

mezzo dell'incarnazione a nostra somiglianza, è giunto alla composizione e alla visibilità invariabilmente a causa della bontà e dell'amore per gli uomini e beneficamente ha procurato a noi la possibilità di una comunione unitiva con Lui, unificando la nostra miseria a ciò che vi è in Lui di più divino, se anche noi ineriamo a Lui, come le membra ad un corpo secondo l'identità di una vita immacolata e divina e non diventiamo inadatti, deformi e sconvenienti, mortificati dalle passioni corruttrici nei riguardi delle membra divine e sanissime. Bisogna infatti che noi, se aspiriamo all'unione con Lui fissiamo i nostri sguardi sulla sua vita divinissima passata nella carne, e assimilando in conformità di quella la sacra impeccabilità tendiamo verso uno stato divino e privo di macchie. Così infatti nella maniera che ci conviene ci farà dono di una comunione verso la sua somiglianza»<sup>6</sup>.

Ed anche si veda 477 C «Noi teniamo per certo che Gesù divinissimo sia supersustanzialmente profumato e capace di riempire di un divino piacere il nostro spirito mediante delle distribuzioni spirituali... si potrebbe dire che le nostre virtù intellettuali... ricevono il profumo divino e sono riempite da un santo piacere e da un nutrimento divinissimo»<sup>7</sup>.

È inoltre (145 B) «sia guida del mio discorso il mio Gesù, se mi è lecito così dire...» e (553 B) «divenuti membra del Cristo riceveranno la quiete divina incorruttibile immortale e beata», e, a proposito dell'amore estatico, (712 A) «dove il divino Paolo, preso da questo amore, disse con voce ispirata: «non vivo più io, è Cristo che vive in me» (II Gal. 20)»; infine per indicare uno stato, che possiamo identificare con la così detta contemplazione infusa e l'orazione di

<sup>6</sup> Il concetto di «fissare lo sguardo» sulla vita di Gesù, sarà poi sviluppato assai nella mistica ignaziana e teresiana.

<sup>7</sup> Se il tema del «profumo» è di ispirazione biblica (*Cantico dei Cantici*), si può osservare come tale parte della *Bibbia* sia sempre stata ispiratrice della mistica psicologica del '600, in particolar modo di S. Giovanni della Croce e di S. Teresa d'Avila.

quiete, così dice (*Ep.*, VIII, 1085 C) «accogliendo in piena tranquillità i raggi benefici del Cristo realmente buono e superbuono, veniamo illuminati verso le di Lui divine e buone azioni»<sup>8</sup>. L'umanità del Cristo e la sua misericordia appaiono anche nella descrizione della visione di Carpo (*Ep.*, VIII, 1100 C); e altri esempi si potrebbero addurre per suffragare la tesi che, se la mistica di Dionigi non presenta quei caratteri psicologici e teopatici che rileviamo nelle opere dei mistici medievali e più ancora secenteschi, non per questo è arida e filosofica e tanto meno priva della fonte amorosa del Cristo.

È indubitabile che, considerando i numerosi luoghi del *Corpus* dove lo pseudo-Areopagita tratta di una realtà mistica sociale, nel senso paolino della parola, noi ci troviamo senza alcun dubbio sulla linea della spiritualità cristiana, sia delle origini, sia della tradizione. Le descrizioni riguardanti le scene liturgiche, i riti sacramentali, il comportamento della gerarchia sacerdotale, illuminata dalla gerarchia angelica, in una parola, tutti gli spunti di vita autenticamente religiosa assumono il valore di una incessante inserzione dei singoli uomini e dei singoli fenomeni religiosi nell'unicità di quel Corpo che ha per capo il Cristo e che tutto definitivamente riassume ed incentra. In un caso del genere lo pseudo-Dionigi non solo interpreta il testo di Paolo, ma anche ne cita le più importanti e decisive affermazioni collocandole in punti che sono maggiormente irradiatori e accentratori di spiritualità nell'economia distributiva della sua teoria dell'Universo. Quali siano in corrispondenza di ciò i rapporti tra una mistica puramente soggettiva ed una liturgica e sacramentale e fino a che punto questi due aspetti distinti, ma non diversi della spiritualità s'identifichino, solo un approfondimento di tutto il *Corpus* pseudo-dionisiano ci può far scoprire, ed è un lavoro che attende ancora di essere iniziato.

PIERO SCAZZOSO

<sup>8</sup> HERTLING, *op. cit.*, p. 192 (n. 355) «Contemplatio infusa intrat sine ulla perturbatione».

A. LENTINI, *Il ritmo «Cives caelestis patriae» e il «De duodecim lapidibus» di Amato*. In «*Rivista benedictina*», XII, 1-2, 1958, pp. 15 - 26.

Partendo da una nota pubblicata in questa Rivista («*Aevum*» 1952, p. 183), Don Anselmo Lentini di Montecassino, dotto e acuto studioso di storia monastica, avanza, pur con le dovute cautele, una suggestiva ipo-

tesi: che il famoso ritmo *Cives caelestis patriae*, anonimo nei manoscritti, e attribuito ora ad Anselmo di Laon (1050-1117), ora a Marbodo di Rennes (1035-1123), sia invece il *De duodecim lapidibus et civitate cae-*

*lesti Hierusalem* che, appunto con questo titolo, Pietro Diacono attribuisce nel *De viris illustribus Casinensis coenobii* (cap. 20, in Migne, P.L., 173, c. 1032) ad Amato da Montecassino (1030-post 1085).

Ciò che rende maggiormente convincente l'ipotesi del Lentini è l'assoluta corrispondenza fra il contenuto del ritmo e il titolo di Pietro Diacono; infatti, mentre le strofe 2-13 celebrano le dodici pietre preziose di cui parla l'Apocalisse (XXI, 19-20), il richiamo alla celeste Gerusalemme è non soltanto nelle prime strofe (*Cives caelestis patriae*), ma ancora più esplicito nella 15 (*Jerusalem pacifica, haec tibi sunt fundamina*). La corrispondenza è quindi perfetta.

Ha tuttavia ragione il Lentini nel proporre di attendere una più vasta ricerca manoscritta (del tutto insufficienti sono anche le recentissime indicazioni di H. Walther, *Initia carminum ac versuum Medii Aevi posterioris latinorum*, Göttingen, 1959, p. 141, nr. 2812): e uno studio comparativo con gli altri scritti di Amato.

Il Lentini fa seguire al suo studio l'edizione del ritmo secondo la lezione del cod. Ambrosiano C. 90. Inf. con ampio apparato di varianti, desunto dalle precedenti edizioni.

Il testo così costituito non ha nulla di definitivo, naturalmente; e la fiducia stessa data al codice ambrosiano mi sembra eccessiva. Ecco, per es., alcuni punti nei quali non mi pare accettabile:

v. 2: *concurrite* per *concinite*: i cittadini della città celeste sono invitati ad innalzare un canto di lode al Re dei re, non ad accorrere a lui, vicini al quale sono già.

vv. 7-8: «*Yaspis coloris viridis — praefert vigorem fidei*»: è da preferire *colore viridi* per la rima più esatta con *fidei*, e *virorem a vigorem*, come correlativo a *colore viridi*.

vv. 29-30: «*quae numquam scit deficere — agietatis opere*»: «potrebbe essere un eccezionale astratto di *agius, ἄγιος...*» commenta il Lentini (p. 22). Ma l'uso di *deficere* fa ritenere, invece, come lezione certamente genuina quella comune a tutta la tradizione manoscritta: *a pietatis*. Su questo non mi pare possa esistere il più piccolo dubbio.

v. 48: «sacro *resplendet iubare*»; preferibile la lezione comune *spendescunt*, riferito ad *homines*.

vv. 49-60: il Lentini non ha accolto l'ordine delle strofe che vuole quella concernente il *Birillus* prima di quella che si riferisce al *Topatius* («Questa strofa è stata irregolarmente preposta a quella del berillo, alterando l'ordine del passo scritturale..... l'inversione sarà certo dovuta all'amanuense»: p. 25, n. 1). In realtà l'ordine delle gemme in Apocalisse XXI, 19-20, vuole primo il berillo e poi il topazio: ha quindi ragione il codice, e torto il Lentini.

v. 59: «*cui magis libet misticum — summae quietis otium*»: *cui*, riferito a *votum*, è troppo forzato. La lezione vera non può essere che *quis = quibus*, riferito a *mentes* (v. 57).

Occorre, in ogni modo, attendere una vera edizione critica. E sarà pure utile un confronto con il così detto *Anulus beate virginis Mariae* (Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, II, 1854, pp. 445-8).

EZIO FRANCESCHINI

## VALERIA BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *La retorica nel Tristano di Thomas*. In « Studi mediolatini e volgari », VI-VII, 1959, pp. 25-61.

L'autrice, con questo accurato articolo, colma discretamente una lacuna che esisteva nello studio del poema di Thomas, tanto più che proprio sulle conclusioni di un'indagine in tal senso si poteva eventualmente costruire qualche modificazione del giudizio corrente sul tono dello scrittore. e magari sul carattere della sua poesia. Ed è a questo che la studiosa giunge. La sua indagine condotta con una chiarezza ed una linearità che non sempre si riscontrano in lavori consimili, giunge a dimostrare come Thomas, lungi dall'esprimere con immediatezza la passione di certe situazioni e di certi episodi, ne elabora anzi l'espressione ricorrendo a

tutti gli espedienti della retorica medievale, con intellettualistica perseveranza. E' già una conclusione; ma altre ce ne attendono, come quando l'autrice si sofferma a sottolineare come il poeta affermi « di aver narrato la storia dei due amanti *pur essample*, al fine, prosegue la studiosa, di *delectare et edocere* a un tempo coloro che sono vittime della passione amorosa », per ricavarne che « sembra probabile che Thomas abbia visto sotto questa luce il *casus* dei due amanti, cioè come un dialogato *exemplum* di carattere profano, particolarmente adatto ad illustrare la pericolosità dell'amore ». E' pur vero, del resto, che « il carattere sentenzioso e dialettico