

merà nell'epoca successiva. Più interessante è apparsa al Fioravanti la posizione di un gruppo minoritario di teologi, tra cui Guiberto di Nogent, i quali avrebbero considerato il Paradiso e l'Inferno non come luoghi ma come stati interiori della coscienza, ora recuperata alla pienezza del rapporto originario di comunione con Dio ora condannata a provare in eterno il desiderio del male senza poterlo più compiere. Tale posizione non trovò seguito, tanto che la teologia del XIII secolo — ha rilevato il Fioravanti — al riguardo non avrebbe rappresentato un progresso.

All'escatologia è dedicato l'intero ventunesimo libro — il cosiddetto *Speculator* — del *Decretum* di Burcardo di Worms, preso in esame da Giorgio Picasso nella sua relazione sopra « Diritto canonico ed escatologia nelle collezioni dell'età pregraziana ». La presenza di argomenti propriamente teologici, sull'angelologia, sulla predestinazione e in particolare sui « Novissima hominis », in una silloge canonica dell'XI secolo è una conseguenza dell'abitudine della teologia e del diritto canonico, tipica a quel tempo, di ricorrere alle stesse fonti, soprattutto i Florilegi patristici. La scomparsa, nelle collezioni canoniche / successive, della tematica escatologica non fu il frutto di un minore interesse per l'argomento ma derivò dai processi di astrazione e di specializzazione che portarono a ridefinire / e a delimitare il campo delle varie discipline. Pre-messa la totale dipendenza di Burcardo dai *Moralia* e dai *Dialogi* di Gregorio Magno, Picasso ha analizzato alcuni passi significativi del *Decretum*, dai quali emergono le caratteristiche distributive della riflessione gregoriana sui temi dell'al di là e della fine del mondo: il papa guardò al destino ultimo dell'uomo e del cosmo con un ottimismo in cui non c'è traccia di rinuncia disperata né di facili soluzioni edificanti. Burcardo, a sua volta, ebbe il merito di recuperare il pensiero del grande pontefice all'interno

di una collezione canonica, estendendo così la validità a tutto il medioevo centrale.

Del contributo proveniente dall'ambito specificamente letterario si sono interessati Jonas Kristjánsson e Maria Luisa Meneghetti. Il primo ha affrontato l'esame de « Il messaggio cristiano nelle saghe islandesi », difendendo la veridicità del contenuto, non minata dalla presenza di una vena fatalistica — che a giudizio del Kristjánsson sarebbe da ricondurre a un scopo retorico di drammatizzazione del testo —, e ha dimostrato l'utile impiego di questo materiale come fonte storica per conoscere le fasi progressive della conversione al cristianesimo nell'isola. La seconda ha analizzato « Cielo e terra nei romanzi cavallereschi ». Mentre nell'epica cavalleresca il cielo è una presenza certa e ben visibile all'interno della vicenda umana, il romanzo cortese ha azzerato questo verticalismo per ricorrere ad una complanarità tra la sfera celeste e quella pseudostorica del racconto. Il mondo « altro » o dell'al di là ha le sue caratteristiche specifiche, di tipo sostanziale o espresse semplicemente dalla discontinuità spaziale: le frontiere sussistono, difficile ne è l'accesso, ma tutto rimane all'interno del mondo ordinario. Avvalendosi del supporto visivo delle miniature che riproducono nei codici le scene più significative dei testi scritti, la Meneghetti ha ricondotto questo particolare orizzontalismo soprattutto ad influenze celtici, individuabili anche nella *Vita sanctorum Brandani*, ricordando però che motivi analoghi non mancano nella stessa tradizione classica, ad esempio nell'*Tier Alexandri Magni ad Paradiisum*. L'elemento essenziale che permea il passaggio ed il contatto tra la realtà comune e quella non le appartiene o sta oltre diventa il movimento, anche quello puramente mentale, come il ricordo; tale particolarità si connette con gli stessi elementi strutturali del romanzo, poiché il cronotopo è uno dei suoi connotatori dislin-

tivi. L'accurato « excursus » proposto dalla studiosa si è soffermato infine sulle pagine conclusive della *Queste du Grail*, massimo esempio del processo di quotidianizzazione del soprannaturale: alcuni dei cavalieri, rinunciando alla ricerca del Grail, che qui simboleggia la grazia, rimangono « saecularis », tornano all'ideale cortese e si reinscrivono nella dimensione temporale e storica della narrazione romanzesca. Chi invece ha proseguito il cammino fino alla meta è entrato in un valere « coelestis », non più legato ai cronotopi e alle altre leggi costitutive del romanzo. La *Queste* si chiude inoltre con un prodigio significativo: il Grail viene sottratto agli uomini e portato nel cielo dalla mano divina; Dio si fa di nuovo visibilmente presente e, dal luogo della sua dimora, torna ad intervenire sul destino degli uomini.

Nel suo « Discorso conclusivo », ribadito il significato delle innovazioni tematiche di questa XIII Settimana,

« VITE » E VITA DI ANTONIO DA PADOVA
(Padova, 29 maggio - 1° giugno 1995)

Di grande rilevanza e di straordinaria fecondità propositiva sono stati i risultati, più che mai passibili di sviluppi, cui è pervenuto il Convegno « *Vite* » e *Vita di Antonio da Padova*, organizzato, nel quadro delle celebrazioni per gli ottocento anni dalla nascita del santo, dal Centro Studi Antoniani di Padova e dal Dipartimento di Storia della locale Università e tenutosi nella città veneta fra il 29 maggio e il 1° giugno 1995.

Ambizioso il programma, articolato in più giornate di studio incentrate, rispettivamente, sulla agiografia, sulla vita e sul culto di Antonio e non me-

Giancarlo Andenna ne ha brillantemente sintetizzato le linee portanti, reinterpretandole con occhio critico alla luce dei risultati raggiunti al termine dei lavori. I secoli XI e XII furono caratterizzati da una grande vivacità culturale e molte delle novità in campo dialettico, teologico e filosofico trasero il loro spirito iniziale dalle immagini e dai concetti che si riferiscono per un aspetto o per l'altro al cielo e alla terra. Purtroppo, però, a questo rigoglio intellettuale non fece riscontro una base scientifica adeguata, nonostante l'impulso dato dagli arabi. Le conquiste furono pertanto parziali e la ricerca di solito proseguì, nei secoli successivi, per altre vie; ma il materiale prodotto dalla riflessione o dall'estro di tanti pensatori ed artisti, che il convegno ha accuratamente vagliato, non perse la sua forza vitale, capace di contribuire allo sviluppo della civiltà europea.

MARIA PAOLA RIVAUDRI

no suggestivi gli stimoli che ne sono scaturiti, prefiguranti l'esistenza, se è corretto servirsi di questa espressione, di una vera e propria « questione antoniana » in senso alla più generale vicenda storica dell'ordine minoritico francescano e alle complesse relazioni da esso intrattenute con una pluralità di soggetti istituzionali, socio-politici e culturali, sia religiosi che laici, quali, per esempio, i vertici ecclesiastici romani, le chiese locali, le dirigenze cittadine, la varietà degli schieramenti di parte, i ceti sociali interessati alla predicazione, il mondo della cultura e, segnatamente, quan-

do e laddove esistevano, degli « studia generalia », per non ricordare che i maggiori; questi e quello contraddistinti da una naturale evoluzione interna che li rendeva sempre diversi da se stessi e avviluppati coi mille fili di un rapporto reciproco altrettanto mutevole e in fase di incessante ridefinizione.

Ne è così uscita un'immagine di Antonio variegata e tutt'altro che univoca, estremamente ricca e contraddittoria nelle interpretazioni, punteggiata da una serie di interrogativi ma senz'altro, a quel che è parso di capire, ben più ancorata al sostrato storico da cui germogliò di quanto non lasci intendere una tradizione agiografica prevalentemente duecentesca basata sull'archetipo della anonima *Vita Prima* o *Legenda Assidua*; e a proposito di agiografia ci si è chiesti se essa, coi suoi vuoti ben architettrati e con gli allietanti ben architettati pieni e con le sue abili deformazioni sia uno schermo o meno e, quando ciò avvenga, in che misura lo sia per una soddisfacente ricostruzione storiografica. E l'Antonio che lo « sfondamento dei reticoli specialistici », così come è stato detto, consente oggi di collocare in una prospettiva più ampia e contestualizzata ma anche più problematica rispetto al passato è un Antonio muto o parlante? E nella seconda ipotesi a chi e a cosa risulti funzionale l'eventuale spiegamento della sua voce?

Questi e altri i quesiti con cui si è cimentato il Convegno inaugurato nell'Aula Magna dell'Università patavina dopo il saluto delle autorità (fra cui il rettore magnifico, il sindaco, il padre provinciale francescano e il responsabile del Centro Studi Antoniani di Padova) da Antonio Rigon, del locale ateneo, con una prolusione intitolata « Vita e vita di Antonio nella storiografia tra '800 e '900 », la quale ha posto in risalto come la più recente storiografia di argomento minorile abbia trascurato la figura di Antonio e come, d'altronde, la pro-

duzione concernente il Poverello trovi un difficile ricordo con quella più specificamente antoniana; tale è stato lo spunto per tratteggiare una panoramica sullo stato degli studi antoniani nel corso del tempo a partire dal tardo Ottocento quando Paul Sabatier diede avvio all'indagine sistematica e comparativa delle fonti francescane e del movimento minoritico valendosi di un metodo scientifico di stampo positivistico. Da lui, che considerava Antonio negativamente, quale esponente di spicco della clericalizzazione imposta alle pure istanze evangeliche del francescanesimo primitivo, procedette una schiera di studiosi, quali Eduard Lempp, Ferdinand Delorme, Léon De Kerval, H. Boehmer, Andrew G. Little, Albert Leprie e André Galabaut, capaci di dare un notevole impulso critico agli studi antoniani anche se frenati, talora, dal timore di incorrere in accuse di razionalismo o, peggio, di modernismo. Un secondo momento della fortuna di Antonio ebbe a registrarsi negli anni Trenta, in concomitanza col settimo centenario della morte del santo lusitano; la novità, in un profuvio di pubblicazioni, spesso non adeguatamente vagliate, che superò il numero di duecento, fu costituita dall'entrata in scena di studiosi padovani; nacque così la rivista « Il Santo » a cui collaborò attivamente Roberto Cessi sulla scia di suggerimenti ereditati da Nino Tamassia; egli dapprima negò unità di composizione alla *Assidua* che, a suo avviso, sarebbe stata opera di due autori; poi, sottoposta la sua tesi alla stringente analisi di uno specialista del peso di Michele Bihl, corresse e in parte rivide le precedenti posizioni. Esaurito anche questo stadio, il campo fu tenuto, fra gli anni Quaranta e Sessanta, dalle considerazioni sulla datazione della *Assidua* formulate da Giuseppe Abate, mentre la contemporanea storiografia antoniana si compendia, soprattutto, anche se non solo, nel nome benemerito di padre Vergilio Gamboso, curatore di eccellenti edizioni critiche di

tutti i principali testi agiografici medievali dedicati ad Antonio.

Il Convegno è quindi entrato nel vivo il giorno seguente con una serie di relazioni imperniate sulle « Vite » del santo. Nella Sala dello Studio Teologico della Basilica antoniana, sotto la presidenza di padre Antonino Poppi, dell'Università di Padova, Claudio Leonardi, dell'Università di Firenze, ha parlato di « L'Antonio delle biografie ». Egli ha sottolineato il fatto che tutte le biografie legate all'epoca dei testimoni e dei loro diretti continuatori (*Assidua*, *Juhana*, *Dialogus*, *Benignitas*, *Raymundina* e *Rigaldina*) hanno un comune impianto, segno che non si è avvertita, nei decenni, l'esigenza di mutare granché, pur con gli inevitabili spostamenti e aggiustamenti, la fisionomia di Antonio consegnata dall'*Assidua*. In particolare, l'ossatura non modificata di tutte le agiografie ruota attorno ai tre momenti cardine dell'*Assidua*: 1) il periodo portoghese; 2) la fase del fallito viaggio in Africa e della scoperta, avvenuta a Forlì, del suo talento di predicatore al termine di un periodo di asceti e di contemplazione; 3) il trionfo della sua personalità a Padova. Difficile dire, secondo l'insigne specialista, se questo ritratto, che per taluni aspetti non lascia filtrare molto, corrisponda alla realtà storica. Tuttavia, quel che dovette certamente avere una parte preponderante nello sviluppo dell'interiorità di Antonio fu la sua silenziosa e impenetrabile esperienza mistica per cui egli ci appare come privo di consistenza psicologica; quasi avesse sopra i moti e le umane vibrazioni della sua anima per far posto completamente e solo a Dio; poi l'esplosione della parola, irradiata in tutta l'Italia settentrionale e nel Mezzogiorno di Francia. Dunque, una bipolarità silenzio-predicazione in cui, secondo Leonardi, è necessario porre l'accento sulla prima delle due voci, giacché il tratto saliente per comprendere Antonio starebbe proprio nella mistica del silenzio, del vuoto, dello spossessamen-

to; la sua sarebbe stata una scelta di totale ecclissi per non offuscare, neppure minimamente, lo splendore del suo maestro Francesco.

E' quindi stata la volta di Andrea Tlatli dell'Università di Padova (« La "Assidua": ispirazione francescana e funzionalità patavina »), che, fornendo una diversa lettura dell'*Assidua*, composta con ogni probabilità in quello stesso 1232 che vide la rapidissima canonizzazione del Nostro, scomparso soltanto l'anno prima, ha ipotizzato che questa rispecchi un delicato momento di transizione all'interno del movimento francescano e della sua espansione di cui Antonio sarebbe l'eroe e l'alfiere della linea vincente; una linea che imponeva al costituendo ordine un salto di qualità rispetto alle origini e l'acquisizione di efficaci strumenti per affermare la propria presenza fra gli uomini. Nella fattispecie, ciò che le nuove esigenze richiedevano erano, all'interno, l'adeguamento ai modelli forniti dagli ordini costituiti e dalle antiche regole approvate e, all'esterno, l'inserimento dei Minoriti nell'organizzazione pastorale, universitaria e inquisitoriale della Chiesa; processi per i quali occorrevano momenti flessibili, anche se talora fonte di dolorosa riflessione tra i confratelli, di apertura alle convenzioni della cultura e alle tecniche di divulgazione del messaggio; tutto ciò che Antonio, con la sua sconfinata erudizione classica e scritturale e con la sua abilità predicatoria riassunse in sé più di ogni altro e che gli valse, a giudizio del Tlatli, il conferimento della santità da parte dell'*Assidua*; nella prima biografia, infatti, il cui fine sarebbe stato quello di divulgare un esempio quanto mai venerabile, tale santità starebbe proprio nella predicazione, un'attività preclusa ai laici. La stessa ambientazione padovana risulterebbe funzionale alla predicazione di Antonio mentre l'assenza di Francesco dalle pagine dell'*Assidua* potrebbe essere spiegata mercé il relativo ritardo col quale il fondatore si affermò come

punto di riferimento e come oggetto di culto.

Infine, Claude Carozzi, dell'Università di Aix-en-Provence, nella terza relazione della mattinata (« Jean Rigauld, biographe français de St. Antoine ») ha convogliato la propria attenzione sull'ultima grande biografia di Antonio, quella che Jean Rigauld stilò nei primissimi anni del Trecento nella provincia minoritica di Aquitania. Si tratta di un'opera nata senza una precisa commissione bensì per iniziativa personale e che, pur dipendendo per alcune notizie puntuali dalla *Vita Secunda* o *Juliana* di Giuliano di Spira, non trova, come era avvenuto per la *Assidua*, il più vicino referente culturale nella prima biografia di Francesco di Tommaso da Celano quanto piuttosto nella *Legenda maior* S. *Francisci* di Bonaventura di Bagnorea. Bisogna infatti tenere presente che all'epoca della stesura della cosiddetta *Rigaldina* era ormai avvenuta, per così dire, la completa clericalizzazione di Francesco sancita dal capitolo generale di Parigi del 1266 che aveva consacrato nella depurata e apologetica *Legenda maior* di Bonaventura l'unica biografia autorizzata e ufficiale destinata a prendere il posto di tutte le altre precedenti condannate alla distruzione (che fortunatamente non avvenne in modo integrale). Dunque, la *Rigaldina*, comparsa ai primi del Trecento, reca in sé i tratti genetici della *Juliana* e della *Legenda maior* bonaventuriana e di suo aggiunge, colmando con ciò parte delle lacune dell'*Assidua*, tradizioni dell'area limosina (ove Antonio aveva predicato in quel periodo susseguente al biennio 1222-1223 su cui il silenzio dell'*Assidua* è totale) e iberica e sillogi di miracoli, compresi quelli che sarebbero avvenuti presso il sepolcro del santo a Padova nel 1293.

Nel pomeriggio, sotto la presidenza di Jacques Dalarun, Direttore della Sezione Medievale dell'Ecole Française de Rome, il primo a prendere la

l'Università di Cosenza (« Agiografia antoniana e sanfrancescana »). Innanzi tutto egli ha evidenziato la timida ripresa fatta registrare negli ultimissimi anni dalla storiografia antoniana che, pur scarsamente praticata, ha guadagnato, grazie soprattutto al Convegno del 1990 organizzato dal Confezione 'Ezio Franceschini', un poco della troppa distanza che ancora la separa da quella dedicata all'assistiate, quindi, rifacendosi a una felice intuizione di Grado G. Merlo, ha parlato di 'sviluppo poligenetico del francescanesimo' che avrebbe trovato proprio in Antonio una sorta di rifondatore. Per lui, che, anagraficamente, apparteneva ancora al francescanesimo della prima generazione ma che, culturalmente, è piuttosto da ascrivere a quello della seconda, ben si attaglia la definizione di figura emblematica dell'inserimento urbano dei Minori; Brutani ha infine aggiunto, in sede conclusiva, che il recupero 'francescano' del grande lisponese è avvenuto soltanto con le ultime stagioni agiografiche antoniane, situabili a cavaliere fra Due e Trecento, allorché un Francesco ripulmato in senso clericale, e dunque non più latore di contrasti fra gli adepti all'ordine, era stato stabilmente e definitivamente posto da Bonaventura al centro dell'universo minoritico.

« La canonizzazione di S. Antonio » è stato poi l'argomento affrontato da Roberto Pactocco, dell'Università di Chieti, che ha dapprima messo in luce i caratteri di fluidità e di non cristallizzazione nella tipologia del processo di canonizzazione almeno fino al 1234, allorché, in ottemperanza a una sempre più marcata prassi accentratrice, Gregorio IX incluse tra le prerogative del pontefice la riserva del diritto di canonizzazione. Quanto ad Antonio, la fase istruttoria di tale processo fu oltremodo rapida e delimitata, fra tutti i luoghi in cui il frate iberico aveva predicato, al solo territorio di Padova. In realtà, se la

della canonizzazione risultò fortissima, forse il motivo più valido per cui essa venne tanto tempestivamente fatta propria da Gregorio IX consistette nel fatto che Padova, per le sue scelte di fondo in radicale opposizione ai Da Romano, nemici della Chiesa, poteva vantare particolari e speciali meriti presso la S. Sede. La canonizzazione di Antonio è stata, dunque, letta in chiave eminentemente politica, come concessione a vantaggio di una città baricentro dell'azione pontificia nella Marca Trevigiana. Si realizzò così, intorno a un Antonio appena defunto e a un culto subito sbocciato in forme inusuali sul suo sepolcro, una rara coesione fra religione, città, stratificazioni sociali urbane, Chiesa di Roma e Chiesa padovana.

E un'interpretazione decisamente contestualizzata dell'operato di Antonio ha fornito anche Luigi Pellegrini, dell'Università di Chieti, in una persuasiva relazione intitolata « Itineranza antoniana e francescanesimo primitivo ». Secondo Pellegrini, il giovane portoghese, entrato a far parte dell'ordine in una delicata fase di transizione dello stesso (non si dimentichi che ancora nel 1220 una grande personalità come Jacques de Vitry parlava di pericolosità dei Minori, assimilando per certi tratti agli eretici, perché privi di una solida gerarchia e troppo inclini alla facile spontaneità), avrebbe scelto, all'indomani del celebre capitolo di Assisi del maggio 1221, che diede inizio a una graduale opera di pianificazione e di gerarchizzazione interne, di portarsi in Romagna e di predicarvi non certo per casuale concorso di fattori, come sembrano suggerire le biografie. La Romagna era una terra difficile, solcata da contrasti faziosi, da fere litigiosità e da frequenti furti nelle eterodosse, sicché la presenza dei frati, colà inviati, rispondeva a uno specifico disegno di intervento. Alla luce di queste considerazioni assume così un nuovo significato anche il periodo di permanenza eremitica di

fortivesi, che, a opinione di Pellegrini, non si sarebbe protratto per parecchio tempo, come vuole l'*Assidua*, ma sarebbe stato di breve durata e avrebbe soprattutto ricoperto l'ufficio di periodo preparatorio per la predicazione. Da considerare, altresì, che la Romagna era geograficamente assai prossima a Bologna ove i Minori avevano allora preso a raccogliersi per conseguire quell'affinamento culturale che appariva sempre più indispensabile a un'efficace campagna di proselitismo. L'intervento di Pellegrini si è, infine, concluso con la rievocazione dell'attività di Antonio in Aquitania e in Provenza, a metà degli anni Venti, su cui tace l'*Assidua*.

La mattinata di mercoledì 31 maggio si è aperta, sotto la presidenza di Roberto Rusconi, dell'Università dell'Aquila, con una relazione di Anna Benvenuti Papi, dell'Università di Firenze, che ha considerato l'angolo visuale della presenza femminile nella letteratura agiografica antoniana delle origini (« Il femminile nella biografia e primitiva agiografia antoniana »). La studiosa ha consacrato come nell'*Assidua*, nelle cui pagine si muove, per usare le sue parole, un « Antonio ieratico e celeste », la categoria del femminile risultati sostanzialmente assenti; le donne, che fanno da muta corona a un modello di santità da raggiungere o, forse, da sovrapporre a quello di Francesco, appaiono soltanto dopo la morte del santo, come fruitrici di miracoli, beneficate dalla prodigiosa energia taumaturgica che si sprigiona dalla venerata tomba. Così nell'*Assidua* la presenza femminile acquista particolare spessore proprio dopo la morte di Antonio, basti pensare alla lotta che si scatenò in Padova per il possesso del corpo santo che vede protagonisti le monache di clausura capaci di ordire un vero e proprio complotto per impedironsi della preziosa reliquia, ma rimane marginale, fatta com'è di donne povere e dolenti, quando non inutile e dannosa. Il fen-

tratteggiare i lineamenti di un santo « in fieri », lontano dalle cose e dagli affanni, soltanto un ruolo funzionale alla nascita e alla diffusione del culto antoniano.

Maria Candida Pacheco, dell'Università portoghese di Oporto, ha voluto, prima di iniziare la sua relazione (« Antonio "Iustitiamus": le radici di una nuova pastorale ») rievocare con toni commossi la figura e l'opera di Francesco De Gama Caeiro, suo personale maestro e vespillifero degli studi antoniani, morto il 18 settembre 1994; e proprio a un anno di distanza dalla scomparsa dell'emérito specialista, si terrà a Coimbra, ha ricordato la Pacheco, un convegno internazionale sul pensiero di Antonio. Un pensiero teologico che, dispiegandosi soprattutto nei *Sermones dominicales et festivi* e considerato già ai primi del Trecento, specie a Cambridge, come quello di un dottore della Chiesa, trovò i suoi elementi costitutivi in primo luogo nella biblioteca del monastero di Santa Cruz di Coimbra dove il giovane Antonio, oltre alle Sacre Scritture, poté assorbire, per non fare che pochi nomi, « auctoritates » quali tutta la patristica greca e latina, con Agostino in testa, poi Aristotele, Beda il Venerabile, Bernardo di Chiaravalle, le Decretali, Eusebio di Cesarea, Gerolamo, Giustiniano, Gregorio Magno, Isidoro, Paolo Diacono, Pietro Comestor, Pietro Lombardo, Plinio, Riccardo e Ugo di S. Vittore, Solino e altri. A Coimbra, dunque, in un ambiente attivamente partecipe di un'ampissima circolazione culturale, si strutturò la formazione di Antonio, contrassegnata sia dalla cultura scolastica ma mediata pure da una sensibilità di tipo agostiniano, che avrebbe poi condotto il futuro santo alla realizzazione di una feconda sintesi in cui spiritualità monastica tradizionale e spiritualità francescana si sarebbero inscindibilmente fuse per dare vita a una nuova pastorale.

« La santità di Antonio e il problema degli eretici » è stata la questione

presentata da Grado G. Merlo dell'Università Statale di Milano, per il quale lo stereotipo di Antonio quale « martello degli eretici », già decisamente ridimensionato da Mariano d'Alatri, è continuato nelle voci 'ad hoc' del *Dizionario Biografico degli Italiani* e nella *Bibliotheca Sanctorum*. A detta di Merlo, l'attività predicatoria antieretica di Antonio cominciò e finì a Rimini dove, sempre secondo il relato, non è neppure certo che coloro contro i quali si diressero le parole del frate siano oggi da considerarsi eretici 'strictu sensu'. E' più probabile, discostandosi con ciò da quanto pensano Dalarnun e altri, che, essendo stata scritta l'*Assidia* in funzione della canonizzazione di Antonio ed esteso a tutti quanti gli erano ostili e sovvertivano la « libertas » ecclesiastica, nella città rivierasca più che a eretici ci si trovasse di fronte ad accerrimi avversari politici del Papato. A conferma di ciò Merlo ha ricordato che il 2 settembre 1231 Gregorio IX inviò ai padovani una solenne lettera di encomio per ringraziarli della loro fedeltà alle ragioni della Sede Apostolica più volte manifestata nella lotta contro gli Ezzelini. L'esemplarità di Padova sarebbe così stata premiata mediante la canonizzazione di Antonio, sicché il cerchio Dio-Antonio-Chiesa romana-Padova-eretici si chiuderebbe alla perfezione. Basti pensare alla corposa valenza politica del culto antoniano e al fatto, molto indicativo, ricordato da Salimberne, che l'esercito crociato schierato negli anni Cinquanta contro Ezzelino III Da Romano e agli ordini dell'arcivescovo cieto ravennate Filippo dei Vergeolosi da Prastota adottò un grido di battaglia in cui compariva anche il nome del Nostro. E che la canonizzazione del francescone rispondesse a esigenze politiche lo rivelerrebbe l'urgenza con cui essa venne portata a termine appena un anno prima dell'esplosione dell'« Altelajta », il grande movimento del 1233 che, rivolto contro gli eretici dell'« Ita-

lia settentrionale, costituì anche l'occasione per dare l'avvio al processo di canonizzazione di Domenico a lungo trascurato. Quindi, in ultima analisi, una santità strumentale, da opporre agli eretici né più né meno delle armi materiali. Ecco perché ha ripreso Merlo, dopo la predicazione di Rimini l'*Assidia* non ha più bisogno di proseguire oltre; bastava la santità e gli avvenimenti di Rimini erano più che sufficienti per quello scopo perché il caso della città romagnola era un « exemplum » di cosa avesse potuto la santità. Appare chiaro allora che la promozione della santità ricadeva entro l'autoritario progetto di controllo e di organizzazione dell'esistente perseguito dal Papato che mostrava sia un volto propositivo (la santità appunto) che uno repressivo (il tribunale dell'Inquisizione sorto proprio in quegli anni per volere di Gregorio IX).

Nel pomeriggio, presidente Luigi Pellegri, Jacques Dalarnun, in una relazione fitta di dati quantitativi, ha parlato di « Miracolo e miracoli nelle biografie antoniane ». Una componente di notevole impatto che emerge dai testi agiografici antoniani e l'alto numero di miracoli (più numerosi nella *Assidia*, nella *Benignitas* e nella *Rigaldiana*, meno negli altri) compiuti dal santo sia in vita che, soprattutto, in morte rispetto alla scarsità oggettiva delle notizie biografiche. Oltremodo interessante, poi, è notare, ha aggiunto lo specialista transalpino, come il miracolo, che riguarda massimamente l'elemento femminile perché le donne sono sempre più disponibili degli uomini al nascere di un culto, si verifici, nelle biografie, sempre laddove Antonio aveva predicato, tanto da poter avanzare la congettura che l'evento prodigioso abbia un rapporto con la predicazione; più esattamente, i miracoli, in primo luogo quelli « post mortem », che sono la netta maggioranza, sarebbero, in qualche modo, la continuazione della predicazione sicché i luoghi percorsi da Antonio diventerebbero luoghi di miracoli.

Le connessioni del francescanesimo delle origini con l'Islam è poi stato oggetto della bella trattazione di Ferdinando Sorelli (« *Ad terram Sarracenorumm* »: propositi e vicende dei primi francescani ») che ha rinvenuto precisi nessi tra la scelta di Fernando (poi Antonio) di divenire francescano e la fama diffusasi intorno ai cinque martiri martirizzati in Marocco e le cui spoglie furono ricondotte in Portogallo dall'infante don Pedro. Ciò porta a considerazioni, sviluppate dalla studiosa, circa il problema dei contatti tra il mondo iberico e il mondo musulmano che dovette toccare, e sembra anche intensamente, il Nostro, animato da fieri propositi di martirio in terra islamica. E non è pensabile, ha aggiunto la relatrice, che dopo la battaglia di Las Navas de Tolosa, del 1212, e la conseguente crisi degli Almohadi che si erano insediati nella Spagna meridionale, la questione musulmana non fosse avvertita con particolare forza fra gli ispano-portoghesei che, d'altro canto, avevano intrecciato, nei secoli, una complessa e reciproca rete di scambi coi cosiddetti 'infedeli'. Tuttavia, quanto e cosa sapesse Antonio dei Musulmani a noi non è dato sapere; quando, infatti, ne parla nei *Sermones*, egli non dimostra di possedere adeguate informazioni su di loro; quelle informazioni di cui, invece, disponeva doviziosamente circa ebrei ed eretici. L'unico dato certo che traspare è la tenace volontà, che lo accomuna ai primi martiri francescani, di predicare ai musulmani e di convertirli con l'esempio della parola e con l'offerta della propria vita; ma questo, forse, era un sentimento tipico tra i primi seguaci dell'Assiate, dal momento che Tommaso da Celano ci parla di un caparbio proposito di martirio anche da parte di Francesco. A ogni buon conto, dalla entusiastica incompetenza e dalla disarmonante ingenuità dei primi tempi si passò alla circospezione e alla prudenza delle fasi successive.

Sante Bortolami, dell'Università di

Padova, ha chiuso la seconda giornata con un disteso intervento («La terrazza della superbia e il ramoscello della carità»: appunti su politica e pietà nel Veneto antoniano») rivolto a tracciare le coordinate socio-politiche del Veneto del tempo di Antonio. Sono così sfilati davanti all'attenzione dell'uditorio gli scontri tra «nobles» e «populares», le feroci lotte fra Da Romano ed Estensi per l'egemonia sulla regione, l'espansione gagliarda ma squilibrata di una società in cui violenza e corruzione erano considerate normali strumenti di ascesa. Questo lo sfondo su cui si mosse Antonio, giunto a Padova, forse nel 1229 e quasi certamente per scelta apposta, viste da un canto, l'urgenza di intervento evangelico e pastorale su di un terreno tanto accidentato, dall'altro, le probabili pressioni che su di lui avranno esercitati i conti di Camposampiero, alleati degli Estensi rappresentanti, a loro volta, degli interessi di Gregorio IX e della «pars Ecclesiae» in quell'area. Da ciò sgorgò un'azione né socialmente né geograficamente settoriale, frutto di una pietà autentica, non escludivistica e neppure chiusa entro le mura di una sola città; basti ricordare la vana missione di Antonio a Verona, restituitaci dal cronista Rotalando (ma non dalla *Assidua*), nel tentativo di liberare il conte di San Bonifacio dalle mani degli Ezzelini. Ma, più latamente, la parola di Antonio si scagliò contro l'arroganza, la prepotenza e la violenza dei signori laici, contro il pesante temporalismo di molti ecclesiastici, seduti, attingendo da una sua calzante immagine, «sulle terrazze della superbia», e contro, infine, l'avarizia e la brama di ricchezza di trafficanti e usurari, animatori, questi ultimi, di un'economia di giro impetuosa e senza leggi, per disciplinare la quale occorreva affermare, e tale fu lo strenuo impegno dei Minoriti, dei criteri etici chiari e precisi.

Giovedì 1° giugno, sotto la presidenza di Grado G. Merlo, Giuseppina De

Sandre Gasparini, dell'Università di Verona, parlando di «Protezione civica e processioni cittadine» ha evidenziato la iniziale connotazione padovana del culto di Antonio. Ben presto, infatti, come tramanda l'*Assidua*, le processioni devozionali e i pellegrinaggi, ripartiti secondo i vari azzonamenti urbani e secondo la provenienza dei popoli vicini e lontani, raggiunsero la tomba del santo, vero epicentro spirituale, trasformando anche Padova, a somiglianza di Roma, di Gerusalemme, di Compostela in Galizia e di Monte S. Angelo nel Gargano, in un nuovo frequentatissimo centro santuariole. E che Antonio fosse, come è giustamente stato detto, una sorta di proiezione civica o di elemento catalizzatore del sentimento patrio per gli abitanti della città antenora lo rivela in più passi proprio la *Assidua*, che eleva al rango di coprotagonista, assieme ad Antonio, l'intera popolazione di Padova, che afferma essere stata conseguita la canonizzazione unicamente per volontà dei «fideles populi Paduani», che saluta nell'azione e nelle fatiche del santo, l'autentica rigenerazione cristiana di tutta una comunità. Padova, allora, come punto fermo di un culto, quello antoniano, destinato sì a eccezionale fortuna in tutto l'Occidente ma che, tuttavia, prese le mosse lentamente e tardivamente dall'riflessione eugenea e, più in generale, da quella veneta. Occorre, infatti, attendere il fiorire dell'Osservanza, a far data dalla seconda metà del Trecento, con il suo ritorno ai principi basilari della regola francescana, soprattutto in materia di povertà, perché la figura e il culto di Antonio venissero definitivamente irradiati, in una dimensione ecumenica, al di fuori dell'ambito ardente ma ristretto che aveva assistito alle ultime vicende terrene del lustrano.

Successivamente ha preso la parola padre Vergilio Gamboso con una relazione intitolata: «Dalle 'Vite' ai panegirici: trasmissione di un modello». Il modello in questione è quello tra-

smessoci, in gran parte, dall'*Assidua* e, in misura minore, dall'*Officio* ritmico e dalla *Vita seconda* di Giuliano di Spira. Direttamente all'*Assidua* si riferiscono, pur con cospicue varianti, la tradizione panegiristica e sermonistica (fra cui si contano il *Liber miraculorum*, l'*Epitome* di Bartolomeo Pisano e la quattrocentesca *Sancti Antonii vita* del notato pre-umanista padovano Siceo Polentone) per tutta la durata dei secoli XIV, XV e XVI. Ancora nella seconda metà del Cinquecento, infatti, l'agiografo tedesco Lorenz Sauer, meglio conosciuto col nome umanistico di Lorenzo Surto, parlando, su materiali quattrocenteschi, la *Vita Sancti Antonii* poi pubblicata nel 1572, ricorre al remoto ma sempre valido calco dell'*Assidua* rivestendolo di elegante latino umanistico e arricchendolo, a suo gusto, di narrazioni meravigliose e miracolistiche in piena armonia con quanto accadeva, in genere, nella produzione panegiristica dove si privilegiò a lungo la tautologia, diluendo e sfumando, invece, quegli aspetti di essenzialità e di riserbo attribuiti ad Antonio dalle fonti primitive. E questa del Surto fu l'accezione nella quale un po' dovunque venne conosciuto il santo portoghese, diventando tale rifacimento partrimonio comune della pietà cattolica, laddove l'*Assidua* fu riscoperta soltanto nel 1830, quando ormai mito e leggenda antoniani si erano completamente formati e fissati, per restare poi sempre circoscritti a un selezionato ambito di cultori.

La seduta della mattinata è stata quindi chiusa da Antonio Lovato, dell'Università di Ravenna che, a proposito di «Tradizioni liturgiche e musicali del culto antoniano», ha spiccatamente l'ufficio liturgico entrasse nell'uso poco tempo dopo la canonizzazione per espresso interessamento dei Francescani; la sua pratica combobbe momenti di alterna fortuna allora, che nel secondo Cinquecento venne prima cassata, insieme ad altre feste di santi, da Pio V per poi, subito dopo,

essere prontamente ristabilita ed estesa a tutta la Chiesa da Sisto V. Ininterrotto, per contro, fu il favore goduto presso l'Ordine francescano che l'esiguo novero dei dottori della Chiesa, un riconoscimento confermato ed ufficializzato da Pio XII il 16 gennaio 1946 con il breve *Exulta Lustrania*. Quanto poi alle tradizioni musicali del suo culto spicca, già dai primissimi anni dopo la morte del santo, il re-sponsorio, tratto dall'*Officio* rimato di Giuliano da Spira, conosciuto come *Si quaeris miracula*. Tale canto, elenico di una dozzina di miracoli attribuiti all'intercessione di Antonio che ha ispirato anche momenti dell'iconografia antoniana dal Quattrocento fino al secolo scorso. Infine, anche le espressioni musicali popolari, suggestionate dalla potente fama di taumaturgo del Nostro dettore vita ripentinamente a semplici e genuine manifestazioni raccolte soprattutto intorno a quartine di ottone e a poemetti in ottave.

Nella seduta pomeridiana, dirigendo i lavori Franco Del Pino, P. Servus Gieben, dell'Istituto storico dei Cappuccini, con una relazione basata su «La componente figurativa dell'immagine agiografica», ha preso in esame il primo secolo di iconografia antoniana osservando come per tutto il Duecento scarseggiassero le immagini singole del santo che allorché veniva rappresentato lo era sempre assieme ad altri santi, in particolare a Francesco. Una delle poche raffigurazioni in cui Antonio appare solo è una tavola della forentina cappella dei Baroni, relativa alla predica di Artes, che non dovrebbe essere stata realizzata dopo il quinto decennio del secolo. Circa il significato delle immagini antoniane duecentesche, l'essere quasi sempre queste associate a quelle dell'Assistate ha fatto ritenere, in passato, che il frate lustrano fosse considerato, al suo tempo, una sorta di ombra del fondatore o, tutt'al più, di fedele compagno poi divenuto figlio

spirituale e perfetto imitatore del Porcellio. Oggi, però, secondo il relato-re, si tende a respingere questa spiegazione, forse riduttiva, e a vedere piuttosto nell'iconografia che lega Francesco ad Antonio una precisa consapevolezza e una chiara intenzione di porre i due quasi sullo stesso piano gerarchico in virtù del riconoscimento di apostolicità al quale entrambi furono elevati. È l'idea che Francesco e Antonio fossero i nuovi apostoli della Chiesa e proclamata, nella rassegna delle immagini, in svariate occasioni come, per esempio, in una miniatura padovana del 1258 o nelle vetrate della basilica superiore di Assisi o, ancora, nella parte alta dell'abside della cattedrale di Gubbio; contenuti, questi, che saranno poi riproposti anche nei mosaici romani di S. Giovanni in Laterano e di S. Maria Maggiore. Un'altra possibile lettura dell'accostamento iconografico di Antonio a Francesco può derivare dalla coscienza, ben presente viva fra i Minori, che Antonio, avverso a quella che è poi stata chiamata la clericalizzazione dell'ordine, poteva a buon diritto essere considerato quasi un secondo fondatore o un fondatore complementare dell'ordine.

« Dimensione storica e costruzione agiografica nelle biografie antoniane » è poi stato l'argomento svolto da Réginald Grégoire, dell'Università di Parigi, per il quale l'anonimo autore dell'*Assidua* non ha voluto ricostruire la vera vita di Antonio bensì comporre un modello agiografico. Questo lo si percepisce bene, a parere di Grégoire, da due caratteristiche di fondo dell'*Assidua*. La prima è che la vita di Antonio, così come allora dalla più antica biografia, corrisponde e aderisce, per molti aspetti, alla vita di una quantità di altri santi: studio, « lectio divina », meditazione, macerazione e, come per molti eremiti, miracolosa capacità di parlare agli animali; nulla di peculiare per poter definire ciò sinonimo di identità francescana. La seconda è che l'*Assidua* alorché supera questa indistinta carat-

terizzazione del suo protagonista per collocarlo finalmente all'interno del Minoritismo lo fa fornendo soprattutto la tipologia del nuovo predicatore in polemica con la Chiesa del suo tempo e col modello di predicazione allora in auge. Dunque, per l'*Assidua* la francescanità risiederebbe, più che altrove, nell'attività predicatoria di Antonio, capace di essere convincente e immediata, nutria della linfa della Sacra Scrittura, in accordo con la competente autorità, mossa, da ultimo, dallo Spirito Santo. L'*Assidua* mostrerebbe così, pur attraverso le deformazioni che l'agiografia inevitabilmente comporta, l'istantanea di un clero non più soltanto condizionato dai turpi aspetti della mondanizzazione e dagli allettamenti materiali ma finalmente impegnato in attività di edificazione morale quali la lotta alla corruzione, l'intervento in difesa dei più deboli, la predicazione e la pacificazione.

Si è passati, quindi, alla programma 'tavola rotonda' cui hanno preso parte, sotto la presidenza di Antonio Rigon, Jacques Dalarnu, Roberto Rusconi, Luigi Pellegrini, Grado G. Merlo e Franco Del Pino. Ha iniziato proprio quest'ultimo dicendo che relativamente alla figura storica di Antonio vi sono ancora molti punti da chiarire; più precisamente, per esempio, non si è dato, finora, il meritato risalto alla vita di Francesco scritta da Tommaso da Celano per la quale Antonio è, prima di ogni altra cosa, un contemplativo e un predicatore. Per Del Pino questa di Tommaso da Celano è una testimonianza di non trascurabile importanza che dovrebbe precedere, nella considerazione degli studiosi, tutte le biografie antoniane; diversamente da esse, infatti, il Celano non ebbe come obiettivo l'esaltazione del portoghese e così, a maggior ragione, si potrà dedurre con sicurezza, parlando una biografia a lui non dedicata, che la figura e l'opera di Antonio saranno state, a dir poco, memorabili. Del Pino ha poi condotto il discorso sugli sconcertanti vuoti

dell'*Assidua* che, per dire, tace sulle molteplici responsabilità assunte da Antonio all'interno dell'ordine. Chiedersi perché l'*Assidua* sia stata così concepita è un'esigenza che fa il paio con la necessità di approfondire la conoscenza storica concernente gli uomini della 'seconda generazione francescana' mentre un terzo aspetto degno di indagine riguarda senz'altro gli sviluppi del culto e, entro questa specificità, l'individuazione delle tappe di costruzione della basilica.

Roberto Rusconi, dal canto suo, interrogandosi sulla possibilità di scrivere oggi una biografia di Antonio ha preso atto di una situazione densa di luci ma, forse, ancor più di ombre. Mentre, infatti, in virtù di alcuni elementi sembra lecito dare una risposta affermativa al quesito, per altri, al contrario, si è indotti a una maggiore cautela. Se molto si sa su Antonio come « portoghese » che « si fa minore », già al gradino successivo della questione, quello del suo inserimento nella, per usare le parole di Del Pino, 'seconda generazione francescana', sostituita, basiti pensare solo a Cesario di Spira e a Tommaso di Eccleston, prevalentemente da forestieri che rinvolvono gli anelli di riforma della Chiesa portando nuove e fresche istanze culturali, la ricerca è ancora in gran parte da istituire. Rusconi, inoltre, ha richiamato l'attenzione sull'opportunità di non confondere, in una lettura appiattita della vicenda, storia e agiografia, di saper correttamente valutare interessanti sfaccettature del fenomeno come, per esempio, la crescita del 'meraviglioso' di mano a mano che aumenta quantitativamente, nel volgere del tempo, la produzione agiografica antoniana, di studiare meglio, infine, il retroterra culturale che precede l'ingresso di Antonio nell'ordine francescano.

Jacques Dalarnu, nel ribadire che le testimonianze agiografiche vanno sapientemente contestualizzate e decifrate affinché possano recare il loro indispensabile contributo a una seria

ricostruzione storiografica, ha scelto di soffermarsi su quella che egli ha chiamato la 'doppia conversione' di Antonio; da canonico a frate minore, la prima, e dalla predicazione dotto alla predicazione « ad populum », la seconda. Ad avviso dello studioso francese la giusta lettura del fatto è quella fornita dall'attività predicatoria, che rappresenta la più stimolante innovazione introdotta dai Minori rispetto al passato e che anticipa, in qualche modo, le tensioni palingettiche espresse dall'imponente movimento popolare dell'« Allettaia » dell'anno 1233.

Alla grande lezione di André Vauchez, che ha insegnato a usare l'agiografia come mezzo di conoscenza, si è globalmente ispirato, secondo Grado G. Merlo, il presente Convegno. A suo dire sarebbe altresì auspicabile la messa a punto, dopo quella, pur ottima, di Vergilio Gamboso, di un'edizione definitiva dell'*Assidua* che, così ritene lo specialista adottando una conclusione non allineata con quanto si è ritenuto finora di poter affermare, dovrebbe essere opera realizzata a più mani. Anche l'anonimato sotto cui ci è giunta l'*Assidua* è, a parere di Merlo, un motivo degno di inchiesta ugualmente alla venuta in Italia di stranieri con incarichi dirigenziali tanto, come già s'è visto, tra le fila dei Francescani quanto, e il pensiero corre a Giordano di Sassonia o a Stefano di Spagna, tra quelle dei Domenicani. In definitiva, è indispensabile, ha aggiunto Merlo, far luce, oltre che sul reclutamento delle prime generazioni, sull'evolversi delle strutture e delle responsabilità se si vuole conseguire un pieno recupero della vita e del pensiero di Antonio al di fuori, sono parole dello studioso, della « cittadella antoniana ».

La necessità di seguire un metodo combinatorio fra dati biografici e il ricco contesto che gli agiografi non richiamano, come, per esempio, ha fatto Sante Borletami, è stata avvalorata anche da Luigi Pellegrini il quale, tuttavia, non si è nascosto i rischi

sottesi a un procedimento siffatto. Primo fra tutti il pericolo insito nel voler uniformare dati fra di loro non omogenei: a ogni buon conto, questo è senz'altro un criterio di studio positivo che permette di riconoscere le modalità con cui un individuo si inserisce in un dato ambiente e reagisce alle sue sollecitazioni. In ultima analisi, infatti, è di somma importanza, a giudizio di Pellegrini, saggiare 'come' una persona appartenga al gruppo e alla società in cui si trova e agisce.

Alla suffragata competenza di un maestro quale André Vaucher, capofila dei moderni studi sulla sanità, sono quindi state affidate le conclusioni di un Convegno che, oltre a una buona presenza di pubblico, ha anche fatto registrare, al suo attivo, una partecipazione convinta e vivace puntualmente manifestatasi nelle discussioni che hanno fatto seguito a ogni relazione. Il primo livello di conclusioni ha coinvolto l'uomo Antonio: su questo versante, speciale gratitudine deve essere formulata, a parere di Vaucher, alla prof.ssa Pacheco che ha analizzato le referenze culturali e religiose del monastero di Santa Cruz di Coimbra in cui Antonio compì la sua formazione. Un centro culturale, questo, così come accadde per altri monasteri portoghesi, tutt'altro che periferico, intrattenendo esso frequenti e stretti rapporti con prestigiosi «sittà generalia» fra cui, «in primis», quello di Parigi e dal quale il lisboense assorbì una elaborata cultura patristica di evidente suggello agostiniano. Vaucher, ancora, raccomandando agli studiosi temi scarsamente indagati, ha istituito un parallelo fra Antonio e san Bonaventura unificati, nel processo di canonizzazione, dal miracolo, dall'alto valore simbolico, del ritrovamento della lingua incorrotta. E se Antonio fu, come l'episodio della lingua vuole significare, un dotto e un teologo di costante impegno mal si

concilierebbero, almeno in apparenza, tali propensioni con la sua inclinazione all'eremismo contemplativo. Ecco un altro problema ancora tutto da risolvere così come difficile sembra mettere d'accordo la sua fama di predatore popolare col carattere altamente erudito dei suoi *Sermones*. Vaucher ha poi continuato avanzando similitudini tra Francesco e Antonio soprattutto per quel che attiene alla ricerca del martirio; entrambi, inoltre, valorizzarono la parola pubblica per ottenere risultati concreti nel campo della penitenza, della riconciliazione e della pace. Da considerare sarebbe, inoltre, la questione del biglietto invitato da Francesco ad Antonio tramite il quale il fondatore, con un misto di cautela, e, forse, come taluno ha scorto, di ironia, autorizzava il nostro all'insegnamento della teologia. Vi era forse in Francesco il timore che l'introduzione della teologia fosse di nocimento a una comunità, quella minoritica, che andava sempre più trasformandosi in ordine? Proseguendo quindi per argomentazioni sparse, Vaucher non ha negato l'incidenza della azione di Antonio di fronte all'eresia ma ha aggiunto bensì che la sua predicazione non si qualificò mai espressamente, neppure quando il frate fu in Linguadoca, in senso antieretico: piuttosto, in funzione antieretica venne usata la sua sanità. Le ultime considerazioni di Vaucher sono infine approdiate al culto per notare come, all'infuori di Padova che ne fu il fervido centro di nascita e di prima appassionata pratica, esso stematasse, complice anche la scarsa presenza di Antonio nelle più antiche fonti francescane, a decollare verso forme di più vasta diffusione. Quando ciò avvenne fu, dopo che l'agiografia antoniana ebbe adeguatamente preparato il terreno, con la propagazione del messaggio legato all'Osservanza francescana.

LEARDO MASCANZONI

FEDERICO II E LE NUOVE CULTURE (Todi, 9-12 ottobre 1994)

L'Accademia tudertina e il Centro italiano di studi sul basso medioevo hanno dedicato il XXXI convegno storico internazionale a *Federico II e le nuove culture*, offrendo così un rilevante contributo alle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita del grande Svevo, nella consapevolezza che le novità intellettuali caratteristiche del XIII secolo trovarono un luogo di elezione presso la corte fredericana e influirono nella elaborazione di un più vasto progetto di natura sociale, politica e religiosa.

La struttura del convegno è stata articolata nel seguente modo: una prima parte si è incentrata sui problemi politici ed ecclesiali; sono intervenuti Diego Quaglioni («Politica e diritto al tempo di Federico II»), Josef Fleckenstein («Federico II e la Cavalleria»), Grado Giovanni Merlo («Federico II, gli eretici, i frati») e Peter Herde («Federico II e il papato: la lotta delle cancellerie fino al Concilio di Lione»). È stato toccato pure il discorso della crociata, sia dal Fleckenstein, sia da Silvio Melani, che ha analizzato il conflitto tra l'imperatore e la potente dinastia cipriota degli Ibelin («Lotta politica nell'Oriente franco all'epoca di Federico II»). Dopo un richiamo alla figura di Alfonso X di Castiglia, per molti aspetti speculari a quella dello Svevo (Antonio Perez Martin: «Federico II y Alfonso el Sabio»), ha preso avvio la seconda parte, dedicata alla cultura. Roberto Bonfil ha ricoperto l'apporto degli ebrei, citando in particolare l'opera mediatrice di Jacob Anatoli («La cultura ebraica e Federico II»), Charles Burnett e Silke Ackermann si sono soffermati sul contributo di altre due personalità di rilievo, Teodoro di Antiochia («Theo-

dore, Frederick II's Philosopher») e Michele Scotto («Michele Scotto e la scienza delle stelle»). Piero Morpurgo («*Trium studium sit velle regnare dicitur*: la sovranità fondata sulla 'nuova' filosofia e sulle 'nuove' traduzioni») ha invece messo in luce il forte legame istituzionale a quel tempo tra conquiste scientifiche e dottrine etico-politiche, tutte di recente acquisizione. Lo studio della corte italiana di Federico II si è successivamente ampliato ad abbracciare altre realtà, chiamando in causa personaggi come Manfredi e Pier delle Vigne, grazie agli interventi di Enrico Pispisa e di Massimo Oldoni, oppure toccando temi come la poesia (Roberto Antonelli: «La corte 'italiana' di Federico II e la cultura europea»), la falconeria (Baudoin Van den Abeele: «Falconeria orientale e occidentale alla corte di Federico II») e l'iconografia (Giulia Orvigo: «Cultura cavalleresca e meraviglie dell'oriente alla corte sveva. Le illustrazioni del romanzo di Alessandro»).
Alle fonti letterarie è stata dedicata l'ultima parte. I relatori, Federico Santugini, Emore Paoli e Ludovico Gatto, hanno lasciato la parola rispettivamente ad un poeta, Danie («Federico II o dell'interruzione del «Con-vivio*»), a un agiografo, Bartolomeo da Trento («Federico II nell'agiografia: l'esempio di Bartolomeo da Trento»), e a un cronista, Salimbene da Parma («Federico II nella Cronaca di Salimbene da Parma»).

Infine, all'interno della giornata conclusiva, ha trovato spazio il contributo di Francesca Bocchi, dedicato a «Federico II e la cultura urbanistica»: un incontro mancato quello tra Federico II e le città, considerate dal punto di