondata (cfr. Paul. Nol. *epist.* XXXI 1). Sempre da Gerolamo veniamo a sapere che Vigilanzio mette fortemente in dubbio la funzione dei miracoli all'interno dell'assemblea cristiana (cfr. *c. Vigil.* 10), mentre Severo dedica gran parte della sua *Vita Martini* a una descrizione dei miracoli compiuti dal santo. Severo, inoltre, come lo stesso Paolino, mette a disposizione dei credenti i propri possedimenti (cfr. Paul. Nol. *epist.* I 1; V 6; XXIV 1-2), mentre Vigilanzio critica quello che per lui è a tutti gli effetti uno spreco irresponsabile di risorse il cui ricavato potrebbe essere destinato al sostegno dei poveri (cfr. *c. Vigil.* 14). Sappiamo anche che Severo finirà col ritirarsi in campagna, mentre Vigilanzio, stando sempre a Gerolamo, appare come un sostenitore del coinvolgimento attivo della popolazione urbana nella pratica religiosa cristiana (cfr. *ibid.* 15). Come conclude la Burrus, Vigilanzio sembra opporsi alla «dispersione centrifuga dell'autorità nei santuari dei martiri» e ad «aristocratici e asceti come Severo», sostenendo la «focalizzazione centripeta dell'autorità, che poteva essere rappresentata dalla cattedrale, dalla sua liturgia pubblica e dai suoi leader ufficiali»⁴⁵. Se Gerolamo mostra di avere più di un sostenitore in qualche vescovo, la campagna di Vigilanzio non è comunque priva di *appeal* (cfr. *ibid.* 2), ed è forse per questo che presbiteri favorevoli all'«ascetismo» come Ripario e Desiderio – quest'ultimo probabilmente il destinatario originario dell'opera agiografica di Severo (cfr. *Mart.* praef.) – hanno fortemente richiesto l'intervento diretto di Gerolamo, che in quel momento si trova in Palestina, e la relativa redazione del trattato contro Vigilanzio (cfr. *c. Vigil.* 3).

In questa competizione tra comprensione pubblica e privata della comunità e dell'autorità entra, come è ovvio aspettarsi, il ricorso alla tradizione ritenuta autorevole, per cui anche il *IV Esdra* appare chiamato in causa, da Gerolamo e dunque, molto probabilmente, dallo stesso Vigilanzio. Proprio la situazione di contrasto che si affaccia nella Gallia del IV-V sec., che nem-

Ecclesiastical Politics in Sulpicius Severus' Dialogi, in «Adamantius», 19 (2013), pp. 84-96.

⁴⁴ Cfr. fonti e discussione in BURRUS, *The Making of a Heretic* cit., p. 144.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 144-145.

meno l'autorevolezza di Gerolamo riesce ad appianare perché troppo variegata appaiono le forze sociali chiamate in causa, testimonia della lunga durata della permanenza del testo completo del *IV Esdra* nella tradizione manoscritta della Bibbia "latina"; a ciò si unisce il sostegno accordato all'opera dallo stesso Ambrogio, la cui interpretazione appare abbastanza capace di salvaguardare una certa addomesticabilità del contenuto, nonostante molti suoi passaggi potessero apparire non del tutto "agibili" e, per così dire, teologicamente "univoci". In sostanza, il IV-V sec. appare ancora una fase in cui i restringimenti e gli allargamenti esegetici possono ancora molto rispetto alla fruibilità e utilizzabilità di un testo visionario che, come tale, è capace di generare ri-attualizzazioni funzionali e contestuali. Nel IX sec., di contro, tale possibilità ermeneutica sembra restringersi a tal punto da obbligare a una vera e propria manomissione del supporto materiale che contiene e tramanda il testo.

IV Esdr. VII 36-105 tra ri-attualizzazioni visionarie, "testualizzazione" e "scritturalizzazione"

La posizione espressa da Gerolamo risente di una delle tante e fondamentali rivoluzioni che hanno investito la cultura tardo-antica, quella legata al passaggio da forme di "testualizzazione" legate a funzioni pratiche contestuali a un vero e proprio processo di "scritturalizzazione". Come da più parti si va sempre più sottolineando⁴⁶, il IV-V sec. vede progressivamente istituzionalizzarsi una valutazione della Bibbia come "libro" e, dunque, come oggetto di per sé ritenuto provvisto di un intrinseco valore religioso-normativo. Ciò non toglie che il passaggio da forme più o meno fluide di testualizzazione – il più delle volte legate all'uso performativo di singoli "testi", o addirittura di sezioni che poi diventeranno parte di singoli testi –, e che come tali sono oggetto di restringimenti e/o allargamenti funzionali a particolari usi, a una formazione scritturistica che trae la propria forza nor-

⁴⁶ Sul tema, cfr. J. N. BREMMER, *From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome?*, in *The Materiality of Magic*, a cura di D. BOSCHUNG - ID., Paderborn, W. Fink, 2015 (Morphomata Lectures, 20), pp. 241-270; ID., *From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary From Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity*, in *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, a cura di M. POPOVIĆ, Leiden, E. J. Brill, 2010 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 141), pp. 327-360; G. G. STROUMSA, *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2016.

mativa dal fatto di essere composta da sezioni stratificate che definiscono, a loro volta, “una” tradizione considerata come entità immobile e di per sé normativa, sia stato un processo complesso, di certo giunto già a un certo stadio di formalizzazione all’epoca di Gerolamo, ma ancora in quella fase non accettato in maniera unanime⁴⁷ e comunque ancora affiancato ad usi contestuali e, per così dire, esclusivamente “interni”⁴⁸. Non è un caso che ancora nel V sec., ma ci si potrebbe spingere ben oltre questo limite cronologico, troviamo piccoli *excerpta*, o frammenti che noi consideriamo alla stregua di *excerpta*, di “testi” biblici o anche “parabiblici” utilizzati come amuleti⁴⁹.

Quanto possiamo dedurre dal testo del *IV Esdra* nel contesto culturale tardo-antico non sembra distanziarsi dalle dinamiche innescate dai processi di testualizzazione in direzione della loro vera e propria “scritturalizzazione”.

⁴⁷ Si pensi, ad esempio, al cosiddetto “canone” di Atanasio così come discusso nella XXXIX *Lettera festale*: cfr. D. BRAKKE, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth “Festal Letter”*, in «The Harvard Theological Review», 87 (1994), pp. 395-419 e ATANASIO DI ALESSANDRIA - ANONIMO, *Lettere festali - Indice delle lettere festali*, a cura di A. CAMPLANI, Milano, Paoline, 2003 (Lecture cristiane del primo millennio, 34), spec. pp. 503-504.

⁴⁸ Sul tema si vedano le osservazioni di A.M. LUIJENDIJK, *Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus*, in «Vigiliae Christianae», 64 (2010), pp. 217-254. Questa studiosa osserva come molti dei papiri del NT di cui è nota la provenienza siano stati rinvenuti in siti che raccolgono libri dismessi o semplicemente buttati via; ciò lascia supporre che questi materiali non fossero considerati di per sé “sacri”. BREMMER, *From Books with Magic to Magical Books* cit., osserva che molti degli esempi discussi dalla Luijendijk sono del IV-V e VI sec. e che tale dimissione, per una certa fase, convive con l’allargarsi della considerazione della “sacertà” intrinseca a certi libri piuttosto che ad altri. Per Bremmer le “varianti”, o comunque la notevole fluidità trasmissiva dei testi “religiosi” ancora nel IV-V sec., soprattutto per quanto concerne i papiri, dimostrano che i cristiani, o almeno alcuni cristiani, ancora in quella fase, non davano grande importanza ad esempio all’ordine delle parole dei testi cosiddetti “sacri”, e il fatto che molti di essi non siano in scrittura calligrafica testimonia di una considerazione piuttosto varia, in molti casi non propriamente “sacra”, del testo come supporto materiale su cui è riportato uno scritto “sacro”: sulla questione, cfr. *ibid.*, pp. 347-354, D. CHARLESWORTH, *Public and Private Second- and Third-Century Gospel Manuscripts*, in *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, a cura di C.E. EVANS - H. D. ZACHARIAS, Edinburgh, T&T Clark, 2009 (The Library of Second Temple Studies, 70), pp. 148-175 e L. W. HURTADO, *Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading*, in *The Early Text of the New Testament*, a cura di C. E. HILL - M. J. KRUGER, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 49-62. Sulle problematiche legate al lungo processo formativo del canone cristiano, cfr. *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l’histoire de sa formation*, a cura di E. NORELLI - G. ARAGIONE - E. JUNOD, Genève, Labor et Fides, 2005.

⁴⁹ Cfr. BREMMER, *From Books with Magic to Magical Books* cit., p. 266.

Il testo, tra il IV e V sec., circola ampiamente in Occidente, come testimoniato soprattutto da Ambrogio, ma in questa stessa fase flussi di trasmissione di matrice “esdrina” circolano ugualmente in funzione contestuale e pratico-culturale; gli esiti di questi processi sono ancora in parte osservabili nelle successive “traduzioni” – che molto spesso sono vere e proprie rielaborazioni parallele – giunte fino a noi nelle varie lingue orientali⁵⁰. A ciò si unisce che possediamo un *excerptum* di quello che diventerà, nella Bibbia latina, la conclusione del *IV Esdra* (il cosiddetto *VI Esdra*) in *P.Oxy.* VII 1010⁵¹, un papiro del IV-V sec. che attesta la diffusione di una versione greca di materiale “esdrino” in ambienti egiziani sotto forma del libro “in miniatura” e, come tale, destinato a un uso familiare o anche privato⁵². Da qui le oscillazioni e le riformulazioni, dovute evidentemente a processi di ampliamento e/o restringimento ermeneutico, del significato di un testo ancora in massima parte considerato e percepito come “visionario” e, dunque, “predittivo” o anche oracolare – e come tale capace di innescare esperienze analoghe “agibili” *hic et nunc* in contesti gruppal autonomi o comunque alla ricerca di una propria autonomia. Non stupisce, quindi, la convivenza di valutazioni assolutamente opposte, non solo di Gerolamo e di Vigilanzio, ma dello stesso Ambrogio, come abbiamo visto un fervido sostenitore dell’ispirazione del testo, sebbene non sia possibile stabilire l’esatta entità della “forma” testuale a cui tutti questi autori facessero riferimento. (Non è neanche detto che tutti e tre si riferissero allo *stesso* testo, vista la necessità di testualizzare un resoconto visionario ritenuto strumento funzionale di accreditamento in e per particolari contesti e quindi, come tale, materiale inevitabilmente soggetto a tagli, amplificazioni, aggiustamenti e variazioni contestuali).

⁵⁰ Cfr. supra, nota 3.

⁵¹ Su *P.Oxy.* 1010, oltre a VIOLET, *Die Esra-Apokalypse* cit., pp. XIV-XV, cfr. l’*editio princeps* in A.S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri. Part VII: Nos 1007-1072*, London, Egypt Exploration Fund, 1910.

⁵² Il papiro presenta soltanto 10-11 lettere per linea, per un totale di 12 linee per pagina: M. E. KRUGER, *The Gospel of the Savior: An Analysis of P. Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity*, Leiden-Boston-Köln, E. J. Brill, 2005 (Texts and Editions for New Testament Study, 1), p. 40. Sulla questione, cfr. anche T. J. KRAUS, *Ad fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2007 (Texts and Editions for New Testament Study), p. 198 e L. BLUMELL, *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus*, Leiden, E. J. Brill, 2012 (New Testament Tools, Studies and Documents), pp. 169-170. Il frammento greco di Ossirinco contiene il testo corrispondente a *IV Esdr.* XV 57-59 lat., un’aggiunta posteriore come conclusione dell’opera (= *IV Esdra* XV-XVI) che forse ha circolato in maniera autonoma per un certo lasso di tempo.

Il caso della versione contenuta nel *Sangermanensis XVII* si presta a riflessioni diverse. Marrassini, sulla scorta di Bensly, ritiene che l'origine dell'ablazione di VII 35-106 vada rintracciata nella polemica di Gerolamo contro Vigilanzio, evidentemente tenuta presente dall'ignoto monaco che avrebbe, per questo motivo, manomesso il contenuto del manoscritto⁵³. Se la questione dell'intercessione per i defunti, la stessa che ha destato l'irritazione di Gerolamo, ha avuto certamente un ruolo nell'ablazione, questa però non spiega come mai l'estratto del IX sec., l'*Ambianensis* scoperto da Gildmeister e collazionato da Bensly, presenti invece nella sua interezza la sezione "incriminata". Ritengo che la spiegazione del taglio vada rintracciata nel particolare contesto in cui il *Sangermanensis XVI-XVII* è stato prodotto ed ha verosimilmente circolato come "testo di scuola". Se il taglio della parte in cui appare negata la possibilità di intercedere per i defunti deve essere avvenuto, come appare verosimile, tra il IX e il X sec., in una fase in cui il manoscritto è utilizzato come strumento di lettura commentata e, quindi, di riflessione teologica – da qui la presenza di annotazioni, che segnalano particolari passaggi, con l'aggiunta da parte di più mani di *hic e finis* –, ciò conduce inevitabilmente a considerare il nostro manoscritto come una testimonianza del cruciale passaggio che investe la pratica della preghiera intercessoria in epoca carolingia.

A. Diem ha sottolineato che lo spostamento del potere intercessorio «from the holy man to a monastic institution» segna l'inizio di un "nuovo" monachesimo, in cui la funzione di intercedere per i morti, soprattutto per i membri delle *élites* sotto la cui tutela il monastero si è posto, diventa uno dei suoi tratti fondanti, tanto da fargli assumere gli aspetti tipici di un vero e proprio "monachesimo intercessorio"⁵⁴. Tali aspetti appaiono a un certo punto come propri del monachesimo prettamente occidentale e, ancora più in particolare, di quello francese, tanto che è proprio in epoca carolingia che questo processo «received its final shape»⁵⁵, concretizzandosi in una serie di veri e propri provvedimenti conciliari patrocinati in un modo o nell'altro da Carlo Magno (si pensi all'*Admonitio generalis* del 798⁵⁶, rivolta ai monasteri so-

⁵³ Cfr. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* cit., p. 360. Si veda anche BENSLEY, *The Missing Fragment* cit., p. 76.

⁵⁴ Cfr. A. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in «Speculum», 82 (2007), pp. 521-559, spec. p. 557. Cfr. anche M. DUNN, *The Emergence of Monasticism; From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2000, spec. pp. 98 e 106.

⁵⁵ DIEM, *Monks, Kings* cit., p. 522.

⁵⁶ Per l'edizione, cfr. *Capitularia regum Francorum*, t. I, a cura di A. BORET, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883 (Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio II),

prattutto di regola benedettina), secondo cui uno dei compiti fondamentali delle comunità monastiche sarebbe proprio quello di celebrare riti collettivi come messe e celebrazioni riparatorie per il regno e i membri della famiglia reale, vivi o morti che siano⁵⁷. Le preghiere intercessorie diventano, in questo contesto, un formidabile strumento con cui vengono a crearsi legami sociali, tanto da condurre a vere e proprie convenzioni fra comunità canonicali e monastiche per assicurarsi reciprocamente tali atti culturali⁵⁸. Si innesca, oserei dire in modo inesorabile, quel meccanismo legato al “mercato della morte” che, dopo la definitiva “nascita del Purgatorio”, si allargherà progressivamente a buona parte degli strati della popolazione, dando vita a istituzioni direttamente chiamate a mettere in pratica quella che appare come una “tecnica” di intervento sulla sorte dei defunti⁵⁹, capace di quantificare

doc. XXII, pp. 52-62. Sulle problematiche connesse all’emanazione del capitolare, cfr. J. J. CONTRENI, *Carolingian Learning, Masters, and Manuscripts*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 1992, s. III, p. 64 e R. MCKITTERICH, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, London, Royal Historical Society, 1977, pp. 1-5.

⁵⁷ Per un ampio e recente *status quaestionis*, cfr. R. S. CHOY, *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms*, Oxford, Oxford University Press, 2016. Basti qui richiamare il fatto che i sacramentari del IX sec. accolgono di sovente al loro interno sette salmi cosiddetti “penitenziari” (*Pss.* VI, XXXI[XXXII], XXXVII[XXXVIII], L[LI], CI[CII], CXXVIII[CXXIX], CXLII[CXLIII]), in aderenza a quanto sottolinea l’anonimo autore del *De psalmodum usu* (cfr. spec. 14 = *Patrologia latina*, vol. CI, col. 487) per il quale l’intercessione per il fratello va messa in atto ripetendo le parole dei salmi, così come espressamente riportato in *Iac.* V 16; nei sacramentari del IX sec. di S. Germain des Près, come in quelli di Le Mans, Tournai e S. Denis, questi sette salmi appaiono regolarmente. Attribuito in passato ad Alcuino, il *De psalmodum usu* è sicuramente successivo di alcuni decenni al regno di Carlo Magno (cfr. A. WILMART, *Le manuel de prières de saint Jean Gualbert*, in «Revue bénédictine», 48 [1936], pp. 259-299 e J. BLACK, *Psalm Uses in Carolingian Prayerbooks: Alcuin and the Preface to De psalmodum usu*, in «Mediaeval Studies», 64 [2002], pp. 1-60) e va messo in relazione con quanto si afferma al cap. XII dei *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica* (in *Corpus consuetudinum monasticarum. I. Initia consuetudinis benedictinae*, Siegburg, F. Schmidt, 1963, p. 475), in cui Benedetto di Aniane fa riferimento a *psalmi speciales* da cantare in favore di malati e defunti (cfr. F. S. PAXTON, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 135; CHOY, *Intercessory Prayer* cit., pp. 85-86; per i capitolari carolingi sull’unzione dei malati, cfr. B. POSCHMANN, *Penance and the Anointing of the Sick*, ed. ingl. a cura di F. COURTNEY, New York, Herder & Herder, 1964, pp. 244-249).

⁵⁸ Fonti e bibliografia in H. HOUBEN, *La realtà sociale medievale nello specchio delle fonti commemorative*, in «Quaderni medievali», 13 (1982), pp. 82-98, spec. p. 87. Ulteriori dettagli in CHOY, *Intercessory Prayer* cit.

⁵⁹ Oltre al classico studio di J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 1982, per gli sviluppi successivi, soprattutto sull’istituzionalizzazione delle congregazioni bassomedievali, cfr. A. RIGON, *Le congregazioni del clero urbano in area veneta (XII-XV*

l'azione riparatrice sulla morte attraverso una serie di atti cultuali in cui si riflette il principio maussiano del "dono" come fatto sociale totale⁶⁰. Le messe e le orazioni intercessorie diventano, a tutti gli effetti, "occasioni totali" in cui agiscono simultaneamente motivi spirituali e terreni e fattori sociali e legali⁶¹.

La provenienza monastica del *Sangermanensis XVI-XVII*, così come la sua afferenza al periodo carolingio sono elementi al di là di ogni ragionevole dubbio. Il fatto che il manoscritto abbia assunto, col passare del tempo, la dimensione di un vero e proprio "testo di scuola"⁶² è verosimilmente all'origine dell'ablazione del foglio contenente la sezione di VII 36-105, quella che in cui si nega la possibilità di intercedere con le preghiere per gli ingiusti morti. Bensly stesso è giunto a questa conclusione sulla scorta dell'analisi autoptica, rimasta inedita fino al 1875, documentata dalla lettera di Gildemeister rinvenuta insieme all'*Ambianensis*, in cui lo studioso sottolineava come la pagina successiva a quella tagliata iniziasse con la parola *primus* (con la p minuscola), nonostante la pagina precedente si chiudesse con un segno di interpunzione (*dormibunt*). È abbastanza chiaro, queste conclusioni di Gildemesiter e Bensly, che un'intera pagina è stata sacrificata soprattutto a causa del contenuto delle ultime linee, in cui la negazione della pratica intercessoria appare più esplicita e categorica. Più che cancellare le

sec.), in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'École française de Rome et de l'Unité associée 1011 du CNRS "L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge"* (Lausanne, 9-11 mai 1985), Rome, École française de Rome, 1987, pp. 341-360 e G. VITOLO, *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano, Vita e pensiero, 1996 (Bibliotheca erudita, 11), pp. 101-147. Si veda anche C. FRUGONI, *La morte propria, la morte degli altri*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. DELUMEAU, ed. it. a cura di F. BOLGIANI, Torino, SEI, 1985², pp. 349-365 e il più recente quadro tracciato da G. ARALDI, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2016 (Biblioteca storica meridionale, 1), spec. pp. 215-250.

⁶⁰ Il riferimento quasi "naturale" è allo studio di M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. con un saggio introduttivo di M. AIME, Torino, Einaudi, 2016².

⁶¹ Per un approccio in chiave "maussiana" alla liturgia cristiana, cfr. J. BOSSY, *The Mass as a Social Institution, 1200-1700*, in «Past and Present», 100 (1983), pp. 29-61.

⁶² Sulla cultura scolastica e gli *scriptoria* altomedievali, cfr. *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica*, a cura di G. CAVALLO, Roma - Bari, Laterza, 1977.

righe finali, il lettore-correttore ha preferito eliminare del tutto, da quello che doveva essere un manoscritto ritenuto di particolare valore autoritativo perché contenente il testo “biblico” nella sua interezza, una pagina ritenuta teologicamente insostenibile, o comunque capace di screditare una pratica fondante per l’esistenza stessa dell’istituzione monastica in quella specifica congiuntura storica.

In sintesi, il dibattito sul valore politico e insieme culturale della pratica intercessoria appare come in filigrana dietro il manoscritto del *Sangermanensis XVII*, in una sorta di *continuum* tra adesione a un testo autorevole e la sua rilettura come strumento di accreditamento teologico-normativo. Proprio quest’ultimo aspetto, però, in quello che a tutti gli effetti si presenta come un testo di scuola, testimonia del fondamentale passaggio avvenuto nell’ambito della trasmissione degli scritti ritenuti autorevoli nell’ambito della cultura monastica del IX sec., un passaggio in cui i procedimenti di slargamento o restringimento visionario non sembrano più svolgere il loro compito in modo efficace, dato che il testo non è più trasmesso per la sua capacità di “ri-attivazione” visionaria, ma nella sua dimensione di tassello entrato a pieno titolo in una collezione oramai normativa in relazione a modalità del tutto istituzionalizzate di auto-definizione religiosa e sociale.

INDICE

TOMO PRIMO

BRUNO FIGLIUOLO, <i>L'ingenita curiositas di Giovanni Vitolo</i>	p.	5
<i>Bibliografia di Giovanni Vitolo</i> , a cura di FRANCESCO LI PIRA	»	13
AMBIENTE, TERRITORIO, ISTITUZIONI POLITICHE E SOCIALI		
GIUSEPPE SERGI, <i>Aggiornamenti sul Medioevo per l'interpretazione del cambiamento climatico</i>	»	31
PAOLO GOLINELLI, <i>Agiografia e realtà storica: su di un ignoto terremoto padano del 1066</i>	»	39
SANDRO CAROCCI, <i>Fondi 1179</i>	»	47
GIAN MARIA VARANINI, <i>Dalla nobiltà al patriziato: un caso veronese. La famiglia Aleardi (secoli XII-XIV)</i>	»	61
ROBERTO GRECI, <i>Tracce di vita e di dinamiche corporative in atti notarili piacentini (XIII-XIV secolo)</i>	»	87
E. IGOR MINEO, <i>Riferimenti al popolo nella Cancelleria pontificia fra XIII e XIV secolo</i>	»	111
KRISTJAN TOOMASPOEG, <i>Il confine terrestre del Regno di Sicilia: conflitti e collaborazioni, forze centrali, locali e trasversali (XII-XV secolo)</i>	»	125
FRANCESCO SOMAINI, <i>Chi pagò (e come) la "svolta angioina" di Giacomo Piccinino? Le indagini veneziane di due ambasciatori sforzeschi (1459-1460)</i>	»	145
ELISABETTA SCARTON, <i>Sulle tracce dei Turchi in Friuli. Frammenti di un'inquisitio per sciacallaggio nell'estate del 1478</i>	»	179
ISTITUZIONI ECCLESIASTICHE E VITA RELIGIOSA		
TERESA PISCITELLI, <i>Paolino di Nola tra Gerolamo, Agostino e Pelagio</i>	»	195
CARLO EBANISTA, <i>Spatiosa altaria: le installazioni liturgiche paleocristiane e medievali del santuario di Cimitile</i>	»	215

PAOLO DELOGU, <i>Theologia picta: Giovanni VII e l'adorazione del Crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma</i>	» 259
CLAUDIO AZZARA, <i>Patriarchi contro. Aquileia, Grado e il concilio di Mantova dell'827</i>	» 287
ANNA BENVENUTI, <i>Sargassi agiografici: santa Reparata e i resti di altri naufragi</i>	» 299
CRISTINA ANDENNA, <i>Dissimulare e simulare nelle vite di due vescovi tedeschi nell'età della riforma della Chiesa: Bennone II di Osnabrück e Alberone di Treviri</i>	» 319
AMALIA GALDI, <i>Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)</i>	» 341
GRADO GIOVANNI MERLO, « <i>Eresie ed eretici</i> » <i>del Medioevo. Verso il superamento di un'identità storiografica?</i>	» 357
TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, <i>La vita monastica come modello condiviso o contestato per la riforma della Chiesa (metà XI-XII secolo)</i>	» 371
UMBERTO LONGO, <i>Santi e mondo comunale: alcune considerazioni sulle origini della santità civica (secoli XI-XIII)</i>	» 385
GIULIA BARONE, <i>Rileggendo il Catalogo di Torino</i>	» 397
MARIA TERESA CACIORGNA, <i>La diocesi di Terracina e il vescovo Simeone all'inizio del Duecento</i>	» 407
MARIA GRAZIA DEL FUOCO, <i>Per una cronotassi episcopale teatina (secc. V-XII)</i>	» 419
LUIGI PELLEGRINI, <i>Da S. Spirito del Morrone alla "provincia" di Terra di Lavoro</i>	» 433
ROSALBA DI MEGLIO, <i>Esperienze religiose femminili e reclusione urbana nel Mezzogiorno medievale</i>	» 447
FRANCESCO PANARELLI, <i>Capitolo e Cattedrale: il caso di Matera tra XII e XV secolo</i>	» 469
NOËL COULET, <i>Un Calabrais archevêque d'Aix-en-Provence au temps du roi René (1447-1460). Aperçus nouveaux sur Roberto Damiani di San Marco</i>	» 485

- ALFONSO TORTORA, *Una difficile eredità per la Riforma elvetica-strasburghese: i Valdesi del Mezzogiorno d'Italia* » 499

TOMO SECONDO

CITTÀ, COMUNITÀ RURALI, POTERI SIGNORILI

- ALESSANDRO DI MURO, *Alle origini della città medievale. Il Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-IX)* » 515
- NICOLANGELO D'ACUNTO, *Alle origini della civitas. Un documento dell'Archivio di S. Rufino in Assisi (1140)* » 543
- FRANCO FRANCESCHI, *Mestieri, botteghe e apprendisti nelle imbreviature di Matteo di Biliotto, notaio fiorentino dell'età di Dante* » 553
- GIOVANNA PETTI BALBI, *Memoria e religione civica a Genova: i cataloghi festali tra XIII e XV secolo* » 573
- GABRIELLA PICCINNI, *Pieni e vuoti nelle città italiane, prima e dopo la peste del 1348 e le successive epidemie trecentesche* » 591
- GIULIANO PINTO, *Dal Castelducale di Gualtieri di Brienne al castrum fiorentino di San Casciano (1343-1357)* » 609
- MAURO RONZANI, *Il testamento di Nino Visconti, Giudice di Gallura (26 luglio 1296)* » 623
- BRUNO FIGLIUOLO, *Sulle origini del castello di Montaione e sul più antico (e inedito) documento ivi rogato* » 643
- MARIA GRAZIA NICO OTTAVIANI, *Città e contado. Orvieto, i Montemarte e il castello di Montegabbione (secoli XIII-XV)* » 657
- MASSIMO DELLA MISERICORDIA, *Sotiantes crucem. Processioni e croci processionali nelle Alpi lombarde alla fine del Medioevo* » 675
- GIULIANA ALBINI, *Lo spedale de' Poveri di Milano nello sguardo dei cittadini e dei forestieri (secc. XV-XVII)* » 697

CULTURA, ARTE, MENTALITÀ

- LUCA ARCARI, *Il IV Esdra nel codice Sangermanensis XVII. Dalla "riattualizzazione" visionaria alla "scritturalizzazione" normativa* » 717

EDUARDO FEDERICO, <i>Ano Capri, Annacrapa, Donnacrapa, Anacapri. Senso, derive e ritorno di un toponimo greco</i>	»	737
CARMELINA URSO, <i>Mulieres (...) plagas (...) plus crudeliter quam viri exercuerunt. La violenza femminile nella società altomedievale</i>	»	751
MARINO ZABBIA, <i>Incontri tra storici nell'Italia del basso Medioevo</i>	»	767
GIANCARLO ABBAMONTE, <i>Il concetto di dignitas tra teoria e prassi nel pensiero storiografico di Bartolomeo Facio</i>	»	779
ANDREA GAMBERINI, <i>Leonardo Bruni traduttore militante. Echi della polemica anti-signorile nei Politicorum libri octo</i>	»	805
ANNA ESPOSITO, <i>Studiare in collegio a Roma nel tardo Quattrocento e primi decenni del '500</i>	»	819
IVANA AIT, <i>Dalla mercatura allo Studium Pisanae urbis: i Massimi nella Roma del Rinascimento</i>	»	837
GIUSEPPE PETRALIA, <i>Reti d'affari, di amici e d'affetti: epistolari e vita mercantile del secolo XV</i>	»	855
PINUCCIA FRANCA SIMBULA, <i>Arte e galee reali nel tardo Medioevo</i>	»	871
GIUSEPPA Z. ZANICHELLI, <i>I più antichi testimoni decorati del Chronicon di Romualdo Guarna e lo scriptorium della cattedrale di Salerno</i>	»	889
ALESSANDRA PERRICCIOLI SAGGESE, <i>Un codice per Roberto d'Angiò: le Vitae Patrum della Pierpont Morgan library</i>	»	907
VALENTINO PACE, « <i>Un marmo di tanta stupenda bianchezza e finezza</i> ». <i>La "Sigilgaita" di Ravello</i>	»	915
GENNARO TOSCANO, <i>Les sarcophages antiques de la cathédrale de Salerne d'après les notes d'Aubin-Louis Millin et les dessins de Franz-Ludwig Catel (mai 1812)</i>	»	931
CAROLINE BRUZELIUS, <i>The Tramezzo of Sta. Chiara: Hypotheses and Proposals</i>	»	951
FRANCESCO ACETO, <i>Il mecenatismo artistico di Filippo I d'Angiò (1276-1331), principe di Taranto e imperatore di Costantinopoli</i>	»	965
GIOVANNI MUTO, <i>Naturalisti, musicisti e cavalieri a Napoli tra Quattrocento e Cinquecento</i>	»	987

TOMO TERZO

FILOLOGIA, PALEOGRAFIA, DIPLOMATICA

- FILIPPO D'ORIA, Ἐν ἄστει Κηρκλαρίου » 1009
- PAOLO CHERUBINI, *La cattura di Ugo Malmozzetto: realtà o finzione?* » 1027
- HORST ENZENSBERGER, *Nuove pergamene dalla Biblioteca Comunale di Palermo: S. Maria della Scala a Paternò* » 1041
- CRISTINA CARBONETTI VENDITTELLI, *I falsi del registro di Federico II degli anni 1239-1240* » 1059
- GIOVANNI ARALDI, *Vecchio e nuovo nella diplomatica vescovile del Duecento. L'esempio di Benevento* » 1083
- TERESA COLAMARCO, *Pergamene del fondo Documents Italy della Columbia University di New York (secc. X-XVI)* » 1109
- ARNOLD ESCH, *La storia del Regno nel riflesso dei piccoli destini. I registri delle suppliche della Penitenzieria Apostolica come fonte storica (c. 1440-1500)* » 1133
- ANTONELLA AMBROSIO, *L'edizione critica digitale dei documenti medievali. Le forme degli atti di Octavianus notarius* » 1153
- ENRICA SALVATORI, *La strategia documentaria del vescovo di Luni Guglielmo: considerazioni a margine di un'edizione digitale* » 1175
- ATTILIO BARTOLI LANGELI - ELEONORA RAVA, *A proposito dell'uso dei testamenti: i transunti in volgare della Pia Casa della Misericordia di Pisa (XV secolo)* » 1191
- PASQUALE CORDASCO, *Domenico Morea tra ricerca, storiografia ed impegno civile* » 1249

IL MEZZOGIORNO DAI NORMANNI AGLI ARAGONESI

- CARMINE CARLONE, *Il castrum Rotunda e le tappe del viaggio del Guiscardo verso Salerno* » 1263
- VERA VON FALKENHAUSEN, *Testo e contesto: un κατονόμα inedito della contessa Adelasia per il monastero di Bagnara (settembre 1111)* » 1273
- GIANCARLO ANDENNA, *La contessa Berta di Loritello e la creazione di un'area religiosa a Chatillon in Val d'Aosta (secolo XII)* » 1291

PIETRO DALENA, <i>Enrico VII lo "sciancato", figlio ribelle o instrumentum imperii di Federico II?</i>	» 1303
JEAN-PAUL BOYER, <i>Dante dénonçait-il les Angevins de Naples à Monarchie, II, I 2-3?</i>	» 1319
BERARDO PIO, <i>Aspetti dell'evoluzione del possesso feudale in Abruzzo nella prima età angioina</i>	» 1345
MARIO GAGLIONE, <i>Tra esenzioni ed immunità nelle bolle pontificie di S. Chiara e S. Maria Donnaregina a Napoli</i>	» 1359
GIULIANA VITALE, <i>Le secezie nella prima età angioina: qualche notazione</i>	» 1373
MARIA CASTELLANO, <i>Nobiles, populares et villani: la società sorrentina nel Medioevo</i>	» 1387
CARMELA MASSARO, <i>Uomini e poteri signorili nelle piccole comunità rurali del principato di Taranto nella prima metà del Quattrocento</i>	» 1403
MARIA RITA BERARDI, <i>Il maestro dei padiglioni e la committenza del Comune dell'Aquila per la venuta di re Alfonso</i>	» 1431
FULVIO DELLE DONNE, <i>I detti memorabili del re. Riscritture di un discorso di Alfonso il Magnanimo al figlio Ferrante</i>	» 1445
FRANCESCO SENATORE, <i>Nella corte e nella vita di Orso Orsini, conte di Nola e duca d'Ascoli</i>	» 1459
FRANCESCO STORTI, <i>Ideali cavallereschi e disciplinamento sociale nella Napoli aragonese</i>	» 1485
FRANCESCO VIOLANTE, <i>Un quaderno contabile per una masseria in Capitanata (1478)</i>	» 1503
BENIGNO CASALE, <i>Alcune note sul commercio dello zucchero nella seconda metà del XV secolo</i>	» 1521
AURELIO MUSI, <i>Caratteri delle istituzioni politiche nel Mezzogiorno medievale e moderno</i>	» 1535
ABSTRACTS	» 1557