

## INTRODUZIONE



Nell'*accessus* al suo incompiuto commento al Cantico dei Cantici, Gregorio afferma che la Scrittura è *mons quidam*; un monte spesso *condensus* e *umbrosus* nell'oscurità del suo dettato, ma incandescente (*ardet enim mons iste*) e dunque anche in grado di far ardere il cuore degli uomini<sup>1</sup>. La Bibbia nell'immaginario medievale non è solo un libro da conoscere, commentare e acquisire, ma un *monte* che illumina e dà senso alla storia<sup>2</sup>, benché ancora oggi sfugga alla nostra comprensione una valutazione globale e piena di quale sia stato il suo ruolo storico e ideologico nel Medioevo<sup>3</sup>. Il desiderio di avvicinarsi a questo monte infuocato che è la Bibbia ha spinto gli intellettuali medievali a produrre un'infinità di esposizioni sul testo sacro, ben al di là di quelle realizzate dalle grandi *auctoritates*, grazie alle quali il genere si è codificato e sedimentato e ha aperto nuovi orizzonti dell'intelligenza. Fin dall'inizio di questa storia i suoi protagonisti – forse persino quelli dei numerosissimi testi rimasti anonimi – erano consapevoli del significato del loro ruolo, come ci mostra Ambrogio Autperto, il quale a chi obietta contro la pratica dell'esegesi risponde con tono vigoroso e fermo che smettere di scrivere e commentare il testo sacro sarebbe il segno che Cristo non opera più nella storia e che lo Spirito santo ha perso la sua onnipotenza<sup>4</sup>.

1. P. Verbraken (ed.), S. Gregorii Magni *Expositiones. Expositio in Canticum canticorum*, Turnhout 1963 (CCSL 144), pp. 7-8 *passim*.

2. Cfr. F. Santi, *Presentazione*, in «*Osculetur me*». *Tre commentari anonimi al Cantico dei Cantici*, edizioni critiche a cura di C. Ambrosini - F. De Dominicis - M. Galli, presentazione di F. Santi, introduzione di R. Guglielmetti, Firenze 2022 (Opa. Opere perdute e anonime (secoli III-XV) 3), pp. vii-x, in particolare p. ix.

3. In questo senso valgono ancora le parole di Claudio Leonardi nella prefazione alla prima edizione italiana del libro di B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*: «Cosa abbia rappresentato la Bibbia nel Medioevo è problema ancora aperto. Difficile rispondere. E non solo per la quantità del materiale rimasto ancora manoscritto o inesplorato; la ragione è un'altra, e sta in una deficienza metodologica, in una difficoltà di natura storiografica». C. Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico*, introduzione all'edizione italiana di B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972, pp. vii-xxvi [vii]. Per Leonardi, la funzione della Bibbia nel Medioevo è quella della *profezia*, che permette di comprendere la storia passata, orientare quella presente e annunciare la futura.

4. Cfr. R. Guglielmetti, *L'esegesi secondo gli esegeti*, in *Medioevo latino e cultura europea. In ricordo di Claudio Leonardi*, a cura di A. Paravicini Bagliani - F. Santi, Firenze 2021 (mediEVI, 32), pp. 111-42 [120].

Allora, le glosse alla Bibbia, tradizionalmente collegate alla pratica scolastica, rispondono alla stessa esigenza di ricerca e riordino della tradizione passata, ma non senza uno sguardo al futuro. Nella fattispecie, l'edizione di testi della scuola di Laon, ancora poco conosciuta sotto il profilo dell'esegesi biblica, ci consente di entrare nel vivo del progetto grandioso che fu la *Glossa ordinaria*, anche a partire dalle sue fasi iniziali (i primi anni del XII secolo). Un progetto, appunto, che si nutre del passato (attraverso i Padri), per offrire strumenti ermeneutici validi per interpretare il presente e persino il futuro, in cui la ricerca sistematica e spesso sperimentale di fonti, rielaborate, riadattate e montate in forma di glosse, è mossa dal desiderio di comprendere la Bibbia e di fare i conti con una tradizione verso cui gli intellettuali di Laon sentono una grande responsabilità. Tali maestri, nascondendosi e rivelandosi dietro la figura di Anselmo, mirano a un progetto preciso, che nel giro di qualche decennio assolve alla sua funzione: costruire una base completa del sapere esegetico utile agli ambienti scolastici e alla teologia.

Il volume presenta l'edizione critica delle *Glose super Apocalipsin* dello pseudo-Anselmo di Laon, nella duplice redazione glossata e continua, corredata di un commento puntuale e di un'appendice con l'edizione degli estratti di una delle fonti precipue del testo. L'edizione è preceduta da uno studio storico e culturale dell'opera, che, senza pretese di esaustività, fornisce alcune coordinate di riferimento per inquadrare il contesto di produzione e le specificità esegetiche del commentario, che riflette la pratica dell'insegnamento delle scuole cattedrali nei primi decenni del XII secolo. La prima parte dello studio esamina altre esposizioni all'Apocalisse, in vario modo collegate alle *Glose*, mentre la seconda tratta i temi specifici dell'opera e le sue caratteristiche salienti, nella speranza che, future edizioni critiche dei commentari biblici prodotti a Laon possano essere messe in relazione con questo testo, al fine di comprendere meglio il ruolo dell'esegesi nel sistema culturale delle scuole del XII secolo.

Infatti, le *Glose super Apocalipsin* si inseriscono nel contesto della scuola di Laon e rappresentano una delle fasi più antiche della *Glossa* all'Apocalisse. Accanto al lavoro di edizione, dunque, l'obiettivo del volume è anche far luce su un piccolo tassello della storia della *Glossa* cosiddetta *ordinaria*<sup>5</sup>, uno dei

5. Una precisione terminologica è forse necessaria: la *glossa* (con la *g* minuscola) «è una spiegazione, una sottolineatura che non risulta pienamente comprensibile se non è messa in relazione con il testo spiegato», relazione che, in genere, viene evidenziata con il ricorso a segni di rinvio o con la ripetizione del lemma, mentre la *Glossa* (con la *g* maiuscola) si presenta come una raccolta organica di *glossae*, copiata in modo continuo da un unico testo-modello, che si impone e che può dare vita a diverse copie (cfr. G. Murano, *Metodo scolastico e manoscritti. Qualche*

momenti più rilevanti dello studio della Bibbia nel Medioevo, ancora piuttosto inesplorato<sup>6</sup>. La *Glossa* è il risultato di un ambizioso progetto nato a Laon

*riflessione sulla terminologia delle opere in La produzione scritta tecnica e scientifica nel Medioevo: libro e documento tra scuole e professioni*, a cura di G. De Gregorio - M. Galante, Spoleto 2012, pp. 179-207, soprattutto le pp. 180-1 e 191-2). La *Glossa* biblica, dunque, è solo una delle varie *Glossae*; l'aggettivo *ordinaria* è stato introdotto, per analogia con i testi di diritto civile e canonico, a partire dal XIV secolo.

6. Nel panorama degli studi dedicati alla *Glossa* restano ancora fondamentali i pionieristici lavori di Beryl Smalley (svolti a partire dagli anni Trenta del secolo scorso), che hanno dato un impulso decisivo allo studio non solo della Bibbia in generale, ma anche proprio della *Glossa ordinaria*. Mi riferisco soprattutto a B. Smalley, *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-1134) and the problem of the «Glossa ordinaria»*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 7 (1935), pp. 235-62; sempre della stessa autrice, *La Glossa Ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 9 (1937), pp. 365-40; *A Collection of Paris Lectures of the later twelfth-century in the manuscript «Pembroke College, Cambridge 7»*, in «Cambridge Historical Journal», 6 (1938), pp. 103-13; *Les commentaires bibliques de l'époque romane: glose ordinaire et gloses périmées*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 4 (1961), pp. 15-22; e ancora, *Some Gospel Commentaries of the Early Twelfth Century*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 45 (1978), pp. 147-80. Tali posizioni, incentrate soprattutto sul problema dell'autorialità della *Glossa*, sono condensate e approfondite nel suo celebre libro *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, apparso per la prima volta in Italia nel 1972 e più volte riedito e aggiornato: in questa sede ci si riferirà al saggio di Smalley nella sua terza e ultima edizione, stampata a Bologna nel 2008. Negli ultimi anni, però, la *Glossa ordinaria* ha attirato l'attenzione degli studiosi. In realtà, il versante delle edizioni critiche rimane ancora piuttosto sguarnito, perché gli editori sono scoraggiati dalla mole del testo, dall'ampiezza della tradizione e dalla difficoltà di districarsi nelle fonti. Al momento, possiamo leggere la *Glossa* al Cantico (M. Dove (ed.), *Glossa ordinaria pars 22 in Canticum Cantorum*, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 170); una piccolissima porzione iniziale di quella a Daniele (M. A. Zier, *The Manuscript Tradition of the Glossa ordinaria for Daniel and Hints at a Method for a Critical Edition*, in «Scriptorium», 47 (1993), pp. 3-25); ai *prothemata* e al primo libro delle Lamentazioni (A. Andrée (ed.), *Gilbertus Universalis Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I*, Stockholm 2005 (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia LII); alla versione più antica dell'Ecclesiaste (J. Kostoff-Kaard (ed.), *The Early Glossed Ecclesiastes. A Critical Edition with Introduction*, Toronto 2021 (The Glossed Bible. Editions and Studies of the Medieval *Sacra Pagina* 1). Importante per un nuovo impulso allo studio della *Glossa* in maniera sistematica, dopo i lavori di Smalley, si deve a L. Smith, *The «Glossa ordinaria» The making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden-Boston 2009 (Commentaria. Sacred Texts and Their Commentaries: Jewish, Christian and Islamic 3). Tuttavia, soprattutto grazie ai lavori di Alexander Andrée, sono stati svolti importanti progressi, anche sul piano metodologico, come leggiamo, per esempio in *Unlocking the «sacra pagina». Editing the Biblical Gloss with the Help of Its Medieval Users*, in «Sicut dicit». *Editing Ancient and Medieval Commentaries on Authoritative Texts*, a cura di S. Boodts - P. De Leemans - S. Schorn, Turnhout 2019, pp. 127-61. Inoltre, negli ultimi anni notevoli acquisizioni metodologiche sulla *Glossa ordinaria* si devono a Larson e Killion, che hanno dimostrato che per lo sviluppo della *Glossa* a Matteo è stato fondamentale l'apporto di commentari continui alla Bibbia, che rimandano all'ambiente di Laon, ma che hanno poi dato vita a un discreto numero di altre esposizioni al testo matteo diffuse in tutta Europa e non solo

tra l'XI e il XII secolo grazie al magistero di Anselmo, che mirava a fornire un commento integrale e *standard* a tutti i libri biblici. Si tratta di un vero e proprio cambiamento nel modo di interpretare la Bibbia nel Medioevo, che incide anche nella storia culturale dell'Occidente<sup>7</sup>, e che fu, per dirla con Beryl Smalley, un «lavoro enorme»<sup>8</sup>.

L'ambiente in cui operò Anselmo proprio negli ultimi anni ha ricevuto una crescente attenzione da parte degli studiosi<sup>9</sup>: l'influenza teologica del *magister Anselmus* ha favorito la presenza a Laon di un'*équipe* di intellettuali – in molti casi difficili da rintracciare e da definire – che lavorava alla realizzazione di una serie di opere (commentari alla *sacra pagina* o ai classici e *sententiae* teologiche e morali), seguendo un indirizzo culturale condiviso, stabilito dal *magister*. L'anonimato di cui spesso queste opere si ammantano corrisponde alla coscienza di far parte di un 'autore collettivo', in cui la polifonia delle singole voci si riconosce e fa riferimento a un programma culturale ben codificato e a una strategia intellettuale definita<sup>10</sup>. È anche per questo che risulta complicato tentare di stabilire un canone delle opere anselmiane, costituite soprattutto da commentari biblici e da raccolte di sentenze, generi spesso caratterizzati dall'anonimato o falsati da indebite attribuzioni favorite dalla fama di cui Anselmo godette sia in vita che *post mortem*. In effetti, Anselmo ha rivestito un

in Francia: si vedano A. A. Larson, *Glosses from Laon on the Gospel of Matthew before the «Glossa ordinaria»*. *The formation of a Transregional Exegetical Community in the Mid-12<sup>th</sup> Century*, in «Quaderni di storia religiosa medievale» 25/2 (2022), pp. 205-31 e A. Larson - C. Killion, *The exegetical world that paved the way for the «Glossa ordinaria»: a study of manuscripts, glosses, and commentaries on Matthew in the twelfth century*, in «Traditio», 78 (2023), pp. 175-213. Sempre sulla *Glossa* a Matteo si veda A. André, *Unlocking the «sacra pagina»* cit., soprattutto le pp. 143-8.

7. G. Lobrichon, *Une nouveauté: les gloses de la Bible in Le Moyen Age et la Bible*, a cura di P. Riché - G. Lobrichon, Paris 1984, (Bible de tous les temps 4), pp. 95-114 [103], citato anche da G. Cremascoli - C. Leonardi (cur.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, p. 364.

8. B. Smalley, *Lo studio della Bibbia* cit., p. 124.

9. Soprattutto grazie alla monografia di C. Giraud, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2010 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 8). Prima di questo libro le notizie biografiche di Anselmo erano piuttosto mal documentate; nell'imponente lavoro di Giraud il capitolo primo (soprattutto le pp. 35-101) è dedicato proprio a una messa a fuoco della figura di Anselmo alla luce delle testimonianze documentarie e letterarie che lo riguardano.

10. Cfr. F. Santi, *Il significato storiografico di una ricerca dedicata agli anonimi nell'esperienza letteraria del Medioevo latino*, Introduzione al volume di M. Giani, *Il «Liber glossarum» e la tradizione altomedievale di Agostino*, Firenze 2021 (OPA. Opere perdute e anonime I), pp. 3-7 e in special modo la p. 4. Sull'autore collettivo si veda anche F. Bezner, «E pluribus unum?». *Zur Ästhetik der lateinisch-deutschen Gedichte in den Carmina Burana*, in *Plurale Autorschaft. Ästhetik der Co-Kreativität in der Vormoderne*, a cura di S. Gropper - A. Pawlak - A. Wolkenhauer - A. Zirker, Berlin 2023, pp. 55-78 (in particolare le pp. 56-8).

ruolo di rilievo nella storia culturale del XII secolo, nonostante le parole poco lusinghiere di Abelardo<sup>11</sup>, anche se si è a lungo dubitato dell'opportunità di

11. «Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longeuus usus quam ingenium uel memoria nomen comparauerat. Ad quem si quis de aliqua questione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem in oculis erat auscultantium, sed nullus in conspectu questionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione uacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor eius tota in foliis aspicientibus a longe conspicua uidebatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. Ad hanc itaque cum accessissem ut fructum inde colligerem, deprehendi illam esse ficulneam cui maledixit Dominus [...]». Leggo il passo in D. Luscombe (ed. comm.) - B. Radice (trad.), *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford 2013, pp. 16-7. Sulla questione delle opere di Anselmo rimando a C. Giraud, *Anselme de Laon, «Histoire littéraire de la France» 43/2 (2014)*, pp. 239-91, che offre una sintesi delle questioni sollevate nella monografia già citata. Ad Anselmo, oltre a un certo numero di commentari biblici, ne sono stati attribuiti alcuni ai classici (si veda *ibid.*, pp. 244-52): benché non ci siano elementi sicuri per confermare queste attribuzioni (che andranno considerate con cautela e sospetto), tali testi, legati con molta probabilità all'ambiente di Laon, ci mostrano l'interesse per le arti del *trivium* (soprattutto grammatica e retorica) lì verosimilmente praticate nell'insegnamento. Sono riconducibili all'ambiente anselmiano anche delle raccolte di sentenze e in special modo il *Liber pancrasis*, uno dei testi più significativi per comprendere i contenuti teologici dibattuti a Laon. Esso, infatti, raccoglie le sentenze di Anselmo, del fratello Raoul, di Guglielmo di Champeaux e di Ivo di Chartres e le dispone in un dialogo continuo con le autorità del passato, in *primis* i Padri, su temi precisi, come l'Eucaristia, la creazione del mondo, la provvidenza divina, il peccato: sull'argomento si veda C. Giraud - C. J. Mews, *Le «Liber pancrasis», un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 64 (2006), pp. 145-91; l'edizione critica canonica per il *Liber pancrasis* è quella di O. Lottin, *Problèmes d'histoire littéraire: l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. 5, Louvain-Gembloux 1961. Per quanto riguarda i commenti alla Scrittura, ad Anselmo si possono attribuire la *Glossa* alle Epistole paoline, ai Salmi e al Vangelo di Giovanni e probabilmente quella al Cantico dei Cantici. Tuttavia, sembra che il *magister* abbia commentato in un'esposizione continua una serie di libri biblici. Ancora oggetto di dibattito è l'autorialità del commento ai Salmi *Hymni vocantur singuli*, pubblicato nella *Patrologia* tra le opere di Aimone, ma che con buone ragioni Giraud ritiene più prudente considerare pseudepigrafo, sulla scorta di elementi desumibili dalla critica interna e soprattutto esterna (C. Giraud, *Per verba magistri* cit., p. 86). Di paternità anselmiana sembrano i tre commentari al Cantico, solo di recente valorizzati (C. Giraud, «*Lectiones Magistri Anselmi*». *Les commentaires d'Anselme de Laon sur le Cantique des Cantiques* in *The Multiple Meaning of Scripture. The role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture*, a cura di I. van't Spijker, Leiden-Boston 2009, pp. 177-94; simili osservazioni si leggono in C. Giraud, *Per verba magistri* cit., pp. 90-1 e, del medesimo autore, in *Anselme di Laon* cit., pp. 266-72). Il più noto, E (*In initiis librorum*), il solo pubblicato nella *PL* 162, 1887A-1228B, è attribuito ad Anselmo, sulla scorta del manoscritto Le Mans, Bibliothèque Municipale, 218 dove si legge «glose in canticis canticorum secundum lectionem magistri Anselmi Laudunensis», anche se altri due testimoni (Troyes, BM, 227 e Paris, BnF, lat. 13200) lo attribuiscono a Raoul di Laon, fratello di Anselmo; il repertorio di Rossana Guglielmetti ha permesso di aggiungere altri sei manoscritti: cfr. R. E. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta dei commenti latini al Cantico dei Cantici (origini-XII secolo)*. *Repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi solo nella «Patrologia latina»*, Firenze 2006,

parlare di una vera e propria scuola di Laon<sup>12</sup>, fino a quando i lavori di Andrée e Giraud hanno ribadito con solide dimostrazioni l'unità dottrinale e culturale della scuola di Anselmo<sup>13</sup>.

Il progetto di Anselmo e della sua scuola non consisteva necessariamente nella ricerca di istanze nuove, le stesse che sperava di trovare Abelardo, quanto più che altro nella volontà di unificare e armonizzare la tradizione cristiana: è in questo senso che vanno interpretate le raccolte di sentenze e la *Glossa*, al di là dell'impiego scolastico che ne poteva contestualmente derivare<sup>14</sup>. L'ambiente culturale di Laon, infatti, si contraddistingue per l'esigenza di riordino della tradizione passata, soprattutto patristica, in cui, per innovare la com-

(Millennio Medievale 63. Strumenti e Studi 14), p. 339. Il secondo commentario, *Salomon rex Spiritu*, chiamato da Leclercq A, è contenuto nel solo Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 568 ed è attribuito direttamente ad Anselmo (J. Leclercq, *Le Commentaire du Cantique de cantiques attribué à Anselme de Laon*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 16 (1949), pp. 29-39). Il terzo commentario, noto con la sigla B (*In hoc libro*), era conosciuto solamente per il manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14801, che in rubrica porta comunque l'attribuzione ad Anselmo, a cui poi il repertorio Guglielmotti ha aggiunto altri quattordici testimoni (pp. 339-40). Anche quattro commentari a Matteo rivendicano l'attribuzione anselmiana: B, attribuito dalla critica a Geoffroy Babion (pubblicato in *PL* 162, coll. 1227-1500) e di larga diffusione, A (*Cum post ascensionem*) trasmesso dal manoscritto Alençons, Bibliothèque Municipale, 26, V (*Nomen libri evangelium*) contenuto parzialmente in Valenciennes, Bibliothèque Municipale, 14 e, infine, P (*Evangelium grece latine bonum nuntium*), trasmesso da Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2491. Secondo Giraud, A potrebbe essere autenticamente anselmiano, B plausibilmente di Geoffroy Babion, mentre P e V sarebbero di incerta attribuzione, benché riferibili all'ambiente di Laon (C. Giraud, *Per verba magistri* cit., pp. 92-5, soprattutto p. 95; si veda anche A. Andrée, «*Sacra pagina*» cit., pp. 286-90). Sicuramente di Anselmo è il commento al Vangelo di Giovanni, come ha dimostrato Alexander Andrée nella sua edizione critica *Anselmi Laudunensis Glosae super Iohannem*, Turnhout 2014 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 267), p. XXI. Del medesimo autore si veda anche l'articolo *The «Glossa ordinaria» on the Gospel of John: A Preliminary Survey of the Manuscripts with a Presentation of the Text and its Sources*, in «Revue bénédictine», 118 (2008), pp. 109-34). In sintesi, potrebbero essere anselmiane le esposizioni ai Salmi, al Cantico dei Cantici, a Matteo, a Giovanni, tenendo sempre a mente il *caveat* per cui è rischioso fare affidamento alle sole rubriche dei manoscritti, dato che la fama di Anselmo poteva indurre un copista a ritenerlo autore di commentari che in realtà non sono suoi. Sul piano della critica d'attribuzione e in base alla situazione attuale degli studi, sono molto probabilmente di Anselmo i commenti al Cantico dei Cantici, il commento A di Matteo, quello a Giovanni e quello all'Apocalisse (*inc.* «Iohannes in Pathmos insula relegatus»).

12. Cfr. soprattutto V. I. J. Flint, *The «School of Laon»: A reconsideration*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 37 (1971), pp. 89-100 e M. L. Colish, *Another Look at the School of Laon*, in «Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 61 (1986), pp. 7-22.

13. Oltre alla monografia di Cédric Giraud già citata, si veda anche A. Andrée, «*Sacra pagina*»: *Theology and the Bible from the School of Laon to the School of Paris*, in *A Companion to Twelfth-Century Schools*, a cura di C. Giraud, Leiden-Boston 2020, pp. 272-314.

14. C. Giraud, *Per verba magistri* cit., p. 183.

preensione delle verità della fede cristiana, si predilige la concordia alla dialettica o all'uso della *ratio*. Non è un caso che, oltre al gran numero di commentari biblici e al maestoso progetto della *Glossa* – immenso serbatoio delle *auctoritates* passate – troviamo legate alla scuola di Laon ben otto raccolte di sentenze, nella maggior parte delle quali la presenza della tradizione patristica è molto pronunciata<sup>15</sup>. Anche queste raccolte, proprio come la *Glossa*, rivelano una forte unità tematica, dottrinale e anche letteraria e suggeriscono la presenza di una scuola *di* Laon<sup>16</sup>, caratterizzata non tanto da istanze teologiche particolarmente innovative o dirimpenti, quanto proprio da un reticolato di relazioni tra intellettuali, che riconoscevano in Anselmo un punto di riferimento in grado di fornire modelli scolastici e culturali in cui riconoscersi e attraverso cui attuare la messa a punto del patrimonio esegetico e teologico del passato<sup>17</sup>.

È questo, in breve, l'orizzonte culturale in cui si inserisce il commento all'Apocalisse pseudo-anselemiano, di cui, nei prossimi capitoli, ripercorriamo la genesi e le vicende legate alla trasmissione.

#### I. IL «DOSSIER» DELL'APOCALISSE TRA COMMENTI GLOSSATI E CONTINUI: UN NUOVO TASSELLO PER COMPRENDERE LA GENESI DELLA «GLOSSA ORDINARIA»

Il caso del commento all'Apocalisse che qui pubblichiamo offre un punto di vista privilegiato per comprendere la prassi esegetica connessa all'insegnamento della *divinitas* e alla messa a punto della *Glossa* cosiddetta *ordinaria*, di cui questa esposizione costituisce il nucleo più antico o comunque la fonte principale. Inoltre, l'analisi di altri commentari all'Apocalisse provenienti dall'ambiente di Laon permette di chiarire l'evoluzione delle fasi più antiche

15. Il *Liber Pancriscus*, per esempio, su un totale di 375 sentenze, ne ricaverebbe almeno 105 dalla tradizione agostiniana. Per le altre raccolte si veda *ibid.*, pp. 341-88.

16. Secondo Valerie Flint, è indubitabile che sia esistita una scuola *a* Laon, ma ritiene «inadmissible» parlare di scuola *di* Laon, sostanzialmente perché non si potrebbe, a suo avviso, dimostrare che Anselmo abbia effettivamente svolto un ruolo trainante nella scuola, con un progetto culturale coeso. Secondo Flint la produzione esegetica e le numerose raccolte di sentenze non sarebbero parte di un progetto comune, quanto più che altro il risultato dell'interesse di singoli intellettuali per alcuni libri biblici o per determinate questioni teologiche; inoltre, a giudizio di Flint, la scuola *a* Laon non avrebbe mostrato le istanze di riforma tipiche delle scuole più tarde, istanze giudicate addirittura fuori dalla portata di Anselmo (cfr. V. I. J. Flint, *The «School of Laon»* cit., p. 90).

17. Sempre Giraud (*ibid.*) definisce la scuola di Laon come «le milieu des maîtres et des élèves qui continuent à faire des professeurs ayant enseigné ou séjourné à Laon des modèles scolaires» (p. 388), o «l'ensemble des milieux scolaires ayant utilisé, avec une fidélité variable, la pensée d'Anselme de Laon et de ses élèves» (p. 498).

della *Glossa* a questo libro biblico. Infatti, la *Glossa ordinaria*, stampata nell'*editio* di Rusch<sup>18</sup> e realizzata a partire dalla fine del XII secolo non direttamente a Laon, rappresenta solo l'ultimo tassello di un ricco e frastagliato percorso di commento al testo giovanneo avviato tra l'XI e il XII secolo nel Nord della Francia, tra Saint-Thierry e Laon. In effetti, sembra che l'Apocalisse sia uno dei libri biblici che ha maggiormente attirato l'attenzione dei *magistri laudunenses* e, forse, di Anselmo stesso: questo interesse, oltre al rilievo che comporta sul piano culturale, si riflette nella produzione, nel giro di pochi anni, di un consistente numero di commentari a questo libro biblico, strettamente legati alla *Glossa ordinaria*<sup>19</sup>. Si tratta di un dato significativo, che mostra come in pochi decenni ci sia stata una continua ricerca nei materiali alla ricerca della *Glossa* perfetta, senza accontentarsi né dei commenti preesistenti né di altri esperimenti contemporanei, che pure avrebbero potuto soddisfare le esigenze, posto che ogni *Glossa* all'Apocalisse poteva rappresentare il riflesso dell'insegnamento di altrettanti *magistri*<sup>20</sup>. In attesa dell'edizione critica della fase 'finale' (riferibile al XIII secolo) della *Glossa ordinaria* all'Apocalisse – quella che, grosso modo, leggiamo nell'*editio princeps* di Rusch – l'opera pseudo-anselmiana ne rappresenta, dunque, il nucleo più vicino all'originaria elaborazione, realizzato a Laon nei primi decenni del XII secolo<sup>21</sup>.

18. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, ed. A. Rusch, Strasbourg, 1480, t. 4, pp. 1194ra-1209vb. Dell'*editio princeps* esiste una ristampa anastatica: *Glossa ordinaria*, in *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strasbourg 1480/81*, praef. M. T. Gibson - K. Froelich, 4 voll., Turnhout 1992; inoltre, la *princeps* si può consultare *online*, con glosse aggiornate in base al ritrovamento e alla collazione di nuovi testimoni sul sito «Gloss-e», a cura di Martin Morard.

19. Cfr. RBMA, nn. 1361-1371 e C. Giraud, *Anselme de Laon* cit., p. 283 e dello stesso autore, *Per verba magistri*, p. 97 nota 314, in cui si avanzano alcune ipotesi di possibili raggruppamenti. Tali testi, in genere anonimi (RBMA 1362-1366), sono solitamente trasmessi da un numero ristretto di testimoni e si caratterizzano per un'interpretazione storica dell'Apocalisse. In alcuni di essi, non mancano passi in comune con la *Glossa ordinaria* all'Apocalisse, forse attraverso la mediazione di altri testi intermedi, che spesso si presentano in forma glossata. Un caso emblematico è offerto dal ms. Paris, BnF, lat. 3589, ff. 52r-99v, che ho visionato *in loco*, per verificare possibili legami con il testo pseudo-anselmiano *Deus et Dominus Pater* qui editato: il parigino lat. 3589 ha solo pochissime parti in comune con questo commentario e con la *Glossa ordinaria*, come i due prologhi e le cornici che introducono le varie visioni (cfr. per esempio il f. 98r in cui si legge la cornice alla settima visione). Risulta dunque difficile stabilire la natura di queste esposizioni, probabilmente nate per esigenze legate all'insegnamento e tutte inedite. Un ulteriore studio da svolgere, che ci riserviamo di compiere in futuro sulla scia dei lavori di Larson e Killion citati, è proprio quello di tentare di comprendere in che misura questi numerosi commenti anonimi abbiano influito sulla realizzazione della *Glossa ordinaria*, quella cioè che si impone a partire dal XIII secolo.

20. Cfr. A. André, *Unlocking the «sacra pagina»* cit., p. 131.

21. Cfr. l'affermazione, forse un po' frettolosa, di Smith: «Lobrichon nevertheless thinks that the Revelation Gloss was begun early, and can be linked to Laon. The version printed in

Seguire le tappe iniziali di questo percorso permette di illuminare la genesi e il processo di realizzazione della *Glossa ordinaria* in una delle sue fasi più antiche, pur tenendo sempre presente la specificità di ogni *Glossa*, che non può essere incasellata in percorsi di realizzazione universalmente validi per ciascun libro.

Prima di analizzare più da vicino l'esposizione pseudo-anselmiana, esaminiamo i commenti precedenti o contemporanei, per valutarne gli eventuali apporti e l'influenza esercitata.

### 1. *La glossa di Reims*

Il nucleo più antico di glosse all'Apocalisse legate a Laon è stato individuato da Lobrichon in almeno tre esemplari – composti tra la fine dell'XI secolo e l'inizio del XII – provenienti da una zona compresa tra Reims e Saint-Amand<sup>22</sup>. L'importanza che Reims riveste in quel periodo e le sue relazioni con Laon (che si trova solamente a una cinquantina di chilometri di distanza) sono ormai elementi acquisiti nella coscienza storiografica: nell'XI secolo Reims è probabilmente il centro più attivo nel Nord della Francia, soprattutto grazie alla figura di Bruno di Chartres, presso cui si sarebbe formato anche Anselmo<sup>23</sup>. Tra Reims e Laon esisteva dunque una relazione intellettuale soli-

the Rusch *editio princeps* is a choppy, summary affair, bearing no great relation to Bede's Revelation commentary, which would have been an obvious place for the glossator to begin» (L. Smith, *The «Glossa Ordinaria»* cit., pp. 53-4). Sono valide le conclusioni di Andrée in *Unlocking the «sacra pagina»* cit., p. 149: «[...] the many discrepancies among especially the early manuscripts of the Gloss, makes it clear that, at least in the 12th century, there was no such thing as the *Glossa 'ordinaria'*, if by 'ordinary' is meant a common text made up by a standard set of glosses; if, on the other hand, by 'ordinary' is meant a standard text that every master had to lecture on, the term may not be as misplaced, since it seems indeed that the books of the Gloss become the staple textbooks for lectures on the Bible well into the 13th century, alongside its companion, the *Historia scholastica*».

22. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer le monde? Les manipulations de l'Apocalypse au Moyen Âge central*, in *The role of the Book in Medieval Culture*. Proceedings of the Oxford International Symposium (26 September - 1 October 1982), vol. 2, a cura di P. Ganz, Turnhout 1986, pp. 75-94, in particolare p. 84.

23. Si veda C. Giraud, *Per verba magistri* cit., pp. 47-9, che si mostra molto cauto a proposito di un possibile discepolato di Anselmo presso Bruno che, benché plausibile, manca di prove storiche che lo dimostrino. Sull'importanza culturale e intellettuale rivestita da Bruno in Francia si veda C. J. Mews, *Bruno of Reims and the Evolution of Scholastic Culture in Northern France 1050-1100*, in *Bruno the Carthusian (†1101) and his Mortuary Roll: Studies, Text, and Translation*, a cura di H. Beyer - G. Signori - S. Steckel, Turnhout 2014, pp. 49-81. Dell'importanza culturale di Reims si parla marginalmente anche in C. Leonardi, *La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Mil-

da, come attesta anche il manoscritto Reims, Bibliothèque d'Etude et du Patrimoine (Bibliothèque Carnegie; *olim* Bibliothèque Municipale) 135 (B. 111), che d'ora innanzi chiameremo 'glossa di Reims' (GR), l'esemplare più antico (XI secolo) di glossa all'Apocalisse proveniente dal Nord della Francia<sup>24</sup> e, più precisamente, dall'abbazia benedettina di Saint-Thierry, un centro culturale molto attivo a brevissima distanza da Reims<sup>25</sup>.

La GR si trova ai ff. 11-50r del manoscritto, introdotta da tre esametri scritti sul foglio di guardia: *Hic liber hec facta que sunt et in orbe peracta / et modo que subsunt et mundi fine supersunt / pandit si quis habet aures et dicere gaudet*. Al f. 50v iniziano una serie di frammenti incentrati sulla descrizione simbolica del numero tre che derivano dai Proverbi; ai ff. 51v-52v troviamo tre orazioni mariane (*Singularis meriti sola sine exemplo; Sancta Maria, genitrix Domini nostri Iesu Christi* e, infine, il parziale *O genitrix Maria, piissima Domina mea*)<sup>26</sup>. Il testo dell'Apocalisse si dispone lungo tutta la pagina, in un modulo di scrittura più grande, in modo che risulti ben in rilievo; di tanto in tanto le iniziali di alcuni versetti sono ripassate in rosso o presentano dei segni rossi vicino (come punti in alto (\*), lineette (/), segni di paragrafo (¶)). Le glosse di com-

lennio Medievale 40. Strumenti e Studi 2), pp. 507-45, soprattutto a p. 511. Sulle scuole di Reims e in particolar modo su Alberico di Reims, allievo di Anselmo e maestro attivo a Reims, si veda C. Giraud, *Per verba magistri*, pp. 430-4.

24. Lobrichon (*Conserver, réformer, transformer* cit., p. 84) cita anche due altri esemplari di glosse all'Apocalisse scritti tra l'XI e il XII secolo e provenienti, con buona probabilità, dal Nord della Francia: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 21 (prov.: Reims?) e Oxford, Trinity College (in deposito presso la Bodleian Library), 20. Il codice vaticano è datato da Lobrichon all'ultimo quarto dell'XI secolo (cfr. G. Lobrichon, *Ascension, triomphe et limites du «Cantique des Cantiques» dans l'Ouest européen. La fortune du dialogue dans les cercles réformateurs (c. 1050 - c. 1150)*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*. Atti del Convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, a cura di R. E. Guglielmetti, Firenze 2008 (Millennio Medievale 76. Atti e Convegni 23), pp. 337-70 [pp. 339; 347; 353]. Nessuno dei due commentari, tuttavia, ha mostrato tangenze col testo pseudo-anselmiano, né strutturali né contenutistiche; sempre il codice vaticano, poi, mostrerebbe l'insero di diverse citazioni bediane, *auctoritas* che è invece praticamente assente nel commentario pseudo-anselmiano, salvo qualche piccola citazione presente soprattutto nei primi due capitoli. Su questi commentari si veda anche P. Stirnemann, *Où ont été fabriqués* cit., p. 261.

25. L'informazione proviene da M.-P. Laffitte, *Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry*, in *Saint-Thierry. Une abbaye du VI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Saint-Thierry 1979, pp. 73-111 [76].

26. Sul manoscritto di Reims, membranaceo di piccole dimensioni (mm 176 × 122), cfr. il *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France – Départements*, t. 38, Paris 1904, p. 129.

mento si dispongono tutte intorno: nell'interlineo sopra i singoli termini, nei margini, ai lati del testo biblico, a volte separate dalle altre glosse con segni di paragrafo, a volte con altri segni grafici<sup>27</sup>. L'impatto visivo è in generale molto caotico: le glosse si affastellano intorno al testo biblico senza un'apparente *ratio* nell'impaginazione, in un *continuum* disorganico e difficile da seguire in tutte le sue diramazioni. Si tratta comunque di glosse di breve estensione, in genere grammaticalmente corrette e che forniscono un'interpretazione più che altro letterale e allegorica del dettato biblico.

La dipendenza dalla fonte aimoniana (mai espressamente citata) è piuttosto evidente, ma, vista la prolissità della sua scrittura, Aimone è fortemente abbreviato; in fondo, il suo lungo commentario offriva un ampio ventaglio di interpretazioni su un medesimo luogo biblico, da cui era possibile estrarre quelle che meglio servivano allo scopo, vuoi per la sensibilità dell'esegeta, vuoi per le finalità del commento, vuoi per un preciso tema che si voleva veicolare<sup>28</sup>:

APOCALISSE	AIMONE [ex PL 117]	GLOSSA DI REIMS
2,22. <i>Ecce pono eam in lecto [...]</i> .	980C. [...] quasi in lecto, id est, in peccandi securitate quiescunt.	f. 5r.  IN LECTO  in securitatem vivendi per peccatum.
15,2. <i>Et vidi tamquam mare vitreum igne permistum.</i>	1119D-1120A. Sed ipsum mare mistum est igni, et per hoc coagulatum est. In igne autem Spiritus sanctus intelligitur, sive etiam passio nostri Redemptoris.	f. 30v.  MIXTUM IGNE  id est Spiritu sancto.  [delle due interpretazioni offerte da Aimone, viene scelta quella più ovvia]

27. Tra i più frequenti troviamo: tre puntini (...), lineette di richiamo (—), triplice puntino (∴) e altri meno frequenti, come un puntino attorniato da un tondo o un simbolo simile a una φ greca.

28. Si veda J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930*, München 1978, pp. 60, 145 in cui si trova la descrizione di due manoscritti di Saint-Thierry, entrambi del X secolo (Reims, BM, 126 e Reims, BM, 125), che contengono il commentario di Aimone d'Auxerre all'Apocalisse e che erano presumibilmente presenti a Saint-Thierry proprio nel momento di composizione della glossa di Reims. Cfr. anche G. Lobrichon, *Conservier, réformer, transformer* cit., p. 85. Inoltre, Veronika von Büren ha descritto il forte legame culturale che esisteva tra Auxerre e Reims: V. von Büren, *Auxerre, lieu de production de manuscrits*, in *Études d'exégèse carolingienne: autour d'Haymon d'Auxerre*, a cura di S. Shimahara, Turnhout 2007, pp. 167-86.

17,1. <i>Et venit unus de septem angelis, qui habebant septem phialas et locutus est mecum dicens [...].</i>	1139B. <b>Angelus</b> in hoc loco <b>personam gerit Christi</b> , qui est nuntius paternae voluntatis; <b>Joannes autem typum tenet Ecclesiae</b> .	f. 34r. Et quia ego <b>Iohannes, gerens personam in Ecclesia minorum</b> , non poteram intelligere causas execrationis malorum, venit <b>angelus, id est Christus</b> , unus de septem angelis.  [rielaborazione di Aimone]
--	---	---

Ma la *GR* non è una mera compilazione o una riduzione in glosse del commentario di Aimone: l'esegeta carolingio è certamente la fonte più presente, ma molti passi restano sguarniti di una fonte individuabile con sicurezza e sembrerebbero configurarsi come degli apporti indipendenti rispetto alla tradizione esegetica patristica o carolingia. Per esempio, alla fine di *Apc* 14,19 la *GR* insiste con particolare enfasi su un'interpretazione 'punitiva' degli eventi narrati nel dettato biblico, mentre i toni delle opere di Aimone o Beda, nello stesso punto, hanno un tono meno convulso e più disteso:

APC 14,19	AIMONE [ex PL 117]	GLOSSA DI REIMS
[...] <i>et misit in lacum irae Dei magnum.</i>	1114D-1115A. Quid per <i>lacum</i> , sive, ut alia translatio habet, <i>torcular</i> , intelligitur, nisi angustia humanae tribulationis, in qua omnes mittuntur boni et mali? In hac tribulatione sancti triturantur tanquam segetes, ut a paleis separentur et coelestibus horreis recondantur.	f. 30r.  ET CALCATUS EST LACUS  id est diabolus captivos precipitari in infernalem penam fecit, que vocata lacus quia tenebrosa est.

In un unico caso l'esposizione della glossa di Reims amplia notevolmente il dettato aimoniano, che in quel passo si mostra invece più sintetico:

APC 17,9-10	AIMONE [ex PL 117]	GLOSSA DI REIMS
<i>Et reges septem sunt: quinque ceciderunt,</i>	1146C-1146D. <i>Quinque ceciderunt. In quinque regibus</i>	f. 36r.  QUINQUE  id est <b>quinque sensus corporis</b> ,

<p><i>unus est, alius nondum venit et, cum venerit, oportet illum breve tempus manere</i></p>	<p><b>accipe quinque sensus corporis, qui infantiam nostram regunt</b>, quia naturaliter lenia tactu appetimus, saporam amamus, canora et consona quaerimus, odoriferis delectamur et pulchris visu. Reliqua his contraria omni modo refugimus, quae sunt amara, dissona, fetida, aspera et turpia. Accedente vero aetate matura, hi quinque reges superius dicti desinunt, et <b>succedit alius rex, aut intellectus, aut error. Hi sunt etiam quinque viri</b>, de quibus Dominus Samaritanae dicit: <i>Quinque viros habuisti, et nunc quem habes non est tuus vir</i>, quia error dominatur tui. [...]</p>	<p><b>quibus homo regitur in infantia sua</b> ex necessitate nature, ab illo tempore ex quo Adam peccavit. <b>Sextus est error</b>, quem eligunt filii mali cum perveniunt ad etatem discretionis, qui vocatur adultus, cui ad voluntatem carnis serviunt quinque sensus. Quod Dominus notat in Evangelio, dicens mulieri Samaritanae: «Quinque enim viros habuisti et nunc quem habes non est tuus vir», id est quinque sensus corporis tui in infantia tua; «sed quem nunc», id est in etate discretionis, «habes, non est tuus vir», quia spiritus erroris est, qui est adultus in domo carnis nostre, quia legitimus vir, id est spiritus rationis, qui imperat quinque sensibus corporis, ut dominus in domo servis suis, quem assumunt electi in etate discretionis. Hi quinque sensus et sextus spiritus erroris sunt capita et montes, <i>super quos predicta mulier sedet</i>. Montes dicuntur quia elevant eam in superbiam, reges autem quia regunt eam ad voluntatem carnis. Septimus Antichristus est.</p>
---	--	---

Inoltre, un aspetto di novità della *GR* consiste nel dividere in piccoli segmenti il testo dell'Apocalisse, guidandone l'interpretazione con delle cerniere di spiegazione inserite nella medesima colonna del testo biblico. Si tratta di una prassi piuttosto singolare, che non si riscontra altrove, ma che viene inglobata, in una *mise-en-page* diversa, anche in altri commentari, come quello pseudo-anselmiano, in cui la cerniera di commento – nella redazione glos-

sata – non si trova all'interno del testo biblico, ma nelle glosse disposte intorno a esso<sup>29</sup>. Lo mostra bene l'immagine che segue, in cui il passaggio da Apc 15,4 ad Apc 15,5 è interrotto da una breve cerniera («Sancti predicatores, evangelii verbis edocti, flagella Dei quibus impii nunc spiritualiter intereunt dum pios insequuntur mundo patefaciunt») scritta in un modulo di scrittura inferiore, che prepara il versetto successivo.

Al di là delle caratteristiche esegetiche di quest'opera e della sua *facies* compositiva, è interessante osservare come essa diventi il convitato di pietra di altri commentari legati alla produzione della scuola di Laon, che si servono ampiamente del materiale esegetico che questa glossa offre e anche della suddivisione in preamboli (non per forza ripresi alla lettera) per organizzare e suddividere i contenuti testuali. Tra di essi, la *GR* presenta dei legami sicuri con il commento, scritto in forma continua, *Iohannes apostolus in Pathmos insula relegatus*, che per Guy Lobrichon è di paternità anselmiana<sup>30</sup>. In effetti i punti di contatto tra i due testi sono numerosi, tanto che lo studioso ha ipotizzato che la *GR* sia una frammentazione in glosse proprio di questo commento<sup>31</sup>. Non si può, tuttavia, escludere il contrario, e cioè che l'esposizione *Iohannes apostolus* sia debitrice della *GR* per la costruzione del suo dettato esegetico. In effetti, la forma in cui la *GR* si dispone, l'articolazione dei preamboli e l'antichità del manoscritto – di un secolo precedente ai primi testimoni del presunto commento anselmiano – indurrebbero a ritenere la *GR* una fase embrionale della futura *Glossa ordinaria* e il primo esempio dell'interesse che la scuola di Laon ha riservato all'Apocalisse di Giovanni, prima dunque dell'esposizione *Iohannes apostolus*.

Sono poco chiare anche le finalità che hanno condotto alla realizzazione della *GR*, ma non è da escludere che essa avesse uno scopo principalmente didattico, per lo studio o l'insegnamento, come suggeriscono le brevi glosse e i preamboli che dispongono e chiariscono la materia esegetica, adatti a un ambiente scolastico.

2. *Il presunto commento anselmiano Iohannes apostolus in Pathmos insula relegatus* [RBMA nn. 1367-9]

Ci limitiamo a fornire qualche dato sul commentario *Iohannes apostolus in Pathmos insula relegatus* e sulla sua trasmissione, in attesa dell'edizione di Guy

29. Cfr. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer* cit., p. 89.

30. Ringrazio Guy Lobrichon per le informazioni che ha condiviso con me su questi commentari e, soprattutto, sul testo che egli attribuisce ad Anselmo di Laon, mettendomi a parte di alcuni aspetti dell'edizione che egli sta conducendo con il valido aiuto di Rossana Guglielmetti.

31. *Ibid.*, pp. 85-6, in cui si dice che la glossa di Reims «n'est qu'un abrégé, mot pour mot, du commentaire d'Anselme».

Lobrichon e Rossana Guglielmetti di prossima uscita. L'opera è trasmessa da nove codici (otto interi e uno parziale) realizzati in un arco temporale che va dal secondo quarto del XII secolo al XV secolo; i primi testimoni, dunque, sono riferibili a un'altezza cronologica simile a quella del commento pseudo-anselmiano che qui pubblichiamo, se non di poco successivi. Essi sono: Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts 245 (XII<sup>2/4</sup> sec.); Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf (Stadsbibliotheek) 55 (XII<sup>2/4</sup> sec.); Graz, Universitätsbibliothek 1012 (39/4 Octavo) (XIII<sup>1/3</sup> sec.); München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2605 (XII<sup>4/4</sup>/inizio XIII sec.); Mons, Bibliothèque Centrale de l'Université de Mons-Hainaut, Fonds anciens 62/195 (XIII sec.); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 686 (XIII<sup>1/4</sup> sec.); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14798 (XII<sup>2/4</sup> sec.); Wien, Österreichische Nationalbibliothek 1324 (XII<sup>3/3</sup> sec.); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Aug. 4° 8. 2 (2968) (a. 1432).

L'aspetto più interessante dell'opera riguarda l'impianto esegetico, diviso non più in libri, ma in sette *visiones*, che ripropongono, innovandoli, i sette *status ecclesiae* e le sette *aetates mundi* di derivazione bediana<sup>32</sup>. La ripresa del dato storico proviene dunque da Beda, con la sua visione della Chiesa che procede attraverso la storia cristiana dall'Incarnazione fino alla fine del mondo: Beda fornisce al commentario la struttura storica – senza, tuttavia, essere citato, ripreso o rielaborato – mentre Aimone, che è la fonte principale, offre le interpretazioni allegoriche<sup>33</sup>. Quella che ne deriva è un'opera in cui prevale una visione ecclesiologica dell'Apocalisse, e che, a partire dal capitolo 15, si concentra sui tempi finali dell'Anticristo e dell'eternità del Paradiso e soprattutto dell'Inferno, con un'enfasi maggiore rispetto ai commentari precedenti<sup>34</sup>.

32. Per questo aspetto, si veda più nel dettaglio il commento a corredo del testo critico. Lo schema delle sette età del mondo, cui si associano sette tappe della Chiesa, è codificato da Eusebio di Cesarea e poi rielaborato da Girolamo e Agostino: si veda sulla questione l'importante contributo, ancora definitivo, di R. Schmidt, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 67 (1955-1956), pp. 288-317 e anche G. Lobrichon, *Un Moyen Âge, sept Âges du monde*, in «Europe», 61 (1983), pp. 130-4.

33. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer* cit. p. 89 e G. Lobrichon, *L'Apocalypse en débat: entre séculiers et moines au XII<sup>e</sup> siècle (v. 1080 - v. 1180)*, in *L'Apocalisse nel Medioevo*. Atti del Convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Gargnano sul Garda, 18-20 maggio 2009, a cura di R. E. Guglielmetti, Firenze 2011 (Millennio Medievale 90. Atti di convegni 27), pp. 403-26 [412-3].

34. Per Lobrichon tale enfasi sarebbe il riflesso della riforma gregoriana inaugurata nell'XI secolo e delle vicende legate alle crociate: cfr. G. Lobrichon, *L'Apocalypse en débat*, p. 414. Sul tema, si veda anche *infra*, a proposito del commento pseudo-anselmiano.

Quanto all'attribuzione, Lobrichon ritiene il commentario di paternità anselmiana soprattutto sulla scorta della rubrica del manoscritto di Monaco (proveniente da Aldersbach) «incipit prologus Anselmi in expositionem Apocalipsis Johannis apostoli»<sup>35</sup>, e di quelle del codice di Mons, in cui si trovano diversi passi escerti dal commentario attribuiti apertamente ad *Anselmus*<sup>36</sup>.

### 3. *Il commentario di Mons: una catena esegetica di ambiente cisterciense*

Sembra legato al contesto esegetico di Laon il commento all'Apocalisse trasmesso dal manoscritto Mons, Bibliothèque Centrale de l'Université de Mons-Hainaut, Fonds anciens 62/195, esemplato con ogni probabilità in Francia settentrionale (o nell'attuale Belgio) nel XIII secolo e proveniente dall'abbazia cisterciense di Sainte-Marie a Cambron-Casteau in Vallonia<sup>37</sup>. Il commento all'Apocalisse si trova nella prima unità codicologica (ff. 1r-168r) ed è un esempio di catena esegetica, in cui per ogni versetto dell'Apocalisse sono chiamati a raccordo diversi estratti da varie *auctoritates*<sup>38</sup>. Come nella tradizione delle catene scritturali, la nozione di autorità è tale che il nome degli autori usati è enfatizzato in modo visibile sul manoscritto e introduce di volta in volta il passo escerto a sostegno del versetto che si vuole commentare, in un *continuum* piuttosto articolato. Non sappiamo chi sia stato il realizzatore di questa compilazione, anche perché il manoscritto è acefalo e ogni eventuale informazione che la rubrica introduttiva avrebbe potuto contenere è andata irrimediabilmente perduta. Nemmeno l'*explicit* è particolarmente prodigo di dettagli, anche se, da un punto di vista terminologico, vi troviamo un'interessante differenziazione tra *liber*, che indica le opere esegetiche dei Padri, e *glosa*, usato per indicare quelle più recenti di Anselmo e dei maestri di Laon<sup>39</sup>. La qualità

35. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2605, f. 41v.

36. Sul manoscritto, si veda *infra*.

37. Per la descrizione completa cfr. P. Faider - G. Faider-Feytmans, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Mons*, Gent-Paris 1931, pp. 108-10. Il manoscritto, membranaceo di mm 320 × 220, è composito e si articola in tre unità codicologiche, tutte del XIII secolo: la prima (ff. 1r-168r) contiene il commentario all'Apocalisse, la seconda (ff. 169r-216v) tramanda il *De eruditione interioris hominis* di Riccardo di San Vittore, mentre la terza (ff. 218r-221r) il *De tonsura et vestimentis et vita clericorum* di Goberto di Laon.

38. Le catene esegetiche, nel campo del commento biblico, nascono in territorio greco e sono commenti compositi formati dalla giustapposizione di ciò che i grandi autori hanno detto a proposito di questo o quel versetto. Sulla pratica, che affiora alla fine dell'Antichità, cfr. L. Holtz, *Glosse e commenti*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, vol. 3, Roma 1995, pp. 59-111, in particolare p. 65.

39. f. 167v: «Explicit explanatio libri Apocalypsis beati Iohannis apostoli excerta (-p- *inter lin. a. m.*) de libris catholicorum patrum Ieronimi, Augustini, Bede et Haymonis sed et de glosis magistri Anselmi et ceterorum magistrorum».

del manoscritto e della compilazione è davvero ottima e questo lascia presupporre che si trattasse di un'opera di riferimento per lo studio dell'Apocalisse nell'ambiente in cui è stata concepita e realizzata. È anche per questo motivo che Guy Lobrichon ha ipotizzato che il commento *Iohannes apostolus in Patmos insula relegatus* possa essere ascritto ad Anselmo di Laon, visto che nella compilazione di Mons troviamo diversi passi di questo commentario preceduti dalla rubrica *Anselmus*.

Oltre ad Anselmo le *auctoritates* che troviamo nel commentario di Mons sono Agostino, Girolamo, Beda, Aimone e Berengaud. I Padri sono scarsamente presenti rispetto ad Anselmo e Aimone, il cui apporto è invece consistente, soprattutto nel caso dell'esegeta carolingio: questa scelta può essere dettata anche dal fatto che molto spesso Aimone ingloba nella sua opera molti spunti offerti dalla tradizione esegetica precedente, soprattutto bediana. Insieme ad Aimone, tra le autorità più ampiamente citate svetta un ignoto *Magister*, che possiamo a buon diritto ritenere legato all'ambiente scolastico di Laon. Infatti, diversi estratti presenti nel manoscritto di Mons a lui ascritti, presentano delle forti tangenze con le *Glose super Apocalipsin* qui pubblicate<sup>40</sup>. Il dettato dell'ignoto *Magister*, a sua volta spesso debitore dell'opera di Aimone, è più raffinato rispetto a quello pseudo-anselmiano, pur attenendosi a un piano prettamente letterale e allegorico: in alcuni casi l'aderenza è strettissima (soprattutto per i preamboli alle visioni), in altri, invece, non si riscontrano particolari punti di contatto, e il procedere esegetico si dipana in formulazioni meno frante ed ellittiche rispetto a quelle pseudo-anselmiane.

È impossibile, in assenza di indizi più probanti, comprendere chi sia il *Magister*: identificarlo con personaggi legati alla *Glossa ordinaria*, come Raoul di Laon o Gilberto l'Universale, sarebbe una speculazione eccessiva e priva di fondamento e il fatto che il copista del manoscritto di Mons lo chiami *Magister* potrebbe indicare soltanto che il commento da cui ha estratto i passaggi fosse adespoto. Dai punti in comune con il testo pseudo-anselmiano, possiamo dedurre che molto probabilmente entrambi i commentari siano debitori del dettato di una medesima esposizione all'Apocalisse andata perduta nella sua integrità, fatta eccezione per i passi confluiti nella catena di Mons. Infatti, per la natura stessa di tali escerti – ampi, articolati e unitari nel modo di interpretare i vari versetti biblici – sembra difficile ipotizzare che la redazione glossata (cioè, quella originaria) del commento pseudo-anselmiano possa essere stata la fonte dell'esposizione di Mons, che ha l'aria di provenire da un commento organico e compiuto, probabilmente redatto in forma continua.

40. Per un'analisi più dettagliata di tutti i punti di contatto con il commentario di Mons si rimanda al commento.

Tuttavia, un passaggio del commentario di Mons permette di formulare cautamente qualche ipotesi in più, anche sull'identità del *Magister*. Si tratta del commento ad Apc 14,4, presente al f. 113v del manoscritto, in cui si riflette sulla verginità del corpo e dell'anima<sup>41</sup>. Il passaggio in questione si ritrova alla lettera nella *Glossa* alle Epistole paoline (meglio nota come *Collectanea*) di Pietro Lombardo, *magister sententiarum*<sup>42</sup>. Tale opera, secondo la datazione proposta da Brady, il più recente editore delle *Sententiae*, sarebbe stata composta negli anni Quaranta del XII secolo<sup>43</sup>. Si può cautamente ipotizzare che il passaggio in questione – l'unico condiviso con Pietro Lombardo – derivi da una fonte comune, da cui entrambi gli autori avrebbero attinto: Pietro per commentare il passo di II Cor 11,2 e il *Magister* per Apc 14,4, luoghi biblici affini per contenuto. Oppure, si può pensare che uno dei due commentari abbia influenzato l'altro: se Pietro è la fonte del *Magister*, il commentario di Mons dovrebbe essere datato all'incirca intorno agli anni Quaranta del XII secolo, se non dopo. A sua volta, la redazione glossata delle *Glose super Apocalipsin*, che attinge dall'esposizione del *Magister*, dovrebbe essere collocata a un'altezza cronologica successiva agli anni Quaranta (perlomeno nella metà del XII), se non nel decennio successivo, a cui risale anche il manoscritto più antico di tale esposizione (Laon, BM, 85). In quest'ottica, il *Magister* che compare nelle rubriche del codice di Mons potrebbe essere proprio Pietro Lombardo.

41. *Magister*. [...] Attende – inquit – quod a plurali ad singulari descendit, volens intelligi totam Ecclesiam virginem castam et in omnibus membris veris virginitatem mentis etsi non integritatem carnis servare. Virginitas carnis corpus est intactum, quod paucorum est, virginitas cordis fides est incorrupta, que omnium fidelium est, de quibus dicitur in Apocalypsi: *hi sunt qui cum mulieribus non sunt conquinati, virgines enim sunt*. In mulieribus errorem significabit, quia error per mulierem cepit. Ideo ergo singulariter dixit virginem, quia omnes sunt una virgo propter unitatem integre fide, id est solide spei sincere caritatis. Virgo sunt quia a pravitate erroris et ab opere malo incontaminati, casti quia non habent estum male voluntatis.

42. *L'editio princeps* del Commento alle Epistole di Paolo è uscita a Essling nel 1473 (cfr. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, II.1, Stuttgart 1831, n. 10204), seguita da altre otto edizioni uscite a Parigi tra il 1535 e il 1555. Il titolo *Collectanea in omnes divi Pauli apostoli epistolas* si trova nell'edizione parigina del 1535 curata da J. Bade d'Asche, poi confluita nell'edizione del Migne della *PL*, 191-192, coll. 1297-1696 e 9-520 (1854). Sulla questione si vedano: J. de Ghellinck, *Pierre Lombard*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XII.2, Paris 1935, col. 1956; P. Stoppacci, *Le «Glossae continuæ in Psalmos» di Pietro Lombardo*. «*Status quaestionis*»: studi progressi e prospettive di ricerca, in *Pietro Lombardo*. Atti del XLIII Convegno storico internazionale. Todì, 8-10 ottobre 2006, Spoleto 2007, pp. 289-331, specialmente p. 290. Leggiamo il passaggio in *PL* 192, col. 70.

43. Ignatius Brady data l'opera in prima istanza al 1142-1143, perché citata nel *Libellus de ordine donorum Spiritus sancti* di Gerhoh di Reichesberg, e poi ricondotta al periodo 1148-1154, dopo il concilio di Reims. Cfr. I. Brady, *Prolegomena. Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, 4.1.), p. 88. Si veda anche E. Bertola, *I commentari paolini di Pietro Lombardo e la loro duplice redazione*, in «*Pier Lombardo*», 3 (1959), pp. 75-90.

do. Tuttavia, sembra più plausibile che si sia verificato il passaggio opposto e che il commentario del *Magister* sia stato la fonte di Pietro Lombardo, che effettivamente era solito utilizzare la *Glossa ordinaria* e i materiali esegetici di Laon nel corso dei suoi insegnamenti parigini a Notre Dame, normalizzando di fatto l'uso della *Glossa* nelle scuole<sup>44</sup>. In questo caso, allora, il commento del *Magister* e, di conseguenza, l'esposizione pseudo-anselmiana sarebbero stati composti prima degli anni Quaranta del XII secolo. A ogni modo, l'assenza di un'edizione critica dei *Collectanea* di Pietro Lombardo, che dia conto anche delle fonti chiamate a raccordo per la realizzazione del testo, e l'impossibilità di stabilire la presenza di possibili fonti intermedie a cui entrambe le opere avrebbero potuto attingere complicano ogni ipotesi, anche attributiva. Comunque siano andate le cose, ci sembra meno probabile che il *Magister* abbia attinto da Pietro Lombardo: sarebbe imprudente ipotizzare una datazione posteriore alla metà del XII secolo e addirittura provare a identificare il *Magister* con Pietro sulla scorta di questo passaggio comune.

Degli estratti del *Magister* si dà l'edizione nell'*Appendice*.

## II. IL COMMENTARIO PSEUDO-ANSELMIANO «DEUS ET DOMINUS PATER» [RBMA nn. 1368-70]

### 1. *Le due redazioni testuali del commento pseudo-anselmiano*

Il commento all'Apocalisse *Deus et Dominus Pater*, che qui editiamo<sup>45</sup>, è trasmesso da due redazioni, che per comodità chiamiamo *O<sup>g</sup>* e *O<sup>c</sup>*.

La prima (*O<sup>g</sup>*) è in forma glossata ed è testimoniata da due codici: Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 85 e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 10475 (d'ora in poi L e P<sup>4</sup>), mentre la seconda (*O<sup>c</sup>*), che si presenta come un commento continuo, ha avuto maggiore fortuna, come attestano i sei manoscritti che la tramandano: Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 712; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12000; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12312; Le Mans, Médiathèque Louis Aragon (*olim* Bibliothèque Municipale) 218; Troyes, Médiathèque du Grand

44. Cfr. L. Smith, *The «Glossa ordinaria»* cit., p. 150 e I. Brady, *Peter Lombard: Canon of Notre Dame*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 32 (1965), pp. 277-95. Sappiamo che prima di approdare a Parigi, Pietro studiò a Reims, entrando forse in contatto con l'insegnamento di uno degli allievi di Anselmo, Alberico, che, secondo Smith, è il possibile autore della *Glossa* agli Atti e all'Apocalisse (cfr. L. Smith, *The «Glossa ordinaria»* cit., p. 150).

45. Prima della nostra edizione, il testo era stato pubblicato in diverse edizioni a stampa, tra cui nel vol. 162 della *Patrologia Latina* tra gli scritti di Anselmo di Laon (PL vol. CLXII, coll. 1499-1586).

Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 227; Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 1223.

Sono soprattutto alcuni fenomeni testuali causati molto probabilmente da una cucitura maldestra delle glosse nel passaggio tra le due esposizioni a provare in modo piuttosto sicuro che *O<sup>s</sup>* sia la forma originaria<sup>46</sup>. Infatti, nella redazione continua troviamo alcune stringhe esegetiche – valutate nel dettaglio e discusse nella parte dedicata alla trasmissione del testo – che si trovano in una posizione imprecisa, poiché si riferiscono a un versetto biblico il cui contenuto non si accorda pienamente con il commento che viene fornito. Queste ‘dislocazioni’ si spiegano molto bene se si pensa che il commento, nato in forma glossata, sia stato poi sistemato in forma continua e che questa operazione ‘rapsodica’ abbia creato delle cuciture talvolta un po’ maldestre.

Un aiuto per comprendere quale sia la loro corretta posizione spesso è dato dal confronto con L e P<sup>4</sup>, che danno l’idea della struttura originaria della *mise-en-page* in tre colonne di *O<sup>s</sup>*<sup>47</sup>. Un’ulteriore conferma della genesi in forma di glossa del commento proviene, come si dirà più avanti, anche da alcune innovazioni delle singole famiglie di *O<sup>c</sup>*, che si possono spiegare proprio alla luce di piccole glosse che evidentemente sono circolate anche dopo la sistemazione in forma continua del commentario.

Per quanto riguarda la redazione *O<sup>c</sup>*, valutare il peso e la natura delle dislocazioni di materiale esegetico in punti poco perspicui del testo è complesso e richiede cautela: bisogna infatti chiedersi se esse vadano riferite a un archetipo o invece all’azione dell’autore della forma continua, che, nel passaggio da glossa a testo, avrebbe frainteso la loro corretta relazione. Forse anche parlare di fraintendimento è impreciso, perché chi ha svolto l’ingrato compito di trasferire il testo in forma continua ha sicuramente dovuto compiere delle scelte di

46. Sulle medesime posizioni (senza però che ne vengano chiariti i motivi): W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin 1935, pp. 34-5, che, per l’appunto, sostiene che il commento continuo nasca dalla sistemazione di glosse antecedenti.

47. La struttura in tre colonne è quella tipica della *Glossa ordinaria*. In estrema sintesi si può dire che i manoscritti della *Glossa* presentano una *mise-en-page* codificata: al centro si legge il testo biblico, scritto in un modulo di scrittura maggiore, nelle due colonne accanto, invece, si trovano le glosse marginali; quelle interlineari, poi, sono scritte direttamente sopra i lemmi biblici. Sul tema si veda: P. Stirnemann, *Où ont été fabriqués les livres de la glose ordinaire dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Le XII<sup>e</sup> siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, a cura di F. Gasparri, Paris 1994, pp. 257-301; sono valide, nonostante la loro impostazione un po’ rigida, anche le osservazioni di De Hamel, con le giuste precisazioni di Andrée: C. F. R. De Hamel, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*, Woodbridge (Suffolk) 1984 e in particolare le pp. 14-27 e A. Andrée (ed.), *Gilbertus Universalis Glossa ordinaria* cit., pp. 31-3. Si veda, infine, L. Smith, *The «Glossa ordinaria»* cit., pp. 92-139 (interamente dedicate al *layout* della *Glossa*).

fronte a una situazione a tratti ambigua e spesso molto caotica. Ancora una volta L e P<sup>4</sup> aiutano a comprendere meglio i contorni di tale situazione, visto che raccolgono una fitta serie di glosse disposte in modo non sempre chiaro nell'interlineo e nei margini del testo. L, poi, tende in alcuni casi a occupare tutti gli spazi lasciati liberi nel foglio del manoscritto in uno zelo riempitivo spesso difficile da seguire in tutti i suoi rivoli e che rende arduo associare al lemma la glossa corretta.

Inoltre, le spiegazioni sono in genere di due ordini: un primo livello più generale, caratterizzato dalle glosse marginali che forniscono informazioni più che altro allegoriche e storiche, e un secondo livello costituito da glosse interlineari che si fermano a un senso letterale, di immediata spiegazione del lemma, in alcuni casi anche un po' pleonastiche per la loro ovvietà. L'autore del commento continuo, dunque, ha dovuto svolgere due operazioni nella messa a punto del testo: far interagire i due livelli sopra descritti – letterale e allegorico – limitando il più possibile bruschi accostamenti, e collegare correttamente il lemma e la glossa corrispondente, che a volte è inserita, forse volutamente, già nei commenti glossati in una posizione ambigua, senza che ci sia un segno grafico di richiamo o che il versetto sia riscritto in margine in modo da far comprendere la giusta relazione tra la Bibbia e il commento.

Del resto, già la forma così stratificata e complessa di L e P<sup>4</sup> indurrebbe a ritenere poco probabile l'ipotesi secondo cui un compilatore successivo avrebbe scorporato in glosse il commento continuo (O<sup>c</sup>) per disporlo intorno al testo biblico, dopo aver aggiunto materiale esegetico da altri commentari<sup>48</sup>.

Anche il confronto con altre opere legate alla scuola di Laon sembra confermare questa ipotesi. Per esempio, si può osservare che le *glosae* a Giovanni di Anselmo, che secondo l'editore Andrée nacquero in forma compiuta di commento continuo diventando la fonte principale per la *Glossa ordinaria* al quarto Vangelo, hanno una struttura molto più articolata rispetto all'esposizione continua del commento pseudo-anselmiano all'Apocalisse<sup>49</sup>. È bene comunque

48. Questa motivazione più 'esterna', tuttavia, va guardata con prudenza poiché spesso i commenti glossati nascono proprio da un'esposizione continua: senza spingersi troppo indietro nel tempo e nello spazio, la *Glossa ordinaria* stessa trae origine dall'apporto di commenti continui (dei Padri, di autori carolingi o anche più recenti) poi scorporati in glosse. Inoltre, come mette in guardia anche Beryl Smalley, uno stesso studioso poteva scrivere sia una glossa marginale e interlineare, sia una *glosula* (così è chiamata, per esempio, anche l'esposizione continua al Cantico dei Cantici proveniente dalla scuola di Laon e trasmessa dal solo codice Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 568) o esposizione continuata, dello stesso libro, senza che questi testi fossero in qualche modo legati tra di loro. Su questo cfr. B. Smalley, *Lo studio della Bibbia* cit., p. 137. La studiosa fa l'esempio proprio di Anselmo, tra gli altri, che avrebbe lasciato sia una *glosula* sia una *glossa* ai Salmi.

49. Cfr. A. Andrée (ed.), *Anselmi Laudunensis Glosae super Iohannem*, Turnhout 2014 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 267).

ricordare che, a differenza del commento all'Apocalisse, le *Glosae super Iohannem* integrano un complesso reticolato di fonti, la cui struttura, amplificata dal contributo di Beda e Agostino, si riflette inevitabilmente nella costruzione del discorso esegetico. Inoltre, il commento a Giovanni di Anselmo mostra una finezza e una cura compositiva superiori, anche nella sintesi delle fonti eserte. Di conseguenza, ci aspetteremmo che un commento redatto direttamente in forma continua usi le consuete formule per articolare la spiegazione esegetica (come *potest intelligi, nota, notandum quod/quia*), molto presenti nel commento di Giovanni. Al contrario, queste espressioni sono praticamente assenti o usate assai raramente nel commento pseudo-anselmiano<sup>50</sup>: è significativo che lo stilema *notandum quod/quia* compaia solo sporadicamente e principalmente nel prologo, la parte più discorsiva.

L'assenza di queste formule argomentative, dunque, potrebbe suggerire l'origine glossata del commento, dato che la glossa, per sua natura, è un elemento a sé stante che non dialoga necessariamente con le altre glosse in un discorso complesso e strutturato, ma si riferisce – spesso sinteticamente – al solo lemma biblico.

## 2. *L'attribuzione e l'ambiente di produzione*

Sono numerosi gli indizi che suggeriscono con relativa sicurezza di poter collocare il commentario nell'ambiente scolastico di Laon: l'origine del manoscritto L, forse esemplato a Vauclair, o in un contesto non troppo lontano, nel XII secolo e simile nella struttura e nella grafia ad altri codici di Laon<sup>51</sup>; la struttura stessa del commento in sette visioni, come vediamo in altri commentari all'Apocalisse provenienti da Laon (*Iohannes apostolus in Pathmos insula*), che viene ereditata anche dalla *Glossa ordinaria* all'Apocalisse; alcune fonti usate, e più nello specifico la glossa di Reims e il commentario del *Magister*, che rimandano a uno spazio geografico compatto, che si dispiega tra Saint-Thierry, Reims e Laon, tutti centri vicini tra di loro e coinvolti in diversi scambi culturali; il fatto che in molti dei manoscritti che tramandano il commentario all'Apocalisse, esso sia unito ad altri materiali della scuola di Laon e in special modo all'esposizione sul Cantico dei Cantici, uno

50. L'uso di tali espressioni si può trovare nelle glosse più lunghe, prese in blocco da altri commentari. Per esempio, nella lunga glossa di 7,4 a proposito delle dodici tribù di Israele, si trova la formulazione *sciendum quod*.

51. Secondo Hélène Jacquemard (*L'abbaye cistercienne de Vauclair* cit.) è da escludersi che tutti i manoscritti conservati a Vauclair provengano dal suo *scriptorium*: tuttavia, la diversità delle reti cisterciensi rende complicato l'esame delle provenienze; per la studiosa, alcuni libri glosati, tra cui il ms. Laon, BM, 85, sono stati prodotti al di fuori di Vauclair.

dei primi testi a essere lì commentati<sup>52</sup>. Infine, significativa è anche l'attribuzione che leggiamo in alcuni manoscritti, che legano l'esposizione continua all'insegnamento di Anselmo e di Raoul, le due personalità più eminenti della scuola di Laon. Il dato non è trascurabile, anche se in realtà va limitato ad alcuni manoscritti della famiglia  $\alpha$ , la più innovativa: né la redazione glosata, né il ramo più conservativo dell'esposizione continua danno alcuna informazione al riguardo. La dicitura che compare nei codici Le Mans, BM 218 e Paris, BnF, lat. 712 (*secundum lectionem magistri Anselmi Laudunensis*) e nel manoscritto Troyes, BM 227 (*Glose magistri Radulfi*), è comunque emblematica, nonostante la sua ambiguità, dovuta al fatto che potrebbe indicare sia le *sententiae* e le *glossae* nate nel corso di una *lectio* del maestro su un luogo biblico commentato, sia quelle estrapolate da un commento integrale da lui redatto e su cui poi sono intervenuti dei redattori con semplificazioni o aggiunte, a seconda della finalità del commento<sup>53</sup>. Senza dare troppa importanza a queste rubriche, scivolose e insufficienti per poter attribuire un testo a un autore, si può cautamente ipotizzare che alcuni dei materiali di queste esposizioni siano legati all'insegnamento di Anselmo o di Raoul e che poi siano stati sistematizzati in forma di commentario, o che derivino direttamente da loro commentari (forse il commentario del *Magister* del manoscritto di Mons?).

Un atteggiamento prudentiale si rende necessario, poiché non abbiamo alcun elemento di critica esterna o interna per poter attribuire questo testo ad Anselmo o a Raoul, nonostante l'oggettiva difficoltà di ascriverlo direttamente alla mano di Anselmo: il commento a Giovanni, sicuramente anselmiano, mostra un impianto e un modo di combinare le fonti piuttosto diversi rispetto a quelli del commentario all'Apocalisse, che si presenta invece come un puro prodotto scolastico, legato all'esigenza dell'insegnamento e alla costruzione della *Glossa ordinaria*. Naturalmente ogni confronto appare rischioso e non si può escludere che un medesimo maestro potesse comporre commentari diver-

52. I manoscritti coinvolti dalla presenza di materiali anselmiani o comunque riconducibili alla scuola di Laon sono: Paris, BnF, lat. 12312 (nell'edizione P<sup>2</sup>), che ai ff. 84ra-95vb riporta l'esposizione al Cantico attribuita ad Anselmo; Paris, BnF, lat. 12000 (nell'edizione P<sup>3</sup>), che ai ff. 132r-139r riporta uno dei commenti ai Salmi attribuiti ad Anselmo e ai ff. 139r-146v l'esposizione al Cantico *Visitet me Pater* a lui ugualmente attribuita; Le Mans, BM 218 (nell'edizione M) che trasmette le *Enarrationes in Cantica Canticorum (In incisiis librorum)*, ai ff. 1r-30v; Troyes, BM 227 (T), che ai ff. 99r-110r riporta le medesime *Enarrationes* al Cantico del manoscritto del Mans, così come l'altro codice di Troyes (BM 1223; Tr nell'edizione), ai ff. 45v-69r. Per una descrizione più dettagliata dei manoscritti e il loro contenuto si veda il capitolo successivo.

53. Cfr. C. Giraud, *Anselme de Laon* cit., pp. 252-3.

si, in base alle esigenze che voleva perseguire, ma se l'ipotesi (discussa di seguito) per cui questo testo rappresenta una fase antica della *Glossa* coglie nel segno, sembra semmai più probabile ritenere che il compilatore (o i compilatori) di queste due redazioni abbiano attinto da materiali anselmiani, nati in forma orale o scritta, i nuclei utili per costruire la *Glossa* all'Apocalisse. Un'implicazione diretta di Anselmo apparirebbe dunque troppo forzata e, in assenza di una prova più sicura di una semplice attribuzione in rubrica, anche la menzione di Raoul di Laon del manoscritto Troyes, BM 227 va guardata con sospetto<sup>54</sup>.

### 3. Il titolo

Nei testimoni che tramandano l'opera non compare un titolo unitario: l'esposizione glossata, in effetti, sia in L che in P<sup>4</sup>, è trasmessa senza titolo e si registra una situazione analoga nel codice Paris, BnF, lat. 12000 (P<sup>3</sup>), mentre P<sup>2</sup> (Paris, BnF, lat. 12312) si limita a segnalare un generico *super Apocalipsin*. Si è scelto dunque di sfruttare la rubrica del codice T (Troyes, BM 227) che, insieme a P (Paris, BnF 712) e a M (Le Mans, BM, 218), chiama l'opera con il nome di *Glose*, lo stesso usato per l'esposizione di Anselmo al quarto Vangelo. Il termine con cui è definito il commento continuo non è, dunque, quello consueto di *commentarius/commentarium*, *commentum*, *explanatio*, *expositio* o *tractatus*. Ma questo fatto non stupisce, perché a quell'altezza cronologica, il termine *glosa* poteva indicare tanto un commento continuo quanto uno glossato<sup>55</sup>. Quale sarebbe allora la differenza tra i termini *commentum* e *glosa*?

54. Ricordiamo che sulla questione dell'attribuzione di questo commentario si era pronunciata anche Beryl Smalley, che non giudicava improbabile ascriverlo ad Alberico di Reims, sulla base di un'indicazione sulla *Glossa* all'Apocalisse del XII secolo (*Lo studio della Bibbia* cit., p. 131, n. 54). Tale attribuzione è stata rigettata da Lobrichon che ne ha dimostrato l'infondatezza, basata sulla notizia di un catalogo medievale (anteriore al 1101) che parla di alcune glosse all'Apocalisse di un certo Albericus (le stesse a cui si riferisce B. Smalley), collocando, dunque, l'opera a un data troppo antica per il maestro di Reims, che fu attivo soprattutto negli anni Venti del XII secolo (cfr. Guy Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens au XII<sup>ème</sup> siècle*, 2 voll., s. l. 1979 (tesi di dottorato inedita, discussa presso l'Université Paris X - Nanterre), p. 46, n. 6). La questione è stata ripresa anche da Mazzanti, che nega la possibilità profilata da Smalley, anche sull'apporto di Gilberto Porretano alla realizzazione della *Glossa* all'Apocalisse (G. Mazzanti, *Anselmo di Laon* cit., pp. 18-9 e in particolare la nota 62).

55. La distinzione tra *glosa* (testo glossato) e *commentum* (testo continuo) è di M. Clanchy - L. Smith, *Abelard's Description of the School of Laon: What Might it Tell us About Early Scholastic Teaching*, in «Nottingham Medieval Studies», 54 (2010), pp. 1-34, in special modo p. 14; su posizioni diverse è A. Andrée (ed.), *Anselmi Laudunensis Glosae super Iohannem* cit., p. xviii, che ritiene che questa distinzione sia troppo rigida e non ascrivibile al XII secolo.

Una risposta è suggerita da Guglielmo di Conches nelle *Glosae super Platonem*<sup>56</sup>: il *commentum* sarebbe una raccolta di vari materiali per lo studio o per l'insegnamento, che ha come scopo lo svelamento del senso del testo studiato, mentre la glossa ha anche l'ambizione di chiarire con maggiore profondità il testo. Da queste premesse si comprende la scelta del titolo *Glose super Apocalipsin*<sup>57</sup>: il termine *Glosa*, trasmesso da tutti i testimoni del ramo  $\alpha$ , è coerente con la consuetudine di nominare i commentari biblici nel XII secolo a Laon; il sintagma *super Apocalipsin* (con l'accusativo in *-in*), invece, unisce il dettato di T con quello di P<sup>2</sup>, i testimoni più autorevoli delle due famiglie individuate.

#### 4. La struttura del testo delle due redazioni

A parte L e P<sup>4</sup> che sono suddivisi anche per capitoli (P<sup>4</sup> con un sistema più confuso rispetto a quello di L), entrambe le redazioni, pur nella loro differenza strutturale, sono caratterizzate da una medesima suddivisione in sette visioni, secondo questo schema:

VISIO PRIMA	Apc 1,1-3,22
VISIO SECUNDA	Apc 4,1-7,1
VISIO TERTIA	Apc 7,2-11,18
VISIO QUARTA	Apc 11,19-14,20
VISIO QUINTA	Apc 15,1-17,18
VISIO SEXTA	Apc 18,1-20,15
VISIO SEPTIMA	Apc 21,1-22,21

Sul significato di questa operazione si parlerà avanti. Per comodità, nella descrizione della struttura del commento si distingue tra le due redazioni.

56. Si veda anche *ibid.*, pp. xxvi-xxvii. Per quanto riguarda il riferimento a Guglielmo di Conches, il passo in questione è il seguente: «Commentum dicitur plurimum studio uel doctrina in mente habitorum in unum collectio. Et quamuis secundum hanc diffinitionem possit dici quislibet liber, tamen non hodie uocamus commentum nisi alterius libri expositoryum. Quod differt a glosa. Commentum enim, solam sententiam exequens, de continuatione uel expositione litterae nichil agit, glosa uero omnia illa exequatur». (É. Jauneau (ed.), *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem*, Paris 1965 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 13), p. 65). La questione è affrontata anche in É. Jauneau, *Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve*, 25-27 mai 1981, Louvain-la-Neuve 1982, p. 117-31. Si veda anche R. Copeland, *Glossa and Commentary*, in *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, a cura di R. J. Hexter - D. Townsend, Oxford 2012, pp. 171-91.

57. *Apocalipsis* e non *Apocalypsis* in accordo con le usanze grafiche di L che è scelto come manoscritto di superficie.

### 5. *La redazione glossata*

Il commento glossato si articola generalmente in brevi segmenti esegetici disposti nell'interlinea del testo per le spiegazioni più sintetiche e nei margini per quelle più articolate. L'esegesi di ogni lemma varia di lunghezza tra un enunciato minimo, ridotto all'elementare equivalenza tra figura e significato, e periodi più complessi, che si dipanano ai margini del manoscritto anche per due fogli consecutivi: tali varie gradazioni di estensione si avvicinano regolarmente lungo tutto il testo.

L'esposizione glossata si caratterizza, poi, per una certa ripetitività: non sono pochi i casi in cui le glosse interlineari presentano contenuti molto simili a quelli delle glosse marginali, seguendo una tendenza all'accumulo piuttosto marcata. Uno dei tanti esempi ci viene offerto da Apc 13,17, in cui tra i vari nomi dati all'Anticristo compare anche *Antemos*. Il commento glossato lo spiega collegando ogni lettera al corrispettivo numero, secondo il sistema di numerazione greca (per cui alla lettera *α* corrisponde l'uno, a *ν* il cinquanta e così via, fino ad arrivare al numero diabolico per eccellenza, il seicentosessantasei) e ripete questa spiegazione, con poche oscillazioni, due volte e a breve distanza, senza curarsi di eliminare o comunque ridimensionare la ridondanza. Questo esempio ci permette di osservare anche il metodo di composizione della redazione glossata: per le glosse più lunghe, come quella a commento di Apc 13,17, sembra che il compilatore estragga il passaggio in blocco da una fonte spesso individuabile (in questo caso Aimone), senza eliminare i passaggi presenti nell'interlinea, frutto di una sua (ri)elaborazione o di un apporto esterno non individuato, che presentano un commento simile su un medesimo passo scritturale. Anche laddove la fonte non sia riconoscibile, è probabile ritenere che le glosse più lunghe e articolate provengano da un commento più ampio poi segmentato in sezioni inglobate in blocco. Un esempio di questa tendenza proviene dal commento ad Apc 3,12 in cui le varie parole del lemma, glossate già nell'interlinea, vengono nuovamente commentate in una lunga glossa marginale, ma in un *continuum* unico, senza che le varie parti del lemma siano divise.

Le glosse interlineari, invece, sono caratterizzate da strutture semplici, spesso al limite del brachilogico, con frequenti ellissi del verbo. Non è raro che esse formino un tutt'uno con il lemma che commentano, come ci mostra una glossa di Apc 2,10 che spiega il lemma *Nihil horum timeas, quae passurus es* in questi termini: «Sum aliquid passurus? Es quia». Come si vede, il senso è ellittico e non pienamente perspicuo se si separa la glossa dal lemma biblico cui si riferisce: alla domanda «Sto per patire qualcosa?», la risposta (in cui manca il participio *passurus* da unirsi con il verbo essere) si completa con il lemma successivo, scritto subito di seguito (*ecce missurus est diabolus aliquos ex*

*vobis in carcerem*), come se dicesse “tu (patirai) perché *ecco il diavolo sta per gettare alcuni di voi in carcere*”.

#### 6. *La redazione continua*

Il dettato dell'esposizione continua è integralmente contenuto nella redazione glossata, fatta eccezione per qualche sporadico caso in cui *O<sup>c</sup>* presenta frasi di brevissima estensione assenti nella redazione originaria, o comunque nei due codici che la trasmettono. Come per la prima versione del testo, il commento si dipana agilmente, costituito da segmenti esegetici stringati e spesso essenziali: soltanto uno dei due subarchetipi in cui si biforca la trasmissione mostra qualche pretesa di maggiore cura, tentando di conferire al testo un andamento più discorsivo e meno franto, mentre l'altro ramo, che probabilmente registra la situazione di *O<sup>c</sup>*, si mantiene più conservativo, ereditando l'andamento spezzato e brachilogico della prima redazione. Talvolta l'interpretazione, sviluppata secondo il senso letterale o allegorico, consiste in una semplice parafrasi della parola del lemma, che non aggiunge nulla al significato già veicolato dalla parola stessa (per esempio i bugiardi di *Apc* 21,8 sono quelli abituati a mentire<sup>58</sup>). Rispetto all'esposizione glossata, la redazione continua mostra la precisa volontà di perseguire una capillare riduzione dell'accumulo esegetico del suo modello, eliminandone i pleonasmi e le ripetizioni e sintetizzandone i contenuti, ma senza modificarne gli stilemi costitutivi (come l'affastellarsi dei *vel* per introdurre interpretazioni tra loro concorrenti). A volte la riduzione è tale che alcuni versetti rimangono sguarniti di commento, soprattutto nei punti in cui il dettato dell'esposizione glossata è già di per sé più contratto del solito<sup>59</sup>. Il secondo vettore di modifica consiste nel modo di trattare le fonti, che nell'esposizione continua sono quasi sempre rielaborate rispetto alla versione originaria, in cui invece sono generalmente riprese alla lettera per blocchi compatti.

#### 7. *La lingua e lo stile*

Proprio per la natura stessa del commento, che nasce in forma glossata, il periodare si dipana in modo semplice, con brevi frasi generalmente corrette dal punto di vista grammaticale: non si riscontrano quasi mai licenze rispetto alla regolare reggenza dei verbi e alla declinazione dei sostantivi, degli aggettivi o dei pronomi<sup>60</sup>. La struttura di gran lunga preferita è una paratassi

58. «[...] *et omnibus mendacibus, quibus mentiri est in usu*».

59. Come, per esempio, per *Apc* 18,15-16.

60. Quanto ai pronomi si osserva talvolta l'uso del possessivo con valore riflessivo *suus, sua, suum*, laddove ci aspetteremmo il genitivo di *is, ea, id*, visto che il 'possessore' non è il soggetto

dall'andamento fortemente brachilogico, elemento connaturato alle glosse, che non hanno quasi mai un ampio respiro né un'articolazione retoricamente sofisticata.

A dimostrazione del contenuto spesso ellittico degli enunciati, presentiamo un caso, che, nonostante la sostanziale correttezza del testo tràdito, sembrerebbe aver messo in difficoltà un copista della seconda redazione (quello del ms. Troyes, BM, 227, chiamato nell'edizione T), che ha pensato di dover ripristinare una lacuna (solo apparente), senza riuscire appieno nell'intento:

21,20. *Berillus* est predicantium perfecta operatio: ut enim aqua, sole percussa, refulget, quod non aliter nisi septangula poliatur forma, quia ex angulorum percussione splendor acuitur. Aqua sensum hominis significat; splendor solis divinam sapientiam, qua amplius fulget: sed non perfecte divina vel humana sapientia, nisi operibus consummetur.

refulget] ita et predicatio splendet lumine operationis fulget aqua sole percussa  
*add. inter lin.* T

Ci troviamo nel punto in cui Giovanni parla delle fondamenta del muro della città escatologica, adorno di diversi tipi di pietre preziose. Tra queste c'è anche il berillo, associato alla perfetta attività dei predicatori (connessa alla carità), in linea con il tema della predicazione, che è il filo conduttore di tutto il commentario. La frase è un po' ellittica e allusiva, ma comunque chiara: "Il berillo è l'agire perfetto dei predicatori: infatti, rifulge come acqua colpita dal sole, poiché non è levigata in nessun'altra forma se non quella settangolare, dato che lo splendore è aumentato dai raggi battenti del sole". La comparativa si riferirebbe dunque al berillo che brilla come l'acqua quando è attraversata dai raggi del sole e li riflette. Tuttavia, manca qualsiasi riferimento al motivo per cui al berillo si associ l'attività dei predicatori, anche se lo si può sottintendere facilmente: come l'acqua e il berillo, se colpiti dal sole, risplendono, così i predicatori, se colpiti dalla luce (divina). Il copista di T, probabilmente, ha provato a sistemare la frase, come se ci fosse una lacuna e mancasse il termine reale della similitudine, che rimarrebbe caratterizzata dal solo termine fittizio ("infatti come l'acqua, colpita da sole, risplende..."). Ha dunque inserito nell'interlinea la seconda parte della metafora (con *ita*: "così anche la predicazione splende della luce della carità"), ma in modo scorretto, poiché ha ripreso l'idea dell'acqua percossa dal sole già espressa all'inizio («ut enim aqua...»), cambiando però il verbo da *refulget* a *fulget*. A ogni modo, anche se

della frase: per esempio al capitolo 13,16 «isti lecatores dicent quia ille dominus suus nullius conditionis hominem abicit», in cui al posto del più classico *dominus eorum* leggiamo *dominus suus*.

si pensasse a una lacuna che il più avvertito T corregge, il senso è piuttosto chiaro: entrambi i termini della metafora insistono sul *refulgere*, poiché, se l'acqua splende grazie ai raggi del sole, ci dovremmo immaginare che nella parte eventualmente caduta la stessa idea fosse legata alla *praedicatio* (“ut enim aqua sole percussa refulget, <ita et predicatio lumine operationis fulget>”); si potrebbe allora pensare a un'omissione favorita da un salto dell'occhio tra *refulget* e *fulget*). Tuttavia, visto che il senso della frase è comunque comprensibile e grammaticalmente accettabile, non ci sembra necessario sospettare una lacuna, come ha fatto il copista di T, probabilmente forviato dalla brachilogia della glossa.

L'andamento ellittico prevale anche in due piccole glosse presenti al capitolo 11,1:

|ALTARE| maiores vel perfectis; |ADORANTES| mediocres vel minoribus.

In entrambi i casi, l'accostamento brusco tra un nominativo/accusativo e un dativo/ablativo sembra sospetto. Tuttavia, è difficile ipotizzare che si tratti di un medesimo errore avvenuto a breve distanza da parte dei due copisti dei testimoni della redazione glossata. Proprio in virtù dello stile brachilogico del commentario ci è sembrato più prudente evitare di emendare in *maiores vel perfectos/-i* e in *mediocres vel minores*, e di lasciare la forma con il caso obliquo, che interpretiamo come un dativo di possesso con sottinteso il verbo *est*: “L'altare (sono) i maggiori oppure (appartiene) ai perfetti”; “(sono) i mediocri oppure (appartiene) ai minori (nella fede)”; a meno di non sottintendere un aggettivo come *similes*: “i maggiori oppure i simili ai perfetti; i mediocri oppure i simili ai minori”.

Un'altra struttura cara all'autore è l'asindeto, che spesso si risolve in una vera e propria enumerazione (un esempio al capitolo 2,6 della redazione glossata in cui i *facta* dei Nicolaiti sono spiegati così: «idolatrium, fornicationem»).

Il commento, inoltre, cerca spesso il coinvolgimento dei lettori, vale a dire gli studenti della scuola di Laon, cui si rivolge l'insegnamento delle Scritture. Ricorrono con frequenza esortazioni ad analizzare il testo: *videamus*, *notemus*; così come espressioni riferite all'operazione interpretativa: *accipimus*, *legimus*, *intelligamus*. Spesso compare la seconda persona singolare come ulteriore coinvolgimento per il lettore (per esempio nel capitolo 3,15: «istud *utinam*, id est ista exoptatio est tibi facienda [...]»). Innumerevoli volte la prima persona plurale (*nos*; *nobis*) non è usata solo come plurale maiestatico, quanto più che altro come parenesi che richiama costantemente i lettori a ritenersi quasi per-

sonalmente interpellati dagli insegnamenti esposti (7,5: «unde nobis datur intelligi [...]») o come descrizione di stati spirituali comuni (4,3: «Deus Pater prius nobis incognitus»).

A conclusione di questo rapido sguardo sulla lingua e sullo stile dell'autore, si dà brevemente conto di alcune peculiarità di natura lessicale dell'opera, che potrebbero offrire un utile spunto per meglio caratterizzare il contesto di produzione.

La prima, che colpisce dal punto di vista lessicale, è *datrix* (1,15)<sup>61</sup>, che figura in un passaggio derivato quasi alla lettera dall'esposizione del *Magister*, che, tuttavia, in quello stesso punto, usa il termine *doctrix* ("voce maestra di molte grazie"). È un sostantivo piuttosto raro, che non presenta molte ricorrenze, e che ha le prime attestazioni nello pseudo-Dionigi l'Areopagita<sup>62</sup>. Lo ritroviamo, sempre in contesto scolastico, nel commento al Credo di Simon de Tournai, che insegnò a Parigi nella seconda metà del XII secolo<sup>63</sup>.

Nella sola redazione glossata si trova il termine *inexhaustibilitas*, che non sembra avere altre attestazioni precedenti, probabilmente creato a partire dall'aggettivo *inexhaustibilis*<sup>64</sup>, a sua volta di uso raro e più tardo rispetto al commentario pseudo-anselmiano<sup>65</sup> (7,17. |FONTES VITE| ad inexhaustibilitatem intransitive remunerationis ducentis ad refrigerium sitis et ad vitam eternam).

61. «[...] vel vox datrix multarum gratiarum».

62. Sono cinque le attestazioni registrate dal *Thesaurus pseudo-Dionysii Areopagite. Versiones latinae cum texto graeco. Series A-B. Formae et Lemmata I*, a cura di P. Tombeur, M. Nasta - C. Plugers (adiuv.), Turnhout 1995, p. 45. Collegato al lemma *aqua*, tra l'altro, lo si trova nella traduzione latina di Giovanni Scoto Eriugena al *De coelesti hierarchia* «Aliquando vero ex mediis, ut ignem innocue splendentem, ut aquam vitalis plenitudinis datricem, et symbolice dicendum in ventrem subeuntem flumina que redundantem immensurabiliter refluuntia» (*Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, a cura di P. Chevallier et al., Bruges - Paris 1937-1951, p. 775, col. 2). Il passo è ripreso anche nelle *Expositiones in ierarchiam coelestem* dell'Eriugena (p. 45, rr. 936-40) e anche in altri passaggi (p. 120, r. 95; p. 120, r. 111 e 115). L'edizione di riferimento è Iohannis Scoti Eriugena *Expositiones in ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXXI).

63. «Credendum est etiam de Spiritu sancto quod sit dator et donum et que uis trium personarum est datrix gratiarum» (C. P. Evans (ed. trad.), *Simon of Tournai On the Incarnation of Christ. Institutiones in sacram paginam 7.1-67*, Toronto 2017 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 211. Mediaeval Law and Theology 9), p. 66, r. 27. Non ci sono ragioni, pertanto, di ritenere *datrix* una corruzione di *doctrix*.

64. Cfr. P. Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, vol. II, München 2000, pp. 339-41 (77.4-78).

65. Lo si trova, per esempio, nelle meditazioni sulla vita di Cristo di Tommaso da Kempis (Thomae Hemerken a Kempis *Opera omnia. Orationes et Meditationes de Vita Christi*, vol. V, ed. M. J. Pohl, Friburgi Brisagorum 1902 (I,2,8, p. 74, rr. 7-9: «O inestimabilis pietatis saluatoris! O inexhaustibilis fons patens miserationis divinae supermanantisque gratiae [...])).

La rarità del termine deve aver messo in difficoltà anche i copisti dei due codici che trasmettono la redazione glossata, che presentano forme aberranti (L presenta *inexharibitatem* e P<sup>4</sup> *inexaribitatem*): si tratta, dunque, di una nostra congettura, coerente con il senso del passo (l'inesauribilità della ricompensa divina) e con le lezioni trasmesse dai due testimoni, a cui però occorre guardare con cautela<sup>66</sup>.

Altrettanto raro sembra il sintagma *arare corda* che leggiamo in 4,6<sup>67</sup>, associato all'azione dei predicatori, che arano i cuori degli uomini (presumibilmente con il seme della Parola): si tratta di una metafora desunta dal lessico dell'agricoltura che non si ritrova in altri autori e che forse ha una sua eco in I Cor 9,10 («debet in spe qui arat arare»). L'immagine dell'aratro, cara all'autore dell'opera, è ancora più esplicita in 8,5, dove compare sempre in riferimento ai *corda* («*misit in terram*, id est in corda fidelium, que arantur vomere divini Verbi»), mentre si ritrova evocata dall'aggettivo *arabilis* (non molto attestato nell'esegesi biblica) in 7,1 («super illos qui sunt arabiles et divinum semen accipere possunt») e 8,7 («*pars terre*, id est illorum qui nondum fidem habent tamen sunt terra, id est arabiles et in quibus semen Dei posset poni»). Al capitolo 10,2 si legge l'espressione *vomere legis*, una sorta di variazione di *vomere divini Verbi* di 8,5: nonostante la sua rarità, essa ha un precedente nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno: «Quid per bouem nisi plebs iudaica figuratur, quae iugo dominationis supernae supposita, ad spem proselytos collegens, per corda quae ualui uomere legis traxit»<sup>68</sup>.

Oltre ad *arare corda*, confermano la predilezione dell'autore per l'impiego di un linguaggio metaforico anche alcune espressioni vivide che si trovano per la prima volta attestate, o che sono piuttosto rare: *nigra doctrina* (9,1); *fumosa doctrina* (9,2); *fetor blasphemie* (9,17) e *ignita predicatio* (11,5)<sup>69</sup>.

Infine, si segnala una glossa semanticamente non perspicua: «|TERTIA PARS| nec a nec o» (8,8). L'autore, per spiegare cosa sia la terza parte, ricorre a questa spiegazione singolare («non è né a né o») che si trova, in genere, nei manuali grammaticali a proposito delle vocali<sup>70</sup>; forse vuole intendere che la terza parte non è né la prima né l'ultima, ma il senso rimane comunque cifrato.

66. Ci sembra da preferire a un'altra probabile congettura, *inexorabilitatem*, perché *inexhaustibilitatem* (da *haurio*, che vuol dire anche “bere”, “assorbire”) si attaglia meglio all'immagine delle fonti della vita e della sete di Dio.

67. «universi ordines predicatorum, arantes corda hominum ut Deo fructificent».

68. S. Gregorii Magni Opera. *Moralia in Iob. Libri I-X*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1979 (Corpus Christianorum. Series Latina CXLIII), VII,7, p. 339, rr. 6-9.

69. Quest'ultimo stilema forse è esemplato su Ps 118,140: «Ignitum eloquium tuum».

70. Per esempio la troviamo nel commento a Donato di Pompeo: (*Explanations in Donatum*, in *Grammatici Latini*, vol. IV, ed. H. Keil, Lipsiae 1864, p. 239, r. 9).

## 8. *Il testo biblico*

### 8.1. L'Apocalisse

È noto che il XII secolo ha avuto un ruolo significativo anche nel risveglio dell'interesse per la tradizione del testo biblico, soprattutto grazie ai Cisterciensi (e, in particolare, a Stefano Harding): essi, mossi dal desiderio di un ritorno alla genuinità della Regola e dei primi secoli monastici, si preoccuparono anche di ritornare alla forma originale della Scrittura, fondamento di tutto<sup>71</sup>. Secondo la ricostruzione di Cauwe, all'inizio del XII secolo in Francia circolava principalmente il testo della Bibbia di Alcuino, le cui recensioni si raccolgono convenzionalmente sotto la sigla  $\Phi$ . È difficile stabilire quale fosse esattamente la Bibbia usata a Laon, ma le molte coincidenze tra le varianti osservate per il testo dell'Apocalisse e la Sisticlementina – nata, corruzione dopo corruzione, sulla linea che parte dalla Bibbia di Alcuino – indicano che l'autore delle *Glose* si servì di un testo piuttosto comune e corrotto.

Questi sono i punti nei quali il testo biblico dello pseudo-Anselmo si discosta dall'edizione critica della Vulgata di Stuttgart<sup>72</sup>:

- Apc 1,3: *Beatus qui legit et qui audit verba prophetiae huius* – Nella Vulgata, la lezione *audit* (attestata nelle *Veteres*<sup>73</sup>) è sostituita dalla forma plurale *audiunt*, ma non si può escludere che quella del commento pseudo-anselmiano sia una semplice svista indotta dal vicino *legit*. L'aggiunta di *huius*, presente anche in Beda, si ritrova in una famiglia della *Vulgata* ( $\Phi$ ), mentre la lezione *libri huius* della redazione glossata è attestata nella *Vetus*<sup>74</sup>.
- Apc 1,6: *et fecit nos regnum et sacerdotes* – Nella Vulgata la lezione è *nostrum regnum sacerdotes*. Tuttavia *nos regnum et*, attestato nella *Vetus*<sup>75</sup>, è molto diffuso e si legge anche in Beda.

71. Si vedano M. Cauwe, *La Bible d'Etienne Harding. Principes de critique textuelle mis en œuvre aux livres de Samuel*, in «Revue Bénédictine», 103 (1993), pp. 414-44; un'ottima sintesi è offerta anche da Gilberto di Stanford, *Tractatus super Cantica Canticorum. L'amore di Dio nella voce di un monaco del XII secolo*, ed. R. Guglielmetti, Firenze 2002 (PER VERBA. Testi mediolatini con traduzione 16), pp. LXXVII-LXXVIII. Più recente è l'articolo di A. Trivellone, *La Bible d'Étienne Harding et les origines de Cîteaux: perspectives de recherche*, in «BUCEMA», 13 (2009), pp. 303-19.

72. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, adiuv. B. Fischer - J. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele, editionem quintam emendatam retractatam cur. R. Gryson, Stuttgart 2007.

73. *Vetus Latina. Die Reste der allateinischen Bibel*, 26/2: *Apocalypsis Iohannis*, ed. R. Gryson, Freiburg 2000, p. 109.

74. *Id.*

75. *Ibid.*, p. 117.

- Apc 1,11: *Et mitte septem ecclesiis: Epheso et Smyrne et Pergamo et Thiatyre et Sardis et Philadelphie et Laodicie* – Nella *Vulgata* i nomi delle città sono tutti all'accusativo (*Ephesum, Smyrnam...*), come anche inizialmente sul codice L, prima della rasura. Il dativo è attestato nella Sistoclementina, ma anche in vari codici delle *Vulgata*<sup>76</sup>. L'elenco delle chiese è riportato solo nel testo della Bibbia della redazione glossata.
- Apc 1,13: *et in medio candelabrorum aureorum* – L'aggiunta di *aureorum* è attestata nella Sistoclementina e nella *Vetus*<sup>77</sup>.
- Apc 1,13: *et precinctum ad mamillas zona aurea* – Solo una parte della tradizione della *Vulgata* presenta la lezione in ablativo e non in accusativo (*zonam auream*). Anche in Beda leggiamo l'ablativo.
- Apc 1,14: *caput eius et capilli erant candidi* – La *Vulgata* dopo *caput* aggiunge *autem*: nell'apparato, Weber segnala solo il *Sangermanensis* (Paris, BnF, lat. 11553, sec. IX) tra i codici che omettono *autem*.
- Apc 2,2: *et temptasti eos qui se dicunt apostolos esse et non sunt* – L'aggiunta dell'infinito è attestata solo in alcune famiglie della *Vulgata*, tra cui Φ.
- Apc 2,5: *et prima opera tua fac* – L'aggiunta del possessivo è attestato nella *Vulgata*<sup>78</sup>.
- Apc 2,12: *Hec dicit qui habet rumpbeam ex utraque parte acutam* – Il versetto intero si legge solo nella redazione glossata. L'aggiunta della preposizione, non registrato altrove nell'apparato di Weber, è attestata nella *Vetus*<sup>79</sup>.
- Apc 2,13: *et in diebus illis Antiphas* – L'aggiunta dell'aggettivo è attestata nella Sistoclementina.
- Apc 2,16: *si quominus veniam tibi cito* – La lezione *veniam* contro l'indicativo *venio* è attestata in parte della tradizione della *Vulgata*.
- Apc 2,17: *vincenti dabo manna absconditum* – Il testo dell'Apocalisse dello pseudo-Anselmo concorda con altre famiglie della *Vulgata* (tra cui Φ) nell'omissione di *ei* dopo *dabo*.
- Apc 2,22: *in tribulatione maxima erunt* – L'aggiunta del verbo *sum* al futuro coinvolge solo alcune famiglie della *Vulgata*.
- Apc 2,22: *ab operibus suis* – La presenza del possessivo al posto di *eius* coinvolge alcune famiglie della *Vulgata*, tra cui Φ.
- Apc 2,23: *et do unicuique vestrum* – L'indicativo presente in luogo del futuro *dabo* non è attestato nella *Vulgata* né nelle *Veteres*, benché Gryson segnala la presenza della lezione *reddo*<sup>80</sup>.

76. *Ibid.*, p. 130.

77. *Ibid.*, p. 132.

78. *Ibid.*, p. 157.

79. *Ibid.*, p. 172.

80. *Ibid.*, p. 194.

- Apc 3,7: *qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit* – *Claudit* al posto di *cludit* della *Vulgata*, è attestato nella *Vetus*<sup>81</sup>.
- Apc 3,9: *Ecce dabo tibi de synagoga Satane* – L'aggiunta di *tibi* trova attestazioni nella *Vulgata*<sup>82</sup>.
- Apc 3,11: *Ecce venio cito* – L'aggiunta di *ecce* è attestata in varie famiglie della *Vulgata*.
- Apc 4,5: *que sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram* – La medesima aggiunta – presente nella sola redazione glossata – si legge nella Bibbia di Alcuino denominata da Gryson  $\Phi^Z$  (= Zürich, Zentralbibliothek, Car. C 1 (226)), realizzata a Tours tra l'820 e l'825<sup>83</sup>.
- Apc 4,11: *mittebant coronas suas ante thronum* – *Mittebant* (al posto di *mittent*) della redazione glossata si legge in alcune famiglie della *Vulgata* ( $\Phi$  e Sistoclementina), mentre *mittentes* della redazione continua è attestato anche nella *Vetus*<sup>84</sup>.
- Apc 5,4: *aperire librum nec videre illum* – Il pronome *illum* al posto di *eum* è attestato nella *Vulgata*.
- Apc 5,5: *unus de senioribus dixit michi* – La lezione *dixit* al posto di *dicit* è attestata nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 5,7: *sedentis in throno* – *In* al posto di *de* è attestato nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 5,9: *Dignus es, Domine Deus, accipere librum* – L'aggiunta del vocativo è attestata nella *Vulgata*<sup>85</sup>, sia con il solo *Domine* (come nella redazione glossata), sia con *Domine Deus* (come nella redazione continua).
- Apc 5,9: *Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes et regnabimus super terram* – Entrambe le lezioni sono attestate nella tradizione della *Vulgata* (al posto di *eos e regnabunt*); la seconda, nello specifico, si legge nella Sistoclementina.
- Apc 5,13: *Et omnem creaturam que in celo est et que super terram et subtus terram et mare et que sunt in eo* – Le lezioni (rispetto a *et super terram; que sunt in mari; ea*) sono comunque attestate nell'apparato della *Vulgata*<sup>86</sup>.
- Apc 5,14: *ceciderunt in facies suas et adoraverunt* – La lezione è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$  e la Sistoclementina.
- Apc 6,1: *audivi unum de quatuor animalibus dicens* – La lezione *dicens* al posto di *dicentem* è attestata nella tradizione della *Vulgata* e nella Sistoclementina.
- Apc 6,3: *veni et vide* – L'aggiunta di *et vide* è attestata in  $\Phi$  e nella Sistoclementina.

81. *Ibid.*, p. 212.

82. *Ibid.*, p. 214.

83. *Ibid.*, p. 253.

84. *Ibid.*, p. 265.

85. *Ibid.*, p. 287.

86. Cfr. anche *ibid.*, pp. 295-6, che è più completo.

- Apc 6,5 e 6,7: *veni et vide* – La lezione *vide* al posto di *vidi* è ampiamente attestata nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 6,6: *vocem in medio quattuor animalium dicentium* – Il genitivo plurale al posto dell'accusativo singolare *dicentem* è attestato nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 6,8: *qui sedebat super illum* – *Super illum* al posto di *desuper* si trova nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 6,8: *et infernus sequebatur eum* – *Infernus* (contro *inferus*) si legge in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 6,13: *cum a vento magno moveretur* – La presenza della preposizione è attestata nella *Vulgata*.
- Apc 7,9: *amicti stolis albis* – La lezione è attestata in  $\Phi$  e nella Sistoclementina (contro *stolas albas*).
- Apc 7,14: *qui venerunt* – La lezione *venerunt* al perfetto, al posto di *veniunt*, è attestata nella tradizione della *Vulgata*.
- Apc 7,17: *ab oculis eorum* – *Ab* contro *ex* si legge in  $\Phi$  e nella Sistoclementina.
- Apc 8,3: *ut daret de orationibus* – La preposizione *de* si legge in  $\Phi$  e nella Sistoclementina.
- Apc 8,7: *tertia pars arborum concremata est* – La Sistoclementina presenta tale lezione, attestata anche nella *Vetus*<sup>87</sup>, contro *combusta est* della *Vulgata* di Stuttgart.
- Apc 8,9: *quae habent animas in mari* – La presenza di *in mari*, registrata solo nella redazione glossata, è conforme alla *Vetus*<sup>88</sup>.
- Apc 8,12: *et noctis similiter* – Il genitivo rispetto al nominativo *nox* è attestato tra le varianti della *Vulgata*.
- Apc 9,4: *signum Dei vivi [...] frontibus suis* – Entrambi gli aggettivi sono attestati nella *Vetus*<sup>89</sup>.
- Apc 9,13: *vocem unam ex quatuor cornibus* – *Unam* per *unum* e l'aggiunta del numerale sono attestati nella *Vulgata*.
- Apc 10,5: *et angelus quem vidi stantem* – Il nominativo al posto dell'accusativo è attestato in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 11,3: *amicti saccis* – L'ablativo al posto dell'accusativo *saccos* è attestato in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 12,1: *et signum magnum apparuit in celo* – La lezione *apparuit* al posto di *paruit* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*.
- Apc 12,9: *qui seducebat universum orbem* – L'imperfetto al posto di *seducit* è attestato nella *Vetus*<sup>90</sup>.

87. *Ibid.*, p. 366.

88. *Ibid.*, p. 368.

89. *Ibid.*, p. 380.

90. *Ibid.*, p. 466.

- Apc 12,10: *regnum Deo nostro* – Il dativo al posto del genitivo *Dei nostri* è attestato nella *Vetus*<sup>91</sup>.
- Apc 13,3: *et vidi unum de capitibus suis* – L'aggiunta di *vidi* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 13,5: *loquens magna et blasphemiam* – La lezione all'accusativo al posto di *blasphemie* è attestata nella *Vulgata*.
- Apc 13,8: *et adoraverunt eum omnes qui inhabitant* – La lezione al perfetto al posto di *adorabunt* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 13,15: *et faciet ut quicumque non adoraverit* – *Faciet ut* al posto del semplice *faciat* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 14,1: *et cum eo centum quadraginta* – *Eo* al posto di *illo* è attestato nella *Vulgata*.
- Apc 14,3: *et nemo poterat dicere canticum* – *Dicere* al posto di *discere* è una lezione ben attestata in diverse famiglie della *Vulgata*.
- Apc 14,4: *hi sequuntur agnum* – Diverse famiglie della *Vulgata* presentano il versetto scritto in questo modo, senza il relativo *qui* dopo il dimostrativo.
- Apc 14,4: *hi empti sunt ex omnibus* – Lezione ben attestata nella *Vulgata* a fronte di *ex hominibus*.
- Apc 14,5: *sine macula sunt ante thronum Dei* – Aggiunta attestata nella *Vulgata*.
- Apc 14,7: *et mare et omnia que in eis sunt* – Aggiunta attestata nella *Vetus*<sup>92</sup>.
- Apc 14,8: *potavit omnes gentes* – *Potavit* al posto di *potionavit* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 14,16: *et messuit terram* – *Messuit* al posto di *messa est* è attestata in  $\Phi$ .
- Apc 15,3: *et cantantes canticum* – Il participio, al posto di *cantant*, è ben attestato nella *Vulgata*.
- Apc 16,1: *vocem magnam de celo dicentem* – La variante con *celo* al posto di *templo* è attestata in alcune famiglie della *Vulgata*.
- Apc 16,6: *sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt* – Tale variante, al posto di *fuderunt*, è diffusa nella *Vulgata*.
- Apc 16,7: *et audivi alterum dicentem* – La lezione *alterum*, al posto di *altare*, è attestata nella *Vulgata*, che in questo punto presenta varie soluzioni.
- Apc 16,8: *et datum est illi estu adfligere* – La lezione *adfligere*, attestata in  $\Phi$ , è presentata in L con la lezione concorrenziale, attestata nella *Vulgata*, *adficere* (mentre in P<sup>4</sup> è accolta *adficere* a testo e nell'interlineo *adfligere*).
- Apc 16,14: *et prodeunt ad reges* – *Prodeunt* al posto di *procedunt* non è lezione attestata nella *Vulgata* né, all'indicativo, nella *Vetus*<sup>93</sup>.

91. *Ibid.*, p. 469.

92. *Ibid.*, p. 528.

93. *Ibid.*, p. 574.

- Apc 17,16: *et ipsam igni cremabunt* – *Cremabunt* al posto di *concremabunt* è lezione attestata nella *Vetus*<sup>94</sup>.
- Apc 18,2: *et clamavit in forti voce* – *Clamavit* al posto di *exclamavit* è lezione attestata nella *Vetus*<sup>95</sup>.
- Apc 18,8: *iudicabit illam* – *Iudicabit* al posto di *indicavit* è lezione attestata nella *Vulgata*.
- Apc 19,6: *et audivi quasi vocem tube magne* – La lezione *tubae* al posto di *turbae* è ampiamente attestata nella *Vulgata*.
- Apc 20,7: *et exiet et seducet gentes* – La forma *exiet* al posto di *exibit* è attestata in diverse famiglie della *Vulgata*.
- Apc 20,14: *nomina apostolorum et agni* – La presenza di *et* è attestata in  $\Phi$ .
- Apc 21,24: *ambulabunt gentes in lumine* – La lezione *in lumine* al posto di *per lumen* è attestata in  $\Phi$ .
- Apc 22,14: *et per portas intrent civitatem* – La lezione *per portas* al posto di *portis* è attestata in numerose famiglie della *Vulgata*, tra cui  $\Phi$ .
- Apc 22,17: *et sponsus et sponsa* – La variante *sponsus* al posto di *spiritus* è attestata nella *Vetus*<sup>96</sup>.

## 8.2. Gli altri libri biblici

Per quanto riguarda la frequenza relativa alle citazioni dai vari libri biblici, spesso mutate da Aimone, dominano sensibilmente i Salmi e il *corpus* paolino, com'è abituale in uno scritto di questo tipo. Molto presenti sono naturalmente anche i Vangeli. All'interno dell'Antico Testamento, oltre ai Salmi, troviamo di frequente i libri profetici (Isaia *in primis*) e i libri storici, il cui vasto materiale narrativo si presta a elaborazioni esegetiche più o meno articolate; meno frequentemente compaiono il Pentateuco e i libri sapienziali, tra cui sono preferiti i Proverbi. In questi casi le citazioni bibliche si uniformano sostanzialmente al dettato della *Vulgata*; si segnala un'unica citazione presente al cap. 7,15 della sola redazione glossata («Anima iusti sedes sapientie») che, con molta probabilità, proviene da una delle antiche traduzioni latine di Prv 12,23 secondo la *Septuaginta*. Infatti, la *Vulgata* per questo passo biblico propone il versetto «Homo versutus celat scientiam». Stando agli studi di Denk, ci sono diverse traduzioni latine del passo di Prv 12,23 secondo la *Septuaginta* (*vir sapiens sedes est intellectus; vir astutus sedes est sensuum; vir callidus thronus est sensus*), a cui è opportuno anche aggiungere questa (*Anima iusti sedes sapientie*),

94. *Ibid.*, p. 606.

95. *Ibid.*, p. 610.

96. *Ibid.*, p. 764.

sostanzialmente per due motivi: l'identità della struttura della frase e il fatto che talvolta è attribuita, dagli autori che la citano, a Salomone<sup>97</sup>. Inoltre, a partire da Agostino, la frase è ampiamente citata dagli autori successivi<sup>98</sup>.

### 9. *Le fonti*

L'esposizione dello pseudo-Anselmo è debitrice in massimo grado di quella di Aimone d'Auxerre, integrato con un ristretto numero di altri apporti, tra i quali è stato riconosciuto quello di Beda, della glossa di Reims e del commentario trasmesso in forma di estratti nel manoscritto di Mons (per il quale si veda l'edizione in *Appendice*).

Anche nell'analizzare le fonti, distinguiamo il comportamento di massima delle due redazioni.

#### 9.1. Glosse presenti solo nella redazione glossata

Si è già osservato che nell'esposizione glossata ogni immagine si dispiega in una molteplicità di aspetti e spunti, sviluppati per espansione e approfondimento. La forma dei debiti verso altri autori è molto varia: citazioni letterali di poche parole o di estese sezioni; parafrasi fedeli nel lessico, intercalate da citazioni scritturali; riprese più libere ma riconoscibili di idee e interpretazioni. Tali inserzioni non sono quasi mai dichiarate, ma inserite direttamente nel corpo dell'esposizione, tranne nel caso dei passi biblici, in genere subito riconoscibili perché introdotti da *unde dicitur* o *unde* e il nome del profeta<sup>99</sup>. Aimone, il cui apporto è preponderante, non è mai menzionato, Beda in due occasioni (3,7; 17,1), mentre in un paio di glosse presenti solo in P<sup>4</sup> (14,4) troviamo la menzione di Girolamo, con anche l'indicazione dell'opera (*Contra Iovinianum*).

Presentiamo individualmente tutti gli autori che costituiscono fonti sicure dell'esposizione glossata, senza segnalare l'elenco dei passi interessati e se le citazioni siano letterali o concettuali, per cui si rimanda al commento a corredo del testo.

97. J. Denk, *Wo steht «Anima iusti sedes sapientiae»?* , in «Theologie und Glaube», 9 (1917), pp. 649-50.

98. Né la *Vetus latina* di Beuron né il Sabatier citano questo versetto: sembra dunque che Agostino sia stato il primo a usare questa citazione latina di Prv 12,23, senza indicare l'origine di questo testo, e che da quel momento essa si sia diffusa negli autori successivi. Sulla questione si veda: A-M. La Bonnardière, «*Anima iusti sedes sapientiae*» dans *l'œuvre de saint Augustin*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine - C. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 111-20.

99. Come, per esempio, a 18,1: «unde Daniel».

## a. Aimone d'Auxerre

Il commento all'Apocalisse di Aimone è indubbiamente la fonte più presente nell'opera, per il numero e la regolarità delle riprese, che si dispiegano lungo tutto il commentario, senza interruzione tra un capitolo e l'altro. Il vantaggio che offriva Aimone, rispetto all'opera di Beda, è indubbio, anche dal punto di vista pratico: la sua esegesi, molto prolissa e ricca di spunti variegati e ben amalgamati, si prestava molto bene a essere citata, e l'autore dell'esposizione glossata poteva scegliere agevolmente l'interpretazione congeniale tra le molte presenti a corredo di un dato luogo biblico. Al contrario, l'opera di Beda appare più compendiata e meno ricca e diversi versetti rimangono sguarniti di commento, elemento che, per il compilatore, poteva risultare d'ostacolo.

Il commentario di Aimone, che riprende quello di Ambrogio Autperto († 784), ebbe una notevole fortuna, come attestano gli oltre centocinquanta manoscritti che lo tramandano, ed è ancora privo di un'edizione critica<sup>100</sup>. A partire dagli anni Novanta del Novecento, l'esegesi di Aimone, per lungo tempo considerata marginale e compilativa, ha iniziato a essere rivalutata, come momento significativo della cultura carolingia e anche per gli influssi che ha avuto sulla *Glossa ordinaria* e sugli esegeti dei secoli XI-XII<sup>101</sup>. Essa si fonda sulle autorità patristiche, ma in modo diverso rispetto a Rabano, poiché Aimone è solito rielaborare con grande libertà le sue fonti, quasi mai dichiarate (tranne nel caso di Ambrogio Autperto (la fonte preminente), Girolamo, Agostino, Ilario di Poitiers, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Beda)<sup>102</sup>. La sua scelta di commentare nuovamente l'Apocalisse dopo due opere fondamentali e imponenti come quelle di Beda e di Ambrogio Autperto risponde all'esigenza di mettere a disposizione dei *praedicatores* uno strumento analitico, ma meno strabordante rispetto al lunghissimo e magmatico commentario di Autperto. Infatti, il fulcro dell'interpretazione aimoniana – di matrice ecclesiologica – all'Apocalisse consiste proprio nella missione dei predicatori e dei *virgines*, considerati perfetti, nei confronti del popolo cristiano, in una prospettiva profetica fortemente

100. Cfr. R. Guglielmetti, *Haimo Autissiodorensis*, in *Te.Tra. La trasmissione dei testi latini nel Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, vol. 3, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze 2008, (Millennio Medievale 75. Strumenti e Studi 18), pp. 187-255 e in special modo, per l'Apocalisse, le pp. 242-9.

101. Il merito del rilancio degli studi su Aimone si deve a un convegno organizzato nel 1989 da Georges Duby e intitolato *L'école carolingienne d'Auxerre*.

102. Si veda R. Savigni, *Il commentario di Aimone all'Apocalisse*, in *L'Apocalisse nel Medioevo* cit., pp. 207-66, soprattutto pp. 215-6.

accentuata<sup>103</sup>. Come si è già osservato, al di là delle singole citazioni o rielaborazioni, sono di derivazione aimoniana anche alcuni dei temi portanti del commentario pseudo-anselmiano, che si trovano diffusi capillarmente lungo tutta l'opera, senza che sia possibili riferirli a un passaggio preciso dell'esegeta carolingio: *in primis* il ruolo della predicazione e dei *praedicatores*; la descrizione delle due città (in relazione alla *civitas magna* di Apc 16,19) fondate da Caino (Babilonia) e Abele (Babilonia), in cui si ravvisa il ricorso (di chiara derivazione aimoniana) al passo delle due *civitates* agostiniane<sup>104</sup>; infine, la suddivisione del popolo cristiano in ordini che corrispondono ai diversi gradi di perfezione nella fede.

Per quel che riguarda la forma letteraria del debito verso Aimone, troviamo, nelle glosse assenti nella tradizione continua, tanto citazioni vere e proprie, quanto parafrasi, in genere aderenti al dettato della fonte. Va da sé che la mancanza di un'edizione critica costringe a confrontare il testo pseudo-anselmiano con l'edizione della *Patrologia* che si basa sull'*editio princeps* cinquecentesca (Colonia 1529, con ristampa del 1531), che presenta un testo in molti casi migliorabile<sup>105</sup>. Non sembra esserci una ragione sempre valida che spinga l'autore a rielaborare il modello o a copiarlo fedelmente, ma si può osservare, in linea generale, che Aimone è registrato fedelmente nei passi in cui si rifà a una *auctoritas* biblica (come a proposito di Apc 17,12, quando parla delle dieci corna richiamandosi alle profezie di Daniele) o quando chiama a sostegno del dettato esegetico passi scritturali (per esempio in Apc 11,18), mentre è rielaborato nei punti in cui l'interpretazione è troppo ricca e necessita di essere abbreviata, anche per i limiti fisici imposti dalle glosse stesse (come, per esempio, in Apc 9,14, in cui il passaggio originario è scomposto e ricomposto con un ordine delle parti invertito, ma in modo più funzionale e agile; oppure a commento di 21,13, in cui viene selezionata una sola frase, generalmente alla lettera, del lungo commento di Aimone per descrivere i quattro punti cardinali dove sorgono le dodici porte della Gerusalemme celeste). Si osserva inoltre che, a differenza della redazione continua, l'esposizione glossata, quando cita Aimone, tende a preservare le citazioni scritturali di cui l'esegeta carolingio arricchisce la sua opera, come mostra bene il commento a Apc 1,4, in cui la glossa eredita dal suo modello anche i tre luoghi biblici intersecati nel dettato esegetico.

103. *Ibid.*, p. 266. La dimensione della profezia in Aimone è centrale, soprattutto in relazione alla predicazione, che si può identificare con la profezia stessa (PL 117, col. 1067C «Prophetare aliquando ponitur pro praedicare»).

104. *De civitate Dei*, XV,1.

105. R. Savigni, *Il commentario di Aimone* cit., p. 261. Sulle edizioni a stampa del commentario all'Apocalisse si veda anche R. Guglielmetti, *Haimo Autissiodorensis* cit., p. 248.

### b. Beda il Venerabile

Beda è la seconda *autoritas* maggiormente presente dopo Aimone, ma il suo apporto resta comunque limitato a otto casi<sup>106</sup>: non molti, in relazione alla lunghezza dell'esposizione glossata. Inoltre, di questi otto casi, uno (Apc 3,7) è in realtà mutuato da Aimone, che a sua volta cita Beda<sup>107</sup>, e in un altro (Apc 17,1) il nome di Beda è evocato solo per un parallelo con la sua opera, che in quello stesso punto presenta l'inizio della sesta *periocha*, posta dall'esposizione pseudo-anseimiana all'inizio di Apc 18,1 (ovviamente con il nome di *visio*)<sup>108</sup>. Si tratta di un'annotazione interessante, perché mostra che l'autore di *Og* teneva in considerazione Beda, evidentemente ritenuto *autoritas* sull'argomento, come conferma anche il fatto che è l'unico esegeta espressamente citato in almeno due occasioni (3,7, anche se da Aimone, e 17,1).

Nel riprendere la sua fonte, l'autore adotta l'inserzione diretta di singole frasi o sequenze di periodi molto brevi (al massimo una o due righe): in effetti, il commentario di Beda, ben si prestava, per la sua relativa brevità, a essere citato alla lettera, senza particolari rielaborazioni. Dell'esegesi di Beda, l'autore sembra apprezzare le spiegazioni 'didattiche', che riguardano le etimologie dei nomi (cfr. 2,28 per *Thyatira* come *hostia* o 3,7 in cui è data l'interpretazione della chiesa di Filadelfia come *dilectio fraterna*) o le interpretazioni numeriche (per es. 1,4, in cui il numero sette è associato ai sette giorni della creazione). In almeno due casi, poi, il passo escerto da Beda, evidentemente giudicato troppo stringato, è combinato con altre fonti (a 1,4 con Aimone; a 17,3 con un inciso matteano).

Sono queste le fonti individuate con certezza per le glosse (in genere marginali) non confluite nella redazione continua: visto il comportamento gene-

<sup>106</sup>. Apc 1,4; 1,14; 2,12; 2,18; 2,28; 3,7 (ma filtrato da Aimone); 17,1 (solo menzionato); 17,3.

<sup>107</sup>. Beda è citato soltanto due volte nel commentario di Aimone (PL 117, col. 917A e col. 989C).

<sup>108</sup>. L'apparato dell'edizione Gryson (R. Gryson (ed.), *Bedae presbyteri Expositio Apocalypseos*, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum Series Latina CXXI A. Bedae opera II,5) segnala (p. 463) che soltanto due manoscritti (chiamati nell'edizione R e W) riportano in rubrica, in prossimità dell'inizio di Apc 17,1 (in Beda è il cap. XXX), l'indicazione *sexta periocha*. I manoscritti fanno parte di una sottofamiglia ( $\gamma_1$ ) del terzo dei tre rami ( $\gamma$ ) che derivano dall'archetipo: entrambi i manoscritti sono di origine italiana (R, Roma, BNC 1347 proviene da Nonantola (IX secolo), mentre W, Montecassino Badia 38, dell'inizio dell'XI secolo, proviene dall'Italia centrale). La loro provenienza italiana, dunque, esclude che potessero essere presenti a Laon e, ad ogni modo, costituisce un indizio troppo fragile per ipotizzare che il manoscritto usato dall'autore del commentario pseudo-anseimiano per estrarre i passaggi di Beda – sempre che essi non siano arrivati mediati da un'altra compilazione come quella del manoscritto di Mons – appartenesse alla famiglia  $\gamma$ .

rale dell'esposizione glossata, non è inverosimile ritenere che anche per le altre glosse più lunghe per cui non è stato possibile individuata una fonte, ce ne fosse una (il commentario dell'anonimo *Magister?*).

## 9.2. Glosse presenti anche nella redazione continua

### a. Aimone d'Auxerre

Le glosse aimoniane eliminate dalla redazione continua non limitano la presenza dell'autore carolingio: Aimone resta la fonte più usata, rielaborata o citata alla lettera, tanto che è difficile contare le occorrenze in cui compare, sparse lungo tutto il commentario in forma più che altro rielaborata, ma anche, meno di frequente, letterale (come a 17,1 per la citazione della lussuria). Quando Aimone non è ripreso alla lettera, in genere è compendiato: l'autore sceglie una delle varie interpretazioni con cui l'esegeta carolingio dipana il suo procedere esegetico e, in genere, ne elimina i passaggi scritturali, raramente presenti nell'esposizione continua. Un esempio di questa tendenza è offerto dal commento ad Apc 14,4, in cui Aimone presenta una serie compatta di interpretazioni per la falce che separa i buoni dai cattivi: l'autore del commentario pseudo-anselmiano ne sceglie una sola – e anche la più ovvia (cioè la falce come strumento del giudizio di Dio) – tralasciando tutte le altre.

### b. Beda il Venerabile

Rispetto all'esposizione glossata, in quella continua Beda non viene mai citato e non ci sono molte riprese letterali del suo commentario, dato che le poche glosse di chiara derivazione bediana della prima redazione, non sono confluite nella seconda. Tuttavia, non mancano diverse assonanze – al di là di quelle mutate da Aimone – che accomunano il dettato esegetico del commento pseudo-anselmiano a quello di Beda, anche se nella maggior parte dei casi, in realtà, si tratti di associazioni piuttosto convenzionali e ovvie, a cui l'autore dell'esposizione continua poteva arrivare per via indipendente, senza che sia necessario presupporre la mediazione di una fonte<sup>109</sup>. In altri casi, la possibilità di un'interferenza bediana è più concreta, anche se rimane comunque sbiadita e non letterale. Per esempio, a commento di Apc 1,15 leggiamo che i piedi della figura cristologica che appare a Giovanni sono associati ai fedeli che verranno alla fine dei tempi: un simile concetto, espresso con parole

<sup>109</sup>. Per esempio, in entrambi i testi i monti di Apc 17,9 sono espressione della superbia (Beda parla a tal proposito di *tumor superbiae*, si veda R. Gryson (ed.), *Bedaes presbyteri Expositio Apocalypseos*, cit. p. 469, r. 13), ma non occorre ipotizzare un'influenza di Beda, perché il collegamento monte-superbia è piuttosto praticato nell'esegesi e l'idea stessa dell'altezza richiama facilmente questo peccato.

diverse, si ritrova in Beda, ma associato alla Chiesa e non ai fedeli<sup>110</sup>. La presenza più marcata di Beda si rileva a commento di Apc 21,19-20, cioè nella parte in cui si descrivono le pietre che formano la Gerusalemme celeste: in quel passaggio si ritrovano diverse citazioni, anche letterali, e molte rielaborazioni del dettato bediano, che proprio in quel punto si mostra parecchio prolisso e quindi più adatto a essere citato.

La presenza assai sporadica di Beda in queste due redazioni del commentario pseudo-anselmiano (e, di conseguenza, nella *Glossa ordinaria*) potrebbe dimostrare che Beda offre la base 'storica' dell'impianto esegetico (vale a dire la suddivisione in sette *visiones*, che riprende le sette *periochae* bediane), ma non quella allegorica, come se dietro a questa scelta si volesse scorgere da parte degli esegeti di Laon una rottura con la tradizione del passato<sup>111</sup>. Per quanto questa ipotesi sia ricca di suggestioni, sarei più cauto: Beda è una fonte molto presente nella *Glossa ordinaria* a vari libri biblici<sup>112</sup>, a significare che la sua esegesi non veniva percepita come obsoleta dai maestri di Laon. La mancanza di frequenti riprese letterali potrebbe essere dovuta a motivazioni di carattere pratico, visto che il suo commentario è piuttosto breve e non offre una ricchezza di spunti variegati, come quello di Aimone, che filtra il prolisso dettato esegetico di Ambrogio Autperto (il cui commentario all'Apocalisse è il più lungo dell'Alto Medioevo), chiamando a raccordo, per ogni versetto, fino a cinque interpretazioni diverse. Ma oltre alla oggettiva comodità del ricorso ad Aimone rispetto a Beda, il modo di intendere l'Apocalisse del monaco inglese è inevitabilmente lontano rispetto a quello del XII secolo, pur rimanendo in una prospettiva fortemente ecclesiologica: Beda scrive il suo commentario fornendo la visione della Chiesa che trionfa nella storia, in un contesto, come quello inglese, in cui essa si è affermata a fatica<sup>113</sup>; gli esegeti di Laon, invece, interpretano le pagine dell'Apocalisse in un momento in cui la Chiesa si è ormai affermata da secoli e tutte le eresie principali sono state sconfitte. È evi-

110. *Ibid.*, p. 245, r. 60.

111. G. Lobrichon, *L'Apocalypse en débat* cit., p. 412 e *passim*.

112. Beda è usato per Genesi, Esodo, Re, il gruppo Esdra-Neemia-Tobia, Proverbi, Cantico dei Cantici, Daniele, Profeti minori, Vangelo di Marco e Luca, Atti degli Apostoli e, infine, per le Epistole canoniche: si veda L. Smith, *The «Glossa ordinaria»* cit., pp. 41-56.

113. Cfr. a tal proposito C. Carozzi, *Apocalypse et temps de l'Église selon Bède le Vénéralable*, in *L'Apocalisse nel Medioevo* cit., pp. 115-32. Nel commento di Beda la Chiesa – oggetto centrale della riflessione esegetica – viene vista come una cittadella assediata sia dall'interno (per i suoi problemi organizzativi, morali...), che dall'esterno (per le eresie): per Beda, che mostra una visione pessimistica della storia, il mondo può essere da un momento all'altro posseduto dal diavolo, contro cui la Chiesa deve continuamente combattere (Carozzi, p. 132). Tali tensioni pessimistiche, che appunto tradiscono la preoccupazione 'pastorale' di Beda, non si percepiscono nel commentario di Laon.

dente che il dettato esegetico di Beda sull'Apocalisse, la sua visione della Chiesa e del ruolo dei predicatori poteva apparire poco attuale agli occhi dei maestri di Laon: più che per una volontà di rottura dirimpente, allora, la loro apparente distanza da Beda sarebbe motivata da ragioni più semplici, fermo restando che la sua esegesi è considerata centrale nella riflessione sulla fine del mondo, non fosse altro per l'impianto storico che fornisce al commentario pseudo-anselmiano, che, innovandole, si serve proprio delle *periochae* bediane.

### c. Altri apporti comuni alle due redazioni

Il commentario, oltre a Beda e ad Aimone, presenta alcuni apporti da altre due fonti relativamente recenti: la glossa di Reims e il commento dell'anonomo *Magister*, testi legati all'ambiente esegetico di Laon e sicuramente accessibili all'autore dell'esposizione. La glossa di Reims è ripresa più che altro nella struttura, ma anche a un livello più puntuale, con citazioni di alcuni brevi passaggi. Dalla struttura della glossa di Reims il commentario pseudo-anselmiano riprende la prassi di inserire dei preamboli che organizzino e introducano la materia esegetica (anche se il loro contenuto è diverso nei due testi), e l'insistenza su alcune tematiche che non si rintracciano nelle fonti precedenti, come quella sull'inferno e le punizioni infernali (presenti in modo più insistito a partire dal cap. 15). Non mancano poi anche delle riprese testuali più puntuali, ma vista la natura molto sintetica dell'esposizione di Reims si tratta più che altro di citazioni di singole parole<sup>114</sup> o di brevissime frasi<sup>115</sup>, elementi che rendono difficile una valutazione più precisa delle tangenze. In diversi altri casi, invece, uno stesso concetto presente nella glossa di Reims si trova rielaborato nel commentario pseudo-anselmiano: è, dunque, complicato comprendere se si tratti di vere e proprie riprese oppure di immagini convenzionali a cui i due esegeti arrivano per percorsi differenti. In ogni caso, la maggior parte dei contributi provenienti dalla glossa di Reims consiste in brevi citazioni sinonimiche per l'interpretazione letterale della Bibbia.

Diverso è il caso delle citazioni che derivano dal commento del *Magister*, di cui alcuni estratti sono conservati nel manoscritto Mons, BU 62/195. Queste riprese, sempre letterali, sono piuttosto diffuse: non si riscontrano né rielaborazioni né compendi e, in ciascuna delle due redazioni, il *Magister* è citato per blocchi, senza modifiche o inserzioni di altro materiale. Il suo dettato, di natura fortemente allegorica, è piuttosto elaborato e presenta diverse somiglianze con quello di Aimone, da cui riprende vari spunti. In alcuni casi, le citazioni dal *Magister* presenti nell'esposizione glossata sono particolar-

114. Per esempio, in entrambi i testi le *plagae* di Apc 15,1 rappresentano le *sententiae*.

115. Come a 21,9 la formulazione «*veni, id est amplifica intellectum tuum*».

mente lunghe<sup>116</sup>, tuttavia tali estese spiegazioni, evidentemente considerate inadatte per un commento che doveva mantenere una certa agilità, sono state totalmente eliminate. Come già accennato, è molto probabile che dal commentario di Mons derivino tutte le cornici alle sette visioni che suddividono la materia esegetica dell'esposizione dell'Apocalisse e, solo per la redazione glossata, il riferimento ai sette *status ecclesiae*. Considerata la mancanza di altre informazioni sul *Magister* e sul suo commentario, non si può escludere che i due testi attingessero indipendentemente da altri materiali presenti a Laon, ma questa ipotesi sembra meno probabile.

#### 10. *Il contenuto esegetico e l'interpretazione dell'Apocalisse*

L'opera pseudo-anselmiana non è rivoluzionaria: non annuncia né la fine di un tempo né la fine dei tempi. Piuttosto, riflette con precisione la natura di una lezione nelle scuole cattedrali della prima metà del XII secolo, periodo in cui stava prendendo forma una tradizione scolastica che si sarebbe consolidata e raffinata nel tempo. Come avverte Dahan, malgrado i numerosi studi recenti sulle scuole del XII secolo<sup>117</sup>, sappiamo ancora poco sui metodi praticati e sulle condizioni di insegnamento<sup>118</sup>. Esisteva un ciclo di studi elementare, cui ne seguiva uno superiore, per la formazione clericale, soprattutto al sacerdozio, e dunque volta alla predicazione. La Bibbia era ovviamente il cuore dell'insegnamento: Dahan, per esempio, osserva che mentre i commentari di Pietro Comestore implicano un buon livello di conoscenza da parte degli allievi per le questioni dottrinali poste, quelli di Pietro Cantore, per la loro natura più schematica, sembrano indirizzati ad ascoltatori meno formati<sup>119</sup>. Anche l'opera pseudo-anselmiana, soprattutto nella sua forma continua, sembra riflettere un insegnamento più semplice: l'andamento è schematico e sintetico e l'interpretazione non chiama in causa questioni dottrinali particolarmente complesse.

Inoltre, si allinea pienamente con altre esposizioni del XII secolo anche per un aspetto più esteriore: mentre le *reportationes* del XIII secolo sono segmenta-

116. Per esempio quella a commento di Apc 6,6 sul frumento (allegoria dei perfetti) e sull'orzo (allegoria dei meno perfetti), che si trova praticamente identica al f. 65v del codice di Mons.

117. Tra i più validi si veda il recente *A Companion to Twelfth-Century Schools*, a cura di C. Giraud, Leiden-Boston 2020. Tra i meno recenti spiccano: J. Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes 1999 e, incentrato sul XIII secolo, *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, a cura di J. Verger - O. Weijers, Turnhout 2013, soprattutto le pp. 73-86.

118. G. Dahan, *Une leçon biblique au XII<sup>e</sup> siècle. Le commentaire de Pierre le Mangeur sur Matthieu 26,26-29*, in *Études d'exégèse médiévale. Nouveau Testament*, Paris 2024 (*Études d'histoire et de philosophie religieuses* 93), pp. 173-88.

119. *Ibid.*, p. 176.

te secondo il ritmo della lezione del maestro, quelle del XII secolo sono invece generalmente continue, senza una segmentazione in capitoli. Nelle *Glose super Apocalipsin* si trovano solo tracce sbiadite della *divisio textus*, che fa la sua comparsa definitiva nell'esegesi intorno al XIII secolo (nonostante qualche timido esperimento precedente<sup>120</sup>) e che, secondo la definizione di Dahan, è la «*démarque initiale de la leçon universitaire*»<sup>121</sup>.

Il contenuto esegetico, poi, è interpretato prevalentemente in chiave letterale e allegorica, con rarissime incursioni nell'interpretazione tropologica e anagogica. L'esegesi letterale è arricchita da glosse caratterizzate da una figura retorica<sup>122</sup> (9,3 «dicuntur etiam per antiphrasim»; 17,17 «Antipophora [...]»; 19,16: «vel alio modo antipophora [...]»). Vi sono inoltre glosse storiche o archeologiche, che identificano personaggi, luoghi o oggetti (1,13: «poderis fuit vestis sacerdotalis et talaris»; 2,6: «Nicolaus fuit unus de septem levitis»), e glosse lessicografiche (1,6: «vel *amen*, id est sine defectione: *a-* sine, *-men* 'defectio' dicit»). Più rare sono le glosse di carattere teologico (1,12: «visio vocis spiritualis est intellecta»; 20,5 «*hec est resurrectio*, scilicet quod fideles in vita sua liberantur a peccatis et anime statim post dissolutionem fruuntur eterna gloria»). Per quanto riguarda l'esegesi spirituale, il commentario offre glosse tipologiche (4,5: «*de throno* [...] de apostolis»; 6,2: «*et ecce albus equus*, id est Ecclesia in baptismo dealbata»), mentre quelle tropologiche sono praticamente assenti. Non mancano poi glosse 'meta-esegetiche' in cui l'autore stesso riflette sull'interpretazione esegetica del passo (4,6: «Quibusdam autem lex erat *crystallum*, quia apertius allegoriam intelligebant et in his tribus litteralis, moralis, spiritualis, id est intellectualis, scientia notatur. Litteralis quantum ad illos quibus lex erat *mare*, moralis quibus erat *vitreum*, intellectualis quibus *simile crystallo*»). Inoltre, merita attenzione il ricorso alla *translatio*, cifra distintiva dell'esegesi del XII secolo, spesso impiegata per facilitare il passaggio dall'interpretazione letterale a quella spirituale<sup>123</sup> (1,15: «Habet alia translatio: *auricalco Libani*, unde notatur quod Antichristus in eadem regione sit venturus [...]»; 16,12: «Habet alia translatio, *regi Christo*»).

Queste le caratteristiche generali del commentario; vediamo ora, invece, i temi salienti che lo caratterizzano.

120. Sembra che uno dei primi esegeti a inaugurare la tecnica della *divisio* sia stato Gilberto Porretano nel commento ai Salmi: cfr. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999, p. 272.

121. *Ibid.*, p. 271.

122. Quelle che Dahan chiama «littéraires» (*ibid.*, p. 126). In generale, questa divisione in tipologie di glosse segue lo schema proposto da Dahan alle pp. 126-9 del libro citato.

123. *ibid.*, pp. 390-5.

11. *I sette status ecclesiae e le sette visioni*

Beda, fin dalla prima frase della prefazione, ha dichiarato che l'Apocalisse gli sembra suddivisa in sette *periochae*, che veicolano un argomento preciso<sup>124</sup>:

I <i>periocha</i>	Apc 1,4 [l'uomo simile al Figlio dell'uomo descrive ciò che è capitato o capiterà alle Chiese d'Asia e descrive le lotte e le vittorie della Chiesa]
II <i>periocha</i>	Apc 4,1 [i quattro esseri viventi, i ventiquattro vegliardi e l'Agnello che svela il futuro della Chiesa]
III <i>periocha</i>	Apc 8,2 [i sette angeli e le sette trombe]
IV <i>periocha</i>	Apc 11,19 [la <i>mulier</i> e la lotta con il <i>draco</i> e le azioni dei sette angeli]
V <i>periocha</i>	Apc 15,1 [i flagelli dei sette angeli]
VI <i>periocha</i>	Apc 17,1 [Babilonia, <i>mater fornicationum</i> ]
VII <i>periocha</i>	Apc 21,9 [Gerusalemme, città di Dio]

124. «Apocalypsis sancti Iohannis, in qua bella et incendia intestina ecclesiae suae deus uerbis figurisque reuelare dignatus est, septem mihi, frater Eusebi, uidetur esse diuisa periochis. In quarum prima post praefationem copiosam, qua ad roborandam fidem fragilium domini passiones et posteriores glorias enumerat, similem filio hominis ecclesia cernit indutum, qui, commemoratis his quae specialiter in septem Asiae gesta uel gerenda sint ecclesiis, generales totius ecclesiae luctas describit et palmas. Vbi sexto loco consulte subiendos ecclesiae Iudaeos et temptationem orbi uniuerso futuram seque promisit cito esse uenturum, septimo autem tepidam ponit Laodiciam. *Filius enim hominis ueniens putas inueniet fidem in terra?* In secunda autem periocha, descriptis in sede dei quattuor animalibus et uiginti quattuor senioribus, agnum uidet apertis septem libri signati sigillis conflictus et triumphos ecclesiae reserare futuros. [...] Tertia uero periocha sub specie septem angelorum tuba canentium uarios ecclesiae describit euentus. Quarta sub figura mulieris parientis et draconis eam persequentis eiusdem ecclesiae labores et uictorias aperit et utrique militiae praemia digna rependit. Vbi septem quoque angelorum dicta commemorantur et facta, [...]. Hunc enim mystica sollertia numerum paene ubique seruat, cum et moris sit eiusdem Iohannis in euangelis quoque et epistolis nihil tepide ac breuiter dicere. Quinta autem periocha per septem angelos septem plagis nouissimis terram perfundit. Sexta damnationem meretricis magnae, id est impiae ciuitatis, septima ornatum uxoris agni, sanctae uidelicet Hierusalem de caelo a deo descendentes, ostendit». (R. Gryson (ed.), *Bedae Presbyteri Expositio Apocalypseos* cit., pp. 221-3, rr. 1-35).

Da questo schema si evince che ogni *periocha* non coincide necessariamente con l'inizio di un nuovo capitolo dell'Apocalisse, ma segue percorsi trasversali interni al testo, caratterizzati da comuni linee tematiche. Queste *periochae*, usate a partire da Ticonio<sup>125</sup> per strutturare l'esposizione dell'Apocalisse e rese canoniche da Beda, subiscono, intorno all'XI secolo, un rinnovamento che si declina in due modi differenti: le sette età del mondo e i sette *status ecclesiae*<sup>126</sup>.

La redazione glossata riprende il tema dei sette *status ecclesiae* che organizza all'interno di cornici più ampie, denominate *visiones*. Solo le sette visioni, con i loro rispettivi preamboli, sono preservate nella redazione continua, giungendo infine alla *Glossa ordinaria*.

I sette stati della Chiesa rappresentano una diretta conseguenza dell'operazione 'storicizzante' inaugurata da Beda, che interpreta l'Apocalisse come il percorso della Chiesa attraverso la storia. È all'inizio di Apc 6,1 che la redazione glossata ricapitola i significati dei sette *status ecclesiae*, collegandoli ai sette sigilli:

I <i>status</i>	dall'Incarnazione di Cristo sino alla Pentecoste (Spirito)
II <i>status</i>	dallo Spirito sino alla conversione dei Giudei
III <i>status</i>	conversione dei pagani
IV <i>status</i>	conversione degli eretici
V <i>status</i>	la pace della Chiesa nel tempo presente
VI <i>status</i>	il tempo dell'Anticristo
VII <i>status</i>	dopo il dominio dell'Anticristo

Ma queste sette tappe, come si diceva, si inseriscono in una struttura generale che articola la materia esegetica in sette visioni. Esse non rappresentano solo un espediente tecnico per suddividere in parti l'opera – dato che non c'è un'articolazione in libri, come nelle esposizioni di Beda o di Aimone – ma costituiscono la chiave di lettura stessa del commento pseudo-anselmiano e il modo di intendere l'Apocalisse a Laon:

<sup>125</sup>. Cfr. il commento al cap. 1,12. Sulla derivazione ticoniana delle *periochae*, si veda *ibid.*, p. 146.

<sup>126</sup>. G. Lobrichon, *L'Apocalypse en débat* cit., pp. 407-8.

VISIO PRIMA	Apc 1,1; la prima visione non è segnalata esplicitamente, ma si può intendere come preambolo il prologo stesso all'opera ( <i>Causa que...</i> ).
VISIO SECUNDA	Apc 4,1; la riparazione del genere umano grazie alla visione dell'Agnello sul trono che apre il libro e scioglie i sigilli, per esortarci – attraverso l'Agnello – a essere pronti a soffrire.
VISIO TERTIA	Apc 8,2; la predicazione dei sette angeli, che esorta quanti fanno parte della Chiesa a sopportare le tribolazioni.
VISIO QUARTA	Apc 11,19; la lotta della Chiesa con il diavolo e i mezzi di cui la Chiesa dispone per vincerlo.
VISIO QUINTA	Apc 15,1; i sette angeli e le sette coppe, da cui proviene la distruzione degli ingiusti nel tempo dell'Anticristo.
VISIO SEXTA	Apc 18,1; le pene che gli empî patiscono nell'inferno: dapprima Babilonia, poi i falsi profeti, infine il diavolo stesso.
VISIO SEPTIMA	Apc 21,1; l' <i>innovatio</i> degli elementi naturali e la glorificazione dei santi in vista del trionfo di Dio nella storia.

L'Apocalisse viene così letta e interpretata in una prospettiva storica ed ecclesiologica: è questa la più grande eredità bediana, che viene accolta dal commentario dello pseudo-Anselmo di Laon, pure con le innovazioni di Aimone, che, al contrario di Beda, aveva fornito una lettura che non seguiva un ordine storico-cronologico<sup>127</sup>.

12. *Alcuni nuclei tematici ricorrenti: la predicazione, la società cristiana, l'inferno*

In virtù del suo andamento 'neutro', è complesso tentare di definire il commento pseudo-anselmiano dal punto di vista dottrinale, sebbene sia comunque possibile individuare alcune tematiche care all'autore.

Una delle più rilevanti, che percorre tutto il commentario, è quella della predicazione e del ruolo dei predicatori, spesso connessa all'impostazione ecclesiologica dell'opera, come si legge in diversi luoghi del testo: *te emovere ex ore meo*, id est a consortio fidelium remove per predicatorum meos qui dicun-

127. «In hac enim prophetia non servatur ordo historiae» (Haimo Autissiodorensis, *Expositio in Apocalypsin*, in *Patrologia Latina* 117, col. 1181C).

tur *os*, quia per ipsos loquitur Deus (3,16); in medio stant predicatorum, dum de presentibus tractant, in circuitu stant cum preterita recordantur vel futura prenuntiant (4,6); *ante altare*, quod est maior Ecclesia, benedico Ecclesiam, extra quam non est locus veri sacrificii (8,3).

Questa enfasi sulla predicazione riflette una visione della Chiesa in cui i predicatori sono considerati fondamentali per l'evangelizzazione e la salvaguardia della fede nella società, illuminando con il Vangelo la notte del peccato e dell'incertezza (22,5: «[...] minorum predicatorum, qui illuminant noctem»). Tale prospettiva, che vede nei predicatori l'ossatura morale della società, non è del tutto originale ma deriva in gran parte dalle fonti precedenti: Beda e Aimone *in primis*, ma è già presente in Gregorio Magno<sup>128</sup>. Tuttavia, è Aimone ad attribuire ai predicatori un ruolo preminente nella società, considerandoli dei profeti, alla stregua di quelli dell'Antico Testamento. È soprattutto dall'esegeta carolingio, dunque, che deriva la presenza di questo tema nel commento pseudo-anselmiano: interpretare tensioni legate alla riforma gregoriana o ai venti delle crociate potrebbe essere rischioso, dato che il commento sembra evitare di proposito collegamenti espliciti con eventi contemporanei<sup>129</sup>. Più prudentemente, possiamo osservare che la visione della Chiesa delineata è in linea con una tradizione ben consolidata, e si presta così a fare il suo ingresso nella *Glossa ordinaria*.

Anche da un rapido sguardo ad altri commentari legati più o meno correttamente al nome di Anselmo emerge che nella scuola di Laon ai *praedicatorum* è accordato un ruolo di particolare rilievo<sup>130</sup>. Per esempio, nelle *Glosae super Iohannem* leggiamo: «Uidemus angelos, id est praedicatorum, ascendentes, id est sublimitatem diuinitatis Christi annuntiare, et descendentes, id est infirmitatem humanitatis eius praedicare» (ed. Andrée, p. 35, rr. 774-7)<sup>131</sup>; e, sempre nella stessa opera, Anselmo, derivando il passaggio da Erico d'Auxerre, scrive: «Opus illum urgebat et quodam feruore properandae salutis nostrae exardescibat, iamque operarios, id est praedicatorum, in mundum mittere uolebat» (p. 74, rr. 280-2); troviamo ancora i predicatori nel commento ai Salmi (PL

128. Cfr. C. Leonardi, *Modelli di santità tra secolo V e VII*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Atti della XXXVIa Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 1989, pp. 261-83. Sul ruolo centrale del *praedicatorum* nella Chiesa a proposito di Gregorio (soprattutto in riferimento alle *Omellie* su Ezechiele), si veda anche F. Santi, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali 25), pp. 24-6.

129. Cfr. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer* cit., p. 90.

130. Si riportano solo pochi esempi tratti da tre opere differenti (commento a Giovanni, ai Salmi e al Cantico), tralasciandone i molti altri possibili (provenienti soprattutto dall'esposizione ai Salmi).

131. Passo che Anselmo mutua da Alcuino con la mediazione bediana.

116, col. 349: «Postquam praeparatus fueris ad praedicandum, “intende”, id est, intentum te praebe, ad acquirendum regnum praedicando: et “procede”, id est, acquisita una civitate, transi ad aliam acquirendam per tuos praedicatorum, et ad hoc faciendum habebis prosperos eventus: et hoc est quod dicit “prosperare”, et in acquisitis “regna”, et hoc “specie tua” fac, quia immunis es a peccato, decorus virtutibus “et pulchritudine tua”, id est, quia Deus es») e nelle *Enarrationes in Cantica Canticorum* (PL 162, col. 1200: «Dico, surge, praedica, et praedicatio tua non erit infructuosa»).

È celebre l'enunciato dal tono sentenzioso di Pietro Cantore, che sintetizza il modo in cui la teologia era costruita nelle scuole del XII secolo: «In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: circa lectionem, disputationem et predicationem»<sup>132</sup>. Sembra quindi plausibile che, con la sua insistenza sul tema dei *praedicatorum*, il commentario pseudo-anselmiano, insieme ad altri, abbia contribuito a promuovere l'esercizio della predicazione all'interno di una Chiesa di dottori, rivitalizzando una questione già ampiamente trattata a partire da Gregorio Magno.

Legato alla predicazione è il tema della *societas christiana*, che si profila distintamente nell'opera, secondo due filoni precisi: quello dei *tres ordines fidelium* e quello delle conseguenti tripartizioni sociologiche (*oratores, bellatores, laboratores*, con le specifiche differenze).

Come precisa Yves Congar, il tema degli *ordines* non compare improvvisamente nel XII secolo, ma è il riflesso di una tradizione più ampia, di cui si avvertono le prime tracce già in epoca patristica, soprattutto grazie alla mediazione agostiniana<sup>133</sup>. Con Gregorio Magno viene definitivamente codi-

132. Petri Cantoris Parisiensis *Verbum abbreviatum. Textus prior*, ed. M. Boutry, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXCVI A), p. 14, rr. 38-39. Sulla *praedictio* Pietro continua poche righe dopo (rr. 44-48) in questo modo: «Predicatio uero [...] quasi tectum est tegens fideles ab estu et a turbine uiciorum. Post lectionem igitur sacre Scripture et dubitabilium disputationem et inquisitionem, et non prius, predicandum est, ut sic cortina cortinam trahat, etc.».

133. Y.-M.-J. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *I laici nella «Societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968 (Miscellanea del Centro di Studi medievali 5), pp. 83-117, in particolare p. 83. In Occidente è Agostino il primo ad aver codificato il tema dei *tria genera hominum* sulla scorta di Mt 24,40-41, Lc 17,34-46 e i tre personaggi di Ez 14,14 (Noè, Daniele e Giobbe). Nel passo di Mt si dice che il Signore troverà due uomini in un campo e due donne al lavoro presso una mola; in Lc si trova una lieve *variatio*, poiché i due uomini non sono nel campo ma in un letto. Agostino costruisce un'unica immagine formata da una triade di coppie: due uomini nel campo, due donne presso la mola, due uomini nel letto; i primi sono coloro che hanno un ministero nella Chiesa, le donne sono i *coniugati*, gli ultimi sono i contemplativi (*cf.* Sancti Aurelii Augustini *Quaestiones evangeliorum*, ed. A.

ficato lo schema dei *tres ordines fidelium*, secondo cui nella Chiesa esistono tre ordini di uomini: l'*ordo praedicatorum, continentium e bonorum coniugum*<sup>134</sup>, cui Gregorio collega diversi gradi di contemplazione (i predicatori si dividono tra vita attiva e contemplativa, i *continentes* tendono alla vita contemplativa, i *coniugati* a quella attiva). Grazie a Gregorio il tema fa il suo ingresso nella letteratura latina medievale e conosce una grande fortuna: a partire dalla metà dell'VIII secolo la teoria degli *ordines* si estende dall'ambito intraecclesiale a quello socio-politico e diventa il fondamento di una concezione ministeriale delle funzioni sociali<sup>135</sup>. In questo modo si assiste a una compenetrazione tra il piano politico-sociale e quello ecclesiale: arricchita da questa nuova prospettiva – per certi aspetti laicale – la tripartizione gregoriana entra nella mentalità comune<sup>136</sup>. Con l'XI secolo, caratterizzato dalla riforma gregoriana, si ribadisce la distinzione tra l'ordine dei chierici e quello dei laici, nell'ottica di una separazione netta delle due *societates*, al contrario dell'uniformazione dell'*ecclesia* carolingia<sup>137</sup>. È Adalberone, nipote dell'omonimo arcivescovo di Reims e cugino dei duchi di Lorena, cancelliere di re Lotario (954-986), vescovo di Laon dal 977 in poi, a riassumere la realtà sociale del suo tempo con un *carmen* indirizzato al re Roberto databile intorno agli anni 1025-1027, in cui dice che nella casa di Dio, che è triplice, «nunc orant, alii pugnant alii que

Mutzenbecher, Turnhout 1980 (Corpus Christianorum. Series Latina, XLIV B), II, XLIV, 1 p. 104, rr. 1-15). Quanto alla triade di Ezechiele, Noè è associato ai *rectores*, Daniele ai *continentes*, Giobbe ai *coniuges* (*ibid.*, pp. 105-6, rr. 25-37).

134. Cfr. Gregorii Magni *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (Corpus Christianorum. Series Latina 142), II, IV,6, pp. 262-3, rr. 185-214. Per Gregorio i coniugati si dedicano alle *domesticae curae*, cioè dei propri cari e del patrimonio familiare, e hanno il desiderio di vedere Dio; i *continentes* sono celibi e astinenti, non hanno la preoccupazione della prole e del patrimonio e si dedicano alla sola vita contemplativa, rifuggendo quella attiva; i *praedicatorum* sono attraversati dalle stesse istanze dei continenti (repressione dei vizi e astensione dalle pratiche sessuali), ma devono dedicarsi alle attività pastorali. Sul tema vedi M. Sperandini, *Ordine, disordine e contrordine: il rapporto tra azione e contemplazione nel pensiero di Gregorio Magno a partire dallo schema dei «tres ordines fidelium»*, in «Doctor Virtualis», XIX (2024), pp. 319-49.

135. Cfr. R. Savigni, *Giona di Orléans: una ecclesiologia carolingia*, Bologna 1989, p. 20. Savigni individua in Alcuino uno dei primi a cambiare il paradigma ecclesiologico: la *Ecclesia* (che designa l'intera società cristiana) è generalmente raffigurata mediante la metafora paolina del corpo, le cui membra svolgono diversi compiti (cfr. I Cor 12,4-30), cui Alcuino unisce l'immagine dei talenti di Mt 25,14-27. Così ai carismi descritti da Paolo si uniscono i doni della ricchezza, del governo, dell'abilità professionale (epistola CXI, edita in MGH, *Epistolae IV (Karolini aevi II)*, ed. E. Dümmler, Berolini 1865, p. 160: «[...] Alius est qui talentum praedicationis accipit; alius sapientiae; alius divitiarum; alius cuiuslibet administrationis, quidam forte alicuius artificii donum a Deo, horum bonorum dispensatione»).

136. R. Savigni, *Giona di Orléans* cit., pp. 21 e seguenti.

137. Y.-M.-J. Congar, *Les laïcs* cit., p. 94.

laborant»<sup>138</sup>. Secondo Duby, l'opera di Adalberone muoveva proprio dal tentativo di chiarire la questione, al tempo stesso cruciale e delicata, della ripartizione dei poteri tra sovrani e vescovi<sup>139</sup>.

Il XII secolo continua la tradizione della distinzione dei tre ordini e della loro gerarchia (*coniugati*, *continentes* e, al di sopra, i *virgines*<sup>140</sup>), cui si sovrappongono le classi sociologiche, come si legge emblematicamente in Guglielmo di Ramsey: «Diversi sunt ordines in Ecclesia, quasi acies ordinata. Sunt clerici, milites, coloni (cioè le tipologie sociologiche). Sunt virgines, continentet et coniugati (cioè i *tres ordines*). Sunt activi, sunt contemplativi et praelati<sup>141</sup>». Congar precisa poi che negli autori del XII secolo l'*ordo* dei *laboratores* tende a suddividersi ulteriormente in quello dei *rustici* (i coltivatori) e degli *artifices* (artigiani): è questo il popolo di Dio, che trova una sua collocazione nella Chiesa universale<sup>142</sup>, in cui nessuno vive solo per sé, ma secondo quanto stabilito dalla gerarchia degli *ordines*, come membra di un unico corpo (I Cor 12,12-27). Nonostante queste suddivisioni, infatti, la Chiesa è unificata dalla *una fides* ed è una *congregatio fidelium*<sup>143</sup>, come sottolinea in almeno due punti anche l'esposizione all'Apocalisse pseudo-anselmiana, proprio nel momento della visione della Gerusalemme celeste, immagine perfetta della *ecclesia*: «*et vidi humanitatem Christi vel congregationem fidelium*» (20,11) e «*civitatem animarum fidelium congregationem videntem pacem, id est Christum qui est pax nostra*» (21,2).

Quanto alla presenza del tema degli *ordines* nei commentari all'Apocalisse, Lobrichon ne osserva la presenza soprattutto a partire dal XII secolo, cioè nel momento in cui il testo biblico non viene più commentato solo da monaci per comunità monastiche<sup>144</sup>. In realtà, già Aimone d'Auxerre, in linea con l'ideologia carolingia, a proposito del significato di Laodicea (Apc 1,11), interpretata come «tribus amabilis», rifletteva sul termine *tribus* in rapporto alle tre

138. C. Carozzi (ed.), *Adalbéron de Laon. Poème au roi Robert*, Paris 1979, pp. 22 (v. 296). Sul tema si veda anche A. Paravicini Bagliani, *Chierici e intellettuali nei testi dell'immaginario sociale*, in *Lo spazio letterario del Medioevo* cit., pp. 11-27, in particolare pp. 11-4.

139. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, pp. 62-76.

140. Talvolta al di sopra ci sono i *praelati*, che sono sotto la guida dei *preaedicatores*, *doctores*, o, più frequentemente, sotto quella dei *rectores*.

141. J. Leclercq, *Les Distinctiones super Cantica de Guillaume de Ramsey*, in «*Sacris erudiri*», 10 (1958), pp. 330-52, p. 345.

142. Y.-M.-J. Congar, *Les laïcs* cit., p. 99. In realtà la categoria dei *laboratores*, soprattutto nei testi storici e meno in quelli teologici, tende sempre di più a definirsi, in linea coi cambiamenti della società del XII secolo (*ibid.*, pp. 100-1): compaiono, per esempio, le categorie dei *negotiatores* e dei *mercatores*.

143. *Ibid.*, p. 117.

144. G. Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens* cit., pp. 147.

tipologie sociologiche, osservando: «A tribus scilicet ordinibus, qui forsitan erant in populo Judaeorum, sicut fuerunt apud Romanos, in senatoribus scilicet, militibus, et agricolis, ita et Ecclesia eisdem tribus modis partitur, in sacerdotibus, militibus, et agricultoribus»<sup>145</sup>. Più avanti, invece, in corrispondenza di Apc 7,9, cioè nel punto in cui si presenta la folla degli eletti, fanno il loro ingresso i tre ordini veri e propri, secondo la formulazione canonica: «Sancta Ecclesia in tres ordines dividitur, in praelatos, conjugatos, et continentes»<sup>146</sup>.

Anche i maestri di Laon, che attingono gran parte del dettato esegetico da Aimone, si confrontano con questa tradizione nelle loro opere sull'Apocalisse<sup>147</sup>. Nella glossa di Reims ne troviamo un rapido accenno a proposito di Apc 13,7 (f. 26r), passo in cui *tribus* è glossato con *oratores, milites e agricolae*, grosso modo in linea con il dettato aimoniano (tranne per *sacerdotes* > *oratores*)<sup>148</sup>. Nel commentario pseudo-anselmiano, invece, leggiamo un riferimento alle tre categorie al capitolo 5,9, che è praticamente uguale alla spiegazione che offre il *Magister* (Mons, BU 62/195, f. 61v)<sup>149</sup>, probabile fonte del passaggio in questione:

145. Haimo Autissiodorensis, *Expositio in Apocalypsin*, in *Patrologia Latina* 117, col. 953B.

146. *Ibid.*, col. 1038C. È una variazione della fonte precipua di Aimone, vale a dire Ambrogio Autperto, che invece scrive: «Tres enim tantum professiones in Ecclesia inuenimus, in quibus tamen cuncta haec quae enumerauimus continentur: uirginum scilicet, continentum, ac bonorum coniugatorum» (Ambrosius Autperti, *Expositionis in Apocalypsin libri I-V*, in Ambrosii Autperti *Opera. Pars I*, ed. R. Weber, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXVII), p. 305, rr. 204-7).

147. Per quanto riguarda la presenza dei tre ordini nei commentari all'Apocalisse legati all'ambiente di Laon si veda anche la tesi di Guy Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens* cit., pp. 147-59.

148. Il commentario che Lobrichon ritiene di Anselmo ripropone il dettato di Reims (o viceversa): «de omni tribu, id est de omni tribu, id est de ordine oratorum et militum et agriculturalum [...]» (in attesa dell'edizione critica, lo leggiamo da Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf (Stadsbibliotheek) 55, f. 80rb). Il commento di Manegoldus († ante 1119), di poco successivo a quello della glossa di Reims, a proposito di Apc 5,9 si uniforma al dettato tradizionale, che suddivide la società in *oratores, bellatores, laboratores* (Leipzig, Universitätsbibliothek 173, f. 22v: «Non enim per tribus cognationem intelligimus, quia tantum tres tribus accipimus: unam oratorum, alteram militancium, terciam laborancium»). Altri commentari legati al medesimo ambiente si pongono all'interno di questo solco, magari sdoppiando le due categorie, come leggiamo in Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 8865, f. 10ra: «non redemisti et hoc non tamen de una tribu sed etiam de omni tribu, id est de oratoribus et defensoribus et colonibus, et non solum de oratoribus et defensoribus et agricolis [...]» o ancora in Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17289, f. 75rv: «Tribus dicitur a tribus ordinibus, scilicet militum, clericorum, rusticorum, qui omnes implent septuaginta duas linguas, que sunt in toto mundo. Vel propter defensores, oratores, cultores, quarum linguarum, singule continent populos multos».

149. Si veda l'*Appendice* per il passo intero.

Non ex uno solo ordine, sed *ex omni tribu*. Et dicitur tribus a tribus ordinibus, scilicet **militum, laborantium, sacrificantium**, qui ordines continent septuaginta duas linguas: quarum singule continent populos multos; populi, nationes.

Si osserva un ritorno del termine *laborantes*, che sostituisce il sostantivo *agricolae*, di ascendenza aimoniana, ma soprattutto che gli *oratores* o i *clerici* vengono sostituiti dai *sacrificantes*, termine piuttosto raro nella costellazione dei commenti all'Apocalisse<sup>150</sup>. In realtà la parola *sacrificantes* è già presente nella *Vulgata* (Sap 14,23 e Ier 17,3)<sup>151</sup> e vi si confrontano anche i Padri, quasi per disinnescare le ambivalenze paganeggianti che questo termine porta con sé. Tale ambivalenza è già presente, per esempio, in Agostino, presso cui può indicare tanto il sacrificio fatto a Dio (*Civitas Dei*, X,19), quanto quello agli idoli (*Sermones ad populum*, 105)<sup>152</sup>. Nelle altre occorrenze del termine (circa un centinaio, di cui meno della metà precedenti al XII secolo), esso non serve mai a definire una categoria di persone o un gruppo sociale. Tuttavia, è utile sottolineare che il participio *sacrificantes* compare nel commento ai Salmi attribuito a Bruno di Chartres, dunque probabilmente realizzato in un contesto intellettuale vicino a quello dello pseudo-Anselmo<sup>153</sup>:

Surgat, inquam, id est sublimetur Ecclesia, arca sanctificationis, nos scilicet; et hoc quidem modo sublimetur: *sacerdotes videlicet tui induantur justitiam*, id est, nos qui sumus **sacrificantes** nosmetipsos tibi bene vivendo, ideo que sacerdotes tui dicimur, induamur justitiam per emphasim, id est, repleamur valde et adornemur justitia vir-

150. Il termine *sacrificantes* per indicare gli *oratores* è presente anche nel commento all'Apocalisse di Roberto di Bridlington (cfr. G. Lobrighon, *L'Apocalypse des théologiens* cit., p. 152), probabilmente mutuato dal commento del *Magister*.

151. Sap 14,23: «aut enim filios suos sacrificantes aut obscura sacrificia facientes»; Ier 17,3 «sacrificantes in agro fortitudinem tuam».

152. Anche nel commento a Samuele di Beda il termine ha la stessa ambivalenza: «Et ipse dominus in euangelio et prophetae suis quique temporibus corripunt eos qui quasi absque samuhele sacrificantes neglecto diuini sermonis auxilio sine causa deum colunt *docentes doctrinas et mandata hominum*» (cfr. Bedae Venerabilis *In primam partem Samuhelis libri IIII. In Regum librum XXX quaestiones*, in Bedae Venerabilis *Opera*, Pars II. *Opera exegetica*, 2, ed. D. Hurst, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum. Series Latina CXIX), II, XIII,13, p. 107, ff. 1638-1643).

153. Cfr. A. Anierté, *Commentaire des Psaumes attribué à saint Bruno, traduit par un moine du Barroux d'un manuscrit inédit du XIIe siècle avec le psautier latin en regard*, Le Barroux 2017. L'opera è considerata autentica anche da C. J. Mews, *Bruno of Reims and Roscelin of Compiègne on the Psalm*, in *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies. Cambridge, September 9-12 1998*, cur. M. W. Herren - C. J. McDonough - R. G. Arthur, Turnhout 2002, vol. II, pp. 129-52 e da A. Brock Kraebel, «*Grammatica*» and the Authenticity of the Psalms-Commentary Attributed to Bruno the Carthusian, in «*Mediaeval Studies*», 71 (2009), pp. 63-97. Ma ci sono ancora dubbi al riguardo e la questione non si può dire risolta: cfr. *Verfasserlexikon*<sup>2</sup> I.1066 (H. Rüthing).

tutum et bonorum operum, a similitudine corporis quod indumento circumdatur et ornatur; quae nimirum justitiae indutio praefigurata est in leviticis sacerdotibus, qui in tempore sacrificii induebantur ephod lineo et tunica talari et aliis insignibus; sicut enim illis insignibus exterius apparentibus ipsi adornabantur, ita quoque et nos sacerdotes novi Testamenti justitia per bona opera apparente exterius adornabimur<sup>154</sup>.

In questo passaggio, l'autore propone una lettura universale del sacerdozio, in linea con I Pt 2,9: il sacrificio, strettamente legato alla figura sacerdotale, è quello di chi offre a Dio una vita virtuosa e la manifesta esteriormente nelle buone opere, quasi in una rilettura allegorica della categoria giudaica di sacrificio. Non è certo troppo simile a quanto si dice nel commentario pseudo-anselmiano, ma sembra comunque l'unico testo precedente al XII secolo che si serve della nozione del sacrificio con delle finalità classificatorie<sup>155</sup>.

A ogni modo, è interessante osservare che i maestri del Nord della Francia si rifanno a una lunga tradizione, rivitalizzata certamente dall'apporto di Adalberone, che operò un secolo prima proprio a Laon, ma più probabilmente filtrata da Aimone, di cui accolgono – pur con le debite variazioni – solo la tripartizione sociale e non quella più propriamente degli *ordines*, che Aimone aveva comunque trattato a commento di Apc 7,9<sup>156</sup>.

Dopo Laon sembra che i commentari all'Apocalisse non si interessino più alla tripartizione sociale, riprendendo i modelli del passato o eliminandoli, come fa Riccardo di San Vittore che, pur essendo profondamente debitore del commentario pseudo-anselmiano, nella sua esposizione all'Apocalisse collega le tribù di Apc 5,9 ai tre ordini dei figli di Noé, senza menzionare gli *ordines*<sup>157</sup>.

Di derivazione aimoniana, poi, è anche un'altra categorizzazione, che affiora nel commentario in diversi punti (come 6,15<sup>158</sup> o 11,1<sup>159</sup>) e che riguarda la

154. In *Psalmos 131* (*Editio nova a monachis Carthusiae Sanctae Mariae de Pratis emendata*, Montreuil 1891, p. 602).

155. Poche righe dopo si dice: «Ostendunt autem unde probari possit habitare istud esse bonum et jucundum, sic: bonum est et jucundum habitare fratres in unum, sicut unguentum, id est utpote spirituale donum, scilicet inde probatur esse bonum et jucundum, quia spirituale donum est, dictum ideo unguentum quia per ipsum habitare spiritualiter inungimur, ut simus reges nostri et sacerdotes, nos ipsos Deo bona vita **sacrificantes**, a similitudine regum et sacerdotum, qui inunguntur in tempore ordinationis suae» (ed. Montreuil 1891, p. 604).

156. Cfr. G. Duby, *Les trois ordres* cit., p. 292.

157. Richardus de Sancto Victore, *Expositio super Apocalypsim*, in *Patrologia Latina* 196, coll. 683-888 (sulle tribù, cfr. col. 758B). Si veda anche P. Sicard, «*Iter victorinum*». *La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études*, Turnhout 2015 (Bibliotheca Victorina XXIV), p. 693.

158. «Vel *reges*, id est carni resistentes, et *principes et tribuni* maiores et minores».

159. «Minoribus namque est predicanda incarnatio enim et similia, maioribus unitas Trinitatis et talia».

contrapposizione *maiores - minores* o *perfecti - minus perfecti*<sup>160</sup>: nella *societas* delinea ci sono diversi livelli spirituali, operanti in varia misura nella Chiesa<sup>161</sup>. Ancora una volta l'Apocalisse diventa il mezzo per la descrizione della società cristiana, in cui certamente il modello a cui tendere è quello della perfezione dei santi o dei *virgines*<sup>162</sup>, ma in cui si trovano rappresentati diversi livelli spirituali: i contemplativi o i predicatori (i *perfecti*), allora, hanno anche il compito di trasmettere ai fedeli semplici (proprio con la *praedicatio*) i frutti della loro riflessione dottrinale e del loro percorso spirituale più avanzato.

Un passaggio in particolare, a commento di Apc 13,17, presente nella sola redazione glossata, unisce la dimensione dei *tres ordines fidelium* di derivazione gregoriana a quella dei gradi di perfezione:

Nam per sex habemus minus perfectos qui sunt coniugati et castitatem servant et decem precepta pro modo suo. Per sexaginta illos mediocres qui, amissis legalibus coniugiis, in castitate permanent et decem precepta servant. Per centum illos perfectissimos qui nec mentis nec corporis integritatem unquam violaverunt, id est virgines.

Il testo propone una gerarchia spirituale fondata sulla castità e sull'osservanza dei dieci comandamenti, espressa attraverso una simbologia numerica: *sex, sexaginta, centum*. I *minus perfecti* (sei) sono i coniugati che osservano la castità, forse intesa come astensione dopo il matrimonio; i *mediocres* (sessanta) sono coloro che, pur avendo abbandonato le nozze legittime, vivono castamente; i *perfectissimi* (cento) sono i vergini, la cui integrità mentale e corporea non è mai stata violata. La progressione numerica – dietro cui si intravede un'eco evangelica di Mt 13,8 – riflette quella spirituale: la verginità è il vertice della perfezione, mentre le altre condizioni, pur virtuose, si collocano su gradini inferiori. Come segnalato nell'apparato delle fonti, la dipendenza aimoniana è fortissima in questo passaggio (*cf.* PL 117, coll. 1102C-1104B) e non ci sono

160. Cfr. sul tema per esempio il passaggio a commento di Apc 6,6, in cui il frumento rappresenta i più perfetti, l'orzo invece i meno perfetti: «Triticum sunt perfectiores, qui tribulatione attriti, igne excocti sunt, Deo suavis cibus ac sine ulla palea. Hordeum sunt non adeo perfecti, in quibus, licet valde sint triti, est tamen aliqua palea».

161. Si tratta in realtà della bipartizione origeniana *incipientes-perfecti*, destinata ad avere una grande vitalità nell'esegesi biblica successiva. È, per esempio, recuperata da Beda nella tripartizione *incipientes-proficientes-perfecti* e ampiamente attestata nei commentari di Aimone (ma in forma più che altro binaria *parvuli-perfecti et instructi; rudes-perfecti; simpliciores-perfecti*), da cui probabilmente è confluita anche nell'opera pseudo-anselmiana. Sulla questione si veda R. Savigni, *Il commento di Aimone di Auxerre al Cantico dei Cantici e le sue fonti*, in *Il Cantico dei cantici nel Medioevo* cit., pp. 189-225 e in particolare pp. 216-7.

162. 14,4: «*Virgines, fide integri*».

marginari di intervento da parte dello pseudo-Anselmo: il fatto che il dettato della fonte venga preservato alla lettera indica che il contenuto era considerato pienamente in linea con i temi veicolati. In fondo, è riproposto il celebre modello di ascendenza gregoriana: i *coniugati* sono posizionati al gradino più basso perché si dedicano più che altro alla vita attiva; i *continentes* sono collocati in una posizione intermedia – al di sopra dei *coniugati* – perché riescono a custodire l'attitudine contemplativa (simboleggiata dai *decem praecepta*); i *virgines*, che nella trilogia gregoriana corrispondono ai *praedicatores*, sono posti all'apice perché perfettamente in grado di vivere con equilibrio la vita contemplativa e la vita attiva (*integritas mentis et corporis*).

Inoltre sembra un tema specifico dell'ambiente di Laon, sviluppato con particolare enfasi a partire dalla glossa di Reims, quello relativo all'Inferno e alle punizioni infernali, che si ravvisa soprattutto in prossimità del capitolo 15, cioè con l'inizio della quinta visione<sup>163</sup>. Le tinte infernali sono particolarmente pronunciate, accompagnate dalla descrizione delle pene *post mortem*, secondo formulazioni che non si riscontrano né in Aimone né in Beda o negli altri esegeti precedenti<sup>164</sup>. Questa 'cesura' in prossimità della quinta visione crea una divisione in blocchi piuttosto vistosa, connotata, nei primi quattordici capitoli, dalla descrizione del percorso terrestre della Chiesa 'militante', per poi passare a una visione più legata alla dimensione eterna e metafisica, filtrata attraverso l'Inferno e il Paradiso (presente soprattutto a partire da Apc 21, cioè dalla settima visione in poi)<sup>165</sup>. Anche in questo caso sarei cauto nel voler leggere dietro a questa tendenza il riflesso degli avvenimenti legati alla storia contemporanea (cioè la riforma gregoriana o le crociate); al contrario, sarei più propenso a scorgere la volontà dei maestri di Laon di dare una consistenza più concreta e tangibile anche a delle realtà metafisiche come l'Inferno e il Paradiso: così, nella lotta contro l'Anticristo, anche l'Inferno con le sue pene e il Paradiso con le sue delizie diventano realtà concrete, che coinvolgono in prima persona la Chiesa e i suoi membri.

Un ultimo tema che si può individuare leggendo il commentario – anche se dai contorni un po' sfocati e privo di particolari approfondimenti – è quello degli angeli caduti dal cielo, che colloca l'opera nel quadro di una riflessione

163. In realtà tali tensioni infernali si leggono già a partire dal cap. 14, ma si intensificano a partire dal cap. 15. Leggiamo per esempio che il morso dei cavalli di Apc 14,20 è interpretato nello pseudo-Anselmo (e nella glossa di Reims) con i diavoli.

164. 18,6: «*Et duplicate duplicia, id est in corpore et in anima punite vel duplici pena caloribus et frigoribus vel eternaliter*».

165. G. Lobrichon, *L'Apocalypse en débat* cit., p. 414.

teologica più ampia, che conosce interessanti sviluppi anche a Laon, proprio tra XI e XII secolo: l'uomo è stato creato da Dio in vista di sé stesso, oppure solamente per colmare il vuoto lasciato dagli angeli ribelli, che, cadendo, avevano lasciato un posto vuoto nella città celeste<sup>166</sup>? Si tratta di una questione già affrontata da Agostino e Gregorio Magno, i quali rispondevano che la stirpe umana era stata voluta da Dio proprio per restaurare la parte celeste perduta<sup>167</sup>; possiamo dire, con le parole di Yves Congar<sup>168</sup>, che grazie a loro, si profila una sorta di antropologia angelica, in cui l'uomo è chiamato, attraverso la risurrezione, a diventare simile agli angeli celesti (cfr. Mt 12, 25; 22, 30 e Lc 20, 36). Il suo compito è quello di anticipare, qui e ora, lo stile di vita angelico: contemplare e lodare Dio, divenendo simile a lui nella santità e nella purezza di una vita virtuosa, in cui lo spirito domina sul corpo. In tal modo, l'uomo – abitante della *civitas terrena* – e gli angeli – cittadini della *civitas caelestis* – saranno una cosa sola per sempre nella *civitas Dei*. Figura esemplare di questa vocazione è il monaco asceta, casto e contemplativo, che conduce già sulla terra una vita angelica, anticipando così il fine escatologico dell'umanità redenta.

A poco a poco, tuttavia, e soprattutto tra XI e XII secolo, questa concezione, che aveva connotato tutto l'Alto medioevo, vacilla e gli autori cominciarono a porsi il problema in maniera diversa. Dominique Poirel ha osservato

166. Sul tema si rimanda a due saggi fondamentali di M.-D. Chenu, *Cur homo? Le sous-sol d'une controverse au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de science religieuse» 10 (1953), pp. 195-204, poi ripreso in *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957 (Études de philosophie médiévale 45), pp. 52-61 (per cui si veda la trad. it. *La teologia nel XII secolo*, Milano 1986). Più recentemente un inquadramento generale sul tema è stato poi proposto da V. Novotný, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, Praha 2014 e da M. Rainini, «Causa omnium homo». *Ugo di San Vittore e la nuova antropologia: fra monaci e canonici sulle due rive del Reno*, in «Omnium expetendorum prima est sapientia». *Studies on Victorine thought and influence*, cur. W. Bajor - M. Buraczewski - M. J. Janecki - D. Poirel, Turnhout 2021 (Bibliotheca Victorina 29), pp. 63-93.

167. Cfr. Aug., *De civitate Dei*, xxii 1: «Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, [...] qui de mortali progenie merito iuste que damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna ciuitas non fraudetur suorum numero ciuium, quin fortassis et uberiore laetetur» (ed. Dombart-Kalb, Turnhout 1955 (CCSL 48), p. 806-7, rr. 16-57); Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, xxxiv 11: «Quia enim tanta illic ascensura creditur multitudo hominum, quanta multitudo remansit angelorum, superest ut ipsi quoque homines qui ad caelestem patriam redeunt ex eis agminibus aliquid illuc reuertentes imitentur» (ed. R. Étaix, *Homiliae in Evangelia*, Turnhout 1999 (CCSL 141), p. 309, rr. 267-70). Per altri testi – anche gregoriani – si veda V. Novotný, *Cur homo?* cit., pp. 16-22 e 32-40.

168. Y.-M.-J. Congar, *Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades en particulier dans le «De Peregrinatione civitate Dei» d'Henri d'Albano*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Paris 1959, pp. 173-202, in particolare p. 177.

che un vero cambiamento di paradigma è avvenuto nell'ambiente dei canonici regolari, soprattutto grazie alla nuova angelologia sviluppata a partire dalla rinnovata circolazione del *corpus areopagiticum*, per cui angeli e uomini appartengono a ordini diversi e non è dunque possibile che l'uomo sostituisca l'angelo<sup>169</sup>. Ma prima dei Vittorini, sia Chenu che Novotný hanno individuato negli ambienti di Laon un luogo significativo per avviare questo cambio di paradigma, che i Vittorini – Ugo di San Vittore *in primis* – hanno poi accolto e sviluppato<sup>170</sup>. Non è la *Glossa ordinaria* il luogo per proporre idee proromponenti sul tema, ma sono soprattutto le raccolte di sentenze, in particolare il *Liber pancrasis*, che propongono con insistenza l'idea per cui Dio ha creato gli angeli (esseri di natura puramente intellettuale) e gli uomini (esseri al contempo corporei e spirituali), contribuendo così a edificare la Gerusalemme celeste, nella quale l'uomo contempla e celebra Dio e partecipa alla sua beatitudine eterna. Dunque, per Anselmo e la sua scuola, l'uomo non fu creato per generare discendenti destinati a sostituire gli angeli caduti, ma perché mediante la conoscenza, l'amore e la lode potesse partecipare alla beatitudine di Dio: l'uomo era necessario perché la lode a Dio fosse completa (*laus perfecta*)<sup>171</sup>. Per Novotný l'idea sottesa a tutte le sentenze, anche se non è affermata formalmente, è che l'uomo è stato creato per sé stesso; ma la scuola di Laon va anche oltre, affermando che l'uomo sarebbe stato salvato anche se nessun angelo fosse caduto, e sostenendo che, se l'uomo non fosse stato salvato, la creazione del mondo sarebbe stata vana.

169. D. Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2013 (Bibliotheca Victorina 23), pp. 337-62.

170. M.-D. Chenu, *La théologie* cit., p. 53 (trad. it. p. 60); V. Novotný, *Cur homo* cit., p. 116; cfr. anche l'ottima sintesi di M. Rainini, «*Causa omnium homo*» cit., pp. 69-71. Novotný suggerisce che ad aprire la strada sia stata Laon, le cui idee sono state riprese e sviluppate in Germania da Ruperto di Deutz e Onorio Augustodunense e in Francia soprattutto da Ugo di San Vittore.

171. Cfr. Novotný, *Cur homo* cit., pp. 59-73, in particolare p. 63 in cui riporta la citazione dalla raccolta *Quid de sancta = Sententiae Berolinenses* (cfr. F. Stegmüller, «*Sententiae Berolinenses*». *Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon*», in «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*» 11 (1939), pp. 33-61, p. 45): «Sed quaeritur: Quare homo factus sit. Sancti Patres inveniuntur in hoc esse concordēs, dicentes scilicet, Deum idcirco masculinum et feminam fecisse ut eorum immaculata sobole apostaticum suppleretur genus angelorum. Alias quoque reddunt causas. Dicit enim beatus Hieronymus: Deus in ruina malignorum spirituum petentem iustitiam et latentem exercuit misericordiam. Sed non decebat tantum patrem familias, in quo patens erat iustitia, patente carere misericordia. Fecit igitur hominem in quo non modo iustitiam sed etiam patentem exerceri misericordiam. Nos vero dicimus, idcirco hominem creasse, ut eius laus esset omnino sufficiens. Quia enim a solis incorporeis laudabatur creaturis. Si esset vel esse posset aliud genus creaturae, a quo posset laudari et non laudaretur, non esset laus eius omnino sufficiens. Fecit igitur Deus hominem ut qui ab invisibilibus et incorporeis laudabatur creaturis, a visibilibus quoque et corporeis dignae et plenae laudis susciperet famulatum».

Tale ricchezza teologica sviluppata nelle *sententiae*, qui brevemente rievocata, non sembra essere stata accolta nel commentario pseudo-anselmiano, dove un breve accenno al tema si legge nel cap. 11,13 (qui riportato prima nella versione glossata, poi in quella continua), a commento della *decima pars* del versetto dell'Apocalisse:

[TERREMOTUS MAGNUS] tribulatio magna, sicut per Daniele dicitur: «Veniet tempus quale non fuit», ex quo *et decima pars civitatis* que constat ex angelis et hominibus sanctis, *cecidit*, illa scilicet que ad novem angelorum ordines non pertingens, locum decimi ordinis minime tenet.

[...] *et in illa hora*, scilicet tempore glorificationis eorum, *factus est terremotus magnus*, movebuntur terreni vel in occisione istorum movebitur Ecclesia, *et decima pars civitatis*, id est mali, licet ad hoc sint constituti, ut decimus ordo ex hominibus restitueretur.

Il riferimento alla questione degli angeli caduti è breve e appena accennato: mancano del tutto gli sviluppi articolati che ritroviamo nelle *sententiae* della scuola di Laon. Tra le righe, tuttavia, mi pare che si osservi una duplice tensione: da una parte il legame con la tradizione agostiniano-gregoriana, dall'altro qualche timido sviluppo più in linea con le osservazioni sviluppate a Laon. La *decima pars civitatis* è interpretata come la parte della Gerusalemme celeste (la città di Dio) caduta a causa della ribellione angelica: la decima parte dunque non è solo una porzione generica della città, ma è l'allegoria del decimo ordine angelico, non presente nei nove ordini tradizionali, che dovrebbe essere ricostituito con l'umanità redenta. Questa idea è direttamente connessa alle riflessioni patristiche, secondo cui gli uomini sono stati creati per rimpiazzare gli angeli caduti. Nella redazione continua, tuttavia, si produce un piccolo scarto rispetto all'interpretazione tradizionale attestata anche dalla redazione glossata, fedele al dettato di Aimone (PL 117, col. 1077 A-B): anche i malvagi sono stati costituiti *ut decimus ordo ex hominibus restitueretur*, cioè persino l'esistenza dei reprobri rende possibile la sostituzione del decimo ordine con l'umanità, idea che ricalca la dottrina della *laus perfecta* propria della scuola di Laon, per cui l'intera creazione, compresi gli uomini, concorre alla lode totale e piena di Dio<sup>172</sup>.

Da queste osservazioni si può forse trarre qualche riflessione: la canonicità del dettato confermerebbe che il commento – almeno nella sua forma glossata – rispecchia uno stadio elementare dell'insegnamento della Scrittura, poi trasmesso alla *Glossa ordinaria*; non mi spingerei a vedere nell'assenza più

172. La *Glossa ordinaria*, invece, in questo punto ritorna all'interpretazione più tradizionale, cfr. *Biblia cum glossa ordinaria* (ad Apc 11,13): «*Et decima pars*. Id est homo qui ad hoc constitutus videtur ut decimus ordo restauretur».

esplicita e articolata del tema degli angeli caduti una conferma della datazione alta che si è proposta (primi decenni del XII secolo), poiché in fondo, forse, non era l'esegesi biblica il luogo per veicolare dibattiti nuovi, tanto più che la *Glossa ordinaria* nasce con l'idea di salvaguardare la tradizione del passato, e quella patristica *in primis*. Certamente però l'eco sbiadita del tema della *laus perfecta*, che si coglie nella redazione continua, collega il commentario al dibattito teologico sul tema degli angeli caduti che in quegli anni interessava i maestri di Laon<sup>173</sup>.

### 13. Ipotesi di utilizzo: la costruzione della *Glossa ordinaria all'Apocalisse*

Si è illustrato come nel giro di pochi decenni il Nord della Francia e in particolare la città di Laon abbiano mostrato una grande interesse nei confronti dell'Apocalisse, di cui la *Glossa ordinaria* rappresenta solo l'ultima tappa di un percorso più stratificato. Esso, come si è visto, nasce a Saint-Thierry, con la glossa del manoscritto Reims, BM 135, alla fine dell'XI secolo, che attesta che la forma tipica della *Glossa ordinaria* in tre colonne non è ancora rigorosamente applicata, ma solamente abbozzata, in modo quasi estemporaneo. Si tratterebbe di un momento preliminare, una sorta di 'fase zero', simile a quella delle glosse che Beryl Smalley definisce, un po' rigidamente, «*périmées*», destinate cioè a diventare obsolete e a essere aggiornate<sup>174</sup>.

È impossibile stabilire con esattezza quanto tempo dopo la glossa di Reims sia iniziata la nuova prima fase rappresentata dal manoscritto Laon, BM 85 (L), forse esemplato nello *scriptorium* di Vauclair intorno agli anni Sessanta del XII secolo<sup>175</sup>. Tuttavia, non è inverosimile pensare che i contenuti di questa

173. Un tema che, per ammissione di Novotný (*Cur homo* cit., p. 72) non suscitò troppo interesse a Laon, fatta eccezione per Guglielmo di Champeaux: «We should add that among the other prominent students of the school – aside from William of Champeaux – there was little interest in the question as to whether man was created as a replacement for fallen angels or for his own sake. Peter Abelard mentioned it only in direct quotation from St. Gregory; Gilbert de la Porrée did so when he took an interest in the ratio of the number of angels who remained – or who fell – to the number of men who are to take their place in heaven».

174. B. Smalley, *Les commentaires bibliques de l'époque romane: glose ordinaire et gloses périmées*, cit.

175. Il manoscritto P<sup>4</sup>, realizzato probabilmente nel Nord della Francia, deriva, come illustrato più avanti, dal medesimo esemplare di L; poiché non è legato direttamente all'ambiente di produzione di Laon ed è qualitativamente peggiore rispetto al fratello L, non verrà preso in considerazione in questa parte del discorso, nonostante la sua indubbia rilevanza testuale. Sul ruolo di L nella storia e nello sviluppo della *Glossa* si veda anche Guy Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens* cit., pp. 45-7 e *passim*. Su Vauclair e la sua biblioteca si veda la tesi di dottorato di H. Jacquemard, *L'abbaye cistercienne de Vauclair et sa bibliothèque. Lire et écrire dans une abbaye cistercienne du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2 voll., 2015 (tesi di dottorato inedita, discussa presso l'École des chartes).

glossa e la sua struttura possano essere più antichi del manoscritto che la veicola (L): con un buon margine di approssimazione si può cautamente ipotizzare che essa sia stata concepita e realizzata nella prima metà del XII secolo. Un manoscritto proveniente da Heilsbronn, Erlangen Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 18 (Irm. 428) (d'ora in poi E), contiene ai ff. 1r-57r delle glosse che accompagnano il testo dell'Apocalisse (che prosegue fino al f. 81v), commentato fino al capitolo 15,7, e che presentano moltissimi punti di contatto con il testo della redazione glossata trasmesso da L. Al di là delle tangenze testuali, che discuteremo più nel dettaglio nello studio della trasmissione del testo, E, realizzato tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII (e quindi di qualche decennio più tardo rispetto a L), mostra un impianto di fondo simile a quello del suo modello, benché ne abbia modificato la *mise-en-page* (il testo biblico non è più al centro della pagina, ma occupa la colonna accanto alla piega della pergamena), e ne abbia alleggerito e sintetizzato i contenuti esegetici. Anche E, dunque, rappresenta un'altra tappa di questa prima fase 'preparatoria', in cui L è in qualche modo ancora il modello che, però, inizia probabilmente a essere percepito come obsoleto o, comunque, bisognoso di un aggiornamento.

Altrettanto difficile è comprendere con quali finalità sia nata la redazione glossata, se come primo tentativo, dopo il commento di Reims, di realizzare la *Glossa* all'Apocalisse o come strumento per l'insegnamento scolastico, ma è molto probabile che entrambe queste circostanze abbiano giocato un ruolo chiave nella sua realizzazione. L, infatti, conserva le caratteristiche tipiche della *Glossa*: dispone il commento nelle due colonne ai lati del testo biblico posto al centro e attinge da diverse fonti giudicate autorevoli (Aimone *in primis*, ma anche Beda, in minor misura) il dettato esegetico su cui fondare la propria esposizione. Questa prima versione della *Glossa* sembra avere l'obiettivo di fornire un commento quanto più possibile ricco e dettagliato, ma non privo di ripetizioni pleonastiche: un accumulo che confermerebbe lo stato provvisorio di questa fase, prima della limatura operata dalla seconda redazione, che contrae fortemente il dettato esegetico, eliminando molte ridondanze. Tale 'sovrrabbondanza' esegetica, dunque, si potrebbe ben spiegare con l'esigenza, da parte del realizzatore della *Glossa* all'Apocalisse, di avere a disposizione in un unico esemplare tutti i luoghi esegetici giudicati salienti o comunque indispensabili per lo scopo, come punto di partenza per un ulteriore passaggio – da svolgere in un secondo momento – di contrazione e riassunto di questa abbondante messe di materiali già escerti e organizzati in un commento organico. Essi, infatti, non rappresentano un florilegio o una catena esegetica, ma un'esposizione vera e propria, già impostata seguendo una *mise-en-page* sviluppata secondo scelte tematiche individuabili.

Sembra molto plausibile che questa tendenza all'accumulo rispondesse a un'esigenza scolastica e che il commento glossato rappresentasse uno strumento didattico per il *magister* durante la *lectio* o per gli studenti che si cimentavano nello studio della *sacra pagina*. Sappiamo che durante la lezione il maestro spiegava il testo sacro, ponendo domande agli studenti e fornendo risposte, fino al momento della *collatio sententiarum*, la discussione, cui seguiva il pronunciamento del *magister* sulla questione posta, la sua *sententia*, che poi poteva essere raccolta in collezioni che servivano anche come nucleo per altre future discussioni teologiche<sup>176</sup>. Indirettamente Abelardo, criticando il modo di insegnare di Anselmo, ci descrive un esempio di una *lectio* del XII secolo condotta proprio a Laon<sup>177</sup>. Ne ricaviamo che durante il momento della lettura e della spiegazione del testo sacro (la *lectio* vera e propria) il *magister* si serviva di un ausilio per condurre l'interpretazione della *divina pagina*; Abelardo stesso ci informa che per commentare l'oscura profezia di Ezechiele ricorre a un *expositor*:

«Queratur itaque et tradatur uobis expositor alicuius inusitate scripture, et probemus quod uos promittitis. Et consenserunt omnes in obscurissima Hiezechielis propheta. Assumpto itaque expositore statim in crastino eos ad lectionem inuitauit»<sup>178</sup>.

Tale termine non risulta molto chiaro, benché Abelardo lo dia per scontato, lasciando intuire che doveva essere familiare per il suo pubblico. Secondo Clanchy e Smith, dal passo si può dedurre che l'*expositor* fosse un commentario biblico, costruito chiamando a raccordo tra di loro passi escerti dai Padri, che garantivano l'*auctoritas* alla lettura del testo sacro<sup>179</sup>. Per esempio, nel caso di Abelardo, l'*expositor* usato per commentare Ezechiele poteva contenere estratti da Girolamo o Gregorio, citati di prima mano o attraverso il filtro di Rabano Mauro<sup>180</sup>. Con ogni probabilità, l'*expositor* di Abelardo non era proprio la *Glossa ordinaria* a Ezechiele, che sarebbe stata composta qualche decennio dopo l'incontro con Anselmo avvenuto nel 1113, ma un testo organizzato in maniera analoga.

Non è inverosimile ipotizzare, allora, che anche la redazione glossata del commentario pseudo-anselmiano, oltre a documentare uno stadio primitivo della *Glossa*, fosse un *expositor* usato dal maestro durante la lezione per avere a portata di mano le voci più autorevoli su cui fondare la spiegazione dell'Apo-

176. Cfr. A. Andrée, «*Sacra Pagina*» cit., pp. 272-3 e C. Giraud, *The literary genres of "Theology"* cit., pp. 258-62.

177. Cfr. M. Clanchy - L. Smith, *Abelard's description of the school of Laon*, cit. pp. 8-9.

178. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* cit., p. 18.

179. M. Clanchy - L. Smith, *Abelard's description of the school of Laon* cit., pp. 9-10.

180. Cfr. D. Luscombe (ed.), *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* cit., p. 19 nota 44.

calisse. Una spiegazione che, a giudicare dai materiali esegetici e dal modo un po' rudimentale in cui sono combinati tra di loro in L e P<sup>4</sup>, doveva riflettere un livello elementare dell'insegnamento, a riconferma dell'ipotesi di datazione più alta di questa redazione glossata (prima metà del XII secolo).

Si è detto che la redazione continua trasmette un testo che deriva quasi totalmente dalla versione glossata, ma che presenta alcune novità, tanto formali quanto contenutistiche, che ne fanno, di fatto, una nuova fase nella costruzione della *Glossa*.

Sono due i livelli su cui il redattore di questa seconda versione è intervenuto: il primo, più evidente, consiste in una notevole contrazione rispetto al dettato dell'esposizione iniziale, che ha snellito i passi escerti in blocco da altre fonti, rielaborandoli o eliminandoli direttamente.

A titolo di esempio, si illustra un caso specifico offerto dal commento ad Apc 16,19 (*Et facta est civitas magna in tres partes*), in cui si evince che il dettato aimoniano, preservato dalla redazione glossata, è mantenuto solo in parte nell'esposizione continua: la differenziazione tra le due città (Gerusalemme, città di Dio e Babilonia, città del diavolo), viene eliminata, probabilmente percepita come accessoria, e l'esegesi si concentra esclusivamente sulle tre parti in cui la città è divisa (Giudei, pagani e falsi cristiani), rielaborando la spiegazione di Aimone, già filtrata dalla prima redazione:

REDAZIONE GLOSSATA (= Haimo, PL 117, col. 1137A)	REDAZIONE CONTINUA
<p>Ab exordio mundi due civitates fuerunt edificate, una dicitur ab Abel, altera diaboli a Caim, que magna vel propter multitudinem populorum vel propter enormitatem scelerum in tres partes dividi pronuntiatur, non quod et ante divisa non esset, sed quod certum sit ex quibus qualitibus hominum constet. Hoc est paganorum, Iudeorum hereticorum cum falsis christianis.</p>	<p><i>Et facta est civitas magna in tres partes, scilicet propter tres predictas damnationes damnata est Babilon. In tres partes dicit, quia secundum Iudeos et secundum gentiles et secundum falsos Christianos.</i></p>

Ma nella versione continua, rispetto a quella glossata, riscontriamo alcune modifiche capillari anche a livello contenutistico-tematico e non solo formale. Quelle più macroscopiche e significative riguardano in special modo due

aspetti, tra di loro strettamente legati: il primo è relativo ai sette *status ecclesiae*, il secondo, conseguenza del primo, a possibili riferimenti a eventi del tempo presente.

Per quanto riguarda gli stati della Chiesa, si è già osservato che nella redazione originaria, all'inizio di Apc 6,1, si trova una glossa che ricapitola il significato dei sette sigilli, visti come allegoria dei sette *status*, cioè le tappe della Chiesa a partire dalla creazione e fino al *dies quietis*. Tale visione ecclesiologicala della storia, che sembra fare il suo ingresso nella letteratura esegetica a partire dal secondo quarto del XII secolo<sup>181</sup>, non viene accolta nella redazione continua, pur essendo un elemento tipico dell'esegesi di Laon. Ritengo che il motivo principale potrebbe consistere nella volontà di eliminare ogni riferimento a eventi contemporanei. Infatti, il quinto stato, associato al quinto sigillo, corrisponde alla pace della Chiesa, che sarebbe la condizione presente della storia: «quintus in pace Ecclesie ubi nos modo sumus [...]». Tale impostazione viene scartata completamente dalla redazione continua (e poi dalla *Glossa ordinaria*), vuoi per un eccessivo allontanamento dall'interpretazione figurale, vuoi per il possibile riferimento al tempo presente, di cui la redazione continua elimina le poche tracce conservate nell'esposizione glossata, per calare il commentario in una condizione di 'atemporalità' quasi sospesa, in controtendenza rispetto al consueto taglio ecclesiologicalo che connota l'opera. Anche un altro punto sembra confermare la *ratio* di questo tipo di riduzione rispetto all'esposizione glossata. Infatti, nel cap. 18,1 leggiamo un riferimento a Roma, a commento del lemma *Post hec vidi*, che prepara il terreno alla visione della caduta di Babilonia: «Si dicatur de Roma hoc modo continuabis litteram. Postquam ostendit mala que venient Rome in hoc seculo, vult ostendere damnationem quam habebit in futuro [...]». In tutto il commentario è questa una delle poche glosse in cui viene evocata Roma<sup>182</sup>: non si comprende bene, in realtà, se l'*hoc saeculum* si riferisca al tempo della profezia di Giovanni, come pare più probabile, o sia quello attuale, del *quintus status ecclesiae*; ma anche ammesso che si tratti del primo caso, non si può escludere che l'allusione esplicita a Roma nasconda in sé anche un riferimento, più o meno implicito, al tempo presente. In quest'ottica, non arriverei a ritenere i *mala* di cui l'autore parla un richiamo al clima che ha condotto alla riforma gregoriana, ma in ogni caso, potendo apparire come una possibile attualizzazione del dato scritturale, sono prontamente eliminati dalla redazione continua. Simile operazione si riscontra, con maggiore evidenza, al capitolo 18,13, in cui una glossa – poi scartata nell'esposizione continua – riporta l'avverbio *hodie* («vendunt

181. Cfr. il commento ad Apc 6,1 a corredo del testo.

182. Roma è menzionata anche a 17,6 e 17,16: in entrambe le circostanze non ne rimane traccia nell'esposizione continua.

hodie animas hominum, qui sacros ordines vel aliquam sancti Spiritus gratiam vendun») in relazione alla pratica della simonia.

Ci si può domandare quale sia la ragione di questa riduzione così programmatica che si concretizza nel riassunto o nella contrazione, anche drastica, di alcune fonti, nell'eliminazione di passaggi che potrebbero alludere a eventi del tempo presente e nella ricerca continua di un'interpretazione in chiave eminentemente ecclesiologica (come mostra anche l'assenza di ogni riferimento mariano nel capitolo XII). Sembrerebbe che l'esposizione continua sia alla ricerca di un linguaggio quanto più possibile neutro, che rielabora con semplicità le fonti, eliminandone i passi meno funzionali e le divagazioni, e che favorisca un commento ricco, ma agile e sintetico al tempo stesso.

Una risposta a questa domanda può essere offerta dalla *Glossa* cosiddetta *ordinaria* all'Apocalisse, realizzata, al di fuori di Laon, tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, e costruita proprio coi materiali della redazione continua, che ne è la fonte principale (per circa il 70%).

Lo mostra, a titolo di esempio, questo passaggio a commento di Apc 1,7, in cui la *Glossa ordinaria*, rispetto al commento pseudo-anselmiano, combina in posizione diversa i materiali esegetici e sviluppa due volte, con alcune variazioni, il tema dei santi come nube:

REDAZIONE CONTINUA	<i>GLOSSA ORDINARIA</i> <sup>183</sup>
<p>Nubes accipiamus ad litteram. Veniet enim iudex <u>cum nube ut ascendit; que nubes bonis refrigerium et confortatio erit, malis autem execatio. Quod significatum est in nube qua educti sunt filii Israel de Egypto. Vel per nubes accipiantur iusti: quia ipsi et coruscant miraculis et intonant minis et irrigant corda fidelium doctrina verbi Dei.</u></p>	<p>ECCE VENIT CUM NUBIBUS, <u>id est sanctis mente in celo habitantibus qui fuerunt nubes compluendo aliis et miracula faciendo.</u> Vel ad litteram nam sic ascendit CUM NUBIBUS, <u>id est cum sanctis qui nubes fuerunt, compluendo aliis doctrinam, et miracula faciendo.</u> Vel sicut <u>in nube ascendit,</u> in nube veniet, per quam Dei clementiam intelligimus quod bonis est refrigerium et illuminatio, malis vero terror et execatio quod et significatum est per nubem, qua educti sunt filii Israel de Egypto.</p>

<sup>183</sup>. In assenza di un'edizione criticamente fondata le citazioni della *Glossa ordinaria* provengono dall'edizione digitale a cura di M. Morard (E-Glosse) che ripropone, con qualche aggiunta, l'*editio princeps* di Rusch.

Altre volte, le corrispondenze sono più stringenti e meno rielaborate, come nei preamboli introduttivi alle varie *visiones*, che vengono riproposti quasi alla lettera, per esempio all'inizio della settima visione (21,1):

<p>REDAZIONE CONTINUA</p> <p>In hac septima visione agit de innovatione elementorum et glorificatione sanctorum, demonstrans merita per que ita sint sancti glorificandi.</p>	<p>GLOSSA ORDINARIA</p> <p>In hac septima visione agit de innovatione elementorum et glorificatione sanctorum, describens merita per que sancti ita glorificati sunt.</p>
---	---

Il fatto che l'esposizione continua (*O<sup>c</sup>*) costituisca l'ossatura esegetica della *Glossa ordinaria* e ne sia la fonte precipua, consente di ipotizzare che ne rappresenti anche un materiale preparatorio, frutto di un affinamento progressivo della precedente redazione glossata (*O<sup>g</sup>*) e sempre legato alla dimensione dell'insegnamento. Tuttavia, non si può escludere – in assenza di studi definitivi – che la *Glossa* abbia beneficiato anche del contributo di altri commentari risalenti alla seconda metà del XII secolo, ancora inediti o sconosciuti<sup>184</sup>. In ogni caso, la fase finale di questo percorso, rappresentata dalla *Glossa ordinaria*, risale a un periodo più tardo (fine del XII secolo/inizio del XIII) e non è direttamente riconducibile a Laon. È dunque il commento pseudo-anselmiano, soprattutto nella sua versione glossata, il nucleo più antico e autentico della *Glossa* all'Apocalisse<sup>185</sup>, ma è la *Glossa ordinaria* ad andare incontro a una grande fortuna, presentando ancora la ripartizione in tre colonne e un nuovo accumulo di materiali, organizzati in forme non sempre facili da codificare per la loro variazione<sup>186</sup>. È questa la forma finale della *Glossa* all'Apo-

184. Si veda, per la costruzione della *Glossa* a Matteo, i già citati lavori di Andrée, Larson e Killion. *Prima facie*, sembrerebbe che al di là del nucleo più antico qui descritto (glossa di Reims; redazione glossata; redazione continua), nei circa cinquant'anni che separano l'opera pseudo-anselmiana dalla *Glossa ordinaria* stampata da Rusch si siano prodotte diverse versioni della *Glossa* all'Apocalisse (*quot codices, tot glossae*): in vista di una futura edizione critica della *Glossa* del XIII secolo sarà essenziale esaminare queste varie *glossae* (cfr. nota 19).

185. Sembra potersi confermare il giudizio, apparentemente sbrigativo, di Smith, per cui la versione della *Glossa* stampata da Rusch è un «choppy, summary affair», rispetto al nucleo originario legato a Laon di cui si fornisce qui l'edizione critica; cfr. L. Smith, *The «Glossa Ordinaria»* cit., pp. 53-4.

186. Essa, infatti, presenta una serie di prologhi (fino a dodici, tra cui i due del ramo  $\alpha$  del commento pseudo-anselmiano per cui si rimanda al capitolo successivo), e anche alcune glosse in più, assenti nelle due redazioni precedenti, e molto spesso derivanti da Aimone.

calisse, stampata da Rusch e destinata a un notevole successo, esito di un lungo percorso, non ancora del tutto chiaro nelle sue fasi intermedie, iniziato alla fine dell'XI secolo a Saint-Thierry<sup>187</sup>.

### III. LA TRADIZIONE DEL TESTO

#### 1. *La redazione glossata*

##### 1.1. La tradizione manoscritta della redazione glossata

Nella forma glossata il testo dello pseudo-Anselmo è trasmesso da due codici del XII secolo: Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 85 e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 10475, cui si aggiunge anche un testimone indiretto e parziale, Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 18 (Irm. 428).

L = Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 85, ff. 81r-142r

Membranaceo, mm 250 × 170, ff. 142; sec. XII seconda metà (*ante* 1226); provenienza: Vauclair (Aisne), abbazia SOCist (?)

Il codice, nella parte interna della coperta posteriore, contiene l'aggiunta, di una mano poco successiva, di due epitafi in versi realizzati da Theobaldus, come si evince dal monogramma che li accompagna: il primo è l'*Epitaphium Nicholai abbatis Vallis Clare*, il secondo è intitolato *De anniversario Goberti de Monte Cabilonis* e si conclude con il verso «Anno millesimo bis centoque vicensimo / Sexto G. moritur, Damasique die sepelitur...», vale a dire l'11 dicembre (*Damasi die*) 1226. I riferimenti a personaggi contemporanei legati a Laon forniscono un *terminus ante quem* su cui non si può dubitare: il codice è stato realizzato sicuramente prima del 1226. Il *Catalogue général* data il manoscritto al

<sup>187</sup>. I testimoni della *Glossa ordinaria* all'Apocalisse sono piuttosto numerosi e finora non sembra essere stato compiuto un censimento completo. Tra i più antichi segnalo un ms. di Laon, BM 102 (visionato *in loco*), Laon, BM 112 e Paris, BnF, lat. 14244, quasi tutti del XIII secolo. Per un elenco più dettagliato, ma comunque parziale e riferibile soprattutto all'area francese si vedano G. Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens* cit., pp. 27-64 e pp. 52-3 nota 16 e il sito Gloss-e (nella sezione GLOSSEM - Répertoire des manuscrits de la Bible latine glossée). I primi esemplari della *Glossa ordinaria* all'Apocalisse, con i diversi prologhi, si trovano già alla fine del XII secolo, come mostra l'esemplare Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 74, che trasmette anche il carne sulle dodici pietre (f. 81rv). L'*editio princeps* di Rusch è quella più volte citata: *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, ed. A. Rusch, Strasbourg, 1480, t. 4, pp. 1194ra-1209vb, ma si può consultare *online* con glosse aggiornate in base al ritrovamento e alla collazione di nuovi testimoni sul sito già citato «Gloss-e», a cura di Martin Morard.

XII secolo: si tratta dunque di uno dei testimoni più antichi di questo testo. Non ci sono, tuttavia, elementi certi per poter dire che il volume sia stato copiato a Vauclair e l'*ex libris* («Liber S. Marie Vallis Clare») suggerisce la provenienza, ma non per forza l'origine, che, per Lobrichon, sarebbe la città di Laon<sup>188</sup>.

Il commento all'Apocalisse dello pseudo-Anselmo si trova ai fogli 81r-142r e si dispone nella forma tipica della Bibbia glossata: al centro, in un modulo di scrittura più grande, si trova il testo biblico, mentre ai lati e nell'interlineo – in alcuni casi anche su doppio o triplo registro – le glosse di commento. Esse, in genere, sono introdotte dal piede di mosca e quando, per ragioni di spazio, si interrompono per continuare altrove il copista ricorre a segni di richiamo. I più usati sono: a) i due puntini in obliquo (·); b) la linea obliqua, a volte anche doppia (/ o //); c) il puntino e la linea (·/); d) una piccola x (x); e) un segno grafico utilizzato più che altro per le glosse marginali più lunghe che proseguono nella colonna opposta o nel margine (ʹ ÷ ʹ o ÷ o) — (—).

Il manoscritto è ben confezionato, vergato in *littera textualis* con l'iniziale di *Apocalipsis* eseguita in modo piuttosto elegante, con motivi decorativi stilizzati. Il commento si trova su un insieme di sette quaternioni segnati da I a VII e la glossa è disposta su una superficie scritta di 160 × 125 mm. La scrittura è in inchiostro bruno ed è vicina a quella del ms. Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 71, proveniente dall'abbazia di Vauclair e contenente delle glosse alle Lamentazioni composte da Gilberto l'Universale, copiate – come si deduce dal f. 93v – nel 1170. In L ci sono alcuni elementi, già messi in luce da Lobrichon<sup>189</sup>, che permetterebbero di datare la glossa al terzo quarto del XII secolo: lo stile perpendicolare della scrittura, l'assenza quasi integrale della *e* cedigliata, la presenza della legatura tra le *p* e l'aspetto ondulato delle abbreviazioni per le nasali. Nel testo compaiono, in rosso, le indicazioni dei capitoli dell'Apocalisse.

#### *Contenuto*

ff. 1r-79r *Glossae in Iohannem*

f. 79 v *vacat*

ff. 80rv commento anonimo all'Apocalisse (*excerpta*)<sup>190</sup>

ff. 81r-142r *Glose super Apocalypsin*

188. G. Lobrichon, *L'Apocalypse des théologiens*, p. 27 (appendice).

189. *Ibid.*

190. Si tratta di alcuni passi escerti da un commento all'Apocalisse che non si è individuato; il commento parte da Apc 1,4 (dove si parla dell'Asia; *inc.* "Asia elevatio est") e si conclude ad Apc 1,16 poiché si fa menzione del *gladius* (*exp.* "Que sicut sol lucere visa est quia sicut dicit Dominus tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris sui").

*Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: uso molto frequente dell'*et* tironiano, ma si segnala la presenza, non prevalente, ma comunque attestata di &; più rara è la presenza del nuovo *quia*, frequente è il ricorso al segno tachigrafico per *con-*, conformemente alla datazione del codice.

Lettere: per la *s* finale prevale la forma maiuscola, per la *d* minuscola la forma onciale è diffusa; la *e* cedigliata è assente; assente l'apice su *i* singola e doppia<sup>191</sup>.

Segni d'interpunzione: presente il segno di a capo; punto tra periodi e per pause minori, mentre non è molto frequente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

*Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra incertezze nelle doppie, quanto più che altro nell'uso di *b* o *cb*: la forma *nichil* è totalizzante, così come *michi* per il dativo del pronome personale di prima persona singolare.

*Correzioni*

Il copista è molto corretto e non sembra che intervenga un correttore a sistemare eventuali errori, di cui in genere il copista si accorge e che sistema sottolineando la parola per espungerla.

Il codice è stato visionato su riproduzioni digitali in bianco e nero e anche *in loco*.

Bibliografia: *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements* (Quarto Series), I, Paris 1849, pp. 86-7; D. Muzerelle, G. Grand - G. Lanoë - O. Legendre - M. Peyrafort - D. Stutzmann (adiuv.), *Manuscrits datés des bibliothèques de France. II Laon, Saint-Quentin, Soissons*, Paris 2013, p. 114.

P<sup>4</sup> = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 10475, ff. 31-58v

Membranaceo, mm 230 × 165, ff. 130; sec. XII e XV (dal f. 59r alla fine); provenienza: Padova, Santa Giustina

Il codice fa parte del gruppo dei manoscritti provenienti da S. Giustina e confluiti nell'agosto del 1797 a Parigi, presso la Bibliothèque nationale de France, a opera del commissario della Repubblica francese Gaspard Monge; alcuni di essi, tra cui il lat. 10475, sono immediatamente riconoscibili perché rilegati in tavolette di legno coperte di cuoio, con cinque borchie metalliche agli angoli e nel centro delle coperte, e chiusi da fermagli di cuoio. In fondo troviamo l'*ex libris* di mano successiva con l'indicazione della provenienza: *Iste*

191. Cfr. A. Petrucci, *Censimento dei codici dei secoli X-XII. Istruzioni per la datazione*, in «Studi medievali», III serie 9 (1968), pp. 1115-26.

*liber est congregationis sancte Iustine vel unitatis pro monasterio sancte Iustine Padue*; una formulazione simile si ritrova alla fine del f. 58v (in cui termina la prima unità codicologica). Inoltre il codice, come attesta una annotazione presente nel margine basso del f. 3r, passò per le mani di Benedetto Bacchini, che, a partire dal 1719, si trovava a Santa Giustina.

Nulla sappiamo dell'origine del manoscritto: non si può escludere un'origine francese, visto che la quasi totalità dei testimoni è probabilmente legata al centro della Francia, ma certamente non desta stupore che il codice potesse trovarsi (o essere realizzato) nel Nord Italia, dove l'interesse per l'Apocalisse era piuttosto attestato<sup>192</sup>.

Si tratta di un codice composito: la prima unità codicologica, che contiene il commento dello pseudo-Anselmo all'Apocalisse vergato in *littera textualis*, è del XII secolo, mentre la seconda è del XV secolo. Il commento all'Apocalisse è in forma glossata e il testo si dispone nel modo che si è già descritto per il codice di Laon. Anche la disposizione delle glosse è piuttosto simile, mentre il modulo di scrittura è più ridotto e meno fitto rispetto a quello del codice di Laon. Non ci sono pretese di eleganza: a parte la *a* di *Apocalipsis* decorata sobriamente in rosso con motivi vegetali e geometrici, il testo non presenta altri abbellimenti e la presenza di lineette rosse che segnalano l'inizio del paragrafo si concentra esclusivamente nel foglio iniziale del commento e non prosegue nei fogli successivi. Si trova una suddivisione un po' confusa in capitoli.

#### *Contenuto*

U. C. I:

ff. 1r-2v fogli di guardia con materiali di recupero

ff. 3r-58v *Glose super Apocalypsin*

U. C. II:

ff. 59v-129v *Sermones quadragesimae*

#### *Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: uso frequente dell'*et* tironiano; è spesso presente il nuovo *quia*, poco frequente è il ricorso al segno tachigrafico per *con-*.

192. Tra il X secolo e l'inizio dell'XI l'esegesi biblica conosce una battuta d'arresto rispetto al florido proliferare di commenti dei secoli precedenti: un nuovo impulso all'attività esegetica si verifica all'inizio dell'XI secolo e poi nel XII secolo soprattutto nel Nord della Francia e in Italia settentrionale (cfr. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer le monde?* cit. p. 81); per quanto riguarda l'esegesi all'Apocalisse, nell'Italia del Nord sembrerebbe operare un anonimo maestro, come ha osservato Guy Lobrichon, *L'Apocalypse en débat* cit., pp. 409-10 e 422-4. Si veda anche l'introduzione di Maddalena Ferri, *Il commento all'Apocalisse dei mss. Cremona, Biblioteca statale 79 e Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16300* pubblicata su *E-Codicibus*, in particolare p. II.

Lettere: per la *s* finale la forma maiuscola non compare quasi mai, per la *d* l'onciale e la forma minuscola sono parimenti presenti; la *e* cedigliata è assente; assente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: assente il segno di a capo; punto tra periodi e per pause minori, mentre non è molto frequente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

#### *Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra incertezze nelle doppie; le forme *nichil e michi* sono consuete nel manoscritto.

#### *Correzioni*

Il copista è piuttosto corretto, ma si possono trovare lungo il codice delle rasure su cui poi è stata riscritta la lezione corretta: in questi casi, benché l'inchiostro sia diverso (generalmente più scuro), sembra che la mano sia la stessa del copista. Un correttore talvolta interviene riscrivendo parole che si leggono male o per correggerle, non sempre *ex ingenio*, quando sono scritte erroneamente, aggiungendo lettere o sillabe.

Il codice è stato visionato interamente *in loco*.

Bibliografia: L. V. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, vol. II, Paris 1874, p. 414; L. A. Ferrai, *La biblioteca di S. Giustina di Padova*, in *Inventario dei manoscritti italiani delle biblioteche di Francia* a cura di G. Mazzatinti, vol. II, Roma 1887, p. 558; C. Astruc, *Benedetto Bacchini et les manuscrits de Sainte-Justine de Padoue*, «Italia medioevale e umanistica», 3 (1960), pp. 341-51 [345]; G. Cantoni Alzati, *La biblioteca di S. Giustina di Padova. Libri e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica*, Padova 1982 (Medioevo e umanesimo 48), p. 49.

Oltre a questi due testimoni, ne è presente un terzo indiretto, leggermente più tardo rispetto agli altri due e proveniente dalla città bavarese di Heilsbronn. Esso contiene il testo fino ad Apc 15,7, e condivide con gli altri due testimoni solo alcune delle glosse poi confluite nella redazione continua, oltre ad aggiungerne diverse altre assenti in entrambe le redazioni pseudo-anselmiane.

E = Erlangen, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 18 (Irm. 428), ff. 1r-81v

Membranaceo, mm 185 × 130, ff. 109; sec. XII *ex.*/XIII *in.*; provenienza: Heilsbronn, St. Maria, abbazia SOCist

ff. 1r-81v *Apocalypsis cum glossis*

ff. 82r-109v *Canticum Canticorum cum glossis*

Il testo dell'Apocalisse si trova scritto in un modulo di scrittura maggiore, in una sola colonna accanto alla piega della pergamena. Dal momento che il

testo biblico non si trova al centro del foglio, le glosse marginali, oltre che nell'interlineo, non si dispongono su due colonne, come nel caso di L e P<sup>4</sup>, ma nell'unica colonna libera accanto al testo biblico. La scrittura del manoscritto è di poco posteriore a quella di L e conserva alcune glosse di L e P<sup>4</sup>, che non si trovano più nella storia posteriore della *Glossa*: si osserva, in special modo, che il prologo è il medesimo (*Causa que beatus Iobannes*), mentre i preamboli delle visioni sono già diversi rispetto a quelli dei due predecessori. Il commento è incompiuto: mentre il testo biblico prosegue fino al f. 81v, le glosse si arrestano al f. 57r (in corrispondenza di Apc 15,7).

Il codice è stato visionato su riproduzioni in bianco e nero.

Bibliografia: H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, vol. I, Erlangen 1928, pp. 28-9.

1.2. Possibilità di individuare un archetipo a monte della redazione glossata (ω<sup>g</sup>)

In rapporto alla lunghezza del commento, sono relativamente pochi i punti in cui il testo sembra mostrare delle incertezze sintattiche o delle incoerenze espositive riconducibili a un archetipo. Li discutiamo di seguito.

Un caso, di per sé privo di valore separativo, trova però riscontro in tutti i codici. Si tratta di un probabile scambio consonantico tra *s* e *t*, che ha delle conseguenze dal punto di vista morfologico:

3,17. *Quia dicis quod dives sum, purgatus in baptismo vel dives in scientia, et locupletatus per opera aliqua et ideo sufficiens videtur, et nullius egeo et ideo iam nullam sibi necessariam virtutem, et nescis quia tu es miser, id est non sufficiens ad salutem per ea que habes, et miserabilis, quia tu ipse ignoras miseriam tuam. Et pauper a bonis operibus, et cecus, quia non vides te insufficientem.*

*vides te cum m : videt se codd.*

Il passo si trova a metà del capitolo terzo, nel punto dedicato alle istruzioni per la chiesa di Laodicea e per i suoi fedeli, giudicati troppo tiepidi. Il commento riprende la seconda persona del lemma biblico (*dicis, nescis, es*) con verbi come *habes* o *ignoras* (il cui soggetto alla seconda persona singolare è persino ribadito da «tu ipse») che insistono sul contrasto tra la ricchezza che proviene dal battesimo e dalle opere buone e la povertà e la miseria derivanti dalla privazione di questa condizione. I quattro aggettivi (*miser, miserabilis, pauper, cecus*) si riferiscono proprio all'interlocutore, definito in ultima istanza "cieco" perché incapace di vedere la sua limitatezza e la sua insufficienza: il passaggio alla terza persona, dunque, non si spiega e non è nemmeno grammaticalmente

coerente con il resto del passo, tutto alla seconda persona. La svista non sembrerebbe poligenetica, visto che si tratta di lettere di forma e di altezza ben diverse, ma pare più economico riferirla a un archetipo.

L'omissione di un participio nei due codici della redazione glossata crea un guasto evidentemente dovuto a un archetipo e con ogni probabilità facilmente sanato *ex ingenio* dall'autore della redazione continua (a meno di pensare a una tradizione latente):

9,2. [...] *sicut fumus fornacis magne*, id est similis doctrine Antichristi, que est fornax probans bonos et in cinerem redigens ligna, scilicet malos, vel ad litteram.  
redigens *om. codd.*

Alcune altre piccole omissioni hanno richiesto un intervento in fase di *constitutio textus*. La loro efficacia dimostrativa non è probante in senso assoluto, ma costituiscono comunque un quadro di indizi significativo:

5,13. |MARE| <in> mari sunt, id est perseverant.  
in *conieci restituendum* : *om. codd.*

La lezione *mari* (senza la preposizione *in*) per il complemento di stato in luogo è insostenibile per ragioni grammaticali.

11,4. |IN CONSPECTU| in beneplacito illius qui non tantum celi, sed etiam <terre> est Dominus et Deus.  
terre *conieci restituendum* : *om. codd.*

L'intero passaggio – che si trova come glossa marginale – commenta il lemma *in conspectu*, ripreso in entrambi i testimoni al margine prima della glossa vera e propria. È evidente che manchi il genitivo del sostantivo *terra*, che dovrebbe segnalare che Dio è Signore del cielo e della terra, riprendendo il dettato di Apc 11,4, laddove si dice: [...] *in conspectu Domini terrae stantes*.

14,2. [...] unde Apostolus: «Castigo corpus meum et in servitatem redigam ne cum aliis predicaverim ipse <reprobus efficiar>»  
reprobus efficiar *restitui iuxta Vulgatam* : *om. codd.*

Il passo paolino (I Cor 9,27), citato dai testimoni soltanto con le iniziali (*castigo corpus meum et in servitatem r. n. c. a. p. i.*), risulta monco in entrambi i manoscritti: sono omesse le ultime due parole, necessarie a completare il senso della frase.

19,4. |ET CECIDERUNT| unde humiliaverunt se patres sub lege cum quatuor animalibus, quia in veteri <lege> spiritualiter intellecta quatuor continentur Evangelia.  
*lege conieci restituendum : om. codd.*

Il significato del passo è chiaro: l'Antico Testamento contiene già i Vangeli, che sono dunque una realizzazione della legge antica. Il sostantivo omesso, da unire all'aggettivo *veteri*, si può facilmente reintegrare, come suggerisce l'*usus scribendi* dell'autore, in cui non si trova mai il nesso *in veteri* o *in novo* per intendere la Scrittura. Sembra più plausibile che il sostantivo omesso fosse *lege* (forse dimenticato per la vicinanza con il precedente *sub lege*), che si accorda con il participio *intellecta*, al femminile.

21,8. |TIMIDIS AUTEM| *sitientibus dabo* aquam, sed <non> timidus, id est qui pro mortis timore a bono recedunt.  
*non conieci restituendum : om. codd.*

Il capitolo 21 dell'Apc corrisponde al momento in cui Giovanni ha la visione della nuova Gerusalemme che scende dal cielo, dove Dio dimora con gli uomini e non c'è più morte né lutto. Colui che è seduto sul trono dice a Giovanni che darà da bere a chi ha sete, mentre a una serie di categorie di peccatori (i vili, gli infedeli, gli abominevoli, gli assassini, i fornicatori, gli avvelenatori, gli idolatri) spetta la palude di fuoco e zolfo, che è la seconda morte. L'esposizione glossata, a differenza di quella continua, fornisce una breve spiegazione per ciascuna di queste categorie. Quella riservata ai *timidi* è piuttosto intuibile: mentre agli assetati verrà data l'acqua, ai *timidi* sarà negato questo dono. Tuttavia, la formulazione della frase nei due codici della tradizione glossata non è molto chiara, poiché, prima o dopo la breve spiegazione su chi siano i *timidi* (giocata sul legame etimologico tra *timidi* e *timor*), è evidente che sia caduto un avverbio di negazione o un verbo che concludesse il periodo. Non si può escludere, come altrove accade, che la glossa marginale in realtà si ricollegli con il versetto biblico e che, quindi, sia sottinteso «pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda». Tuttavia, in genere, quando la glossa si interseca con il versetto biblico essa è interlineare e non marginale e soprattutto è a pochissima distanza con il lemma biblico a cui si riferisce (sempre esattamente sopra); inoltre, la spiegazione fornita per le altre categorie di peccatori esclusi dalla possibilità di attingere dalla fonte della vita è perfettamente conclusa e non prevede un ricollegamento con il versetto biblico successivo. Poiché non si riscontrano formulazioni simili nel resto dell'esposizione, si può ipotizzare che sia caduto prima di *timidis* un avverbio di negazione. Sembra una soluzione economica, che richiederebbe un minimo intervento di ripristino, e che si configura come poligenetica e facilmente congetturabile. Non si può escludere che la parte caduta si trovasse dopo la

spiegazione di chi siano i timidi, in una formulazione che doveva suonare grosso modo così: «sitientibus dabo aquam, sed timidis, id est qui pro mortis timore a bono recedunt, <non dabo>».

Una corruzione priva di efficacia separativa unisce i due testimoni della redazione glossata:

17,10. Sed ex suo peccato ita corrupti sunt sensus, ut iam naturale sit levia tactu, sapora, canora, odorifera, visu pulchra querere.  
sapora] sopora *codd.*

Restano alcuni casi dubbi o comunque non pienamente convincenti per la dimostrazione dell'archetipo. Nel primo, il testo, a una prima lettura, sembrerebbe mostrare una marcata contorsione sintattica; nel secondo e soprattutto nel terzo, invece, è forte il sospetto della poligenesi:

6,9. Altare Christus accipitur, super quem Deo offerimus. Per ipsum enim mediatorem Deo placere possumus, sub quo sunt omnes fidelium anime, quia et in eius protectione.  
in eius *om.* P<sup>4</sup>

Il periodo, che leggiamo nella forma in cui è espresso in L, pone dei problemi dal punto di vista linguistico e del senso, perché la causale introdotta da *quia* dovrebbe spiegare chi siano tutte le anime dei fedeli, ma rimane apparentemente monca, soprattutto nel codice parigino. Il significato generale del passo si comprende senza troppe difficoltà, nonostante l'oscurità linguistica: "Proprio grazie a questo mediatore (Cristo) possiamo risultare graditi a Dio, sotto cui ci sono tutte le anime dei fedeli, perché (sono) anche nella sua protezione". L'ellissi del verbo essere (che si riscontra con buona frequenza nel commentario) e la congiunzione *et*, pur se intesa nel senso di "anche", rendono di difficile comprensione il periodo e soprattutto non giustificano appieno la presenza della causale, dove ci aspetteremmo di trovare una categoria precisa di persone che godono della protezione di Dio. Oppure, più semplicemente, l'essere sotto a Dio non implica necessariamente una sua protezione, elemento che verrebbe dunque ribadito nella casuale: in questo caso la frase, benché un po' involuta nella sua formulazione, non sarebbe erronea, ma solo ellittica. Anche la redazione continua in questo punto, come discuteremo più avanti, presenta dei problemi a livello testuale in ciascuna delle due famiglie che la caratterizzano. Infatti, entrambi i subarchetipi aggiungono nella casuale una o più categorie (i più degni e i meno degni) di persone che godono della protezione divina, colmando quella che poteva apparire, a prima vista, una lacuna: non si può stabilire se questo sia avvenuto per una buona congettura del

compilatore della forma continua o perché abbia usato come modello un testimone diverso da L e P<sup>4</sup>.

17,4. *Habens poculum aureum in manu sua*, id est divinas Scripturas, quibus potantur fideles ad salutem, quas habent in manu, scilicet in pravis expositionibus [...].  
quibus cum α Tr P<sup>3</sup> : quo L P<sup>2</sup> : qua P<sup>4</sup>

La presenza del relativo *quo* (al neutro) o *qua* (al femminile) è insostenibile per motivi grammaticali. Nel primo caso si deduce che l'antecedente a cui riferire *quo* sia *poculum*, nell'altro, invece, *manu sua*; entrambi i sostantivi, però, sono troppo distanti dalla relativa e comunque separati dalla stringa esegetica *id est divinas Scripturas*, che creerebbe una notevole tensione sintattica. Si può ipotizzare che i due codici leggessero da un medesimo modello la lezione erronea *quo* e che P<sup>4</sup> abbia deciso di volgerla al femminile, forse per armonizzarla con il genere di *Scripturas*, senza però intervenire anche sul singolare. In un secondo momento, come attesta il buon esemplare della redazione continua P<sup>2</sup> (si veda *infra*) *quo* si sarebbe trasmesso anche nella seconda redazione e P<sup>3</sup>, fratello di P<sup>2</sup>, e i manoscritti dell'altra famiglia, più attiva nelle correzioni, avrebbero concordato correttamente il relativo con l'antecedente *Scripturas*, al femminile plurale.

Tuttavia, il motivo di tale errore in L e P<sup>4</sup> si potrebbe anche spiegare con una cucitura maldestra di due diverse glosse: la prima, *quo potantur fideles ad salutem*, riferita al lemma *poculum*, e la seconda, *id est divinas Scripturas*, riferito al lemma *in manu sua*, cui si collegava correttamente la relativa introdotta da *quas*. La posizione interlineare delle due glosse, ricostruita in via puramente ipotetica di seguito, avrebbe potuto favorire l'errore di una cucitura maldestra delle varie stringhe esegetiche:

id est divinas Scripturas  
quo potantur fideles ad salutem    quas habent in manu  
HABENS POCULUM AUREUM IN MANU SUA

In questo secondo caso, non è da escludere che il fraintendimento si sia generato in via indipendente in L e P<sup>4</sup> e nel capostipite della redazione glosata (come documenta P<sup>2</sup>), che non deriva né da L né da P<sup>4</sup> (come dimostrato di seguito), anche se la trasversalità del fenomeno in parte ridimensiona la possibilità della poligenesi.

21,20. *Sardonix* inter virtutes humilitas, inferius niger, in medio candidus, superius mineus, id est sancti in passione rubei, interius candidi, sed sibi per humilitatem despecti, que quia ex infirmitate corporis descendit, quod quinque sensibus agitur, quinta est.  
mineus] *restitui iuxta Bedam* : niveus ω<sup>8</sup> P<sup>2</sup> : rubeus α Tr

La descrizione delle dodici pietre che ornano il muro della Gerusalemme celeste è debitrice in massima parte del dettato di Beda. La sardonice è descritta dapprima dal punto di vista fisico; in seguito, ognuno dei colori che la caratterizzano è interpretato in chiave allegorica: la lezione *niveus* di L e P<sup>4</sup>, ereditata in parte della redazione continua, è insostenibile dal punto di vista del senso. Infatti, tra i colori della sardonice manca il rosso, utile sia all'interpretazione allegorica secondo cui la pietra rappresenta il martirio, evocato dal colore rosso del sangue (*id est sancti in passione rubet*), sia per evitare la ripetizione della menzione del colore bianco, già espresso dall'aggettivo *candidus*. A tale incoerenza – anche empirica, perché il rosso della sardonice è visibile a occhio nudo – pone rimedio parte della tradizione continua, che modifica il testo con l'aggettivo *rubeus*, suggerito da *rubei*, posto a poca distanza. Tuttavia è il riscontro con la fonte, l'esposizione all'Apocalisse di Beda, che consente di comprendere la lezione corretta (*mineus*): «[...] alius tribus coloribus, subterius nigro, medio candido, superius **mineo** consistit<sup>193</sup>». La vicinanza grafica di *mineus* e *niveus*, facile banalizzazione del primo termine, impone un atteggiamento prudente nella valutazione dell'errore, che non dimostra necessariamente l'archetipo. Inoltre, non si può escludere che già l'autore dell'esposizione glossata conoscesse la fonte con la forma scorretta.

Il sospetto di una poligenesi coinvolge anche un passo comune a entrambe le redazioni:

13,17. Vel ARNOYME, id est nego quia Christum negat Deum in quo nomine idem numerus est: A unum, R centum, N quinquaginta, O septuaginta, Y quadringentos, M quadraginta, E quinque.

quadringenti cum P<sup>3</sup> et Haimone : trecenti *cett. codd.*

Il nome dell'Anticristo ARNOYME viene scorporato nelle lettere che lo compongono e a ciascuna di esse è affidato un numero (secondo la numerazione ionica) per ottenere seicentosessantasei, il numero della bestia. La lezione *trecenti* (cui si lega la lettera *y*) è insostenibile per il senso (perché altrimenti il numero finale sarebbe cinquecentosessantasei) e contravviene anche alla fonte (Aimone), che in questo passo registra opportunamente *quadringentos* (PL 117, col. 1102D). L'errore non ha particolare efficacia congiuntiva e separativa (è infatti corretto dal copista di P<sup>3</sup>) e dunque non dimostra necessariamente l'esistenza di un archetipo.

193. R. Gryson (ed.), *Beda Praesbyteri Expositio Apocalypseos* cit., p. 541, rr. 196-7. L'apparato di Gryson, che è selettivo, non testimonia la presenza della lezione *niveo* tra i codici usati per la *constitutio textus*.

La documentazione fornita, anche se limitata a pochi esempi, costituisce comunque un quadro di casi che permette, pure con qualche cautela, di ipotizzare la presenza di un archetipo a monte della prima redazione ( $\omega^g$ ).

I due codici che tramandano l'esposizione nella forma glossata sono tra di loro indipendenti per un certo numero di lezioni singolari che hanno valore separativo. Inoltre, si osserva che spesso alcune glosse presenti in un codice, sono assenti nell'altro: in questi casi, ovviamente, non si può sapere se la loro eventuale presenza o assenza sia da riferire al dettato originario o si tratti invece di un apporto seriore. Non viene in soccorso nemmeno il confronto con la redazione continua che è solita operare diversi tagli e riduzioni rispetto all'esposizione glossata e che quindi non può essere usata come elemento dirimente per valutare la genuinità delle glosse: la coincidenza in assenza di una glossa potrebbe semplicemente essere dovuta a una selezione del redattore della forma continua.

Inoltre, grazie alle innovazioni singolari di L e P<sup>4</sup> nei punti in cui essi coincidono con il commento continuo, possiamo escludere che il redattore della forma continua possa avere usato come modello per la messa a punto della sua esposizione proprio L o P<sup>4</sup>, perché si verificano dei casi in cui glosse assenti in L ma presenti in P<sup>4</sup> sono preservate nella trattazione continua e viceversa.

Di seguito, a titolo di esempio, si elenca un piccolo campione degli errori separativi di L e P<sup>4</sup> che consentono di escludere che uno sia *descriptus* dell'altro (e che da uno di loro derivi la redazione continua) e si riserva all'apparato una documentazione più ricca:

*Il codice L*

- 1,12. vocis] pacis L
- 2,2. exemplo *om.* L
- 3,5. in bono *om.* L
- 7,13. omnes...docent *om.* L
- 8,3. divinitati] illuminati L
- 13,10. verbo dei *om.* L
- 16,7. dixisti] iudicasti L
- 18,8. damnatione] fornicatione L

*Il codice P<sup>4</sup>*

- 1,5. plurima *om.* P<sup>4</sup>
- 3,4. quasi *om.* P<sup>4</sup>
- 3,11. succurram] occurram P<sup>4</sup>
- 12,5. in iustitia inflexibili *om.* P<sup>4</sup>
- 12,10. confortatio *om.* P<sup>4</sup>
- 13,17. dat *om.* P<sup>4</sup>
- 16,13. vere immundi sunt *om.* P<sup>4</sup>

19,15. imitabantur *om.* P<sup>4</sup>  
 19,19. miraculis] vinculis P<sup>4</sup>  
 21,5. habilia] fidelissima P<sup>4</sup>

### 1.3. Possibili relazioni tra L, P<sup>4</sup> ed E

Anche l'analisi delle glosse in comune tra E e i due testimoni della redazione glossata permette di escludere che esso sia *descriptus* di uno di loro, per la presenza di alcune innovazioni separative di L o P<sup>4</sup> contro E. Ne elenchiamo solo alcune che sembrano significative, scelte a campione tra i primi quindici capitoli commentati, cioè fino al punto in cui il testo di E presenta alcune tangenze con quello della redazione glossata:

3,11. succurram] occurram P<sup>4</sup>  
 6,2. per quod...vetus *om.* L  
 6,5. offuscans...operibus *om.* P<sup>4</sup>  
 10,9. quia<sup>1</sup>...offert *om.* L

La sostanziale correttezza del testo trådito da L e P<sup>4</sup> e il fatto che il commento veicolato da E sia a tutti gli effetti un nuovo testo che attinge da O<sup>g</sup> solo una piccola parte delle numerose glosse che lo caratterizzano impongono di procedere con cautela nel tentativo di trovare una sua collocazione stemmatica nella trasmissione della redazione glossata. Infatti, posto che E non può essere *descriptus* né di L né di P<sup>4</sup>, non abbiamo elementi sufficienti – in assenza di correttezze significative – per poter dire se esso rappresenti un terzo ramo della tradizione o se condivida un antigrafo con uno dei due codici. Inoltre, dal momento che E è un testimone indiretto, il suo rapporto con la fonte O<sup>g</sup> impone un'ulteriore cautela, perché, benché le porzioni di testo in comune siano glosse che in genere, proprio per la loro brevità e compattezza, vengono replicate in maniera sostanzialmente identica, non possiamo escludere che E non sia intervenuto sul suo modello nel tentativo di migliorarlo. È quello che sembra suggerire la glossa ad Apc 6,9 in comune con O<sup>g</sup> che, come abbiamo visto, poteva apparire piuttosto oscura e che in E è più lineare, perché manca la causale che rende il periodo di L e P<sup>4</sup> (e poi della redazione continua) contorto:

L P<sup>4</sup>

Altare Christus accipitur, super quem Deo offerimus. Per ipsum enim mediatorem Deo placere possumus, sub quo sunt omnes fidelium anime, quia et in eius protectione.

in eius *om.* P<sup>4</sup>

E

Altare Christus est super quem Deo offerimus. Per ipsum enim solum mediatorem Deo placere possumus sub quo sunt omnes fidelium anime.

Non possiamo sapere se il testo di E sia il frutto di un suo intervento volontario volto a smussare l'oscurità del modello o se invece quella di E sia la lezione che leggeva nell'antigrafo usato per confezionare il suo commento. Né tantomeno, vista la sostanziale correttezza del testo della colonna di sinistra, possiamo sapere quale dei due sia quello originario.

Tuttavia, anche in un altro punto della redazione glossata (Apc 5,9) E sembrerebbe risolvere un'apparente oscurità del modello, questa volta contenutistica, eliminando la causale introdotta da *quoniam*:

L P<sup>4</sup>

E

*Dignus es, Domine Deus, tu solus immunis a peccato, quoniam occisus peccator non redemisset nos.*

*Dignus es, quia immunis a peccato, accipere librum [...]*

Si tratta di esempi scarsi ed ecdoticamente deboli che impediscono di dare una collocazione stemmatica di E, ma che potrebbero cautamente suggerire un suo atteggiamento attivo nei confronti della fonte.

#### 1.4. La *constitutio textus*

Vista la particolare natura del testo, costituito interamente da glosse mediamente brevi (tranne in rare eccezioni), e considerato che – in relazione alla lunghezza dell'opera – non si rilevano molti casi di varianti adiafore, la *constitutio textus* della redazione glossata non pone problemi particolarmente complessi, benché non ci si possa affidare a una fonte pedissequamente seguita per dirimere l'adiaforia. La sistematica oscillazione nella presenza delle glosse, normale per un testo dall'andamento franto, e la difficoltà nello stabilire quale sia il materiale originario impongono di riportare a testo tutte le glosse di L omesse da P<sup>4</sup> e, viceversa, le glosse di P<sup>4</sup> omesse da L, salvo rare eccezioni in cui è particolarmente evidente che la posizione di una glossa in un punto poco perspicuo dell'opera sia insostenibile per motivi di senso e che, quindi, si tratti di materiale confluito erroneamente a testo. In caso di contrapposizione tra varianti adiafore ci si attiene, tendenzialmente, al codice L per diverse ragioni. Innanzitutto, il copista di L si mostra più conservativo rispetto a P<sup>4</sup>, più rozzo e incline a commettere con più facilità delle piccole sviste o delle imprecisioni nella regolare coniugazione verbale. In secondo luogo L, pur non essendo tra i più antichi esemplari della *Glossa*<sup>194</sup>, è molto probabilmente legato all'ambiente di Laon. Dunque, si può cauta-

<sup>194</sup> Per i più antichi, vergati prima del 1140, si veda l'elenco di P. Stirnemann, *Où ont été fabriqués* cit., p. 262.

mente ipotizzare una sua maggior vicinanza a  $\omega^g$  rispetto a P<sup>4</sup>, come suggerirebbe anche la sua *facies*, che ha l'aria di essere quella 'ufficiale' dei testi della *Glossa* prodotti a Laon, tanto che le glosse, rispetto a quelle di P<sup>4</sup>, sono in una posizione tendenzialmente più corretta in relazione al versetto biblico cui si riferiscono.

Tuttavia, in alcuni casi, ci si è attenuti alla lezione di P<sup>4</sup> contro quella di L:

1,12. |UT VIDEREM VOCEM| visio vocis spiritualis est intellecta.  
vocis P<sup>4</sup> : pacis L

Questa breve glossa commenta il versetto della voce che parla a Giovanni, in direzione della quale egli si volge per vedere chi la proferisca. Il sintagma *visio pacis*, che a prima vista sembrerebbe *difficilior*, è attestato anche altrove nel commentario e, nello specifico, a proposito di Apc 3,12-13, dove però è pertinente, dal momento che è messo in relazione a Gerusalemme, il cui nome è effettivamente interpretato come «visio pacis». La lezione *vocis* di P<sup>4</sup> sembrerebbe da preferire, non solo perché è più in linea con il versetto (*ut viderem vocem*), ma anche perché in Aimone – fonte principale del commentario – troviamo lo stilema *vox spiritualis* a poca distanza, in riferimento ad Apc 1,10 e alla stessa *vox magna* che Giovanni sente (cfr. PL 950C: «Sicut in spiritu positus spiritualia vidit, sic ea quae audivit vox spiritualis fuit»). Con le dovute cautele, anche perché non si dispone dell'edizione critica del commentario di Aimone, sembrerebbe da preferire la lezione *vocis*.

2,3. |PATIENTIA| et licet malum inferant tibi vel passionem, et tunc patientiam habes non cedendo impugnationibus.  
impugnationibus] in pugnationibus L

Le lezioni dei due codici sono entrambe accettabili (quella di P<sup>4</sup> proviene dal sostantivo *impugnatio*, mentre quella di L da *pugnatio*) e, inoltre, ciascuna di esse poteva essere facilmente fraintesa nell'altra. Tuttavia, sembra più attestata la costruzione di *cedo* con il dativo del sostantivo *impugnatio*, soprattutto nella letteratura di contenuto spirituale dove gli assalti a cui resistere sono spesso quelli degli eretici; *pugnatio*, invece, è scarsamente attestato, per di più al plurale, e lascerebbe il verbo *cedere* quasi sguarnito di un riferimento concreto.

6,6. De utrisque autem et perfectioribus et minus perfectis Deus reficitur et de tritico dicitur habere *bilibres*, id est binas libras, quia de utroque populo unitatem perfectionis, et Iudeo et gentili, possidet.  
possidet] possidi L

La forma all'infinito attestata da L non si accorda con la reggenza richiesta da *quia* e forse è stata favorita da *dicitur habere*. La forma all'indicativo presente (se da *possideo*) o al futuro primo (se da *possido*), facilmente congetturabile e attestata anche dal commentario di Mons, che condivide con la redazione questo passaggio (f. 65r), è grammaticalmente coerente.

In un caso una glossa erronea di L, assente in P<sup>4</sup>, ha reso necessaria la presenza di una *crux*:

5,6. |QUI SUNT SEPTEM SPIRITUS DEI MISSI| ut terra † vel *Dei* dico a Patre missi<sup>i</sup>

Si potrebbe intendere la glossa di L, linguisticamente involuta ed ellittica, in questo modo: «ut 'terra' vel 'Dei' dico, a Patre missi» e cioè «quando dico 'terra' o 'di Dio', (intendo dire:) spiriti mandati dal Padre», a significare l'origine divina degli spiriti, anche quando operano sulla terra; tuttavia, non sembra un'opzione percorribile, per varie ragioni: il nominativo *terra*; l'eccessiva e brachilogica ellissi; il senso generale della frase, non pienamente convincente. Sembra più probabile che dopo *terra* sia caduto un congiuntivo che completava la finale, come per esempio *illuminetur*, affine alla glossa successiva («*spiritus* dico *missi* ad illuminationem totius Ecclesie»), o un verbo simile: «[*che sono i sette spiriti di Dio mandati in ogni parte della terra* (Apc 5,6)] perché la terra sia illuminata, oppure dico *di Dio*, in quanto mandati dal Padre». Nell'incapacità di ristabilire la lezione corretta si preferisce apporre una *crux*.

## 2. La redazione continua

### 2.1. La tradizione manoscritta della redazione continua

Il testo dello pseudo-Anselmo è trasmesso, nella forma continua, da sei codici medievali, la maggior parte del XII secolo: Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 712; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12000; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12312; Le Mans, Médiathèque Louis Aragon (*olim* Bibliothèque Municipale) 218; Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 227; Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 1223. Oltre a questi testimoni diretti, disponiamo di un riscontro indiretto in un codice (Mons, Bibliothèque Centrale de l'Université de Mons-Hainaut, Fonds anciens 62/195) compilato da varie fonti, tra le quali una che presenta alcune affinità con l'opera dello pseudo-Anselmo; si tratta di passi escerti che possono discostarsi anche sensibilmente dal contenuto e dalla lettera del commento pseudo-anselemiano, ma non mancano passaggi riprodotti con fedeltà, che talvolta possono offrire anche qualche elemento di riflessione per la ricostruzione del testo.

Vengono di seguito presentati e descritti i manoscritti con le sigle utilizzate per l'edizione: tutti i codici sono stati visionati su riproduzioni a colori o in bianco e nero e poi *in loco*, soprattutto per verificare la portata delle correzioni e l'apporto di eventuali correttori (in special modo per i due testimoni di Troyes).

P = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 712, ff. 1r-46r

Membranaceo, mm 240 × 165, ff. 178; sec. XII<sup>ex</sup>-XIII<sup>in</sup>; provenienza: Foucar-mont (Seine-Maritime), St. Jean l'Evangeliste, abbazia OSB Congregazione di Savigny.

Il testo dello pseudo-Anselmo (che occupa i ff. 1r-46r) si dispone su una sola colonna di 25 ll. ed è vergato in una *littera textualis* databile tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, con rubriche e alcune lettere iniziali (solo la *d*, prima lettera della prima parola del primo prologo, la *c*, prima lettera della prima parola del secondo prologo, la *a* di *Apocalipsis*, prima parola del testo) a decorazione monocroma (rossa in genere, verde per la sola *a*) sobriamente eseguite. La rubrica iniziale (f. 1r) alterna parole in maiuscoletto vergate in verde e in rosso, in un gioco di sovrapposizioni tra le parole stesse e lettere nell'interlineo, mentre l'*explicit*, eseguito totalmente in inchiostro rosso, non presenta particolari ornamenti, fatta eccezione per una modesta decorazione che vorrebbe rievocare un motivo vegetale. Nella rubrica iniziale viene associato il commento al magistero di Anselmo ("Incipiunt glose in apocalipsi secundum lectionem magistri anselmi lugdunensis"), proprio come nel codice di Le Mans descritto più avanti. I versetti dell'Apocalisse sono segnalati da una linea rossa che li sottolinea, rendendo efficace il loro riconoscimento nel testo, che si dispone in modo piuttosto ordinato. Il testo non è suddiviso in capitoli, ma in visioni inserite in rosso nel corso dell'opera. Al f. 3r si segnala la presenza di una glossa marginale di mano moderna.

#### Contenuto

ff. 1r-46v Anselmus Laudunensis pseudo *Super Apocalipsim*

ff. 47r-56r Remigius Autissiodorensis *Expositio in prima editione Donati grammatici*

ff. 56r-61r Rogerius Monachus Beccensis (?) *Carmen de contemptu mundi*<sup>195</sup>

195. Il *carmen* (*inc.* Quid deceat monachum, vel qualis debeat esse; *expl.* Sola facit! Miserum caetera pondus habent) ha una buona circolazione (ho potuto repertoriare circa una ventina di manoscritti) ed è attribuito variamente a Alexander Neckam, Anselmo di Canterbury, Nigello Witeker e Roger di Caen. In effetti, Mabillon, Manitius, Sharpe e il *Supplementum* al Bloomfield attribuiscono il *carmen* al monaco Roger di Caen OSB (†1095), ma nei manoscritti spesso è attribuito apertamente ad Anselmo di Canterbury, oppure circola con altre opere del filosofo (come per esempio nel ms. London, British Library, Add. 16608, f. 314r). Per il testo, si rimanda all'edizione

- ff. 61r-62v *Versus de triplici egestate*<sup>196</sup>  
 ff. 63e-70v Gaufridus Babio *Sermones*  
 ff. 71r-80v Hugo de Folieto *De nuptiis*  
 ff. 81r-86v Bernardus Claraevallensis *excerpta ex sermonibus*<sup>197</sup>  
 ff. 87r-101v; 112r-1178r Hugo de Folieto *De claustro animae*  
 ff. 101v-112r Anselmus Cantauriensis *excerpta*

#### *Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: uso prevalente dell'*et* tironiano e del nuovo *quia*, frequente è anche il ricorso al segno tachigrafico per *con-*, conformemente alla datazione del codice. Si segnala la presenza (non prevalente, ma comunque frequente) di &.

Lettere: per la *s* finale si alternano la carolina e la maiuscola, per la *d* la minuscola è ancora più frequente dell'onciale; la *e* cedigliata non è regolare; assente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: assente il segno di a capo; punto tra periodi e per pause minori, mentre non è molto frequente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

#### *Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra molte incertezze nelle doppie, ma più che altro nell'uso di *b* e *ch*.

#### *Correzioni*

Il copista è molto corretto e non sembra che intervenga un correttore a sistemare eventuali errori, di cui in genere il copista si accorge e che sistema in margine o nell'interlineo. Non mancano tracce di rasure, come per esempio al f. 7v (circa a metà) o al f. 10r (nella riga finale). In alcuni casi il modulo di scrittura si rimpicciolisce (f. 12r), evidentemente per comprimere una porzione di testo che era sfuggita, integrandola.

Bibliografia: *Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, vol. I, Paris, 1939, pp. 248-9; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, vol. II: *Commentaria: Auctores A-G*, Madrid 1950, pp. 114-5, n. 1361.

P<sup>2</sup> = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12312, ff. 95v-116r

Membranaceo, mm 285 × 210, ff. 318; sec. XIII; provenienza: Paris, St.-Germain-des-Prés, abbazia OSB (ma in precedenza dalla Biblioteca del duca di Coislin).

di Thomas Wright, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series) 59, London 1872, vol. II, pp. 175-200.

196. Si tratta di sei componimenti poetici: i primi tre attribuiti al canonico di Saint-Omer Pierre le Peintre (Petrus Pictor), il quarto anonimo, il quinto e il sesto di Ildeberto di Lavardin (Hildebertus Lavardinensis).

197. Si tratta dei sermoni 686 e 643.

Il commento all'Apocalisse dello pseudo-Anselmo è vergato (come il resto del codice) in *littera textualis* e si dispone in due colonne di circa 49 righe ciascuna. Il testo si lega a quello che lo precede ed è separato da esso da una semplice titolazione in rosso (*Incipit prologus super Apocalipsim*) con la *c* dell'iniziale della prima parole del prologo decorata molto semplicemente in rosso, con dei pallini disegnati nel corpo interno della lettera e rinchiusa in una decorazione a forma di foglia di vite appena abbozzata. Dopo il prologo, l'inizio del commento vero e proprio è segnalato dalla rubrica *Incipit Apocalipsis*, con la *a* della prima lettera del versetto biblico in blu e la medesima decorazione in rosso della lettera *c* precedente. Sul margine alto del f. 96r è scritto in rosso "Super Apocalipsim". I versetti del testo biblico sono sottolineati in inchiostro nero (lo stesso usato per il testo) e talvolta preceduti dal simbolo (in rosso o blu) che indica il paragrafo.

*Contenuto*

- f. 1r *Tabula contentorum* (sec. XVIII)  
 f. 1v *vacat*  
 ff. 2ra-10ra Anselmus Cantuariensis (?) *Disputatio Iudei et Christiani de lege nova et veteri*  
 f. 10rb *De cereo paschali*  
 f. 10v *vacat*  
 ff. 11ra-74vb Gregorius I Papa *Homiliae in Evangelia*  
 ff. 75r-83ra Bernardus Claraevallensis *Homilia super Evangelium*  
 f. 83ra-83<sup>bis</sup>v *vacat*  
 ff. 84ra-95vb Anselmus Laudunensis (?) *Super Cantica Canticorum*  
 ff. 96r-116rb Anselmus Laudunensis pseudo *Super Apocalipsim*  
 f. 116va *De nomine antichristi*  
 ff. 116va-118ra Aurelius Augustinus *Epistola Augustini ad Largum*  
 f. 118ra *opus sine tit. (inc. Contra quendam, qui dicebat apostolum Petrum)*  
 f. 118rb *opus sine tit. (inc. Divina essentia teste Augustino ineffabilis est)*  
 ff. 118rb-118va *opus sine tit. (inc. De casu angeli potest queri utrum angelus fuit creatus)*  
 f. 118va-118<sup>bis</sup>v *vacat*  
 ff. 119ra-122va Aurelius Augustinus (?) *De conflictu vitiorum et virtutum*  
 ff. 122vb-153vb *Super Cantica Canticorum*  
 ff. 153vb-154rb *De morte Ezechie*  
 f. 154rb *De confessione*  
 ff. 155ra-157rb *De morte Christi et eius resurrectione*  
 f. 157rb-157<sup>bis</sup>v *vacat*  
 ff. 158ra-164ra Isidorus Hispalensis *De differentiis rerum*  
 ff. 164ra-167ra XL *capitula sancti Augustini ad Petrum diaconum*  
 ff. 167ra-173vb Remigius Autissiodorensis *Expositio missae*

- ff. 174ra-180rb Hugo de Sancto Victore *De vanitate rerum mundanarum* (in rubrica scambiato per il *Cur Deus homo* di Anselmo di Canterbury)
- f. 180rb *Versus de Septuagesima*
- f. 180v *Nota de antiphonario sancti Gregorii papa*
- f. 181rb *Excerpta de praedicatoribus*
- ff. 182ra-195va Honorius Augustodunensis *Elucidarium*
- ff. 222va-229vb *Liber interrogationum Orosii et responsionum sancti Augustini*
- ff. 230ra-266ra Iohannis Beleth *Summa de Ecclesiasticis Officiis*
- f. 266v *vacat*
- f. 267r *Circa symbolum misse*
- f. 268r Thomas Aquinas *Summa theologiae (excerpta ex III libro)*
- f. 269r appunti di mano tarda in scrittura corsiva sulla messa (*super panem et super vinum*)
- ff. 270ra-285ra *Liber Quare*
- ff. 287vb-303va Hugo de Sancto Victore pseudo *Speculum ecclesiae*
- f. 303vb *Nota de trinitate*
- f. 304ra *De lectionibus ecclesiasticis*
- ff. 304rb-313ra Alanus ab Insulis *Liber poenitentialis*

#### *Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: uso prevalente dell'*et* tironiano e del nuovo *quia*, frequente è anche il ricorso al segno tachigrafico per *con-*, conformemente alla datazione del codice.

Lettere: per la *s* finale si alternano la carolina e la maiuscola, per la *d* la minuscola è ancora più frequente dell'onciale; la *e* cedigliata è già praticamente scomparsa; presente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: assente il segno di a capo; punto tra periodi e per pause minori, presente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

#### *Caratteristiche ortografiche*

Rare le incertezze nelle doppie (*c, r, g* geminate), mentre più presenti sono le oscillazioni nell'uso di *b* e *ch*.

#### *Correzioni*

Il copista è generalmente corretto e non sembra che intervenga un correttore a sistemare eventuali errori, di cui in genere il copista si accorge, emendandoli in margine o nell'interlineo (come per esempio al f. 102r).

Bibliografia: H. Douteil (ed.), *Iohannis Beleth Summa de Ecclesiasticis Officiis*, Turnhout 1976, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 41), pp. 193-8; G. Polycarpi Götz (ed.), *Liber Quare*, Turnhout 1983 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 60), p. xci; R. Etaix, *Répertoire des manuscrits des homélies sur l'Évangile de Saint Grégoire le Grand*, «Sacris erudiri» (1996), pp. 107-45 [119]; R. E. Reynolds, *Christ as Cleric: The Ordinals of Christ*, in

*Clerics in the Early Middle Ages*, a cura di R. E. Reynolds, Ashgate 1999, pp. 1-50 [26]; C. Giraud (ed.), Hugo de Sancto Victore *De vanitate rerum mundanarum. Dialogus de creatione mundi*, Turnhout 2015 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 269. Hugonis de Sancto Victore Opera 4), p. 212; P. Sicard, *Iter Victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études, avec un index cumulatif des manuscrits des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor*, Turnhout 2015, p. 644.

P<sup>3</sup> = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12000, ff. 146v-162v

Membranaceo, mm 265 × 180, ff. 162 (mutilo della fine); sec. XII; provenienza: Paris, St.-Germain-des-Prés, abbazia OSB.

Il commento all'Apocalisse dello pseudo-Anselmo di Laon occupa la parte finale del manoscritto, che è mutilo della fine, e si dispone su due colonne di circa 50 linee ciascuna, vergate in una *littera textualis*. In realtà, già prima della fine il testo è irrimediabilmente danneggiato a causa di grosse macchie di umidità che, a fogli alterni, investono la parte destra del codice e che, in alcuni punti, ne impediscono la lettura. Il commento all'Apocalisse è separato da quello al Cantico che lo precede da un piccolo spazio bianco, con la *c* del prologo in rilievo per il modulo maggiore con cui è realizzata e con le prime parole in maiuscolo. Non ci sono indicazioni che avvertano che quello che leggiamo sia il commento all'Apocalisse, che evidentemente era percepito come un tutt'uno con gli altri due commentari biblici, anch'essi provenienti dall'ambiente di Laon. I versetti dell'Apocalisse non sono posti in rilievo.

#### Contenuto

ff. 1r-129r Iohannes Remensis (?) *Commentarius in Psalmos*

ff. 129rv Hieronymus Stridonensis *Commentarius in Psalmos (excerpta)*

ff. 129v-132r Priscianus Caesariensis pseudo *Liber de accentibus*

ff. 132r-139r Anselmus Laudunensis (?) *Super Psalmos (Hymni vocantur)*

ff. 139r-146v Anselmus Laudunensis (?) *Enarrationes in Cantica Canticorum (Visitet me Pater)*

ff. 146v-162v Anselmus Laudunensis pseudo *Super Apocalipsim*

#### Caratteristiche grafiche

Abbreviazioni: l'uso piuttosto marcato di &, l'oscillazione tra il nuovo *quia* e quello tradizionale e l'assenza del segno tachigrafico per *con-* fanno propendere per una datazione anteriore al 1180 ca.

Lettere: per la *s* finale prevale senz'altro la carolina rispetto alla maiuscola, per la *d* prevale l'onciale, benché non manchi la minuscola; la *e* cedigliata non è regolare; assente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: assente il segno di a capo; punto tra periodi e per pause minori, mentre non è molto frequente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

*Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra molte incertezze nelle doppie, ma più che altro nell'uso di *b* e *ch*.

*Correzioni*

Il copista è corretto e non sembra che intervenga un correttore a sistemare eventuali errori, di cui in genere il copista si accorge e che sistema più che altro in margine, come per esempio al f. 198r.

Bibliografia: L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de Saint-Germain-des-Prés* «Bibliothèque de l'École des chartes» 28 (1867), pp. 343-76 [345]; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, vol. VII: *Commentaria: Anonyma P-Z*, Madrid 1961, p. 98 n. 10449; M. W. Bloomfield - B.-G. Guyot - D. R. Howard - T. B. Kabealo, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-15000 A.D.*, Cambridge, MA 1979 (The Mediaeval Academy of America Publications 88), n. 4076; R. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta* cit., pp. 183-4; F. Cinato, *Priscien glosé : l'ars grammatica de Priscien vue à travers les gloses carolingiennes*, Turnhout 2015, p. 81.

M = Le Mans, Médiathèque Louis Aragon (*olim* Bibliothèque Municipale) 218, ff. 31r-102v

Membranaceo, mm 290 × 192, ff. 103; sec. XII<sup>3/4</sup>; provenienza: Le Mans (Sarthe), Le Couture, abbazia OSB.

L'esposizione all'Apocalisse, in *littera textualis*, si dispone dopo i prologhi, entrambi segnalati da un'iniziale decorata. Il commento vero e proprio è segnalato da una rubrica e il primo prologo (*Deus et Dominus pater*) presenta la *d* maiuscola iniziale sobriamente decorata in verde e rosso, così come, di eguale fattura, è la *c* del secondo prologo (*Causa que beatum Iohannem*). La *a* di *Apocalipsis* è decorata con motivi vagamente vegetali e geometrici in modo piuttosto elegante in inchiostro blu, rosso e verde. La prima lettera che apre ciascun blocco di versetti (in genere due per pagina) è messa in rilievo con piccole decorazioni ed è vergata in inchiostro rosso, blu o verde, quasi sempre associati tra di loro in abbinamenti a coppie. Ogni visione è segnalata con una rubrica, fatta eccezione per la seconda (f. 44v) in cui, oltre alla rubrica, la *p* iniziale, in un modulo di scrittura molto grande, è riccamente decorata.

Mary Dove, a proposito delle *Enarrationes in Cantica Cantorum* che occupano la prima parte del codice, afferma che M presenta delle tangenze con la *Glossa* al Cantico, di cui fornisce l'edizione: secondo l'editrice, la *Glossa* sarebbe riprodotta in forma di glossa proprio in M<sup>198</sup>. Tuttavia, ci sembra che la *facies* della *Glossa* al Cantico<sup>199</sup> sia diversa da quella di M, che potrebbe

198. Cfr. M. Dove (ed.), *Glossa Ordinaria* cit., p. 36, nota 61.

199. Essa è visibile, per esempio, nel manoscritto Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 74, f. 83v.

mostrare una fase intermedia nel passaggio da commento glossato a commento continuo, oppure, più semplicemente, M sceglie di valorizzare il lemma biblico, che viene posto in rilievo con un ampliamento del modulo di scrittura e la decorazione delle iniziali dei vari versetti biblici. Il testo si dispone in due colonne di circa 38 linee ciascuna, entrambe con il lemma biblico ‘ingrandito’ a destra (secondo quest’ordine: commento continuo – lemma biblico // commento continuo – lemma biblico). I versetti dell’Apocalisse, oltre a essere scritti ai lati delle rispettive colonne, sono inglobati anche nel commento continuo, messi in evidenza dalla sottolineatura in rosso. Il testo dell’Apocalisse, però, non si trova scritto in forma continua come nel caso dei due codici di Troyes, ma scorporato in piccoli blocchi, il cui contenuto è lo stesso commentato nel testo. Al f. 31r, prima del prologo, è scritto “Incipiunt glose in apocalipsi secundum lectionem magistri anselmi lugdunensis”, proprio come in P (con la stessa confusione già rilevata tra l’aggettivo *lugdunensis* e *laudunensis*). Al f. 1r, nel margine alto, si legge: “Ex libris monasterii Sancti Petri a Cultura, congregationis Sancti Mauri” e poi, sul lato, “De La Rivière”. La mano è la stessa del commento al Cantico che occupa i primi trenta fogli.

#### Contenuto

ff. 1r-30v Anselmus Laudunensis (?) *Enarrationes in Cantica Canticorum (In iniiciis librorum)*<sup>200</sup>

ff. 30v-31r *De septem naturis columbe*

ff. 31r-102v Anselmus Laudunensis pseudo *Super Apocalipsim*

ff. 102v-103r *Cives celestis patrie*

#### Caratteristiche grafiche

Abbreviazioni: & si alterna a *et* (non tironiano) in modo piuttosto omogeneo; per il *-que* enclitico si trova l’abbreviazione, prevalente fuori d’Italia, *q*; (come, per esempio, due volte nella prima colonna del f. 47v); il segno tachimografico per *con-* si alterna alla forma non abbreviata, mentre il *quia* tradizionale prevale sul nuovo *quia*.

Lettere: per la *s* finale si alternano la carolina e la maiuscola; per la *d* prevale l’onziale, benché non manchi la minuscola; la *e* cedigliata non è regolare; assente l’apice su *i* singola e doppia.

Segni d’interpunzione: presente il segno di a capo; il punto tra periodi e per pause minori è abbastanza omogeneo, mentre non è molto frequente il *punctus elevatus* tra cola interni al periodo.

200. Si tratterebbe della versione E (a sua volta dipendente dalle *reportationes* A e B) delle *Enarrationes in Cantica Canticorum* secondo gli studi di Leclercq (J. Leclercq, *Le Commentaire du Cantique* cit., pp. 30-1). Questo codice (insieme a Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (olim Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 227 e 1223) premette al prologo consueto (*Liber iste vocatur cantica canticorum*) un altro prologo: *In iniiciis librorum cause dicende sunt*.

### *Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra molte incertezze nelle doppie, ma più che altro nell'uso di *b* e *cb*.

### *Correzioni*

Il copista è piuttosto corretto e in genere sistema gli errori di cui si rende conto, come al f. 48r in cui *notatur* è sottolineato con dei puntini per segnalarne l'erronea ripetizione o con l'aggiunta in margine di parole di cui si è dimenticato (*est* al f. 49r). Una seconda mano, più tarda, interviene con una scrittura minuta per scandire i vari capitoli a seconda dei versetti dell'Apocalisse, mentre la divisione in *visiones* appartiene già al copista di M.

Bibliografia: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France - Départements*, vol. XX, Paris 1893, p. 150; M. Dove (ed.), *Glossa Ordinaria. Pars 22: In Canticum Cantorum*, Turnhout 1997, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 170), pp. 35-6; R. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta* cit., p. 102.

T = Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 227, ff. 77v-98v

Membranaceo, mm 310 × 255, ff. 132; sec. XII seconda metà; provenienza: Clairvaux (Aube), Notre-Dame, abbazia OCist.

Il commento all'Apocalisse dello pseudo-Anselmo di Laon, vergato in *littera textualis*, si dispone su due colonne di 50 ll., come nel resto del codice, anche se le colonne dei ff. 78-110, che contengono i commenti all'Apocalisse e al Cantico, sono di misura diseguale: infatti, la colonna più stretta, vicina alla piega della pergamena, è riservata al testo biblico, trascritto in un modulo di scrittura più grande e su un numero di linee variabili (da 17 a 32). Le iniziali del prologo, come quelle delle varie *visiones*, sono leggermente decorate e vergate in verde o rosso: il lemma biblico, presente anche come parte integrante del commento continuo, è sottolineato. Le iniziali delle lettere al principio delle frasi sono ripassate in rosso e i vari periodi sono scanditi dal simbolo di paragrafo, anch'esso segnalato con un breve tratto rosso e nero. Il commento è attribuito (f. 77v) a Raoul/Radulfo di Laon (il fratello di Anselmo): "Incipiunt Glose magistri Radulfi super apocalipsin". Al f. 132v leggiamo invece *l'ex libris* scritto da una mano di XII secolo: "Liber sancte Marie de Claravalle".

### *Contenuto*

ff. 1r-69r Gaufridus Babio *Glossae super Matthaeum*

ff. 69r-77v *Evangelium secundum Matthaeum*; all'inizio del f. 69r Hieronymus Stridonensis pseudo *Prologus* (*inc.*: Matheus ex Judea sicut in ordine primus ponitur)

- ff. 77v-98v Anselmus Laudunensis pseudo (Radulfus *cod.*) *Super Apocalipsim*  
 f. 98v *Cives celestis patrie*  
 ff. 99r-110r Anselmus Laudunensis (?) *Enarrationes in Cantica Canticorum*  
 (*In iniciis librorum*)  
 ff. 110r-117v Hugo de Sancto Victore (?) *Glossae super Naum prophetam*  
 (*excerpta*)  
 ff. 117v-132v Serlo Saviniacensis *Sermones*  
 f. 132v Sommario (In hoc volumine continentur Glose magistri Gaufredi  
 super matehum. Glose magistri Radulfi super apocalipsim, super cantica can-  
 ticorum, super naum prophetam. Sermones Serlonis abbatis savignei)

#### *Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: la congiunzione *et* si trova nella forma tironiana, estesa e con la scrizione abbreviata & in modo piuttosto vario; il segno tachigrafico per *con-* si alterna alla forma non abbreviata; prevale, anche se non in maniera totalizzante, il nuovo *quia*.

Lettere: per la *s* finale la maiuscola prevale sulla carolina; per la *d* prevale l'onciale; la *e* cedigliata non è regolare; assente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: presente il segno di a capo; il punto tra periodi e per pause minori è abbastanza omogeneo.

#### *Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra molte incertezze nelle doppie, ma più che altro nell'uso di *b* e *cb*; qualche incertezza nei nessi consonantici (*pt* per *ct* e *gn* per *nm*).

#### *Correzioni*

Sono molti gli interventi che troviamo sul codice. Alcuni appartengono al copista, che in genere aggiunge nell'interlineo singole parole o gruppi di parole di cui si è dimenticato nella trascrizione. Per l'inchiostro differente e il modo di realizzare la *d* sembrerebbe che sia intervenuta almeno un'altra mano (per la prima volta al f. 79v, con l'aggiunta marginale di *ideo*). In realtà, la lieve entità di queste aggiunte non consente di escludere che potrebbe trattarsi dello stesso copista, che interviene successivamente (da qui l'inchiostro differente) per correggere dimenticanze o errori compiuti durante la trascrizione. Tuttavia, la visione diretta del manoscritto consente di notare piccole differenze nella realizzazione delle lettere (soprattutto *c*, *d* e *l*), facendo dunque propendere per l'ipotesi che gli interventi siano di un'altra mano (della stessa altra mano sembrerebbe l'aggiunta del prefisso *pre-* a *dictum* del f. 80r). Alcune di queste correzioni sono probabilmente *ex ingenio*: per esempio quelle grammaticali (l'aggiunta al f. 82r di *-den-* nell'interlineo per ristabilire la corretta forma di

gerundio *ostendendo*) o quelle avvenute a partire dalla fonte biblica (*banc* per *illam*, in accordo con il versetto “quicumque non habent doctrinam hanc” di Apc 2,24, per altro scritto correttamente nel lemma biblico che si trova accanto alla piega della pergamena al f. 81r in un modulo di scrittura maggiore) o perché potenzialmente deducibili dal contesto (come qualche aggiunta di *id est* che si trova subito dopo il versetto biblico da spiegare, in accordo con l'*usus scribendi* dell'autore). Altri casi suggeriscono invece che le correzioni siano avvenute *ex codice*, come, per esempio, l'aggiunta di *scilicet* al f. 83v, in un punto in cui un correttore che agiva *ope ingenii* avrebbe potuto aggiungere anche il più consueto *id est*. Tutti gli interventi di altra mano sono segnalati in apparato, cui si rimanda per una loro valutazione più puntuale.

Bibliografia: *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements* (Quarto Series), vol. II, Paris 1855, pp. 117-8; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, vol. II: *Commentaria: Auctores A-G*, Madrid 1950, pp. 114-5, n. 1361; J.-P. Bouhot - J.-F. Genest, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Paris 1997, pp. 299-300; R. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta* cit., p. 245.

Tr = Troyes, Médiathèque du Grand Troyes (*olim* Bibliothèque Municipale), Fonds ancien 1223, ff. 2r-45r

Membranaceo, mm 241 × 165, ff. 70; sec. XII; provenienza: Clairvaux (Aube), Notre-Dame, abbazia OCist.

Il commento all'Apocalisse occupa la parte iniziale del codice ed è vergato in *littera textualis*; la *facies* del manoscritto è simile a quella già descritta per l'altro esemplare conservato a Troyes: il testo si dispone su due colonne di larghezza diseguale, la più stretta è occupata dal testo biblico (dalle 10 alle 25 ll.), la più larga dal commentario (35-36 ll.), che comunque ingloba il testo dell'Apocalisse e ne sottolinea i versetti. Al f. 2r nel margine inferiore troviamo la nota di possesso scritta da una mano di XVI secolo che informa sulla provenienza claravallense del codice: “Liber sancte Marie Clarevallis”. Quanto al commento dello pseudo-Anselmo di Laon, le lettere iniziali dei prologhi sono ripassate in rosso e verde, mentre la *a* di *Apocalipsis* del lemma biblico in evidenza è riccamente decorata, in modo molto elegante, con motivi floreali e geometrici, in rosso, blu, verde e oro. Dipinte in rosso sono anche le prime lettere dei versetti in cui iniziano le varie visioni, segnalate da una rubrica. Al f. 2r nel margine alto troviamo una *sententia* di mano più tarda, forse una di quelle che doveva trovarsi in fondo al codice e che è stata inserita in quel punto per prossimità col contenuto dell'Apocalisse. Essa dice: “Haimo. Tanta est differentia inter hanc prophetiam et prophetiam ante adventum christi editam, quanta est inter novam legem et veterem, inter servum et dominum, inter hominem et deum” ed è desunta dalle righe iniziali dell'*Expositio in Apocalypsin* di Aimone

d'Auxerre<sup>201</sup>. A differenza dell'altro codice di Troyes, in questo non si trovano indicazioni sull'autore o sull'ambiente di produzione delle glosse. Si segnala che ai ff. 27v-28r (nel punto in cui si parla dei nomi dell'Anticristo, alcuni dei quali sono in greco) nel margine alto del codice è vergato l'alfabeto greco. Le lettere sono scritte in maiuscolo, nella fascia alta si trova la numerazione corrispondente (per esempio, sopra la lettera A troviamo scritto in caratteri latini *mia*, traslitterazione del greco μία, che corrisponde al femminile del numerale "uno"), mentre nella fascia bassa si trova la traslitterazione in latino delle lettere greche (per esempio, sotto la lettera A c'è scritto *alpha*).

#### *Contenuto*

f. 1r *De lapidibus preciosis*

ff. 2r-45r Anselmus Laudunensis pseudo *Super Apocalipsim*

f. 45r *Cives celestis patrie*

ff. 45v-69r Anselmus Laudunensis (?) *Enarrationes in Cantica Canticorum (In incisiis librorum)*

f. 69 r (add. sec. XIII) a) Bernardus Claraevallensis, *Sententia* 24 b) otto versi di una poesia di Alcuino (*inc.*: Hunc cecinit Salomon mira dulcedine librum; *ICL* 7365)

ff. 69v-70v serie di glosse e sentenze (dodici in tutto) separate, l'una dall'altra, dal piede di mosca.

#### *Caratteristiche grafiche*

Abbreviazioni: la congiunzione *et* si trova nella forma tironiana, estesa e con la scrizione abbreviata & in modo piuttosto vario; il segno tachigrafico per *con-*, benché prevalente, si alterna alla forma non abbreviata; prevale il nuovo *quia*.

Lettere: per la *s* finale la carolina prevale sulla maiuscola; per la *d* la presenza dell'onziale non è regolare; anche la *e* cedigliata non è regolare; assente l'apice su *i* singola e doppia.

Segni d'interpunzione: presente il segno di a capo; è omogeneo il punto tra periodi e per pause minori.

#### *Caratteristiche ortografiche*

Il codice non mostra molte incertezze nelle doppie, ma più che altro nell'uso di *h* e *ch*; qualche incertezza nei nessi consonantici (*ht* per *ct* e *gn* per *mn*), come già segnalato per l'altro codice di Troyes.

#### *Correzioni*

Le correzioni sul codice sono assai presenti e caratterizzano tutto il manoscritto: per una loro valutazione filologica si rimanda al paragrafo 4.4.21. Qui ci sembra pertinente rilevare la natura di queste correzioni, che consistono nel

201. Cfr. PL 117, coll. 937D-938C.

ripristinò *supra* o nei margini di lettere, parole o anche frasi omesse e nell'espunzione o barratura di vocaboli ripetuti. La maggior parte degli interventi sono riconducibili al copista, mentre per altri sembra più opportuno pensare all'azione correttiva di un'altra mano più che altro *ex codice*, come suggerirebbe l'aggiunta in margine di "quomodo vel" al f. 4r. Inoltre, soprattutto a partire dalla seconda metà del codice, è sempre più consistente la presenza di intere frasi riscritte su rasura.

Bibliografia: *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements* (Quarto Series), vol. II, Paris 1855, p. 503; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, vol. II: *Commentaria: Auctores A-G*, Madrid 1950, pp. 114-5, n. 1361; C. Samaran - R. Marichal, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, vol. V, *Est de la France*, Paris 1965, p. 665; J.-P. Bouhot - J.-F. Genest, *La bibliothèque* cit., pp. 204-5; R. Guglielmetti, *La tradizione manoscritta* cit., p. 248.

## 2.2. Un codice perduto?

Sembra verosimile ritenere che un codice, che conteneva i commenti al Cantico e all'Apocalisse attribuiti ad Anselmo, sia andato perduto. Esso, stando alla notizia di Montfaucon, proveniva dall'abbazia cisterciense di Savigny<sup>202</sup>. Non è infrequente che la tradizione manoscritta cisterciense trasmetta insieme Cantico dei Cantici e Apocalisse, come attestano i manoscritti Le Mans, BM, 218 (M), Troyes, BM, 227 (T), Troyes, BM, 1223 (Tr), che contengono i commentari a entrambi i libri biblici legati all'ambiente di Laon<sup>203</sup>.

L'associazione Cantico-Apocalisse fa la sua comparsa nel corso degli ultimi decenni dell'XI secolo, diventando canonica durante la prima fase di diffusione della *Glossa ordinaria*<sup>204</sup>. Dall'indicazione di Montfaucon non si ricostruisce quale fosse la redazione del commento al Cantico conservata in quel codice né se il commento all'Apocalisse citato coincida con il nostro. Tuttavia, visto che esistono tre testimoni dell'opera che circolano con il commento al Cantico *In incipiis librorum*, non è inverosimile pensare che nel perduto codice ci fosse anche il commento all'Apocalisse pseudo-anselmiano *Deus et Dominus pater*.

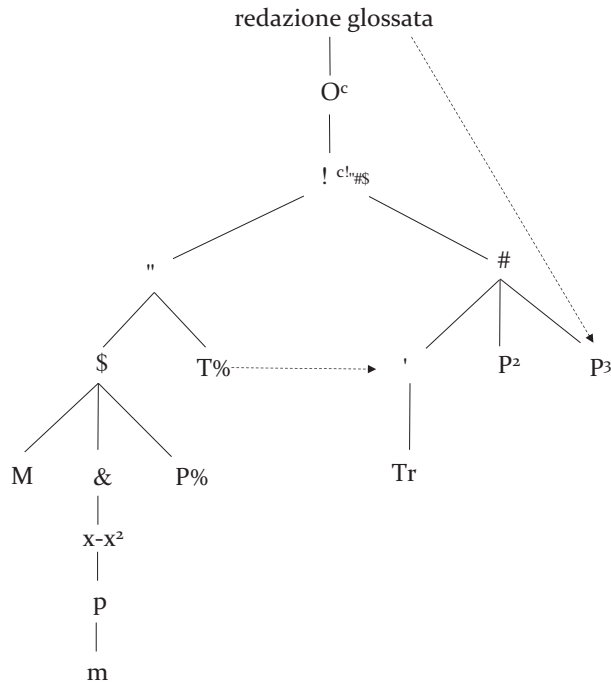
202. Bernard de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, vol. II, Paris 1739, p. 1343, n. 58 («Apocalypsis. Expositio Cantici Canticorum secundum Anselmum. Expositio Apocalypsim. Prologus Hieronymi & Eusebii Caesariensis in eandem. Versus de 14 beatitudinibus. De planctu mortis, &c.»). Si veda anche A. Bondéelle-Souchier, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des abbayes d'hommes*, Paris 1991, pp. 279-83.

203. Cfr. C. Giraud, *Per verba magistri* cit., p. 96. Per un inquadramento più generale sull'associazione Cantico dei Cantici-Apocalisse si veda F. Dolbeau, *L'association du Cantique des Cantiques et de l'Apocalypse, en Occident, dans les inventaires et manuscrits médiévaux*, in *L'Apocalisse nel Medioevo* cit., pp. 361-402.

204. *Ibid.*, pp. 397-8. Per Dolbeau, l'ipotesi secondo cui l'associazione tra i due libri sarebbe legata alla riforma gregoriana, per quanto suggestiva, è da guardare con cautela, in attesa di prove che possano documentarla.

### 2.3. La tradizione testuale della redazione glossata: lo *stemma codicum*

Il rapporto genealogico tra i testimoni del testo della redazione continua appare ricostruibile con relativa sicurezza e si può rappresentare con il seguente *stemma*:



La presenza di un capostipite a monte della tradizione continua poggia su basi solide, non solo per la presenza in tutti i codici di lezioni separative che permettono di escludere una loro reciproca dipendenza, ma anche per una ragione di carattere pratico: la necessità da parte di un compilatore di mettere a punto l'esposizione glossata nella forma continua. Si è già detto che sarebbe poco economico ritenere che la realizzazione di questa seconda redazione si sia verificata indipendentemente nei vari testimoni, per di più nella stessa forma e con la stessa selezione dei contenuti esegetici. Inoltre, le lezioni separative di L e P<sup>4</sup> presentate sopra permettono di escludere che il capostipite della redazione continua derivi proprio da uno dei due codici della prima versione testuale, pur condividendo con loro almeno tre corrottele ereditate con ogni probabilità dall'archetipo (a 3,17; forse 17,4 e 21,20), accolte a testo in modo piuttosto acritico.

Il problema maggiore, che discuteremo di seguito, riguarda la possibilità di individuare un archetipo a monte di questa seconda redazione ( $\omega^c$ ). Infatti, nella delicata fase di sistematizzazione delle glosse in forma di esposizione continua, si sono prodotte diverse innovazioni e alcune corrottele, a cui è possibile che se ne siano aggiunte altre in un secondo momento. Per le innovazioni non erranee (quali omissioni di congiunzioni coordinanti non funzionali al testo, cambi da *id est* a *scilicet*, piccole aggiunte...) prodottesi nel passaggio tra le due redazioni formulare un giudizio è rischioso, perché esse possono essere ascritte tanto a scelte redazionali mirate, quanto a dinamiche interne alla trasmissione. Anche per gli errori veri e propri non è sempre chiaro se possano essere tutti riferiti a distrazioni del compilatore, che si è trovato di fronte a glosse spesso disposte in modo caotico e ambiguo, o invece, almeno in qualche circostanza, si debbano attribuire a un archetipo.

2.4. Dislocazioni di materiale esegetico originariamente in forma di glosse riferibili al compilatore della forma continua

È possibile tentare di identificare le varie tipologie di innovazione che si verificano nell'evoluzione da una redazione all'altra. La maggior parte dei casi presentati non si può considerare semplicemente un tentativo dell'autore di conservare glosse della prima redazione difficilmente amalgamabili in un'esposizione che mirava a superare il carattere frammentario del suo modello; tali casi spesso hanno l'aria di essere interventi condizionati da circostanze casuali, come il fraintendimento della corretta disposizione delle glosse della redazione originaria.

Di seguito si discutono alcuni casi giudicati esemplificativi per comprendere meglio la genesi delle dislocazioni di materiale esegetico nella *versio continua*. Il testo è talvolta presentato come probabilmente appariva materialmente in  $\omega^g$ :

7,9. *Post hec*. Istud quod modo dicit est quasi expositio supradictorum, scilicet quod superius dixit sub finito numero signatorum, hic dicit turbam innumerabilem; quod ibi per duodecim tribus, hic per universam diversitatem gentium, quasi dicat: Sicut erat predictum, ita vidi completum. *Post hec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat*, quia licet numerus Deo sit cognitus, hominibus tamen est incertus.

Ci troviamo nel punto in cui Giovanni ha la visione della grande folla, simbolo della totalità della Chiesa. Il versetto che introduce il passo (*post haec vidi turbam magnam*) nella versione continua viene sdoppiato per essere commentato due volte: la prima costituisce una sorta di preambolo introduttivo, mentre la seconda dà avvio al commento vero e proprio della *turba*. Il motivo della ripetizione di *post hec* si comprende se si pensa a un'origine glossata del com-

mento: la prima glossa era scritta evidentemente sopra *post hec* e serviva da cerniera di collegamento tra i *signati* di Apc 7,8 e la *turba* di 7,9, la seconda invece commentava tutto il versetto. Per poter utilizzare entrambe le glosse senza sacrificarne nessuna, il compilatore ha dovuto adottare la strategia che vediamo a testo, perché, se non avesse riscritto *post hec*, la prima glossa si sarebbe legata al passo precedente, se invece avesse collocato la prima glossa dopo il lemma biblico successivo, avrebbe spezzato l'andamento dell'esegesi relativa al verbo *dinumerare*, spostando troppo in là la glossa «licet numerus...tamen est incertus» che, se non segue subito il versetto, perde di senso. Uno sguardo ai commenti glossati conferma questa ipotesi, dal momento che sia in L che in P<sup>4</sup> la prima glossa («Istud quod modo dicit...») è marginale, mentre la seconda è interlineare.

9,3. *Et data est illi potestas concessa a Deo, sicut habent potestatem scorpiones terre.* Scorpioni bene comparantur, quia sicut ille blandus facie cauda pungit occulte, ita heretici decipiunt per hec temporalia, persuadendo hec esse optima et ad vitam sufficientia, que sunt ultima et viliora; vel ideo scorpioni comparantur, quia cum scorpius pungit et non sentitur, sed paulatim venenum diffunditur et urit, sic decepti ab hereticis prius non sentiunt, sed tandem perimuntur.

Il suono della tromba del quinto angelo (Apc 9,1) provoca l'apertura del pozzo dell'abisso, da cui fuoriescono cavallette il cui potere è simile a quello degli scorpioni. Gli scorpioni sono associati agli eretici che pungono di nascosto con il veleno dell'eresia, conducendo alla morte coloro che si lasciano abbindolare dalle loro false parole. Nei testimoni glossati questo passo – una glossa marginale – era collocato qualche versetto più avanti, esattamente a corredo di Apc 9,5, in cui si legge: *et cruciatus eorum ut cruciatus scorpii*.

Sembra che la posizione corretta sia quella della forma glossata per due ragioni. La prima è che in quel punto, a differenza del commento di Apc 9,3, si parla espressamente degli eretici, nucleo centrale dell'esegesi a quel versetto:

[...] *et datum est*, permissum est eis a Deo corpora cruciare, animas non occidere. Sic quidem faciunt heretici, postquam deficiunt in persuasione, per vim querunt nocere et hic de bonis dicitur, *ne occiderent eos* morte spirituali, *sed ut cruciarentur mensibus quinque*, id est secundum corpora que quinque sensibus utuntur. Habet alia litteratura *mensibus sex* propter sex etates, quibus hec vita distinguitur, *et cruciatus eorum ut cruciatus scorpii*, scilicet cum non possent per se nocere, accusant eos apud principes seculi.

In secondo luogo, la prima volta in cui compaiono gli scorpioni (Apc 9,3), non sono associati espressamente all'azione del pungere (che certo è intrinseca

alla loro natura), mentre in questo secondo punto (Apc 9,5) è chiaramente evocata la dimensione del dolore e della tortura (*cruciatus*) che deriva dal loro pungiglione: sembra quindi più coerente che la glossa relativa alla puntura velenosa dovesse trovarsi a corredo di questo secondo versetto. Il compilatore, dunque, non avrebbe avuto ragione di anticipare la glossa e si può dedurre che abbia agito erroneamente, riferendo il passaggio sugli scorpioni al primo dei due versetti in cui compariva la loro menzione, forse perché nel suo modello la glossa si trovava in una posizione ambigua e fraintendibile, a causa della vicinanza tra i due versetti. È opportuno osservare che, anche in questo caso, la glossa non si trova in una posizione palesemente erranea o tale da privare di senso l'esposizione glossata, ma semplicemente in un punto meno coerente e calzante rispetto a quello della prima redazione.

9,17.

¶id est predicatione quia ipsa est causa pene idem significavit superius per iacinctum qui est lapis fumidi coloris  
 [...] ET DE ORE IPSO  
 ¶invidie  
 RUM PROCEDIT IGNIS  
 ¶idolatrie ¶fetor blasphemie  
 ET FUMUS ET SULPHUR  
 ¶premissis ¶facta  
 AB HIS TRIBUS PLAGIS OCCISA EST TER

¶Cum superius in plaga locustarum vidisset faciem hominis hic bene ponit faciem leonis quia heretici aliquid humilitatis ostendunt sed ministri Antichristi quod docent hoc etiam cogunt quibuscumque tormentis confiteri.

¶Iste quidem tres diverse pene redduntur in inferno secundum diversa commissa in hoc mundo. Ignis ibi datur his qui hic habuerunt nimium estum cupiditatum, fumo ibi afficiuntur illi qui in hoc mundo obcecantur ignorantia superbie, fetor ex sorditate pravorum operum

¶scilicet ¶invidie  
 CIA PARS HOMINUM DE IGNE ET  
 ¶idolatrie ¶fetor blasphemie  
 FUMO ET SULPHURE QUI PROCEDE  
 BAT DE ORE IPSORUM

Così è il testo del commento continuo:

[...] *et de ore ipsorum*, id est predicatione, quia ipsa est causa pene, *procedit ignis et fumus et sulphur*. Idem significavit superius per iacinctum, qui est lapis fumidi coloris. Iste quidem tres diverse pene redduntur in inferno secundum diversa commissa in hoc

mundo. Ignis ibi datur his qui hic habuerunt nimium estum cupiditatum. Fumo ibi afficiuntur illi qui in hoc mundo obcecantur ignorantia superbie, fetor ex sorditate pravorum operum. Ab his plagis occisa est tertia pars hominum de igne et fumo et sulphure que procedunt ex ore ipsorum.

Anche in questo caso replichiamo la *facies* di L, anche perché P<sup>4</sup> in questo punto sposta la glossa più in alto, in una posizione un po' ambigua dove parrebbe che una seconda mano (l'inchiostro è lievemente diverso) sia intervenuta per indicarne la posizione corretta, ricorrendo a un segno grafico di richiamo. Bisogna preliminarmente osservare che stabilire quale fosse la posizione corretta è complicato dal fatto che lo stesso versetto con i tre elementi menzionati (fuoco, fumo e zolfo) si ripete quasi uguale a breve distanza. Anzi, se l'ipotesi secondo cui la forma glossata sia nata con lo scopo di fornire un ausilio all'insegnamento coglie nel segno, il *magister*, commentando questo passo, avrebbe potuto usare la glossa esegetica per ognuno dei due versetti relativi alle punizioni dei cavalli contro i peccatori. Tuttavia, ci sembra più pertinente la scelta operata da L di inserire la glossa più avanti, così da ribadire il tipo di castigo. In effetti, la prima volta in cui vengono menzionati i tre elementi punitivi essi sono evocati in una dimensione puramente descrittiva in cui si dice che dalla bocca dei cavalli escono fuoco, fumo e zolfo, come se si trattasse di un attributo fisico, mentre la seconda volta i tre elementi compaiono per sottolineare la punizione, poiché sono il mezzo con cui vengono uccisi i peccatori. Si può anche rilevare che la costruzione logica della redazione continua non sembra molto coerente perché la glossa del giacinto, che richiama il fumo, e che, forse per questa associazione, è collocata dopo i tre elementi punitivi, rimane in sospeso, dato che non si capisce a cosa si riferisca l'*idem* iniziale, disgiunto da «causa pene». Inoltre, non è molto coerente la successione tra la glossa del giacinto (in origine interlineare) e quella marginale in cui si parla delle tre pene, che sono classificate già come tali: certamente si può intuire che ciò che esce dalle bocche dei cavalli ha una funzione punitiva e distruttiva, ma ci sembra che si tratti di una lieve anticipazione, che avrebbe più senso qualche riga dopo esattamente come in L, anche perché, altrimenti, il versetto successivo rimane senza alcun commento, fatto che è piuttosto raro nella forma continua del testo.

22,1. ¶Ex utraque parte f. l. v.  
citra flumen id est in hac vita  
habemus lignum v. scilicet  
corpus et sanguinem Christi  
quibus reficimus ultra flumen  
id est in futuro habebimus  
ipsum Christum presentem  
et indeficientem refectio-

[...]

[...] ET OSTEN

¶id est abundantiam ¶id est refectio[n]is [...]

DIT MICH I FLUMEN AQUE

nem vel per citra flumen  
accipiamus tempus quod fuit  
ante baptismum [...]

VIVE SPLENDIDUM TAMQUAM  
<sup>†</sup>quia ibi sola puritas et nichil absconsum <sup>†</sup>id est de maioribus [...]  
 CRISTALLUM PROCEDENS DE SE  
<sup>†</sup>in communitates eorum  
 DE DEI & AGNI IN MEDIUM  
 qui latiori via incedunt <sup>†</sup>id est in hoc presenti et in futuro  
 PLATEE EIUS. ET EX UTRAQUE

PARTE FLUMINIS LIGNUM

VITE AFFERENS FRUCTUS DUO  
<sup>†</sup>etates vel assidue  
 DECIM PER MENSES SINGU  
 reddens  
 LOS / FRUCTUM SUUM [...]

Forma continua:

*Ex utraque parte fluminis, et in hoc presenti et in futuro, lignum vite afferens fructus duodecim, id est Christus, qui dat refectionem et dat illos qui preparant alios ad eandem refectionem. Qui dicuntur duodecim, quia Deo fructificant in quatuor partibus mundi ad eandem fidem Trinitatis, per menses singulos, per omnes etates vel assidue, reddens fructum suum. Citra flumen, id est in hac vita habemus lignum vite, scilicet corpus et sanguinem Christi, quibus reficimur; ultra flumen habebimus ipsum Christum presentem et indeficientem refectionem. Vel per citra flumen accipiamus tempus quod fuit ante baptismum: habebant enim illi priores sancti, ut Moyses et alii, Christum, refectionem suam, licet per alia instrumenta quam modo sint. Per ultra flumen accipiamus tempus post baptismum, per quod significamus iustos in Novo Testamento; quod presignavit Moyses, qui duxit filios Israel usque ad flumen Iordanis, et Iesus Nave, qui de flumine duxit eos in terram promissionis.*

A colpo d'occhio, da un confronto tra le due versioni (per la forma glossata si presenta la *facies* di L, ma quella di P<sup>4</sup> è piuttosto simile in questo punto), intuivamo immediatamente l'operazione compiuta dal compilatore della *versio* continua. In questo caso ci sembra che non si tratti di un errore o di una cucitura maldestra: il redattore si è trovato nella delicata situazione di dover scegliere un punto dove inserire le glosse marginali relative al *flumen* che scorre nella città celeste. In questo caso non sarebbe stato logico eliminare tali glosse perché esse offrono l'unica chiave esegetica utile per spiegare il lemma *flumen*, che ha un significato importante, anche per il significato allegorico che racchiude. La scelta di inserire la spiegazione dopo «reddens fructum suum» in questo caso non è, dunque, erronea (nonostante la sua posizione poco perspicua) ma in qualche modo obbligatoria, poiché le glosse così lunghe – che in L e

P<sup>4</sup> erano appunto marginali e riferite opportunamente a *flumen* – non potevano essere sistemate dopo «ex utraque parte fluminis», ma necessariamente al termine della spiegazione dell'intero versetto. In questo caso si scorge molto bene la dialettica tra glossa interlineare e marginale: nel commento continuo le glosse interlineari sono inserite subito dopo i vari lemmi, mentre per le glosse marginali (per loro natura più lunghe) non si può agire allo stesso modo, poiché è complesso intersecarle con i versetti biblici, soprattutto se lo spazio è già occupato dalla glossa in origine interlineare. Questo caso mostra che il rielaboratore non ha operato alcun aggiustamento né ha creato cerniere di ricordo per cercare, a partire da materiali eterogenei e frammentati, di amalgamarli in modo armonico, evitando situazioni come questa, in cui le glosse si trovano in un punto diverso da quello per cui erano state pensate in origine: chi ha redatto la forma continua, in estrema sintesi, ha 'travasato' le glosse che si presentavano frammentate, senza curarsi di dare loro una sistemazione più organica e compiuta.

Queste dislocazioni, in alcuni casi probabili sviste, in altri frutto di scelte redazionali – anche discutibili – del compilatore, sono verosimilmente imputabili al redattore stesso, perché riferibili al momento di passaggio tra le due redazioni e non a un'ulteriore fase in cui il testo era già sistemato in forma di trattato e quindi più difficilmente soggetto a dislocazioni di questo tipo.

## 2.5. Possibilità di individuare un archetipo a monte della redazione continua

Con qualche esitazione si propone nello *stemma* un archetipo a monte della redazione continua, pur nella consapevolezza della scarsità di elementi a disposizione. La possibilità della sua esistenza è comprovata da alcuni errori comuni all'intera tradizione, difficilmente spiegabili come cuciture maldestre o sviste del redattore causate dalla sistematizzazione dei materiali originari, quali potevano verosimilmente comparire anche in un originale. Si tratta per lo più di omissioni, banali fraintendimenti che contravvengono però al dettato della fonte, veri e propri errori linguistici:

14,20. Stadium dicitur quantum currebat Hercules uno anhelitu, et per stadium mensurabant Greci plateas in quibus luderent. Et per hoc significat nobis damnandos omnes deditos ludis et divitiis huius seculi, vel minus perfectos in hoc quod per sex notatur, vel perfectiores <quod> per centum, vel perfectissimos quod per mille habemus.  
quod<sup>2</sup> *conici restituendum* : *om. codd.*

Dopo che Giovanni descrive il tino da cui uscì sangue per milleseicento stadi, si trova una digressione che spiega l'unità di misura dello stadio. L'autore

sfrutta un passaggio di Aimone<sup>205</sup>, in cui si dà la definizione associando le cifre che compongono il numero milleseicento ai diversi gradi di perfezione dei fedeli (sei: meno perfetti; cento: più perfetti; mille: i perfettissimi). La struttura della frase prevede l'uso di *quod* + *per* e il numerale, ma, nell'indicare i *perfectiores*, manca, in tutti i codici, il *quod* davanti a *per centum*, fatto che rende ancora più rigido lo stilema, già sintatticamente un po' involuto. La genuinità della presenza di *quod* trova ulteriore conferma nei codici glossati. L'ipotesi di una poligenesi appare meno convincente.

13,12. [...] *et potestatem prioris bestie omnem faciebat*, id est modus decipiendi et nocendi quasi Antichristus [...].

quasi restitui iuxta primam versionem : quos omnes codd. ~ Antichristus] habuit add. α

Nella redazione continua *quasi* è stato modificato nel relativo *quos*, comune a tutti i testimoni. Tuttavia, mentre il periodo con *quasi* è accettabile, con *quos* perderebbe di significato, benché se ne comprenda il senso generale. Non è impossibile che tutti i testimoni, indipendentemente, abbiano frainteso *quasi* con *quos*, paleograficamente non troppo distanti, ma ci sembra più plausibile che tale corruzione sia avvenuta a livello d'archetipo. Interessante è la reazione delle varie famiglie: α si dimostra, come verrà illustrato di seguito, attivo e aggiunge il verbo *habuit* per restituire senso alla subordinata relativa, mentre β, più passivamente, replica la situazione che probabilmente leggeva nel suo modello.

18,8 *Mors*, id est separatio a vera vita, id est a Deo, *et luctus*, contra gaudia que hic habuerunt, *et fames*, quia Deo carebunt qui est vera refectio, *et igni comburetur*, *quia fortis est Dominus qui indicabit illam*, cui nullus potest resistere, vel tandem inflexibilis omni prece.

quia deo carebunt restitui iuxta ω<sup>g</sup> et P<sup>3</sup> : om. α P<sup>2</sup> Tr ~ qui est om. α Tr : que est P<sup>2</sup> ~ vera refectio] a vera refectioe α Tr

La diffrazione generale che investe la causale è l'effetto a catena di una corruzione che poteva risalire a un archetipo (il dettato genuino di P<sup>3</sup> è con ogni probabilità frutto di contaminazione, come si mostra anche di seguito). La lezione di P<sup>2</sup> (*fames*, que est vera refectio) non regge dal punto di vista del senso e si può spiegare come una sorta di salto dell'occhio tra il *quia* e il *qui*, ma in questo caso non si comprenderebbe la necessità di modificare il pronome relativo al femminile (*que est*), né il motivo per cui la famiglia α avrebbe commesso la stessa omissione, che non è poligenetica, e modificato con *a vera refectioe* il dettato, per rendere il passo sensato. L'ipotesi più verosimile è che l'o-

205. PL 117, col. 1116B.

missione sia avvenuta a monte – da parte del redattore, mentre stabiliva il testo nella forma continua, o in un archetipo – e che i vari codici abbiano reagito in maniera diversa.

In due passi il riscontro con la prima redazione e con la fonte (Beda) ha permesso di ristabilire il dettato corretto:

21,20. *Berillus* est predicantium perfecta operatio: ut enim aqua, sole percussa, refulget, quod non aliter evenit nisi sexangula poliatur forma, quia ex angulorum repercussione splendor acuitur.

*sexangula cum* ω<sup>s</sup> *et Beda* : septangula *codd.*

21,20. Perfectio operum per sex intelligitur, cum hoc numero opus mundi factum sit. *sex cum* ω<sup>s</sup> *et Beda* : septem *codd.*

Specialmente nel primo caso, in cui l'aggettivo era scritto per esteso, l'ipotesi di una poligenesi è poco convincente; mentre più probabile appare nel secondo esempio, soprattutto se il numero era scritto secondo la numerazione romana.

Infine, un ultimo esempio, non totalmente privo del sospetto di una poligenesi, accomuna i codici della redazione continua in una lezione insostenibile per il senso (come conferma anche il commento del *Magister* nel manoscritto di Mons, BU 62/195, f. 164r):

22,2. *In medio platee eius*, in communitates eorum qui latiori via incedunt. *via restitui iuxta primam versionem* : *vita codd.*

Come si diceva, il quadro offerto non è totalmente convincente per dimostrare la presenza di un archetipo e non è da escludere che tali corrottele si possano attribuire al redattore stesso. Proprio per questo, nello *stemma*, accanto alla sigla ω<sup>c</sup> si è posto cautamente un punto interrogativo, a segnalare l'incertezza di questa ipotesi.

In alcuni casi è difficile ricostruire il dettato della redazione continua per la difformità delle lezioni nei vari testimoni:

17,10. Hi sunt quinque reges per quos diabolus homines in pueritia regit, quia ipse fuit causa qua re corrumpentur. Hi sunt quinque viri Samaritane: in iuventa seducit error; nam postquam discretionem habet, si peccat, iam non sensibus, sed errori deputatur.

*seducit P<sup>2</sup> : non legitur P<sup>3</sup> : seducit] vel succedit add. M P (error vel succedit M) : vel succedit add. inter lin. T Tr*

Ci troviamo in uno dei tanti punti in cui il commentatore tenta una sistemazione della complessa e cifrata numerologia dell'Apocalisse. Il dato scritturale informa che delle sette teste della bestia cinque caddero e, dunque, il numero cinque viene associato a due diversi elementi. Il primo, più complesso, riguarda i re, mentre il secondo i mariti che la Samaritana ha avuto prima del sesto, che è quello a cui ancora è unita quando incontra Gesù a Sicar, come si legge nel noto episodio evangelico. La strutturazione del passo non è banale e mostra una certa complessità, poiché si passa dai *reges*, legati alla dimensione della *pueritia*, ai *virii*, legati alla *iuventa*. Il passo non si lascia interpretare in modo chiaro e rimandiamo al commento per una sua spiegazione più puntuale: anticipiamo qui che ci sembra probabile l'ipotesi per cui i cinque re potrebbero rappresentare il dominio dei sensi sulla ragione (tipico dell'infanzia), mentre i cinque mariti la dimensione della seduzione che opera il peccato, qui legato alla dimensione della passione sensuale (tipico della giovinezza). A proposito dell'idea della seduzione (evocata dal verbo *seducit*) sembra che essa sia stata introdotta proprio nell'esposizione continua; infatti, in quella glossata si trova il solo verbo *succedit*, che resta anche in parte della tradizione. Non si può escludere che *seducit* sia il residuo di una tradizione latente, ma in assenza di prove più significative non possiamo che ritenere questa possibilità nient'altro che una suggestione, per di più poco economica. Da uno sguardo all'apparato, ciò che colpisce è il comportamento di P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> che formano la famiglia β, in genere più conservativa nei confronti della tradizione glossata, ma che qui invece elimina qualsiasi traccia del dettato originario. L'ipotesi più convincente è che sia stato il compilatore della forma continua ad elaborare la variante, piuttosto che un ipotetico archetipo, che avrebbe dovuto di nuovo ricontrollare la redazione glossata per poter recuperare la variante cassata. In questo senso, la presenza del *vel* potrebbe proprio rappresentare un'alternativa irrisolta o un dubbio inevaso, su cui il compilatore si sarebbe riservato di tornare in un secondo momento e che poi è confluita nell'archetipo, probabilmente nel modo documentato da T (e dal contaminato Tr): a testo *seducit*, la variante 'nuova', forse preferita per la sua efficacia espressiva nel contesto delineato, e nell'interlinea il *vel* con la variante originaria (*succedit*). Mentre β opta per mantenere la lezione che era già a testo, evidentemente giudicando la variante interlineare accessoria, α eredita la doppia possibilità: T e γ la preservano, nel primo caso replicando anche la disposizione fisica delle lezioni, nel secondo facendo confluire a testo la variante interlineare.

In un paio di casi il testo di ω<sup>c</sup> è difficile da ricostruire con certezza, a causa delle cattive letture dei due subarchetipi, ma il confronto con la redazione glossata permette di ristabilire con un buon margine di certezza la lezione genuina e di comprendere la genesi della corruzione:

18,7. *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*, scilicet non tantum de his que in alios fecerunt punientur, sed etiam de gloria et delectatione, quam inter seipsos habuerunt; vel ut ostendat discretionem quantum cuique sit reddendum, scilicet quantum peccavit, scilicet alii plus, alii minus.

*discretionem restitui iuxta primam versionem* : descriptionem  $\alpha$  : distinctionem  $\beta$

18,20. Posita damnatione impiorum, et commonet sanctos ad exultationem, scilicet ut aggratulentur divino iudicio.

*aggratulentur restitui iuxta primam versionem* : congratulentur  $\alpha$  : gratulentur  $\beta$

In entrambi i casi presentati la lezione originaria sembra quella della redazione glossata. Infatti, sia *discretionem* sia *aggratulentur* spiegano bene le lezioni erronee che si sono generate nei due rami della tradizione, mentre difficilmente si potrebbe chiarire il processo inverso: da *descriptionem* o *distinctionem* risalire a *discretionem* non sarebbe immediato; allo stesso modo da *aggratulentur* si sarebbe potuto generare *congratulentur* (la *a* poteva essere confusa con il segno grafico per *-con*) e ovviamente la banalizzazione *gratulentur*.

## 2.6. Il subarchetipo $\alpha$

L'esistenza del subarchetipo  $\alpha$ , da cui discendono M, P, T e le varie edizioni a stampa (x-x<sup>2</sup>, p, m) si dimostra agevolmente per una nutrita costellazione di innovazioni tanto congiuntive quanto separative. Nella maggior parte dei casi, a un primo sguardo si tratterebbe di varianti adiafore, ma il confronto con la redazione glossata, quella originaria, ci ha consentito di raggiungere una valutazione più precisa sulla loro natura. In effetti, il subarchetipo  $\alpha$  modifica in numerosi casi singole lezioni presenti nella *versio* glossata ed ereditate dal subarchetipo  $\beta$  e, quindi, verosimilmente riferibili all'esposizione continua. Le innovazioni si riscontrano capillarmente lungo tutta l'opera e, in genere, non riguardano interi passaggi, ma singoli termini che non cambiano in modo significativo il testo, il cui senso rimane sostanzialmente invariato. Tali interventi, come si vedrà, hanno più che altro lo scopo di alleggerire le pesantezze strutturali del commento continuo, che in effetti spesso presenta ancora caratteristiche della frammentarietà originaria.

Prima di riferire i casi su cui si poggia la dimostrazione di  $\alpha$ , ci sembra utile interrogarsi sulla sua probabile *facies*. Infatti, come si è visto, M, dal punto di vista della *mise-en-page*, è una sorta di anello di congiunzione tra la versione glossata e la versione continua, poiché presenta il testo biblico duplicato, cioè trascritto sia a testo, sottolineato per distinguerlo dal commento, sia in un modulo di scrittura più grande, nella colonna marginale più stretta, proprio come il codice T. Ovviamente non c'è alcuna traccia di glosse

e il commento si presenta esclusivamente in forma continua, ma il fatto che il testo biblico sia posto in rilievo anche in una colonna a parte (proprio come nei testimoni della prima redazione) sembrerebbe un'ulteriore conferma di un'origine glossata del commentario<sup>206</sup>. Ci sembra, dunque, verosimile ritenere che la forma di  $\alpha$  dovesse essere simile a quella di M e T e che P abbia semplificato questa situazione, evitando di riscrivere il testo biblico in una colonna a parte. Inoltre, ricordiamo che M è uno dei codici più antichi del commento all'Apocalisse e che era probabilmente legato all'ambiente di Laon, come suggerirebbe la presenza del commentario al Cantico prodotto nella scuola di Anselmo.

Presentiamo di seguito solo alcune delle numerose innovazioni lessicali o linguistiche che documentano la derivazione da uno stesso progenitore per il loro carattere separativo e congiuntivo; rimandiamo all'apparato per una valutazione complessiva, anche delle innovazioni meno significative:

- 1,9. testimonii] nominis  $\alpha$
- 1,11. significare] accipere  $\alpha$
- 1,20. videtur] dicitur  $\alpha$
- 2,6. reprobatus] repudiatus  $\alpha$
- 2,28. dicatur] vocatur  $\alpha$
- 3,5. eternitatem] divinitatem  $\alpha$
- 4,4. minores] doctores  $\alpha$
- 5,7. assumptam humanitatem] carnis assumptionem  $\alpha$
- 5,9. occisus peccator] nisi esset immunis  $\alpha$
- 6,10. amans] habens  $\alpha$
- 6,12. passionem] persecutionem  $\alpha$
- 7,1. excitans] excutiens  $\alpha$
- 7,9. universam diversitatem] universitatem  $\alpha$
- 8,2. animat] invitat  $\alpha$
- 9,5. occidere] ledere  $\alpha$
- 11,13. malos sciebat] prescivit malos  $\alpha$
- 13,17. ostendunt] dicebant  $\alpha$
- 16,19. videbatur oblitus] ignorare videbatur  $\alpha$
- 18,9. corporis] cordis  $\alpha$
- 19,8. offerret] ostenderet  $\alpha$
- 20,8. seducti] decepti  $\alpha$

Oltre a queste varianti, ci sono diversi punti in cui  $\alpha$  omette brevi stringhe testuali presenti nella redazione originaria e in  $\beta$  o aggiunge materiale assente

<sup>206</sup>. A proposito del rapporto tra la *facies* di M e la *Glossa ordinaria* al Cantico si veda la parte relativa al codice M nella descrizione dei manoscritti.

altrove: tali innovazioni proprie di  $\alpha$ , nella maggior parte dei casi, hanno valore tanto congiuntivo quanto separativo. Le omissioni, in genere, servono a snellire quei pleonasmi che sono strutturali in un commento che nasce in forma glossata e che è, dunque, naturalmente incline alla ripetizione, mentre le aggiunte chiariscono punti evidentemente giudicati oscuri o sguarniti di un adeguato commento esegetico. Presentiamo solo qualche caso paradigmatico:

1,12. [...] ita Ecclesia verum lumen, quod est Christus, portat et aliis, ipsius claritatem predicando, demonstrat. *Aurea* ideo dicitur Ecclesia quia claritate et sapientia est fundata.

ideo dicitur ecclesia *om.  $\alpha$*  : quia] ecclesia *add.  $\alpha$*

In questo punto sembra che  $\alpha$  cerchi di smussare la formulazione «ideo dicitur Ecclesia», evidentemente percepita come pesante (ma in linea con lo stile del commento, come mostra 8,5), per accostare immediatamente l'aggettivo *aurea*, sempre riferito alla Chiesa, alla *claritas* e alla *sapientia*.

6,15. Vel *reges*, id est carni resistentes, et *principes et tribuni* maiores et minores, et *divites* in bonis operibus, et *fortes* contra temptationes, et *omnis servus*, id est coniugatus, et *liber* a coniugio, *absconderunt se*, petent suffragia *in speluncis*, id est obumbratione et defensione, et *petris*, soliditate *montium*, angelorum et aliorum sanctorum. Si de prorsus perditis dicamus, *absconderunt se in speluncis montium*, scilicet confugient ad auxilia demonum quibus servierunt.

angelorum] vel qui sunt montes id est eminentia virtutum aut etiam *add.  $\alpha$*

L'aggiunta di  $\alpha$  (assente nella redazione originaria) serve a spiegare il motivo per cui i monti sono associati agli angeli. La spiegazione che ne consegue non è molto in linea con il consueto atteggiamento di  $\alpha$ , incline a snellire le ripetizioni strutturali del commento: qui, al contrario,  $\alpha$  ripete due volte che i monti sono gli angeli (“*si nascosero...nelle grotte...e fra le rocce nella solidità dei monti*, cioè degli angeli, che sono i monti...”). Si potrebbe pensare che  $\alpha$  abbia voluto spiegare meglio un'associazione (monti - angeli), che evidentemente appariva poco chiara, in modo un po' contorto (monti = angeli = monti = le più alte virtù; e dunque, per la proprietà transitiva, angeli = le più alte virtù). La protasi che segue, inoltre, si lega in modo un po' brusco con il resto del periodo, motivo per cui l'aggiunta di *aut etiam* di  $\alpha$  sembra pertinente, anche se non necessaria.

7,15. *Ideo sunt ante thronum Dei*, scilicet placent Deo iudici, *in templo eius*, vel in presenti Ecclesia vel etiam, exuti corpore, sunt templum et habitatio eius et ideo fruentes vero pane. Et hoc dicit: *Non esurient neque sitient amplius* [...]

dicit] et qui sedet in throno habitat super illos *add. P<sup>3</sup>* : et qui sedet in throno qui dedit cognitionem angelis habitat super illos dabit eandem cognitionem etiam illis *add.  $\alpha$*

Il passo biblico si riferisce alla schiera degli umani che indossano le vesti bianche dopo essere passati attraverso una persecuzione sanguinosa: questa schiera si trova davanti al trono di Dio nel suo tempio, godendo di questo particolare e privilegiato rapporto. L'intervento di  $\alpha$  vuole commentare il versetto di Apc 7,15 *et qui sedet in throno habitat super illos*, che in effetti non è commentato. Tuttavia, non è infrequente che alcuni versetti rimangano sguarniti di una spiegazione esegetica e, inoltre, la frase di  $\alpha$  spezzerebbe il collegamento tra «et ideo fruentes vero pane» e il verbo *esurient*, cui quel versetto si riferisce. Si può ragionevolmente dedurre che quella di  $\alpha$  sia un'aggiunta, perché è assente nel resto della tradizione, anche glossata. P<sup>3</sup> deve aver avvertito la medesima necessità di completezza di  $\alpha$ , inserendo per lo meno il versetto mancante, secondo un'attitudine tipica di quel copista, incline a riportare i lemmi biblici per intero.

16,10. *Et quintus angelus effudit phialam suam super sedem bestie, id est super familiares Antichristi. Et factum est regnum eius, scilicet sedes illa sicut illi qui de eius familiaritate maxime gloriabantur, tenebrosam, potius execatam, et commanducaverunt linguas suas, id est reficient se malis sermonibus suis vel alii sermonibus aliorum.*

sermonibus cum P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : operibus M P : operibus vel sermonibus T Tr (vel sermonibus *inter lin.*)

In questo passo si descrive l'azione del quinto angelo contro la bestia (l'Anticristo), il cui regno viene ottenebrato e i cui seguaci vengono puniti con diversi tormenti. La lezione che ci sembra corretta è *sermonibus* di P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> sostanzialmente per tre ragioni. Innanzitutto *sermo* si lega bene alle *linguae suae* del versetto biblico, perché la lingua richiama l'idea del *sermo*: la punizione evocata, cioè mangiarsi le proprie lingue, si collega perfettamente al *se reficere malis sermonibus*, perché suggerisce che questi peccatori si perdono nei loro discorsi malvagi, incapaci di operare una vera conversione del cuore. Inoltre, il ricorso a parallelismi e antitesi è coerente con lo stile del commento, come l'opposizione *sermonibus suis - sermonibus aliorum* conferma. Infine, anche la *Glossa ordinaria*, per il versetto in questione, sottolinea l'idea del *sermo* ("id est refecti sunt alter malo sermone alterius") e anche i testimoni della prima redazione presentano a testo *sermonibus*. La variante *operibus* – che tra l'altro dimostra la parentela di M P di cui si dà conto più avanti – non priva il passo di senso e potrebbe essersi generata per due ragioni principali: da una parte, la volontà di opporre ai discorsi (*vel sermonibus aliorum*) le opere, per sottolineare che l'azione nefasta dei seguaci dell'Anticristo si è dispiegata sia nelle opere che nei discorsi (anche se, in questo modo, si perderebbe l'effica-

cia della punizione rappresentata dal mangiarsi le lingue); dall'altra, per l'influenza del versetto che segue (anche se si trova a una certa distanza) *et non egerunt penitentiam ex operibus suis*. È interessante rilevare che i due codici di Troyes presentano entrambe le varianti: a testo *operibus* (come M e P) e nell'interlineo, scritto dalla stessa mano del copista, la lezione *sermonibus* preceduta da *vel*. Si può ipotizzare che  $\alpha$  presentasse una situazione analoga a quella presente in T e Tr che, come si dirà più avanti, molto probabilmente contamina con  $\alpha$  o con un codice di questa famiglia. Sia il capostipite della redazione continua che  $\beta$  presentavano probabilmente la lezione originaria *sermonibus* che  $\alpha$  ha modificato con *operibus*, lasciando però la variante alternativa introdotta dal *vel* nell'interlineo. T replica tale situazione (e anche il contaminato Tr), mentre il progenitore di M e P elimina la variante interlineare, percepita forse come accessoria.

17,18. *Et mulier quam vidisti est civitas magna, multitudo magna munita omni prava obstinatione, que habet regnum super reges terre quia dominatur potentibus seculi et compellit in elatione magna.*

*potentibus seculi om.  $\alpha$*

La presenza dei *potentes seculi* è legittima poiché spiega chi siano i *reges terre*; tuttavia, ancora una volta  $\alpha$  snellisce il dettato dell'esposizione, eliminando una spiegazione quasi tautologica (i re della terra sono ovviamente i potenti), che tuttavia è in linea con lo stile ripetitivo del commento.

#### a. Il codice T

T si distingue da M, P e m (uniti, come indicato sotto, nella sottofamiglia  $\gamma$ ) per alcuni errori separativi:

ProL. 1 visitatione *om. T*  
 2,23. *perspiciens] prospiciens T*  
 3,1. *quidam om. T*  
 3,7. *fratrum om. T*  
 3,21. *causa om. T*  
 13,7. *inhabitant] habitant T*  
 13,13. *ita] illi add. T*  
 13,13. *isti om. T*  
 17,10. *sensus om. T*  
 18,5. *usque om. T*  
 21,20. *operum<sup>2</sup> om. T*  
 22,2. *moyses<sup>2</sup> om. T*

La documentazione offerta permette di escludere che da T possano derivare  $\gamma$ , M, P e m. Si evita qui di riprodurre le inversioni o le corrottele più deboli, per cui si rimanda all'apparato.

### 2.7. Il doppio prologo e la suddivisione in *visiones*

Tutti i codici della famiglia  $\alpha$ , le edizioni a stampa e il contaminato Tr presentano un doppio prologo all'inizio del commentario<sup>207</sup>. Infatti, oltre al prologo *Causa que beatum Iohannem*, essi trasmettono anche il prologo *Deus et Dominus Pater*, attribuito, senza troppo fondamento, a Gilberto Porretano, e discretamente diffuso nei commenti all'Apocalisse a partire dall'XI secolo<sup>208</sup>. Secondo la categorizzazione di Minnis esso segue abbastanza fedelmente lo schema di tipo C, che è l'*accessus* tipico alla fine dell'XI secolo e all'inizio del XII, in cui si susseguono *materia*, *intentio*, *pars philosophiae*, *utilitas*, *causa*<sup>209</sup>. Il prologo originario, come trasmesso anche dalla redazione glossata, è quello più sintetico *Causa que beatum Iohannem* che, nei manoscritti con due prologhi, segue l'*accessus Deus et Dominus Pater*. Inoltre, la famiglia  $\alpha$  inserisce nel corpo testuale delle rubriche relative alle varie *visiones*, appena prima dei preamboli che le introducono.

### 2.8. L'inno *Cives celestis patrie*

L'inno *Cives celestis patrie* è un componimento scritto da Frithegodus Cantuariensis che ebbe buona fortuna, considerato che è trasmesso da una trentina di testimoni<sup>210</sup>. L'edizione più recente, a opera di Peter Kitson, si basa solo su sedici codici, alcuni dei quali piuttosto tardi, mentre quella degli *Analecta Hymnica* si fonda su un unico manoscritto (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ross. lat. 205), così come l'edizione di Dronke (sul ms. Cambridge, University Library, Gg.5.35)<sup>211</sup>. Il testo andò incontro a due fasi reda-

207. Per una valutazione più puntuale del contenuto del prologo rimandiamo al commento che segue l'edizione critica.

208. Cfr. D. De Bruyne, *Prefaces to the Latin Bible*, Turnhout 2015, p. 263.

209. A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984, pp. 10-2 e 15-28.

210. Cfr. M. Lapidge, *Frithegodus Cantuariensis diac.*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, vol. I, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze 2004 (Millennio Medievale 50. Strumenti e Studi 8), pp. 141-3.

211. P. Kitson, *Lapidary Traditions in Anglo-Saxon England: part II, Bede's «Explanatio Apocalypsis» and related works*, in «Anglo-Saxon England», 12 (1983), pp. 73-123 [112, nota 247]; G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, vol. II, Leipzig 1888, pp. 94-5; P. Dronke, *Tradition and Innovation in Medieval Western Colour Imagery*, in «Eranos Jahrbuch», 41 (1972), pp. 51-106 [78-9].

zionali distinte, che già Kitson suddivise in tre famiglie, a cui riferì i sedici manoscritti usati per l'edizione. Il testo dell'inno presente nei codici del commento pseudo-anselmiano appartiene alla classe II, come mostra chiaramente la stanza 11, in cui si ravvisa la maggior differenza tra le due redazioni<sup>212</sup> sulla scorta di alcune lezioni separative e congiuntive insieme<sup>213</sup>.

Tra i manoscritti che trasmettono il commento all'Apocalisse, presentano il poema ritmico M, T, Tr e le edizioni a stampa. Non si comprende dove poggi l'informazione secondo cui il carme fosse contenuto anche nel Parigino latino 712, inserito da Kitson nel canone dei testimoni utilizzati per l'edizione. Si deduce che Kitson abbia malamente interpretato le parole di Hauréau, ritenendo che l'edizione della *Patrologia* del commento pseudo-anselmiano (m) derivi da P, benché nel codice non ci sia traccia dell'inno<sup>214</sup>. Essendo un elemento para-testuale non si può escludere che P abbia deliberatamente deciso di eliminarlo, ritenendolo accessorio, forse anche perché non c'era altro spazio, visto che in P il testo del commento coincide esattamente con la fine del foglio. Oppure il carme è accidentalmente caduto, giacché si trovava alla fine del commento, e quindi in una posizione particolarmente delicata e facilmente esposta a guasti materiali. In m l'inno, chiamato *canticum*, si trova in una posizione particolare, come si è rilevato, a cavallo tra il commento ad Apc 21,20 e 21,21. Se ne conclude che esso dovesse trovarsi nel subarchetipo  $\alpha$  e anche nel gruppo  $\gamma$ , di cui m fa parte.

## 2.9. La sottofamiglia $\gamma$

Qualche errore significativo comune a M, a P e alle edizioni a stampa e alcuni separativi dell'uno contro l'altro provano l'esistenza di un antigrafo  $\gamma$  al vertice di questa famiglia. I due codici, inoltre, presentano entrambi la

<sup>212</sup> La redazione II è rappresentata dal ramo  $\delta$ , da cui deriva anche la famiglia  $\eta$ , cui si può agevolmente ascrivere anche la forma del componimento trasmessa dal commentario dello pseudo-Anselmo. Tale famiglia, stando alla ricostruzione di Kitson, è formata da tre codici di area anglo-normanna (Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts 664; London, British Library, Royal 9.A.XIV; Cambridge, University Library Kk.4.25) a cui si aggiunge anche il testo del componimento trasmesso dall'*editio* della *Patrologia* (chiamata m) nella nostra edizione, che il Kitson credeva facesse parte del ms. Paris, BnF, lat. 712.

<sup>213</sup> Sono sostanzialmente tre le lezioni significative: *quibus plus libet sumere* della famiglia  $\eta$  e di M T Tr m contro *quis magis libet mysticum* del resto della tradizione; *pulchre* contro *summe*; *auricolor ac flammeus / cuius splendor in tenebris / flammis evibrat oculis* contro *imitatur conchilium / est interinctus aurei / quodam miscello guttulis*. Si rimanda all'apparato della parte relativa all'inno in coda al testo del commentario.

<sup>214</sup> B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, vol. I, Paris 1890, pp. 74-88 e, in special modo, a p. 75 Hauréau afferma: «Dans notre manuscrit, qui paraît être du XIII<sup>e</sup> siècle, on n'en lit pas un vers».

dicitura *Incipiunt glose in Apocalipsi secundum lectionem magistri Anselmi Lugdunensis*, con l'errore già rilevato di *Lugdunensis* al posto di *Laudunensis* e soprattutto con la menzione esplicita di Anselmo. Fa parte della famiglia anche l'edizione a stampa m (= PL 162, coll. 1499-1578), che probabilmente deriva da un manoscritto perduto (ε) che apparteneva proprio a questa famiglia. Le specificità di m e le sue relazioni con le altre due edizioni a stampa (x-x<sup>2</sup> e p) sono descritte più avanti, in un paragrafo *ad hoc*. Di seguito, si discute l'esistenza di γ:

6,9. Altare Christus accipitur, super quem Deo offerimus. Per ipsum enim solum mediatorem Deo placere possumus, sub quo sunt omnes fidelium anime, quia et indigniores in eius protectione.

indigniores] et magis digni omnes *add.* γ ~ indigniores] et *add.* T Tr ~ in] sub γ  
P<sup>2</sup> : om. P<sup>3</sup>

Il passo spiega il significato dell'altare di Dio, metafora di Cristo, mediatore tra l'umano e il divino, sotto la cui protezione ci sono «omnes fidelium anime». La volontà di sottolineare la dimensione universale (espressa dall'aggettivo *omnes*) della protezione di Cristo giustifica l'aggiunta di γ, che in modo analitico illustra quali siano le due categorie di fedeli, cioè i meno degni e i più degni della protezione di Cristo. L'aggiunta, tuttavia, non era strettamente necessaria: anche senza la menzione dei *magis digni* si comprende che Dio protegge persino gli *indigniores*; anzi, lo zelo chiarificatore di γ svislisce quasi l'efficacia della causale, in cui si focalizza l'attenzione solo sugli indegni, oltre al fatto che la ripetizione di *omnes* a poca distanza crea un'inutile ridondanza. Uno sguardo alla redazione originaria aiuta a comprendere meglio il comportamento delle varie famiglie. Infatti, si è già detto che in questo punto l'esposizione glossata presentava una frase poco lineare: L a margine scrive «[...] sub quo sunt omnes fidelium anime quia et in eius protectione», mentre P<sup>4</sup> «[...] sub quo sunt omnes fidelium anime quia et protectione». Entrambe le soluzioni dei testimoni glossati potevano sembrare poco convincenti, inducendo a credere che fosse caduto il termine che serviva a indicare la categoria che, quasi inaspettatamente, è comunque sotto la protezione di Dio, nonostante la sua infedeltà. Il redattore della *versio* continua avrebbe potuto facilmente inserire nella frase un termine che si adattasse al senso del passo. La tensione sintattica che si genera per la presenza del secondo *et* in T e nel contaminato Tr («et indigniores et in eius protectione») e il differente comportamento dei codici della famiglia β (P<sup>2</sup> con l'aggiunta della preposizione *sub* «sub eius protectione», P<sup>3</sup> direttamente con l'ablativo retto dall'aggettivo *indignus*) potrebbero suggerire che già nell'ipotetico ω<sup>c</sup> la posizione di *indigniores* potesse apparire poco chiara, innescando diverse reazioni nelle due famiglie.

Infatti, di fronte alla frase ambigua della redazione glossata, il compilatore avrebbe aggiunto *indigniores* per cercare di restituire un senso più pregnante al passo. Questa operazione avrebbe potuto causare uno sdoppiamento di *et* avvenuto per una svista del redattore; oppure più semplicemente il redattore ha inserito *indigniores* come glossa interlineare o marginale, creando confusione nelle varie famiglie:  $\alpha$  avrebbe replicato la situazione presente dell'archetipo («omnes fidelium anime quia et indigniores et in eius protectione»), facendo confluire a testo la lezione, così come testimoniato da T. La famiglia  $\gamma$  avrebbe dunque aggiunto «et magis digni omnes» forse perché indotta dalla presenza del primo *et* che avrebbe suggerito, nella percezione di  $\gamma$ , la caduta di un primo termine dell'opposizione (i *magis digni*). Per quanto riguarda  $\beta$ , tale famiglia reagisce diversamente: P<sup>2</sup> e  $\gamma$  sostituiscono il secondo *et* con la preposizione *sub*, poligeneticamente suggerita dal vicinissimo «sub quo», mentre P<sup>3</sup> decide semplicemente di eliminare qualsiasi preposizione, riferendo direttamente *protectione* all'aggettivo sostantivato («et indigniores eius protectione»).

8,5. *Et accepit angelus, Christus, thuribulum quos prius paratos habebat; hic dicitur 'accipere' ut per eos aliquid faciat.*

hic dicitur accipere *om.*  $\gamma$

17,8. *Et mirabuntur inhabitantes terram, dolebunt namque mali cum suam potestatem, que tanta fuit, sic annihilatam videbunt, quorum non sunt scripta nomina in libro vite a constitutione mundi, qui non sunt presciti ad salutem in eterna prescientia Dei.*

prescientia] presentia  $\gamma$

La lezione corretta è senz'altro *prescientia*, perché si adatta perfettamente al contesto, come attesta anche il precedente *presciti*, che rimarca l'onniscienza di Dio. Inoltre, il sintagma *aeterna praescientia Dei* è piuttosto attestato, a partire dalle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio («Curemus ergo, fratres carissimi, ne qua nos immunditia polluat, qui in aeterna praescientia et Dei ciues et angelis aequales sumus»<sup>215</sup>). Si ricorda, inoltre, che il sintagma *praescientia Dei* è anche di derivazione biblica, come, per esempio, dimostra il noto passo di Act 2,23: «hunc definito consilio et praescientia Dei traditum per manus iniquorum [...]». Tuttavia, anche se è meno perspicua, la frase ha senso anche con *presentia* (i malvagi non sono stati predestinati alla salvezza, che consisterebbe nello stare per sempre alla presenza di Dio); essa si può considerare una banalizzazione, forse nata anche per motivi grafici.

<sup>215</sup> R. Étaix (ed.), *Gregorii Magni Homiliae in Evangelia*, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum. Series Latina 141), I. 8, p. 56, l. 59.

17,17. [...] ita faciunt quod placitum est bestie illi, quoniam permittunt se regimini diaboli, *donec consummentur verba Dei* [...].  
regimini] regnum γ

19,12. *Oculi autem eius sicut flamma ignis*, dona Spiritus sancti vel divina precepta vel caritas, que comburit vitia, illuminat habentem et accendit ad ardorem Dei.  
ardorem] amorem γ

La lezione *amorem* sembra una banalizzazione, che, per quanto pienamente accettabile nell'economia del passo, non si armonizza con l'ambito semantico del fuoco e del bruciare, come invece il sostantivo *ardor*. A titolo informativo ricordiamo che nella redazione glossata la frase è formulata diversamente: «[...] illuminat habentem et accendunt corda».

La documentazione fornita permette di dimostrare, senza troppi margini di dubbio, la famiglia γ: si rimanda all'apparato per le lezioni di minor efficacia congiuntiva, tra cui le numerose inversioni.

#### a. Il codice P

Il manoscritto P può essere considerato distinto da M e da m, nonché dal resto della tradizione manoscritta, in virtù di un piccolo numero di lezioni separative (si rimanda all'apparato per le lezioni meno significative). Si segnala, inoltre, che P è più tardo di M, uno dei testimoni più antichi del commentario, come dimostrerebbe anche il fatto che la *facies* del codice parigino è notevolmente semplificata rispetto a quella di M e di T:

2,3. isti<sup>t</sup> om. P  
3,4. mecum om. P  
3,12. ipso] illo P  
7,15. etiam *post* dabit *transposuit* P  
9,7. latebit *cum* P  
13,8. septuaginta] octuaginta P  
14,8. nequitiis] vitiis P  
21,6. id est] idem P

Una lezione distintiva accomuna P e le edizioni a stampa:

1,5. *Qui dilexit nos* quem audire et venerari debetis, quia ipse sola dilectione dilexit nos.  
sola] maxima P m

La lezione sembrerebbe congiuntiva e separativa insieme. In realtà l'efficacia congiuntiva potrebbe essere parzialmente ridimensionata dal fatto che nel

passo si avverte un'eco di Io 15,13 («maiolem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro amicis suis») e quindi sia P sia l'eventuale manoscritto utilizzato dagli editori (ε) – se non la prima edizione stessa – avrebbero cambiato l'aggettivo *sola*. Tuttavia, questa possibilità sarebbe stata più plausibile con il comparativo *maiore*, più che con il superlativo *maxima*. A ogni modo è questo l'unico elemento che unisce P e m contro M: sebbene non si possa escludere del tutto che P e m siano accomunati da un antografo comune – anch'esso discendente da γ – questa ipotesi, che non inficerebbe minimamente la *constitutio textus*, sembra debole. Infatti, ammesso che la variante sia davvero congiuntiva, in rapporto alla lunghezza del testo è singolare (ma certamente non impossibile) che non ci siano altri punti in cui il testo di P e m coincida in una corruzione, se entrambi derivassero da un antografo comune. Inoltre, il fatto che non si possa stabilire con certezza se tale variante derivi da ε, il manoscritto usato dalle edizioni successive (che verranno descritte in seguito), o se si sia insinuata proprio nella prima edizione parigina perduta (forse per un ricontrollo su P da parte dell'editore Simon Fontaine?), induce ad assumere un atteggiamento prudentiale di fronte all'ipotesi di un antografo comune a P e a m.

#### b. Il codice M

Anche il codice M è separato dal resto della tradizione da un esiguo numero di corrottele o piccole omissioni:

- 5,1. foris] per *add.* M
- 5,2. accipere] id est *add.* M
- 6,12. hoc *om.* M
- 6,15. omni *om.* M
- 8,7. terra *om.* M
- 9,3. peius] penis M
- 9,9. deficiunt] sufficiunt M
- 11,11. et hoc est *om.* M
- 13,2. quia] et M
- 18,17. auri] argenti M
- 19,21. pena *om.* M
- 20,8. immortalitatem] immutabilitatem M

#### 2.10. La famiglia α: una nuova redazione?

L'insieme dei dati offerti a dimostrazione della famiglia α non lascia spazio a troppi dubbi. Tuttavia, proprio la compattezza degli interventi di α impone una riflessione sulla sua natura: si può trattare di una nuova redazione? Infatti,

i punti in cui  $\alpha$  modifica il dettato originario – capillari e diffusi lungo tutto l’opera – suggeriscono una precisa volontà di alleggerire le pesantezze strutturali dell’esposizione continua o comunque di dare al testo una compattezza maggiore, smussando alcune asperità brachilogiche, inevitabili per un testo che nasce in forma glossata. Si tratta, inoltre, di interventi sistematici che si dispiegano lungo tutto il commentario, spesso – anzi, quasi sempre – su punti dove, in realtà, il testo è perfettamente coerente e non avrebbe indotto un intervento così attivo da parte di un copista. C’è anche un altro dato da non sottovalutare, che illustreremo meglio più avanti a proposito della descrizione di Tr e dei suoi rapporti con T: su Tr vediamo svolgersi fisicamente il passaggio da  $\beta$ , famiglia molto conservativa e quasi sempre allineata con la redazione glossata, alle novità testuali di  $\alpha$ , segno, forse, di una mirata volontà di allineare il testo con l’ultima versione. Infine, sembrano confermare questa ipotesi anche l’aggiunta del prologo, delle rubriche con l’indicazione delle varie *visiones* e dell’inno, elementi che suggeriscono una cura compositiva riferibile a precise scelte redazionali.

### 2.11. Il subarchetipo $\beta$

L’esistenza del subarchetipo  $\beta$  si basa su alcune innovazioni – poche in realtà – comuni ai codici P<sup>2</sup>, P<sup>3</sup> e, in parte, al contaminato Tr, per il quale la posizione stemmatica è più complicata. Questa famiglia è generalmente fedele al dettato dell’esposizione glossata, dal cui confronto si possono facilmente individuare le innovazioni proprie di  $\beta$ . Nei pochi casi in cui il riscontro con la redazione originaria non sia possibile, non è immediato comprendere se  $\beta$ , in virtù del suo atteggiamento conservativo, erediti la lezione di  $\omega^c$ , oppure la cambi, mostrando un comportamento più attivo nei confronti del testo.

Fatta eccezione per Tr la cui *mise-en-page* è simile a quella di T e M, i codici P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup>, presentano una *facies* grafica simile a quella di P, in cui il dettato biblico si trova a testo sottolineato: non è da escludere che fosse proprio questa la forma anche di  $\beta$ , ma visto che P<sup>2</sup> e soprattutto P<sup>3</sup> sono leggermente più tardi, non è improbabile che anche la *facies* grafica di  $\beta$  fosse come quella dell’altro subarchetipo e, dunque, simile a quella di Tr, T o M.

Presentiamo ora gli errori separativi e congiuntivi che permettono di accomunare P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup>, problematizzando in un secondo momento la posizione del contaminato Tr all’interno di tale famiglia.

1,5. *Qui est testis*, non negans se Filium Dei etiam ingruente morte, et cuiusmodi testis sit dicit: *fidelis, primogenitus mortuorum*.  
dicit] determinat scilicet *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

5,1. Vel per foris intelligitur *Novum*, quod est foris in manifesto, per intus *Vetus* quod est obscurum.

per intus vetus quod est obscurum *om.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

6,13. Grossus est fructus inanis, qui cito cadit: in qua comparatione intelligitur quod hi quos permittit Deus cadere ab Ecclesia non sunt firmiter alligati vera dilectione.

fructus] ficus P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

Non si può escludere che, in questo caso, i due codici siano stati indotti a modificare il dato testuale per l'interferenza con il versetto *sicut ficus mittit grossos suos*, che si trovava a poco distanza, anche se non sembra un'ipotesi così scontata.

13,1. *Et super cornua eius decem diademata*, quia non est aliquod preceptum quod per principes non infringatur et de quo ipsi non coronentur [...].

coronentur] vel super cornua decem diademata quia tamquam coronati gloriantur dum per se vel per ministros decem precepta trasgrediuntur *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

16,6. *Digni enim sunt.* Iustus es qui iudicasti, quoniam isti digni erant. Et quia testimonium illud recipiendum est, quod plures affirmant, inducit alios testimonium priorum confirmantes.

confirmantes] et ex se testimonium perhibentes *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

L'aggiunta, che ricalca Apc 1,1, si spiega alla luce del vicino *testimonium*: nonostante questa possibile interferenza scritturale, sembra poco probabile che i due testimoni abbiano aggiunto indipendentemente questo passaggio che doveva dunque trovarsi in  $\beta$ .

18,19. [...] *et miserunt pulverem super capita sua*, quod est signum penitentie, quamvis tarde, vel *pulverem, id est terrena*, preposuerunt capiti suo, id est anime.

id est terrena *cum*  $\omega^g$  : id est concupiscentiam terrenorum  $\alpha$  Tr : *om.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

Sembra insolito che  $\beta$  in questo punto ometta la spiegazione di *pulverem*, dato che in precedenza era stato commentato il gesto di mettersi la polvere in testa (come segno di penitenza), ma non il significato precipuo legato alla polvere. Sia che in  $\omega^c$  ci fosse *id est concupiscentiam terrenorum* (come attesta  $\alpha$ ), sia che ci fosse *id est terrena* (come nel dettato originario), sembra che in  $\beta$  si sia prodotta una lacuna.

Per completezza, riportiamo a sostegno della dimostrazione di  $\beta$  anche altre lezioni ecdoticamente più deboli:

1,10. *Fui in spiritu*, id est spiritualiter vidi, *in Dominica die.* Ecce commendatio ex tempore.

die] ecce *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

2,13. *Et in diebus illis*, in quo tempore inter ceteros maxime in conspectu meo vir iste claruit *Antipas*.

claruit] inclaruit P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

L'aggiunta del prefisso al verbo non crea alcun guasto visibile, dunque l'errore non è reversibile ed è difficile pensare che si sia prodotto per caso due volte. Tuttavia, trattandosi di un'oscillazione minima, non si può escludere una poligenesi, forse suggerita dal successivo *in*.

4,6. [...] quia sicut crystallum ex aqua durescit in lapidem, ita [...].

durescit] indurescit P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

Anche qui l'aggiunta del preverbo *-in* potrebbe essere stata suggerita dalla presenza ravvicinata della preposizione *in*.

5,2. *Et vidi angelum* quemlibet de primis patribus, qui dicitur angelus, quia a Deo missus, *fortem*, predicantem voce magna, inquiringem et ceteris annuntiantem et pre nimio desiderio iam tantum differri conquirentem.

predicantem voce magna om. P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : *inter lin.* Tr

Questa parte di versetto biblico, omessa da P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>, è invece coerente con il contesto, poiché, mentre *fortem* è spiegato da *inquirentem*, *predicantem* si lega bene ad *annuntiantem*. Tale alterazione testuale, sanabile perché parte di una citazione biblica, ha semplicemente valore congiuntivo.

9,9. *Et habebant loricas sicut loricas ferreas*, id est obstantiam cordis, quam non penetret sagitta veritatis.

obstantiam] obstinentiam P<sup>2</sup> : obstinata corda P<sup>3</sup>

Il termine *obstantia*, di uso non frequente ma comunque attestato, è integralmente modificato da P<sup>3</sup>, mentre in P<sup>2</sup> è riportato in modo erroneo (*obstinentiam*). Non si può escludere che quello di P<sup>2</sup> sia un semplice errore di distrazione e che P<sup>3</sup>, di fronte al desueto *obstantiam*, abbia preferito modificare il dettato. Tuttavia, si può anche ipotizzare che già in  $\beta$  si leggesse *obstinentiam* e che P<sup>2</sup> abbia registrato la lezione con la svista, mentre P<sup>3</sup>, incapace di risalire a *obstantia* per la rarità del termine, abbia modificato l'intero sintagma.

13,1. *et super capita eius*, id est in principibus, *nomen blasphemie*, quia dicunt Christum non fuisse Deum et similia, vel quia dicunt istum Deum. Hanc suam familiam ideo representat nobis, ut eam videamus aptam que et arenam retineat in sua infidelitate et alios sciat attrahere.

infidelitate] fidelitate P<sup>2</sup> : felicitate P<sup>3</sup>

In questo passo l'autore presenta alcune caratteristiche della bestia, che trattiene i suoi seguaci nel comportamento infedele verso Dio e attira anche altri nella medesima condotta. La lezione corretta è *infidelitate*, come attesta anche la redazione glossata. Entrambi i codici, al di là della diversa lezione, perdono il prefisso *-in*: P<sup>2</sup> scrive *fidelitate*, mentre P<sup>3</sup> modifica il sostantivo (*felicitate*). Certo il fenomeno è poligenetico, poiché la preposizione *in*, scritta a così poca distanza («in sua infidelitate») avrebbe potuto indurre l'omissione del prefisso negativo *-in*, ma non si può escludere, visto il cambiamento di termine attestato da P<sup>3</sup>, che già in β ci fosse l'omissione del prefisso e dunque comparisse la lezione *fidelitate*, replicata fedelmente da P<sup>2</sup> e modificata da P<sup>3</sup>, forse con lo scopo di puntualizzare meglio la condizione di finta beatitudine della bestia.

16,2. Hic autem specialiter ostenditur damnatio impiorum, et ideo si eadem verba hic ponuntur que ibi posita sunt, quia ad diversa inducuntur, nulla est superfluitas.  
specialiter] spiritualiter P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

La lezione *spiritualiter* può essersi generata indipendentemente per uno scorretto scioglimento dell'abbreviazione, dal momento che *specialis* e *spiritualis* spesso si compendiano in modo simile, anche se questo è il solo punto in cui si verificherebbe tale errore.

Altre corrottele meno significative si possono consultare nell'apparato.

#### a. Il codice P<sup>2</sup>

Il codice P<sup>2</sup> è più antico rispetto al fratello P<sup>3</sup>, con cui condivide la comune provenienza dall'abbazia di Saint-Germain-des-Prés. Possiamo considerarlo distinto da P<sup>3</sup> e dal resto della tradizione manoscritta, in virtù di alcune lezioni separative (aggiunte, omissioni o corrottele di vario genere). Se ne indicano solo alcune, rimandando all'apparato per le altre:

1,2. operibus] spiritibus P<sup>2</sup>  
3,7. quam habemus per clavem *om.* P<sup>2</sup>  
4,3. per rubeum<sup>1</sup>...vel *om.* P<sup>2</sup>  
10,7. adventum] et quod cecitas constringit ex parte in israel ut sic plenitudo gentium intraret et sic omnis israel salvus fiet *add.* P<sup>2</sup>  
12,1. apparuit] scilicet misterium salutis humane *add.* P<sup>2</sup>  
18,2. volucris] spiritus immundi P

#### b. Il codice P<sup>3</sup>

Il codice P<sup>3</sup>, piuttosto danneggiato da macchie consistenti di umidità, è il più tardo del testimoniale e presenta alcune caratteristiche peculiari. Infatti,

al di là di un numero compatto di varianti singolari, P<sup>3</sup> condivide con la redazione glossata alcune lezioni e stringhe esegetiche, anche piuttosto consistenti, assenti nel resto della tradizione continua. Il dato non si lascia interpretare in modo univoco: si può ipotizzare che tali lezioni e glose siano confluite in P<sup>3</sup> passando da ω<sup>c</sup>, ma sembra una soluzione poco economica, soprattutto perché vorrebbe dire che le lezioni in comune tra ω<sup>g</sup> e P<sup>3</sup> si siano trasmesse dalla redazione glossata a quella continua e da lì siano passate in β e arrivate al solo P<sup>3</sup>, mentre P<sup>2</sup>, Tr e il ramo α le avrebbero scartate indipendentemente: un percorso contorto e poco probabile.

Alta ipotesi è che P<sup>3</sup> rappresenti un terzo ramo della tradizione, ma, in questo modo, non si spiegano le lezioni in comune con P<sup>2</sup> e, in parte, con Tr; neanche l'ipotesi di una sua discendenza diretta da ω<sup>g</sup> sembra possibile, poiché vorrebbe dire che P<sup>3</sup> ha scelto quasi sempre lo stesso materiale da disporre in forma continua e ha adottato le stesse soluzioni – talvolta poco perspicue – nella sistematizzazione delle glose degli altri testimoni, ma in via indipendente, cioè senza passare da ω<sup>c</sup>.

Infine, si potrebbe pensare alla presenza, già in ω<sup>c</sup>, di glose interlineari o marginali in cui erano presenti le lezioni di ω<sup>g</sup> condivise da P<sup>3</sup>, insieme alle parti di commento in comune tra il codice e la redazione glossata; delle varianti irrisolte, lasciate nel passaggio da una redazione all'altra, insieme a stringhe esegetiche, sempre in forma di glose. Nonostante la presenza di casi di questo tipo (in genere, però, segnalati dal *vel*, come nei due esempi offerti da 16,10 e 17,10), si tratta comunque di un'ipotesi poco economica, perché vorrebbe dire che tali glose sono passate dapprima in β, per poi essere scartate dagli altri testimoni (P<sup>2</sup> e Tr), senza lasciare traccia nemmeno in α.

È vero che β doveva comunque avere delle glose rimaste a margine, come dimostrano due casi presentati di seguito (a proposito di 11,14 e 21,8, nella sezione dedicata ai punti di contatto tra P<sup>2</sup> e Tr), ma la ricorsività degli elementi che accomunano P<sup>3</sup> con la redazione glossata e l'antieconomicità delle ipotesi finora presentate inducono a ritenere come più probabile che P<sup>3</sup> o un suo antografo andato perduto abbiano contaminato con la redazione glossata, scegliendo di inserire a testo alcune varianti e alcune glose di commento assenti nel resto del testimoniale della redazione continua.

Le lezioni in comune tra P<sup>3</sup> e ω<sup>g</sup> sono piuttosto numerose (circa novanta), capillarmente diffuse lungo tutto il testo; in alcuni casi, il dettato di P<sup>3</sup>, illeggibile a causa delle macchie di umidità del manoscritto, è ricostruibile proprio grazie al confronto con la redazione glossata. Tutte le aggiunte di P<sup>3</sup> condivise da ω<sup>g</sup> sono segnalate in apparato, che registra anche le eventuali divergenze, le comuni omissioni, le inversioni, le aggiunte di *id est*, le sostituzioni tra *id est* e *scilicet*. A ogni modo, il confronto tra le glose in comune tra P<sup>3</sup>, L e P<sup>4</sup>

non consente di formulare ipotesi certe sul codice usato da P<sup>3</sup> o da un suo ipotetico progenitore per la contaminazione con la redazione glossata. Tuttavia, per la presenza di un buon numero di errori separativi, si può escludere che siano proprio L o P<sup>4</sup> i testimoni usati da P<sup>3</sup>, che con ogni probabilità ha attinto – forse attraverso uno o più intermediari – da un altro testimone della redazione glossata andato perduto.

### c. Il codice Tr

Sembra che faccia parte della famiglia  $\beta$  anche il codice Tr, la cui collocazione stemmatica non è esente da dubbi, vista la sua natura contaminata. Infatti, Tr condivide tutte le lezioni della famiglia  $\alpha$ , e, in un paio di casi, ha in comune con P<sup>2</sup> delle aggiunte che non possono essersi prodotte casualmente, ma che sono congiuntive e separative al tempo stesso. A complicare il quadro si aggiunge il fatto che il codice, oltre alle lezioni in comune con la famiglia  $\alpha$  già inserite a testo, presenta numerosi punti (una cinquantina circa) in cui si vedono delle correzioni (aggiunte interlineari, marginali o riscritture su rasura) effettuate dalla stessa mano del copista, in cui il dettato testuale – che in quei punti concorda con  $\beta$  – viene uniformato con quello della famiglia  $\alpha$ . Tr, inoltre, fatta eccezione per le due aggiunte in comune con P<sup>2</sup> (e assenti in P<sup>3</sup>), presenta solo alcune delle altre innovazioni della famiglia  $\beta$ . A proposito delle aggiunte in comune solo con P<sup>2</sup> ci sembra che esse vadano ricondotte al subarchetipo  $\beta$  piuttosto che a  $\omega^c$ .

Cercheremo di discutere le varie questioni sollevate (aggiunte in comune con P<sup>2</sup>, correzioni del copista e contaminazione con la famiglia  $\alpha$ ), mettendo in rilievo i fondamenti certi e i punti dubbi a proposito della collocazione stemmatica di Tr.

### d. Probabili innovazioni comuni a Tr e $\beta$

Le innovazioni in comune con  $\beta$  sono in realtà piuttosto esigue e non sempre riguardano le lezioni più marcatamente congiuntive individuate. In ciascuno di questi casi Tr interviene in un secondo momento per correggere le mende di  $\beta$  (quasi mai reversibili, tranne forse, in 10,9), uniformando in tutto e per tutto il suo dettato con quello dell'altra famiglia:

5,1. *Vel per foris intelligitur Novum, quod est foris in manifesto, per intus Vetus, quod est obscurum.*

per intus vetus quod est obscurum *om.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : *in marg.* Tr

10,9. *Accipe et devora illum, tracta diligenter inquirendo et operando [...]. accipe] librum *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : *add. et post del.* Tr*

16,6. *Digni enim sunt*. Iustus es qui iudicasti, quoniam isti digni erant. Et quia testimonium illud recipiendum est, quod plures affirmant, inducit alios testimonium priorum confirmantes.

confirmantes] et ex se testimonium perhibentes *add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : et ex se testimonium *add. et post del.* Tr

In questo punto Tr aggiunge parte del dettato di P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> (manca solamente il participio) per poi cancellare l'aggiunta, uniformandosi così al dettato originario.

18,19. [...] *et miserunt pulverem super capita sua*, quod est signum penitentie, quamvis tarde, vel *pulverem, id est terrena*, preposuerunt capiti suo, id est anime.

id est terrena *om.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : is est concupiscentia terrenorum *in marg. inf.* Tr

La parte aggiunta nel margine inferiore è segnalata nel testo da un segno di richiamo: anche in questo caso Tr concorda con P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> in una probabile lacuna che poi integra allo stesso modo di  $\alpha$ , che non corrisponde alla redazione glossata.

Si segnalano di seguito un paio di casi che riguardano riscritture su rasura di Tr che accorda il suo dettato con quello di  $\alpha$ , probabilmente eliminando quello originario testimoniato da  $\beta^{216}$ . In questi passaggi, tuttavia, abbiamo testimonianza della presenza della lezione originaria nella redazione continua grazie al solo P<sup>2</sup>, poiché P<sup>3</sup>, in questa parte, è irrimediabilmente danneggiato:

20,6. *Beatus*, quia habebit resurrectionem secundam, *et sanctus*, confirmatus, quia non deficiet illa beatitudo.

habebit secundam resurrectionem] beatitudinem consequetur  $\alpha$  et post *ras.* Tr

La modifica di  $\alpha$  è volta, forse, a legare con più evidenza la stringa esegetica al lemma biblico (dove compare l'aggettivo *beatus*) con il sostantivo *beatitudo*, indicando dunque, un po' tautologicamente, che sarebbe beato chi consegue la beatitudine, in controtendenza con la sua consueta attitudine a semplificare i passaggi ripetitivi come quello che qui invece propone rispetto alla lezione originaria attestata da P<sup>2</sup> (e presumibilmente presente anche in P<sup>3</sup>): è beato chi otterrà la seconda resurrezione (non solo del corpo, ma anche dell'anima).

20,8. *Et ascendent*, superbient, *super latitudinem terre*, per totum orbem, *et circuierunt castra sanctorum*, invadentes non intrabunt sanctos.

non intrabunt sanctos] sanctos non poterunt intrare  $\alpha$  et post *ras.* Tr

216. Si è scelto di presentare qui questi casi, utili a dimostrare la collocazione stemmatica di Tr, e non nella parte relativa al subarchetipo  $\alpha$ .

L'intervento di  $\alpha$ , mosso forse da ragioni stilistiche, sposta l'accusativo *sanc-tos* dopo il participio e modifica *intrabunt* con il futuro *poterunt* cui segue l'infinito. A proposito del comportamento di Tr, valgono le medesime osservazioni del caso precedente.

In almeno un paio di casi l'omissione di una parola contro il resto della tradizione (e della prima redazione) unisce P<sup>2</sup> e Tr e talvolta anche P<sup>3</sup>, che ricordiamo leggiamo fino a 19,14 e che, a sua volta, è probabile che contamina con la prima redazione. Tali omissioni spesso sono poligenetiche e non si può escludere che l'intervento di Tr non sia avvenuto necessariamente per un contatto con la famiglia  $\alpha$ , ma *ex ingenio*:

14,3. [...] *et ante quatuor animalia*, id est in presentia sanctorum predicatorum [...].  
in om. P<sup>2</sup> : *inter lin.* Tr

16,21. [...] De medio hic dicit, quia peccatores de septuaginta duabus linguis non effugient hanc vindictam.  
duabus om. P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> : *inter lin.* Tr

#### e. Innovazioni comuni a Tr e P<sup>2</sup>

Con il codice P<sup>2</sup> Tr condivide un paio di aggiunte congiuntive e separative insieme, assenti in P<sup>3</sup> e nel resto della tradizione continua:

11,14. *Ve secundum abiit*. Secunda damnatio dicta est, *et ecce tertium ve veniet cito*, vel narratione vel etiam tempore.

abiit] penitentia dei est mutabilium vel mutandarum rerum sine sui imitatione mutatio *add.* P<sup>2</sup> ~ cito] vel penitentia dei est mutabilium vel mutandarum rerum sine sui mutatione imitatio *add. et post del.* Tr

In questo passo Giovanni sta descrivendo le devastazioni (*damnationes*) che si verificheranno dopo la testimonianza dei due testimoni di Apc 11,3. Entrambi i codici presentano l'aggiunta di un breve periodo dal tono quasi sentenzioso, inserita in due punti diversi del commento, ma comunque a breve distanza tra di loro. Si tratta di un'aggiunta, tra l'altro, non pienamente coerente con il contesto del passo, perché parla genericamente della penitenza inflitta da Dio, assente nella prima redazione. Vista la differente posizione in cui si trova nei due testimoni, si potrebbe pensare a una glossa marginale o interlineare, che entrambi i codici hanno poi inglobato in punti diversi, anche se non si può escludere che nell'antigrafo l'aggiunta fosse già a testo. Dal momento che non si ritrova nella redazione glossata né tantomeno sembra potersi riferire al compilatore della forma continua (che non aggiunge mai *sen-*

*tentiae* di questo tipo), sembra difficile pensare che possa essersi prodotta in  $\omega^c$  e che poi gli altri testimoni indipendentemente l'abbiano eliminata, anche perché, nonostante sia poco coerente col contesto del passo, non è totalmente decontestualizzata, proprio per il suo carattere penitenziale. L'aggiunta sembrerebbe un'interpolazione generatasi in  $\beta$ : in tal caso, Tr e P<sup>2</sup> l'avrebbero inglobata a testo (ma in punti diversi, fatto che suggerirebbe che la posizione non era chiara), mentre P<sup>3</sup> l'avrebbe scartata. Ma anche se fosse stata già a testo, non si può escludere che il copista di P<sup>3</sup> la abbia eliminata, visto il suo comportamento piuttosto attivo nei confronti del dato testuale.

21,8. *Timidis autem*, id est qui, fide accepta, timent eam profiteri vel qui timent eam accipere, *et incredulis*, qui dubitant de resurrectione vel infideles, *et execratis*, excommunicatis, *et homicidis et fornicatoribus et veneficis et idololatriis et omnibus mendacibus*, quibus mentiri est in usu, quia non est mendax nomen actus sed officii, pars illorum et ceterorum, id est unusquisque particeps erit harum penarum pro meritis suis.

quia non est mendax nomen actus sed officii *restitui iuxta primam versionem* : quia non est mendax nomen victus P<sup>2</sup> : Tr *et post del.* : om. cett. codd.

Siamo nel punto in cui Giovanni elenca una lista di peccatori, tra cui compaiono anche i bugiardi. P<sup>2</sup> e Tr sono gli unici due testimoni che presentano a testo la causale (Tr poi la elimina), ma in una forma che pare erronea e priva di significato (*quia non est mendax nomen victus*). Non si capisce, infatti, cosa sia il *nomen victus* e si potrebbe ritenere *victus* una corruzione per *actus*, forse avvenuta per ragioni paleografiche. Una frase simile, ma perfettamente comprensibile e coerente con il passaggio in questione, era presente anche nei testimoni glossati dove infatti leggiamo: «quia non est mendax nomen actus sed officii». Gli scenari possibili sono diversi: il primo è che in  $\omega^c$  si trovasse la forma corretta (quella testimoniata anche dalla prima redazione), che la famiglia  $\alpha$  l'abbia omessa, mentre  $\beta$  l'abbia accolta nella forma erronea che leggiamo in P<sup>2</sup> e Tr; o altrimenti si potrebbe ritenere che la forma di P<sup>2</sup> e Tr rispecchi quella che già si leggeva in  $\omega^c$ , che  $\alpha$  abbia deciso di eliminarla giudicandola oscura, mentre  $\beta$  l'abbia accolta in modo acritico. L'impossibilità di leggere il testo di P<sup>3</sup>, irrimediabilmente danneggiato in questa parte, impedisce di comprendere con sicurezza cosa si leggesse in  $\beta$ <sup>217</sup>. Comunque siano andate le cose, è interessante rilevare che Tr abbia eliminato questo passaggio, scritto nella forma erronea condivisa anche da P<sup>2</sup>.

Alla luce delle osservazioni sui punti di contatto tra Tr e P<sup>2</sup> si potrebbe ipotizzare un antigrafo comune che discende da  $\beta$  e riunisce i due codici in

217. Abbiamo ritenuto preferibile discutere qui questo eventuale errore di  $\omega^c$  e di  $\beta$ , poiché la spiegazione è funzionale soprattutto a dimostrare la parentela di Tr con  $\beta$ .

un'unica famiglia. Questa ipotesi ci sembra antieconomica alla luce delle due aggiunte appena discusse: nel primo caso, infatti, la differente posizione in cui si trova l'aggiunta potrebbe cautamente suggerire che essa fosse una glossa marginale presente in  $\beta$  e comunque non originaria, come indica la sua assenza nella redazione glossata, e anche la differente dislocazione nei due codici. Quanto all'altra aggiunta, invece, la frase presente solo nei due codici Tr e P<sup>2</sup> è troppo vicina a quella della redazione originaria per poter pensare che si sia originata in un ipotetico antigrafo: se così fosse, si dovrebbe presupporre un possibile contatto (avvenuto solo in questo punto e tra l'altro mal riuscito) tra l'ipotetico antigrafo e la tradizione glossata. Inoltre, come si è detto, in questo punto non leggiamo il testo di P<sup>3</sup> e, dunque, ogni considerazione in merito sarebbe poco prudente.

f. Innovazioni di  $\alpha$  integrate da Tr nel margine o nell'interlinea

Il codice Tr, inoltre, presenta una cinquantina di punti, non tutti ecdoticamente rilevanti, ma che mostrano una tendenza costante e diffusa lungo tutto il commentario: spesso le innovazioni di  $\alpha$  (assenti in P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> e nella redazione glossata) in Tr compaiono scritte nell'interlineo, mentre in altri casi Tr cancella parole o piccole frasi – assenti nei codici della famiglia  $\alpha$  – che sono invece presenti in P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> e sono in accordo con la redazione glossata. Ribadiamo che di frequente si tratta di interventi minimi e dal carattere poligenetico, che potrebbero essersi verificati senza presupporre un contatto con  $\alpha$ , anche se la ricorsività del fenomeno e i casi più ecdoticamente rilevanti descritti sopra, inducono a sospettare che gli interventi di Tr non siano affatto casuali. Se l'ipotesi coglie nel segno, allora si può concludere che il 'nuovo' testo trasmesso da Tr sia stato realizzato con il preciso scopo di uniformare il dettato, originariamente coincidente con  $\beta$ , con quello di  $\alpha$ , dopo un controllo piuttosto minuzioso (probabilmente compiuto, come si spiegherà più avanti, non direttamente da Tr), in cui sono stati aggiunti anche semplici nessi (come *id est*), la cui assenza non avrebbe in nessun modo compromesso il senso del testo<sup>218</sup>. Presentiamo solo alcuni casi, rimandando all'apparato per una valutazione più puntuale del fenomeno:

2,14. Vanus enim populus, id est heretici docent principes terrenos qui sunt elidentes [...].

docent] dicuntur qui  $\alpha$  : *inter lin.* Tr

218. Anche in questo caso, visto la solidità su cui si basa la dimostrazione della famiglia  $\alpha$ , abbiamo evitato di replicare nella parte in cui si è descritto il subarchetipo alcune innovazioni in comune con Tr (soprattutto quelle che riguardano i passi 5,11 e 16,12).

L'aggiunta interlineare ha senza dubbio valore congiuntivo.

5,9. *Dignus es, Domine Deus, tu solus immunis a peccato, quoniam occisus peccator non redemisset nos.*

occisus peccator P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> Tr<sup>a.r. (?)</sup> : nisi esset immunis  $\alpha$  : *inter lin.* Tr

Anche in questo caso la coincidenza di Tr con  $\alpha$  non sembrerebbe casuale, tutt'al più se si considera che, guardando attentamente il manoscritto, *occisus peccator* pare eraso.

5,11. Non solum animalia et seniores dabant testimonium Christo, sed etiam angeli

qui omni studio et affectione iuvant [...].

seniores] qui *add.*  $\alpha$  P<sup>3</sup> : *inter lin.* Tr ~ angeli] angelos  $\alpha$  Tr<sup>b.c.</sup>

Si tratta di un punto interessante poiché le innovazioni che vediamo compiersi (anche indipendentemente) nelle varie famiglie potrebbero essere un ulteriore indizio dell'origine glossata del commento. Infatti, P<sup>2</sup> e Tr (e, di conseguenza,  $\omega^c$  e la famiglia  $\beta$ ) presentano lo stesso testo della redazione glossata, in cui la glossa relativa ad *audivi* rappresenta gli animali e i vegliardi dell'Apocalisse nell'atto di dare testimonianza di Cristo. Nel momento in cui tale glossa è stata inserita a testo, subito dopo *audivi*, la famiglia  $\alpha$  e il codice P<sup>3</sup> hanno attribuito a *animalia* e *seniores* la funzione di complemento oggetto del verbo, hanno aggiunto un pronome relativo prima di *dabant* e hanno volto (questo è sfuggito a P<sup>3</sup>, che lascia il nominativo plurale) all'accusativo anche *angeli*, che diventa *angelos*. Tr uniforma il suo dettato, in origine conforme a quello di  $\omega^c$  e di  $\beta$ , con quello di  $\alpha$ , aggiungendo *qui* nell'interlineo e correggendo *angeli* in *angelos* (modificando la *-i* del nominativo plurale maschile in *o* e scrivendo sopra *s*).

7,15. *Ideo sunt ante thronum Dei, scilicet placent Deo iudici, in templo eius, vel in presenti Ecclesia vel etiam, exuti corpore, sunt templum et habitatio eius et ideo fruentes vero pane. Et hoc dicit: Non esurient neque sitient amplius [...].*

dicit] et qui sedet in throno habitat super illos *add.* P<sup>3</sup> : et qui sedet in throno qui dedit cognitionem angelis habitat super illos dabit eandem cognitionem etiam illis *add.*  $\alpha$  Tr<sup>in marg. inf.</sup>

Abbiamo già discusso questo passo, tra le aggiunte congiuntive e separative del ramo  $\alpha$ . Qui è interessante rilevare il comportamento di Tr, che integra in margine questa porzione di testo, anche piuttosto consistente:

9,14. *Solve quatuor angelos, scilicet predica esse solutos ut caveant sibi electi; vel solve, excommunicando, et sic absolventur et regnabunt in eis [...].*

excommunicando] malos *add.*  $\alpha$  : *inter lin.* Tr

Il sostantivo *malos* è un'aggiunta della famiglia  $\alpha$  (assente in quella glossata) e forma un'efficace contrapposizione con gli *electi*: tuttavia la sua presenza non è strettamente necessaria, perché il gerundio *excommunicando* racchiude già in sé l'idea che a incorrere nella scomunica siano i malvagi (e non gli *electi* ovviamente).

16,12. [...] *et siccavit aquam eius, quia et mundum cremabit et omnem eius affluentiam [...]*.

quia] predicabit *add.*  $\alpha$  : *inter lin.* Tr ~ cremabit] cremandum  $\alpha$  Tr<sup>d.r.</sup>

Questo esempio è simile al caso osservato a proposito di 5,11. Anche qui assistiamo a una voluta e chiara modifica da parte di  $\alpha$  (recepita dal copista di Tr): a fronte del testo della forma glossata e di  $\omega^c$ , Tr accoglie l'innovazione di  $\alpha$ , aggiungendo *predicabit* nell'interlineo e correggendo su rasura la desinenza del futuro del verbo *cremare* con quella usata per il gerundivo.

16,13. Tres *illos* posuit ad generationem immundorum spirituum, ut notet cuique illorum persuasionem sufficere ad precipitium miserorum [...].

illos *cum*  $\omega^g$  : illas P<sup>2</sup> P<sup>3</sup> Tr (*et post del.*) : *om.*  $\alpha$

Il pronome *illos* al maschile, che leggiamo nella redazione glossata, si riferisce alle tre figure con cui si apre questo passo, cioè il drago, la bestia e il falso profeta («de ore draconis», «de ore bestie», «de ore pseudoprophete»). P<sup>2</sup>, P<sup>3</sup> e Tr invece presentano la lezione *illas*, nata forse per un'erronea lettura di *illos*, o forse perché *ore* non viene ricondotto al sostantivo neutro *os*, *oris*, ma erroneamente a quello femminile (*ora*, *ae*). Può essere che in  $\omega^c$  si trovasse già *illas*, recepito da  $\beta$  e scartato da  $\alpha$ , oppure la confusione tra maschile e femminile potrebbe essere avvenuta direttamente nel subarchetipo. A ogni modo Tr, anche in questo caso, uniforma il suo dettato con quello di  $\alpha$ , benché non si possa escludere che abbia eliminato indipendentemente *illas* per la disarmonia morfologica che creava nel contesto della frase.

#### g. L'interpositus $\delta$

La presenza di un *codex interpositus* tra il subarchetipo  $\beta$  e Tr non è esente da dubbi, ma si configura come l'ipotesi più economica per spiegare il motivo per cui in Tr siano già presenti a testo molte delle innovazioni della famiglia  $\alpha$ , mentre altre siano messe a punto fisicamente sul codice in un secondo momento, con rasure, aggiunte interlineari e marginali, o con l'eliminazione di parole e intere frasi, che mostrano la volontà di accordare sotto ogni aspetto il dettato di Tr con quello della famiglia  $\alpha$ .

Questo insieme di dati non si lascia interpretare in modo univoco: si potrebbe ipotizzare che Tr discenda da un codice ( $\delta$ ), appartenente alla famiglia  $\beta$ , su cui erano presenti diversi interventi (probabilmente in forma di aggiunte interlineari o marginali, cancellature e rasure) che attesterebbero una contaminazione con il ramo  $\alpha$  della tradizione. Questo permetterebbe di spiegare il motivo per cui Tr non abbia accolto subito tutte le innovazioni di  $\alpha$ : nella fitta costellazione di interventi che  $\delta$  avrebbe avuto a testo (o intorno a esso), è probabile che il copista di Tr, nel recepirli, abbia commesso delle piccole dimenticanze o sviste, su cui è intervenuto in un secondo momento, ricontrollando minuziosamente il suo esemplare. In un certo senso,  $\delta$  poteva apparire come un collettore di varianti su cui visibilmente era avvenuta la contaminazione con il ramo  $\alpha$ : le correzioni ancora presenti in Tr suggerirebbero che non tutte le innovazioni di  $\alpha$  in  $\delta$  erano già a testo, motivo per cui in Tr, in alcuni casi, si trovano ancora le lezioni di  $\beta$ , eliminate o corrette in un secondo momento; in altre parole, la situazione presente in  $\delta$  doveva apparire così caotica e affollata da varianti e correzioni, che Tr ha avuto difficoltà a integrare a testo in modo compiuto tutte le innovazioni della famiglia  $\alpha$ . Non è da escludere che Tr abbia svolto un secondo controllo con un codice di questa famiglia, eliminando le lezioni rimaste in comune con  $\beta$ , ma tale ipotesi è poco economica, poiché i punti su cui interviene Tr non sono mai scorretti e il copista non avrebbe avuto ragione di essere mosso da uno zelo così eccessivo da ricontrollare per scrupolo un altro codice di  $\alpha$ , che potrebbe anche essere lo stesso testimone precedentemente impiegato da  $\delta$ , su cui è probabile che il suo antigrafo avesse già effettuato i suoi interventi.

Si potrebbe anche ipotizzare che  $\delta$  appartenesse al ramo  $\alpha$  (da cui la presenza di tutte le innovazioni di tale famiglia in Tr) e che, poi, abbia contaminato con  $\beta$ : tuttavia, le correzioni interlineari e marginali riscontrabili in Tr mostrano la volontà di uniformare il dettato testuale proprio con quello di  $\alpha$  e non viceversa. Se Tr appartenesse alla famiglia  $\alpha$ , sarebbe davvero inverosimile ipotizzare una sua contaminazione dapprima con  $\beta$  e poi nuovamente con  $\alpha$ , specialmente per le lacune in comune con  $\alpha$ , che avrebbe dovuto integrare con  $\beta$  e poi di nuovo cancellare.

Inoltre, risulta difficile stabilire quale sia stato il codice del ramo  $\alpha$  con cui  $\delta$  (o eventualmente Tr) abbia contaminato: possiamo escludere con buona certezza che si possa trattare di  $\gamma$  o di M, P e m, poiché in Tr non c'è traccia delle innovazioni proprie di quella sottofamiglia. Più problematici sono invece i rapporti con il testimone T che proviene dalla stessa abbazia cisterciense (Clairvaux, Notre-Dame) di Tr, come attestano gli *ex libris* di entrambi i manoscritti, accomunati, tra l'altro, dalla medesima *mise-en-page*, in cui il testo biblico si trova scritto in un modulo di scrittura maggiore a ridosso della pie-

ga della pergamena e, soprattutto, da una serie di innovazioni in comune, non sempre marcatamente congiuntive.

Queste evidenze offerte dai dati storici, testuali e, in parte, materiali suggeriscono una vicinanza tra i due codici che tenteremo di indagare, discutendone le relazioni possibili. Infatti, dallo *stemma* proposto (cfr. *supra*), risulta che T sia un discendente della famiglia  $\alpha$ , privo di ogni relazione con  $\beta$ , poiché non ne condivide nessuno degli errori significativi.

Alla debolezza degli elementi storici viene in soccorso il dato testuale, che potrebbe suggerire la presenza di un legame tra i due codici, visto il gran numero di lezioni comuni. Alcune di esse, poche in realtà, hanno valore tanto congiuntivo quanto separativo:

- 12,9. ceteros] terrenos T Tr
- 14,11. deterreat] detrahat T Tr
- 14,20. calcatus] conculcatus T Tr

Altre (una sessantina in tutto) potrebbero avere solamente valore congiuntivo oppure sono ecdoticamente più deboli. Ne indichiamo solo qualcuna, rimandando all'apparato per le restanti, tra cui le numerose inversioni:

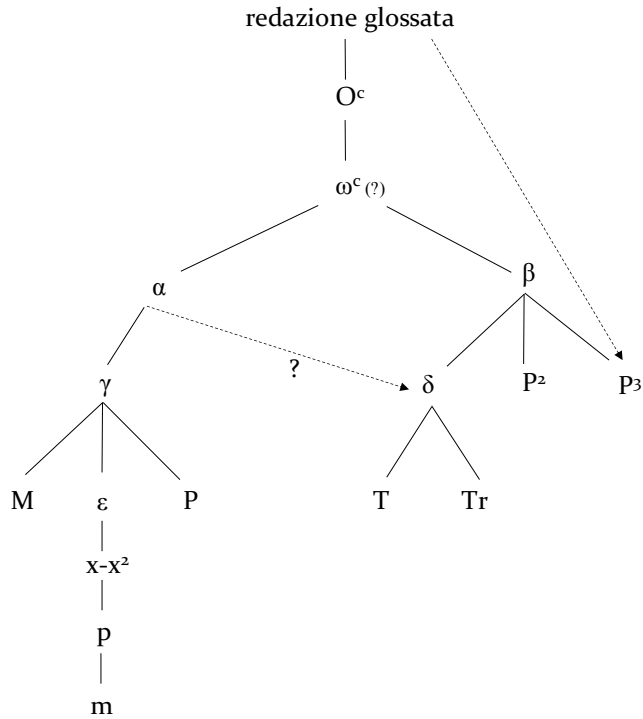
- 1,4. throni *om.* T : *inter lin.* Tr
- 1,5. plurima] plura T Tr
- 2,6. idolotita] idolatita T<sup>a.c.</sup> Tr<sup>a.c.</sup>
- 2,15. tu *om.* T Tr
- 2,22. mecantur] mecabantur T<sup>a.c.</sup> Tr
- 3,2. fiunt<sup>1</sup>] sunt T Tr
- 3,2. correcto] correpto T<sup>a. c. a. m.</sup> Tr
- 3,17. innocentie] ignoscentie (*innoscentie p. c. a. m.*) T : ignoscentie *a. c.* (*ignocentie p. c.*) Tr
- 3,21. iudiciaria] iudicaria T<sup>a. c. a. m.</sup> Tr
- 6,1. predicatores] id est *add.* T Tr<sup>*in marg*</sup>
- 6,2. est<sup>3</sup> *om.* T Tr
- 6,9. indigniores] et *add.* T Tr
- 7,4. duodenario] duodecim T Tr
- 8,12. amittent] amitterent T Tr<sup>*inter lin.*</sup>
- 9,1. de quo...obscuratus est *om.* T Tr
- 9,5. cruciarentur] cruciarent T Tr
- 9,14. dicentem] dicentes T Tr
- 9,17. et<sup>3</sup> *om.* T Tr
- 9,20. fuerunt] fuerint *a. c.* T Tr
- 9,21. et lapidea *bis repetitur* T Tr
- 11,2. quod<sup>3</sup>] cum T Tr

- 12,12. unde magis insanit] magis insanis inde T Tr  
 13,1. infrangatur T<sup>a.c.</sup> Tr  
 14,6. gentem] linguam T Tr  
 14,6. linguam] gentem T Tr  
 16,3. vivens] viva T Tr  
 16,11. deum] celi *add.* T Tr<sup>inter lin.</sup>  
 16,13. generant] in modum *add. et post del.* T : Tr  
 17,10. assentio] ascensio T Tr  
 22,3. substractio] substractio T Tr

A questi esempi si aggiungono i due casi già descritti per 16,10 e 17,10, in cui T e Tr presentano l'alternativa con *vel* interlineare («operibus vel sermonibus» nel primo caso, «seducit vel succedit» nel secondo), entrambi potenzialmente interpretabili come il risultato della contaminazione tra i due rami. Tuttavia, per questi due casi occorre un atteggiamento prudenziale, poiché non si può escludere che la situazione fotografata da T e Tr fosse la stessa di  $\omega^c$ . Infatti, almeno nel caso della variante *vel succedit*, si può ipotizzare che essa si trovasse in posizione interlineare già in  $\omega^c$ , poiché la lezione originaria trasmessa dai codici glossati (*succedit*) rimane solo nel ramo  $\alpha$  come alternativa con *vel*, mentre il ramo  $\beta$  presenta la nuova variante *seducit*.

I numerosi punti di contatto con Tr ci pongono davanti a due possibilità, ugualmente valide; è bene sottolineare che la scelta dell'una rispetto all'altra, che si giustifica meramente per una eventuale maggiore economicità, non inficia in alcun modo la *constitutio textus*, visto che si possono delineare abbastanza chiaramente le famiglie  $\alpha$  e  $\beta$  utili per la ricostruzione di  $\omega^c$ , a prescindere dai rapporti dei due codici di Troyes e della loro posizione stemmatica. La prima ipotesi, graficamente rappresentata nello *stemma* iniziale, è che  $\delta$  abbia contaminato proprio con il codice T: le innovazioni in comune con Tr si giustificerebbero dunque alla luce di questo contatto mediato, in cui  $\delta$  avrebbe trascritto T come esemplare per la contaminazione, accogliendo così le lezioni della famiglia  $\alpha$  e la maggior parte delle innovazioni proprie del codice (ma non tutte) poi trasmesse a Tr. La seconda ipotesi riguarda la possibilità che T e Tr, sulla scorta delle lezioni congiuntive che li accomunano e di un discreto numero di errori separativi dell'uno contro l'altro, discendano entrambi da  $\delta$ , che avrebbe contaminato con  $\alpha$  o un altro codice di questa famiglia, aggiungendo corrottele proprie, poi trasmesse ai due codici di Troyes.

In questo caso, la fisionomia dello *stemma* si configurerebbe così:



La presenza di T nella sottofamiglia  $\delta$  potrebbe, in realtà, avere anche dei vantaggi dal punto di vista storico, dal momento che, come si è già ricordato, i due codici – entrambi vergati in un arco cronologico ravvicinato – provengono dall'abbazia cisterciense Notre-Dame di Clairvaux. Tuttavia, è bene ribadire che non abbiamo indizi codicologici o paleografici che possano suggerire che siano stati esemplati anche nello stesso luogo di copia, fatto che induce a una certa prudenza.

Questo insieme di dati non si lascia interpretare in modo univoco. Non si può escludere che, considerata la natura di  $\delta$ , il copista di T abbia agito in modo molto più accorto del suo collega di Tr, riuscendo nell'intento di uniformare completamente il dettato del commentario con quello di  $\alpha$ ; del resto la discendenza comune da  $\delta$  troverebbe conferma anche nella presenza di alcune corrottele comuni ai codici, che, in almeno tre casi appaiono piuttosto significative. Tuttavia, se ipotizziamo che in  $\delta$  fosse visibile la contaminazione tra i due rami e che questo rendesse ambiguo comprendere quale fosse la nuova

variante accolta a testo, sarebbe davvero insolito pensare che in T non ci sia traccia – in nemmeno un’occasione – di una lezione della famiglia  $\beta$ , o comunque che esso non fraintenda in alcun modo il suo ipotetico antigrafo, che probabilmente appariva così stratificato e ricco di correzioni. A ogni modo, anche ammettendo che T sia il risultato di un processo più complesso che ha completamente assorbito le correzioni presenti in  $\delta$  per uniformare il dettato di  $\beta$  con quello di  $\alpha$ , ci sembra più prudente, in assenza di corrottele di  $\beta$  condivise da T, considerare il codice come discendente di  $\alpha$ , piuttosto che legarlo alla famiglia  $\beta$  di cui non condivide nemmeno una corrottela. A questo punto, sembra più verosimile ipotizzare che le lezioni comuni a Tr e T siano dovute al fatto che  $\delta$  abbia usato proprio il codice T per uniformare il suo dettato a quello della famiglia  $\alpha$ .

In fondo, con qualche cautela, la comune provenienza dei due codici potrebbe ulteriormente confermare l’ipotesi di una contaminazione da T: se  $\delta$  e T fossero stati entrambi a Clairvaux, si spiegherebbe perché  $\delta$  abbia usato proprio T per le sue collazioni, recepite poi da Tr. Certo si tratta di un’ipotesi non dimostrabile ma comunque verosimile, che unirebbe storia e analisi testuale.

## 2.12. Le edizioni precedenti e il perduto $\epsilon$

Dell’opera non esistono edizioni scientifiche anteriori alla presente. Il commento all’Apocalisse dello pseudo-Anselmo, insieme a quello al Cantico, è stato pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1549 dal francescano Simon Fontaine, che lo attribuisce ad Anselmo di Laon. Tale edizione non sembra avere lasciato traccia nei repertori ed è citata solo dai benedettini dell’*Histoire littéraire de la France*<sup>219</sup>. L’edizione di Simon Fontaine sarebbe stata inglobata in quella del 1560 di Colonia (che chiamiamo x), tra le opere di Anselmo di Canterbury e poi ristampata nel 1573, sempre a Colonia, ma questa volta con l’attribuzione ad Anselmo di Laon (x<sup>2</sup>)<sup>220</sup>. Nonostante ciò, la nuova edizione del 1612 (p), curata da Jean Picard, inserisce ancora questi commentari tra le ope-

219. Cfr. C. Giraud, *Notice d’Anselme* cit., p. 268 e ss., dove si offre una precisa ricostruzione dell’*iter* editoriale dei commentari biblici (pseudo)anselmiani.

220. *Tomus secundus operum omnium D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi theologorum sui temporis facile principis operum, continens Commentaria in omnes D. Pauli epistolas. Item in Apocalypsim s. Ioannis Apostoli, et in Cantica canticorum. Omnia diligentius et emendatius quam antebac umquam typis excusa. Cum indice novo & copioso*, Coloniae Agrippinae 1560 [apud Maternum Cholinum] e ristampata nel 1573 sempre dalla famiglia Colin, specializzatasi a Colonia proprio nell’edizione di Anselmo di Canterbury. Sulla questione si veda C. Giraud, *La réception des «Meditationes sive orationes» d’Anselme de Cantorbéry à l’âge de l’imprimé*, in «Revue de l’histoire des religions», 4 (2013), pp. 545-81, soprattutto p. 553.

re di Anselmo di Canterbury<sup>221</sup>. Un progresso nel campo della critica attributiva si osserva con l'edizione lionese delle opere di Anselmo di Canterbury a cura di Théophile Raynaud del 1630, che attribuisce i commentari al maestro di Laon e dunque non ne ripropone il testo, giudicandolo giustamente spurio<sup>222</sup>. L'edizione del Migne (m), infine, riprende l'edizione del 1612 (che a sua volta ripropone quella del 1560 ristampata nel 1573), in cui il commentario all'Apocalisse era attribuito ad Anselmo di Canterbury. Al di là delle variazioni attributive, la collazione delle due edizioni anteriori a quella della *Patrologia* ha permesso di osservare la presenza di minime oscillazioni testuali, volte più che altro a correggere refusi occasionali occorsi nel testo. Infatti, nell'edizione del 1612 si osservano alcuni casi in cui delle parole dei versetti biblici, omesse nella ristampa del 1573, sono inserite con degli asterischi accanto alla colonna del testo stampato. Il testo della *Patrologia*, poi, non mostra lezioni nuove rispetto all'edizione del 1612, salvo qualche piccola correzione dei refusi dell'editore precedente, tutti risolvibili *ex ingenio*<sup>223</sup>. Si può dire che l'intervento più significativo del Migne rispetto a p consista nell'eliminazione dei paralleli biblici che Picard aveva inserito a testo, non solo con il riferimento scritturale compendiato, ma spesso con la citazione espressa per esteso<sup>224</sup>. Va poi ricordato che non è noto quale sia il manoscritto usato da Simon Fontaine o dal primo editore di Colonia (1560) per confezionare l'edizione, ma probabilmente, nonostante la prossimità con P, nessuno dei manoscritti superstiti è l'antigrafo del testo stampato, né l'edizione sembra derivare direttamente da γ, all'interno della cui famiglia si può collocare tale esemplare perduto (ε), perché ne condivide tutte le corrottele. Non possiamo, però, conoscere il grado di intervento degli editori nei confronti del manoscritto utilizzato né, di conseguenza, si possono formulare ipotesi fondate sulla natura delle lezioni singolari delle edizioni: esse potrebbero essere ascritte tanto agli editori quanto al manoscritto di cui si sono serviti. Tuttavia, sembra più probabile ipotizzare, con le dovute cautele, che la presenza a testo dei riferimenti

221. *Divi Anselmi archiepiscopi Cantuariensis opera omnia quatuor tomis comprehensa studio et opera Ioannis Picardi*, Coloniae Agrippinae 1612 [apud Petrum Cbolinum]. Il commento all'Apocalisse si trova alle pp. 471-509.

222. Nonostante l'edizione del gesuita, nel 1675 dom Gabriel Gerberon attribuisce i commentari biblici ormai riconosciuti come anselmiani al benedettino del XII secolo Hervé de Bourg-Dieu (Hervaeus Burgidolensis). Cfr. anche C. Giraud, *Lectiones magistri Anselmi* cit., p. 182.

223. Per esempio in Prol. 2 *via* dell'edizione 1612 è opportunamente corretto da Migne con *visio*.

224. Per esempio a I 5 in p leggiamo (*Divi Anselmi* cit., p. 472): «*Qui dilexit nos quem audire et venerari debetis, quia ipse maxima dilectione dilexit nos. Ioan I5 Maiorem hac dilectione nemo habet, ut animam suam ponat quis et cetera*»; in m il riferimento scritturale con la citazione per esteso è assente.

ai passi biblici di determinate stringhe esegetiche sia da riferire agli interventi del primo editore, poi ereditati (e talvolta ampliati) dalle edizioni successive, piuttosto che al manoscritto perduto. Gli interventi presenti nelle edizioni si possono raggruppare in tre tipologie differenti, per ognuna delle quali si fornisce un esempio illustrativo, mentre si registra in apparato la totalità degli interventi di m:

1) interventi didascalici, in cui si puntualizza il riferimento a un passo biblico alluso nel testo, e forse riferibili agli editori stessi più che al manoscritto perduto:

1,1. dicit] in hoc primo capitulo *add.* m

2) interventi – riferibili tanto al copista del manoscritto perduto quanto agli editori – che sembrano glosse esplicative poi confluite a testo:

1,4. iudicio] hic reprobatur error ebionis arii et multorum aliorum haereticorum qui dixerunt christum purum hominem ex maria sumpsisse initium *add.* m

3) interventi molto probabilmente riferibili al copista del manoscritto perduto ( $\epsilon$ ) e che permetterebbero di escludere che l'edizione a stampa provenga direttamente da  $\gamma$ :

21,2. virtutes] theologas (*recte* theologicas) infundit in baptisate *add.* m

Quest'ultimo esempio, già notato da Landgraf<sup>225</sup>, è stato usato da Giraud per dimostrare che il manoscritto perduto usato dall'edizione potrebbe essere più tardo (XIII secolo), per il fatto che il motivo delle virtù teologali infuse mediante il battesimo è assente nel dibattito teologico del XII secolo<sup>226</sup>. Tale manoscritto  $\epsilon$ , inoltre, stando alle edizioni, potrebbe avere avuto una *facies* grafica diversa da quella degli altri due esemplari della famiglia  $\gamma$ , con il testo biblico scritto anche all'inizio di ciascuna porzione di commento. Tuttavia, non si può escludere che si tratti di un accorgimento editoriale: se  $\gamma$ , come si è ipotizzato, presentava un testo simile a quello di M, non è improbabile pensare che gli editori abbiano voluto preservare a testo i lemmi biblici originariamente collocati nella colonna vicino al taglio della pergamena, disponendoli però all'inizio di ogni passaggio. Inoltre, si osserva che il carme sulle dodici

225. A. M. Landgraf, *Probleme des Schrifttums Brunos des Kartäusers*, in «Collectanea Franciscana» 8 (1938), pp. 542-90 [542-3].

226. C. Giraud, *Notice d'Anselme* cit., p. 284.

pietre non si trova alla fine del testo, come negli altri testimoni che lo presentano, ma tra i versetti di Apc 21,20 e 21,22, cioè subito dopo la menzione delle varie pietre. Non si può escludere che tale dislocazione sia stata effettuata dal primo editore (e così, a seguire, dagli altri), ma sembrerebbe più ragionevole ipotizzare che già il manoscritto presentasse la poesia nella posizione che osserviamo nelle edizioni, perché altrimenti non si sarebbe avvertita la necessità da parte di un editore di inserire il carne in mezzo al testo, spezzandone l'andamento esegetico.

### 2.13. Conclusioni

Dalla ricostruzione proposta il commentario all'Apocalisse dello pseudo-Anselmo di Laon conosce un'articolata stratificazione redazionale, che si dispiega, nel giro di pochi anni, nel Nord della Francia. Le vicende editoriali presentate sono coerenti con l'immagine di un'officina di lavoro che stava dietro alla realizzazione del progetto della *Glossa ordinaria*. Se l'ipotesi secondo cui questo commentario (soprattutto nella sua veste continua) sarebbe il materiale di lavoro preparatorio per la realizzazione della *Glossa* all'Apocalisse coglie nel segno, le diverse fasi redazionali individuate testimoniano il tentativo di limare il dettato esegetico alla ricerca dei materiali più adatti alla costruzione della *Glossa* e ci offrono un punto di vista privilegiato, in una prospettiva eminentemente testuale, per osservare da vicino come si lavorava a Laon alla costruzione del progetto di commento integrale alla Bibbia.

Certamente tali osservazioni si possono riferire precipuamente al lavoro per l'Apocalisse, ma la pluralità redazionale testimoniata dai numerosi commentari biblici che afferiscono all'ambiente di Laon permette di ipotizzare che situazioni come quella profilata da questo commentario fossero piuttosto frequenti, tenuto conto dei percorsi individuali specifici di ogni singola opera. Il commentario all'Apocalisse pseudo-anselmiano nascerebbe in forma di glossa, secondo il formato ufficiale tipico della *Glossa ordinaria*, come attestano i due testimoni L e P<sup>4</sup>, il primo dei quali proviene con ogni probabilità da Laon. Entrambi i codici, tra di loro indipendenti, sono collocabili nella seconda metà del XII secolo e trasmettono un testo sostanzialmente corretto, all'interno del quale, come si è visto, si rintracciano poche corrottele veramente significative. L'esemplare da cui provengono, chiamato convenzionalmente  $\omega^g$ , doveva possedere una forma fisica molto vicina a quella dei due codici, tra di loro piuttosto coerenti nella scelta di disposizione delle glosse, indice del fatto che probabilmente seguivano un modello comune. Stabilire l'altezza cronologica in cui poter collocare  $\omega^g$  è arduo: sappiamo che l'Apocalisse è stato uno dei primi testi ad attirare l'attenzione della scuola di Laon, come mostra anche la glossa di Reims, e che in una parte della tradizione (soprattutto quella testi-

monciata da  $\gamma$ ) i materiali esegetici sono ricondotti all'insegnamento di Anselmo. Con le dovute cautele si potrebbe ipotizzare che  $\omega^g$  sia nato in un periodo e in un ambiente culturale non troppo distanti da quelli in cui visse Anselmo († 1117), di cui l'opera avrebbe ripreso alcuni spunti esegetici, se si presta fiducia a P e soprattutto a M, testimone che presenta altri materiali legati all'insegnamento anselmiano, come il commento al Cantico. La necessità di realizzare la *Glossa* e di donarle un andamento più agile rispetto ad alcune prolissità strutturali di  $\omega^g$  avrebbe indotto un compilatore (o più compilatori insieme) a snellire il dettato esegetico veicolato dalla redazione glossata, disponendolo in un commentario in forma continua ( $O^c$ ) notevolmente ridotto. Questa seconda redazione sarebbe stata realizzata a breve distanza di tempo da quella originaria, ma anche in questo caso i manoscritti non aiutano più di tanto per la datazione, perché sono tutti collocabili in un lasso di tempo che si dispiega tra la metà del XII secolo e l'inizio del XIII (come P e P<sup>2</sup>). Il ramo  $\beta$ , infatti, si mostra più vicino alle varianti della redazione glossata e un suo testimone della fine del XII secolo (P<sup>3</sup>) presenta a testo ancora delle lezioni di  $\omega^g$ . Tale assoluta fedeltà alla redazione originaria viene meno nella famiglia  $\alpha$ , anch'essa redatta a brevissima distanza da  $\beta$ , che in diversi punti modifica il testo nel tentativo di conferirgli un grado di maggiore letterarietà. Quest'ultima situazione, che per la sistematicità con cui è realizzata potrebbe rappresentare a tutti gli effetti una terza redazione, si può osservare sul codice Tr, in cui vediamo fisicamente compiersi il passaggio dalla seconda redazione ( $\beta$ ) a una nuova versione più letteraria e meno compendiata ( $\alpha$ ). I dati testuali sembrano suggerire che un possibile antigrafo di Tr ( $\delta$ ) sia entrato in contatto con il codice T, che probabilmente si trovava in un ambiente prossimo, e lo abbia sistematicamente utilizzato per modificare il testo secondo il dettato di  $\alpha$ . Una suggestione su chi abbia effettivamente realizzato questa terza redazione proviene dal codice T (della metà del XII secolo) che attribuisce il testo a Raoul di Laon, fratello di Anselmo: «Incipit Glose magistri Radulfi super apocalipsin» (f. 77v).

Non è forse un caso che sia proprio la famiglia  $\alpha$  quella che nella tradizione manoscritta presenti tentativi di attribuzione precisi: la volontà di offrire un testo meno franto e con una dignità letteraria maggiore rispetto al dettato di  $\beta$  potrebbe aver favorito questo zelo attributivo. L'indicazione di Raoul presente nell'autorevole codice T, poi, potrebbe suggerire il verificarsi di una situazione che anche Mary Dove aveva profilato, fidandosi unicamente della rubrica del manoscritto, per il commentario E del Cantico<sup>227</sup>. Non possiamo escludere che la terza redazione sia stata realizzata da Raoul a partire da mate-

227. M. Dove (ed.), *Glossa ordinaria* cit., p. 36.

riali anselmiani, proprio come sarebbe avvenuto per i lavori sul Cantico secondo la ricostruzione di Leclercq e Dove, ma in assenza di prove più consistenti ci limitiamo a presentare questa ipotesi, che resta più che altro una suggestione difficilmente dimostrabile: in fondo, le rubriche stesse dei manoscritti sono luoghi insidiosi o comunque insufficienti per dimostrare ipotesi di questo tipo.

In conclusione, dando uno sguardo complessivo alla tradizione dell'opera si colgono diversi elementi degni di riflessione. Colpisce la compattezza cronologica delle copie, concentrate nell'arco di cinquant'anni; compattezza anche geografica, riconducibile al Nord della Francia e probabilmente a Laon: la contaminazione tra P<sup>3</sup> e ω<sup>g</sup> e tra α e β in Tr comprova che vi sia stata una stretta prossimità fisica almeno tra alcuni dei testimoni. Si tratta di un percorso redazionale complesso che nel giro di pochi decenni ha dato vita a forme testuali trasmesse in *facies* fisiche differenti, che ben testimonia il lavoro continuo per la realizzazione della *Glossa ordinaria* all'Apocalisse, che forse si è giovata di altri apporti intermedi.

#### 2.14. La *constitutio textus*

La *constitutio textus* incontra un primo fondamentale nodo nella natura bifida dello stemma: tuttavia, la risoluzione dei molti casi di varianti adiafore si può basare sul confronto con la redazione originaria e non solo sui criteri interni come *usus scribendi*, *lectio difficilior*, *conformatio contextus* o sul confronto con le fonti. In effetti, questi criteri raramente devono essere chiamati in soccorso, dal momento che β si mostra molto fedele al dettato testuale di ω<sup>g</sup> ed è quindi agevole ristabilirne il testo di ω<sup>c</sup> nella coincidenza tra ω<sup>g</sup> e β contro α e individuare così le numerose innovazioni che caratterizzano questa famiglia. Per quanto riguarda il comportamento dei singoli testimoni, all'interno del ramo β, il testo di P<sup>2</sup> è il più accurato e affidabile (benché non manchino diverse innovazioni proprie), anche perché, come si è visto, P<sup>3</sup> condivide molte lezioni e glosse con la redazione glossata, mentre Tr ha uniformato il suo dettato con α, rendendo quasi illeggibili le sue originarie relazioni con β. Per queste ragioni, in sede di *constitutio textus* ci si è attenuti tendenzialmente alle lezioni di β, tranne nei rari casi in cui la coincidenza tra ω<sup>g</sup> e α ha mostrato che quella di β non era la lezione genuina. Tale situazione è facilmente inquadrabile nei casi illustrati sopra in cui si sono mostrate le innovazioni significative di β, mentre appare più sfuggente nei casi – pochi in realtà – in cui la coincidenza tra α e la prima redazione potrebbe apparire poligenetica: in queste circostanze ricostruire il dettato di ω<sup>c</sup> è più complicato, perché non si può escludere che la coincidenza tra α e ω<sup>g</sup> in quel punto sia casuale e che la redazione continua

abbia deliberatamente modificato un piccolo passaggio (sostituendo una parola di valore equipollente, omettendola o aggiungendo un nesso come *scilicet* o *id est*) nel modo fedelmente recepito da  $\beta$ . In questi casi la ricostruzione del testo poggia su risorse variabili, come l'*usus scribendi* e il ricorso alla fonte, se individuabile, ma tendenzialmente ci si è attenuti alla lezione della redazione glossata, anche per le inversioni che oppongono  $\beta$  al resto del testimoniale. Vediamo qualche esempio a titolo esplicativo:

4,1. *Loquentis mecum*, non dissentientis a ratione.  
mecum] *scilicet add.* P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

Non si può escludere che *scilicet* che leggiamo in P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> si trovasse già in O<sup>f</sup> e che  $\alpha$ , come in altri casi, abbia deciso di eliminarlo. Tuttavia, come si è detto, è parso più cauto preservare il dettato della redazione glossata.

5,14. Qui enim in aliam partem cadit, non bene cadit, quia non videt quo cadat, et adoraverunt, venerantes Deum tota intentione mentis.  
cadat] cadit P<sup>2</sup> P<sup>3</sup>

In questo caso si è scelta la lezione di  $\alpha$  e Tr, comune a O<sup>g</sup>, poiché la lezione di P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup> sembra una banalizzazione prodotta per la vicinanza di *cadit*, ripetuto due volte. Non si può escludere che  $\alpha$  abbia ristabilito *cadat* indipendentemente e che già O<sup>f</sup> avesse a testo *cadit*, come attestato da  $\beta$ .

6,8. [...] et *sedebat super eum* diabolus, nomen illi mors.  
eum] illum L  $\alpha$  Tr

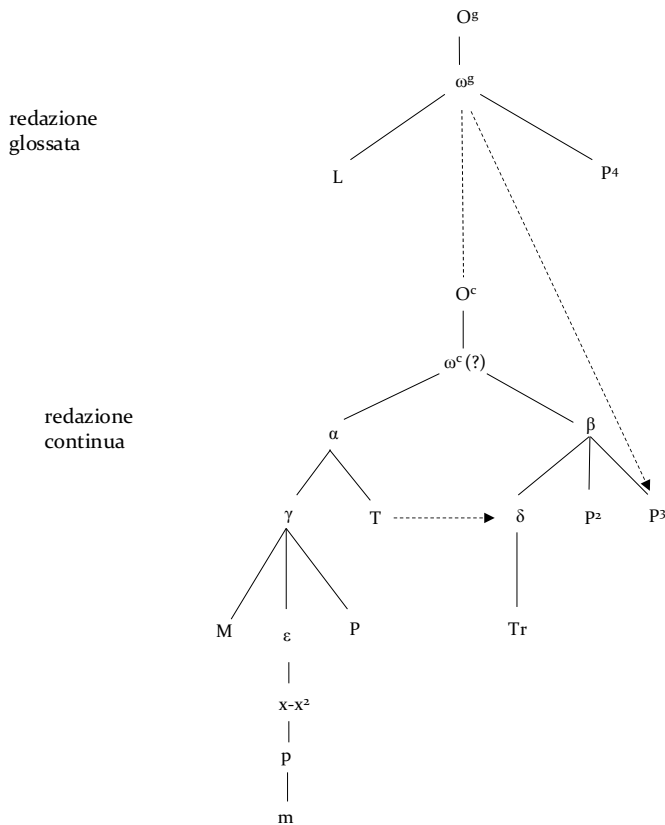
Come si vede, per questo passaggio si è comunque scelta la lezione di P<sup>2</sup> e P<sup>3</sup>, presente anche in P<sup>4</sup>. L'edizione critica del Nuovo Testamento di Nestle-Aland in questo punto ricostruisce il versetto di Apc 6,8 in questo modo: *qui sedebat desuper* [...] <sup>228</sup>: tra le lezioni concorrenti per *desuper* c'è proprio *super eum*, presente in parte della tradizione. In questo caso, dunque, si è preferito non accogliere la lezione di L; la coincidenza di  $\alpha$  con L potrebbe apparire poligenetica, forse per un'interferenza con *super illum* di Apc 6,2.

22,2. *Et folia ligni ad sanitatem gentium*, precepta Christi que tegunt et ornant fructum [...].  
tegunt *cum*  $\alpha$  Tr : regunt  $\omega^g$  : cogant P<sup>2</sup>

<sup>228</sup>. *Novum Testamentum Latine*, edd. E. Nestle - K. Aland - B. Aland, Stuttgart 1991<sup>2</sup>, p. 643.

In questo caso, invece, si è scelta la lezione della famiglia  $\alpha$ , che appare la migliore per il senso (le foglie dell'albero proteggono il frutto più che reggerlo) e che sana, verosimilmente *ex ingenio*, la lezione *regunt* dei due codici della redazione famiglia glossata (*regunt* > *regunt* è facilmente poligenetico).

### 2.15. *Stemma* completo delle due redazioni



## IV. CRITERI DELLA PRESENTE EDIZIONE

### 1. *L'ortografia*

Nell'impossibilità di stabilire un autore per il commento all'Apocalisse, tra i manoscritti che lo trasmettono, non se ne può individuare uno che possa in

qualche modo rappresentarne scelte grafiche particolari. Le grafie accolte a testo sono quelle testimoniate da L, un esemplare probabilmente molto vicino all'ambiente di produzione della *Glossa ordinaria*, benché sia un po' più tardo dei codici della *Glossa* esemplati a Laon prima del 1140. Inoltre, L, nelle scelte grafiche e nella disposizione del testo, si mostra piuttosto vicino al manoscritto Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 71, uno dei più antichi testimoni della *Glossa* vergato a Laon e proveniente da Vauclair<sup>229</sup>, ed è piuttosto corretto. Il codice presenta alcune oscillazioni grafiche nell'alternanza fra *ti* e *ci* (uniformate con *ti*), *i* e *y* (in almeno due occasioni: il nome del profeta Isaia, che a volte si legge *Ysaïas*, altre invece *Isaïas*, e *crystallum/cristallus*) e il gruppo consonantico *ph* e *f* (per esempio *Euphrates* / *Eufrates*). Nel primo caso si è uniformato il dettato con *Isaïas*, nel secondo con *crystallum*, nel terzo con *Euphrates*.

## 2. Le fasce testuali e l'apparato critico

L'apparato critico registra tutte le varianti dei testimoni rappresentati nello *stemma codicum*, comprese le lezioni singolari e le correzioni evidenti in ogni codice. Per non appesantire l'apparato, nel caso delle edizioni a stampa, si sono segnalate soltanto le varianti di m (l'edizione cioè della *Patrologia*), che accoglie integralmente le lezioni delle edizioni precedenti. Questa scelta di completezza, malgrado presenti l'inconveniente di dilatare l'apparato con dati anche apparentemente ininfluenti, mira a rendere possibile l'integrazione dello *stemma* con ulteriori testimoni che dovessero essere rintracciati; in secondo luogo permette, in caso di edizioni critiche future, l'individuazione delle relazioni tra questo commentario e i numerosi commenti mono-testimoniali in forma di glosse in qualche modo legati a quest'opera, e, soprattutto, a favorire una futura edizione della *Glossa ordinaria* all'Apocalisse, legata in modo indissolubile a questo testo. Le concordanze tra i codici, vale a dire le lezioni congiuntive che individuano i subarchetipi, sono indicate con la lettera greca che denota la famiglia corrispondente.

Le due redazioni ricostruite si trovano così disposte: quella sulla pagina sinistra è l'esposizione continua, che ha avuto maggiore fortuna, mentre nella pagina accanto, a destra, compare il testo della redazione glossata; si è indicato tra sbarre verticali e in maiuscoletto il versetto biblico di volta in volta glossato e si è apposta in apice alla glossa la lettera *i* per indicare che la glossa è interlineare, *m* se è margine. Nel caso in cui la glossa sia disposta in un testimone nel marginale e nell'altro nell'interlinea o viceversa, il primo apice si riferisce a L il secondo a P<sup>4</sup> (per esempio: 6,8 |EQUUS PALLIDUS| heretici fingentes se bonos<sup>im</sup>; si indica che la glossa è interlineare in L e marginale in P<sup>4</sup>).

229. Per una descrizione del codice si veda A. Andrée (ed.), *Gilbertus universalis Glossa ordinaria* cit., pp. 109-10.

Sotto la redazione continua si trova l'apparato critico sia di  $\omega^c$ , sia quello di L e P<sup>4</sup> (e di  $\omega^g$ ), nei punti in cui il dettato esegetico è in comune tra le due redazioni; nel caso in cui L e P<sup>4</sup> concordino, la lezione di  $\omega^g$  è preceduta da un asterisco (\*) per renderla immediatamente visibile nell'apparato. Le aree illeggibili per corruzioni meccaniche in P<sup>3</sup>, cui già si accennava nella descrizione dei codici, nella maggior parte dei casi si possono ricostruire con un lieve margine di dubbio in base al confronto con la redazione glossata, con cui il codice condivide molte lezioni, o in base al versetto biblico, se P<sup>3</sup> lo cita per esteso, come accade in diverse circostanze: le ricostruzioni sono poste all'interno di parentesi uncinate (<...>) e nel caso in cui fossero dubbie si è aggiunto un punto di domanda dopo la frase ricostruita. La redazione glossata è seguita da un ulteriore apparato, questa volta riferito soltanto alle lezioni di L e P<sup>4</sup> nelle parti testuali non confluite nella redazione continua.

Il testo, per facilitare la lettura, è stato suddiviso in base ai capitoli e ai versetti dell'Apocalisse e si è mantenuta la suddivisione in *visiones* (*visio* I, *visio* II...) propria di  $\alpha$ . L'indicazione dei capitoli (CAPUT I, CAPUT II...) segue il modello del manoscritto L. Dal momento che non si tratta di didascalismi redazionali dell'editore, nel testo critico, i vari capitoli non sono stati inseriti tra parentesi uncinate.

La scelta delle modalità (anche grafiche) di editare la redazione glossata tiene conto delle strategie messe in campo dagli editori precedenti della *Glossa ordinaria*, pur nella consapevolezza della specificità del testo qui presentato e della necessità di unire in una visuale sinottica le due redazioni testuali<sup>230</sup>. Non ci è parsa convincente la scelta di Mary Dove di presentare le glosse in un *continuum* piuttosto generico, in cui non si dà conto della disposizione fisica delle glosse sul codice. L'editrice, infatti, indica in grassetto l'intero lemma biblico, che poi scorpora nelle varie parti in cui è commentato e inserisce tra segni grafici di paragrafo (in questo modo: ¶*osculetur me osculo oris sui*), cui fa seguire le varie glosse numerate in progressione, creando, di fatto, una disposizione gerarchica che non risponde agli esemplari della *Glossa*<sup>231</sup>. Una soluzione più convincente è quella offerta da Kostoff-Kaard nell'edizione della *Glossa* all'Ecclesiaste<sup>232</sup>: l'editrice scrive in grassetto l'intero lemma biblico e segnala le glosse interlineari, quando ci sono, subito sotto al testo dell'Ecclesiaste, con i margini rientrati; le glosse marginali, invece, sono associate (in

230. Per una disanima complessiva del fenomeno e delle scelte editoriali che chiama in causa si veda R. Guglielmetti, *Glosse bibliche e editori: una rassegna di problemi e soluzioni*, in *Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale VII*, a cura di M. Gioseffi - D. Paniagua Aguilar, Milano 2023, pp. 257-302.

231. M. Dove (ed.), *Glossa ordinaria* cit.

232. J. Kostoff-Kaard (ed.), *The Early Glossed Ecclesiastes* cit. (in particolare le pp. 215-6 sulle scelte editoriali).

MAIUSCOLETTO) alla porzione del versetto in coda (o, eventualmente, dopo quelle interlineari), senza i margini rientrati. Si tratta di una soluzione comoda che però non risponde alle esigenze editoriali del commentario pseudo-anseimiano all'Apocalisse, dal momento che molte glosse si trovano inglobate nella redazione continua e non avrebbero avuto ragione di essere scorperate di nuovo, creando di fatto due testi separati, che avrebbero costretto il lettore a operare da solo i confronti necessari per comprendere il modo in cui le due redazioni sono combinate. La scelta di collocare gli apici (*i* e *m*) alla fine di ciascuna glossa ci è stata in parte suggerita dall'edizione di Andrée, le cui scelte editoriali sono state però semplificate<sup>233</sup>. Infatti, nella presente edizione, nella fascia dedicata alla redazione glossata è stato riportato solo il segmento biblico cui si associa la glossa interlineare o marginale. Le varianti del testo biblico, invece, sono state segnalate in apparato, lasciando in maiuscolletto quelle della redazione glossata.

### 3. *L'apparato delle fonti*

Per non appesantire ulteriormente la leggibilità dei testi, si è deciso di indicare in un apparato *ad hoc* sotto il testo critico le fonti bibliche esplicite (segnalate nel testo da caporali bassi) o alluse, mentre di registrare le fonti letterarie per la sola redazione glossata, visto il tasso di forte rielaborazione della redazione continua. Infatti, nonostante l'indubbio vantaggio di avere racchiuso in un colpo d'occhio tutti gli apporti confluiti nel testo, l'esposizione continua rielabora in modo disinvolto Aimone, Beda, il commentario di Reims e quello di Mons, rendendo difficoltoso stabilire precise aderenze nel modo schematico consueto per un apparato delle fonti: si è pertanto deciso di dedicare a *O*<sup>c</sup> un commento puntuale (che si trova in coda al testo critico) in cui si discutono le scelte esegetiche e le novità o le aderenze alla tradizione passata.

A ogni modo, le fonti individuate, bibliche o letterarie, sono indicate con = quando sono riprodotte alla lettera o con variazioni minime (inclusa l'eventuale omissione di parte del periodo, purché rimanga invariato il testo), con *cfr.* quando sono parafrasate, con parziale aderenza al dettato originale o con un'operazione di sintesi.

233. A. Andrée (ed.), Gilbertus Universalis *Glossa ordinaria* cit. Andrée nella sua edizione ricorre a un sistema efficace ma un po' complicato in cui il lemma biblico è richiamato all'inizio di ogni capitolo in MAIUSCOLETTO: i vari segmenti biblici sono ripresi ricorrendo a lettere poste in apice, cui si associano le varie glosse interlineari, per esempio: <sup>f</sup>OMNES PERSECUTORES EIUS<sup>f</sup> (lemma biblico), f-f domini, quos fugiebant, apprehenduntur crudeliter (glossa); le glosse interlineari sono separate da quelle marginali (anticipate dal segmento del lemma che commentano) con un segno grafico (*flosculus*).