

Translatio studii e translatio imperii

Appunti per un percorso

Abstract

The essay reconsiders in a broader framework the theme of *translatio studii* already studied by Etienne Gilson. This broader context moves from the ancient biblical model (Daniel's dream) to the sketch of a progressive understanding of historical events drawn from the theories concerning the succession of earthly kingdoms and their eras, derived from Roman historical thought. In the Early Middle Ages this idea was interpreted in a contradictory and even negative way, since Christian thought tended to reduce the autonomy of human history as governed by its own principles. However, after the experience of the Carolingian Empire the theory of the succession of kingdoms was revived. It was fully developed in France in the following centuries, in order to exalt the French kingdom as taking up the legacy of Greek and Roman civilization. This interpretation had strong nationalistic connotations, which were opposed by the great cultural utopia of the Italian humanism and its 'dream' (as Rico called it), and its greatest and most tireless interpreter, Petrarch.

Il tema che qui vorrei riconsiderare è di grande interesse, ed è assai complesso per l'ampiezza dell'orizzonte e la ricchezza delle sue articolazioni: da una parte sprofonda nella remota antichità delle bibliche profezie di Daniele; dall'altra si arriva alle moderne ipotesi circa la *translatio* di là dall'Atlantico dei saperi dalla 'vecchia' Europa. Proprio questo, rifacendosi alle profezie di Daniele, affermava George Berkeley in una lirica composta nel 1736, che portava dapprima il titolo *America or the Muse's Refuge. A Prophecy*, poi mutato nella stampa in *Verses on the prospect of Planting Arts and Learning in America* (Berkeley 6: 369–71; Southern 208 ss.). Ma Berkeley, scrivendo che "Westward the Course of Empire takes its Way" (v. 21), non faceva che adattare ai suoi tempi quanto sosteneva a metà del XII secolo Ottone di Frisinga nel Prologo alla sua grande *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, riassumendo quanto le sue fonti di fatto già indicavano:

Et notandum quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in occidente terminatur, ut per hoc rerum volubilitas ac defectus ostendatur. (*Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica* 8)

1. Jongkees lo cita proprio nelle prime righe di un importante saggio al quale dovrò più volte ricorrere.

E il medesimo tema ancora ricompare nel pieno della seconda guerra mondiale in prospettiva storica aggiornata in un libro di Eric Fischer dal titolo altrettanto eloquente: *The Passing of the European Age: A Study of the Transfer of Western Civilisation and Its Renewal on Other Continents*.¹ Ma a questo punto, appena varcato un così seducente ingresso, il panorama che ci si spalanca davanti è troppo ampio, sì che è necessario procedere con un minimo di ordine, per tentare una sorta di abbozzo fortemente selettivo delle remote origini del motivo e del suo sviluppo attraverso il Medioevo.

1 Gli incunaboli della *Translatio*

2. Sull'identità di Sura e sul tema di questo passo cfr. Cotta Ramosino, con ricca bibliografia. Secondo la studiosa, Plinio in vari passi della sua opera (4.33 e 39; 5.76) avrebbe rimeditato e ricomposto tradizioni diverse: quella di Sura, quella risalente a Pompeo Trogo (in Giustino 30.4), e quella polibiana e catoniana che aveva la sua data chiave nel 168 a.C., quando Lucio Emilio Paolo sconfisse Perseo a Pidna. Per quanto si accenna circa la successione degli imperi è fondamentale il volume di Goetz, nel quale è raccolta una imponente e pressoché esaustiva ricerca dei testi che attraverso i secoli hanno toccato il tema della *translatio imperii*.

Risalenti più o meno allo stesso torno di tempo, diciamo tra il 190 e il 165 a.C., due sono le antiche testimonianze che riguardano la teoria della successione degli imperi. La prima consiste in un frammento tratto dall'opera perduta *De annis populi romani* di un Emilio Sura, riportato da Velleio Patercolo, *Hist. Rom.* 1.6.6:²

Aemilius Sura de annis populi romani: Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones, exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam devictis, summa imperii ad populum Romanum pervenit. Inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potitus, intersunt anni MDCCCXCV.

Con la sconfitta di Antioco III a Magnesia, nel 190 a.C., 1995 anni dopo la nascita del primo impero universale, quello dell'assiro Nino, e dopo essere passata per Medi, Persiani e Macedoni, la *summa imperii* sarebbe dunque giunta in mani romane (e lì, presumibilmente, avrebbe dovuto restare).

Alla stessa tradizione di Sura ha probabilmente attinto anche l'autore del *Libro di Daniele*, che si ritiene composto tra il 168 e il 165 a.C., mentre era in corso la guerra degli Ebrei contro Antioco IV. E proprio da Daniele è opportuno cominciare, perché sono state le sue

3. Cfr. soprattutto Gerolamo, *Commentariorum in Daniele liber*, in *PL* 25.503–04 e 528–30. Questa interpretazione dei quattro regni è affine a quella di Eusebio, nella sua *Demonstr. Evang.* 15 fr. 1, in *PG* 22.793 (= Eusebius *Werke* 434). Diverso è lo schema di Orosio, *Hist.* 2.1.2–6 e 7.2.1–16, che, seguendo l'orientamento dei quattro punti cardinali, pensa a due imperi universali, quello di Babilonia e quello di Roma, fra i quali si intromettono due imperi minori di transizione, quello dei Macedoni e quello dei Cartaginesi. Al proposito è ancora molto utile il bel saggio di Swain, che chiarisce lo sfondo storico e i problemi di cronologia, e illustra le principali questioni relative alle varianti con le quali la sequenza compare presso autori diversi. Ma, entro l'ampia bibliografia relativa alle profezie di Daniele, cfr. soprattutto Inglebert, *Interpretatio* 342–64, che dedica all'argomento un ricco e fondamentale paragrafo che ricostruisce le vicende e la fortuna del motivo nell'area greco-cristiana, giudaica e siriana, e infine considera la tarda ripresa nella tradizione occidentale, a partire dalla traduzione della *Cronaca* di Eusebio da parte di Gerolamo (circa 380), alla *Cronaca* di Sulpicio Severo, per concludere con la 'variante' di Origene e con tre tavole sinottiche che riassumono le varie versioni della teoria nella tradizione orientale, in quella occidentale giudaica e greco-cristiana, e in quella occidentale latina.

4. Oltre a tante precenti applicazioni, muove dalla citazione biblica anche Giovanni di Salisbury, *Policraticus* 4.12, cap. *Ex quibus causis transferantur principatus et regna* (730–37).

profezie, insieme all'interpretazione che ne ha dato Gerolamo e che Agostino ha confermato (*De civ. Dei* 20.23) a godere di lungo prestigio. In breve, nel sogno che Nabucodonosor si fa spiegare da Daniele (*Dan.* 2.1–45) la straordinaria statua dalla testa d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e i fianchi di bronzo, le gambe di ferro e i piedi di argilla che si frantumano facendo crollare tutto il resto rappresenterebbe le successive sorti dell'impero dello stesso Nabucodonosor che passa via via ad altri popoli in un percorso di progressiva decadenza e infine di rovina. Analogamente, nel sogno di Daniele medesimo (*Dan.* 7.1–28), le quattro grandi bestie che escono dal mare rappresentano la successione di quattro regni che, nell'interpretazione che ha fatto testo, ancora quella di Gerolamo, sarebbero il babilonese, persiano, greco-macedone e romano, ai quali seguirà l'universale dominio di Cristo su questa terra.³

Tralascio qui molti elementi anche importanti, per osservare l'essenziale contraddizione che anima le varie interpretazioni di quei sogni, divise al loro interno tra una visione metastorica di tipo negativo e una visione progressiva e positiva, per quanto sommaria e rudimentale, del corso della storia. Per tutto il medioevo ha conservato valore centrale la sentenza contenuta nello stesso libro di Daniele (2.21), che riferisco qui con il commento di Gerolamo (*PL* 25.500):

Et ipse mutat tempora et aetates, et transfert regna atque constituit. Non ergo miremur, si quando cernimus et regibus reges et regnis regna succedere, quae Dei gubernantur et mutantur et finiuntur arbitrio. Causasque singulorum novit ille qui conditor omnium est et saepe malos reges patitur suscitari ut mali malos puniant.

In altri termini i regni di questa terra si affermano e crollano attraverso le epoche per il semplice fatto che la loro esistenza deriva per intero dall'arbitrio di Dio, che finisce per abbandonarli all'inevitabile tramonto loro destinato dall'accumulo delle colpe degli uomini. Altra direzione o senso della storia non esiste, fuori dal fatto che "Regnum a gente in gentem transferetur propter iniustitias et iniurias et contumelias et diversos dolos" (*Eccli* 10.8).⁴ Quasi una ripetizione continua dell'esperienza della perdita, della distanza che ogni volta divide l'uomo da un'età dell'oro irrecuperabile; un tramonto continuo all'insegna di una visione della storia che potremmo compendiare nelle amare sentenze di molti secoli più tardi: "Il mondo invecchia / e invecchiando intristisce" (Tasso, *Aminta* 2.2.71–72), oppure: "Declina il mondo, e peggiorando invecchia" (Metastasio, *Demetrio*

2.8.20). Donde appunto un insieme di concezioni che da un lato affidavano la successione dei regni a un disegno dominato dalla vanità del tutto e dalla fondamentale ingiustizia sulla quale ogni potere terreno si regge, e dall'altro non potevano fare a meno di porre alcune premesse che andavano nella direzione opposta, e cioè aiutavano a ravvisare almeno un filo conduttore, un'ipotesi interpretativa in chiave provvidenziale e storica.

Torniamo un attimo indietro. In Daniele, e in particolare nel sogno della statua, è chiara una progressione negativa nella successione dei regni da quello d'oro a quello di ferro e d'argilla, e nel secondo la progressione negativa è ulteriormente confermata dall'accumulo di spaventosa ferocia che finisce per caratterizzare la quarta bestia, quasi una somma delle più paurose qualità delle altre tre. Nello stesso tempo questa *climax* discendente e che però termina con un regno di ferro, ch'è il più forte di tutti, è bruscamente corretta e propriamente rovesciata dalla profezia del quinto e ultimo regno, quello di Cristo, la cui immagine non può non agire all'indietro, per dire così, e non imprimere ai regni terreni che lo precedono almeno il senso di un percorso unitario, ordinato quanto meno allo scopo realizzato dal quarto regno, quello romano. Il quale, infatti, per lo stesso Gerolamo è qualcosa che ingloba e supera tutti gli altri, come ha scritto nel citato commento a Daniele: "in uno imperio Romanorum omnia simul regna cognoscimus, quae prius fuerunt separata," creando condizioni affatto nuove e qualitativamente superiori rispetto a quelle dei regni precedenti, come torna a puntualizzare altrove:

Ante adventum Christi unaquaeque gens suum habebat regem et de alia ad aliam nullus ire poterat nationem. In romano autem imperio unum facta sunt omnia,

si che la sua rovina travolge il mondo intero, come ancora Gerolamo scrive nel 410 piangendo la morte di Marcella, uccisa dagli stenti durante il sacco della città da parte di Alarico:

Postquam vero clarissimum terrenorum omnium lumen extinctum est, immo Romani imperii truncatum caput et, ut verius dicam, in una Urbe totus orbis interiit.⁵

Così Gerolamo partecipa al grande motivo dell'universalità e della eternità dell'impero, che ha il suo centro radiante in Virgilio, *Aen.* 1.274–78 e 6.851, e dal quale sono sortite molte affermazioni del tutto analoghe alla sue.⁶ E soprattutto affronta il grande e complesso tema che sarà centrale nella visione dantesca (oltre che nella *Com-*

5. *Prol. ai Commentariorum in Ezechielem prophetam libri quatordecim*, in *PL* 25.16, e *Comm. a Isaia* 19.23, in Hieronymus, *Commentariorum* 199. Per un lungo commosso elogio funebre di Marcella, una delle animatrici del 'circolo dell'Aventino' cfr. ancora, di Gerolamo, *l'Epist.* 127.

6. Sui famosi versi di Virgilio e sulle polemiche e sulle interpretazioni che hanno suscitato nei secoli seguenti (specie in Agostino) cfr. le ricche pagine di Courcelle 1.74–81. Ma a proposito delle parole di Gerolamo vedi pure *Ret. ad Herennium* 4.13: "Imperium orbis terrarum, cui imperio omnes gentes reges nationes [...] consenserunt;" Ovidio, *Fast.* 2.684: "Romanae spatium est Urbis et orbis idem;" Rutilio Namaziano, *De reditu* 1.66: "Urbem fecisti quod prius orbis erat;" Plinio, *Nat. hist.* 3.40: "Italia una cunctarum gentium in toto orbe patria;" ecc.: cfr. la sintesi di Hidalgo de la Vega, e qui in particolare l'analisi dell'*Elogio di Roma* di Elio Aristide.

7. Cfr. Grant; circa i testi di Eusebio, abbondantemente riferiti da Grant, mi limito a ricordare *Praeparatio evangelica* 1.4.1–6, ove dimostra che è frutto di una forza divina il fatto che l'avvento di Cristo sia avvenuto in un momento in cui la razza umana era stata liberata dalla molteplicità dei regni per opera della monarchia di Augusto (Eusèbe 118 = PG 21.37). Ma per un panorama vasto e preciso di un nodo così importante rimando in particolare a Inglebert, *Les Romains e "Les causes."*

8. Cosma infatti intende che l'ultimo regno, quello che Dio 'suscita' dopo che la statua sognata da Nabucodonosor è stata distrutta, sia insieme quello di Cristo e quello romano: "Daniel dit: 'Le Dieu du ciel suscitera un empire qui ne sera pas détruit à travers les siècles' (*Dan.* 2.44). Ici, tout en parlant du Seigneur Christ, Daniel inclut aussi en une allusion l'empire des Romains qui s'est élevé an même temps que le Seigneur Christ [...] L'empire des Romains participe donc des dignités de l'empire du Seigneur Christ; il surpasse, autant qu'il se peut en cette vie, tous les autres et demeure invincible jusqu'à l'accomplissement des siècles." Per questa ragione, "J'exprime donc la conviction que, même si pour la correction de nos péchés les ennemis barbares se dressent de temps en temps contre la Romanie, l'empire demeurera invincible par la puissance souveraine, afin que le monde chrétien ne se réduise pas, mais qu'il s'étende. En effet, cet empire crut le premier en Christ, avant tous les autres, et il est le serviteur des dispositions concernant le Christ; pour cette raison Dieu, le Seigneur universel, le garde invincible jusqu'à l'accomplissement des siècles" (*Topographie chrétienne* 2.74–75; cito dalla traduzione a fronte del testo greco in Cosmas Indicopleustès 1.388–91).

9. In particolare, vedi Prudenzio, *Contra Symm.* 1.541–90, ove torna, con precise riprese da Virgilio, *Aen.* 1.274–78, la teologia imperiale di stampo eusebiano (per Fontaine, "De l'universalisme" 34, Prudenzio sarebbe "le dernier témoin, presque caricatural, de la grande illusion d'un Empire chrétien, à qui le Christ aurait garanti une nouvelle théologie de la victoire impériale"); Jordanes,

media, in *Conv.* 4.4–5, e in tutto il *Monarchia*), della natura provvidenziale dell'impero romano, attraverso il quale si sarebbero realizzate le condizioni migliori di natura politica, sociale e linguistica per la diffusione della parola di Cristo. Il pensiero di Gerolamo, in particolare, è in sintonia con quello di Eusebio che poneva l'intimo nesso tra la pace di Cristo, il monoteismo biblico e l'impero romano, e concepiva l'intero processo della civilizzazione, a partire dalla selvatica condizione primitiva, come un processo indirizzato dalla provvidenza verso la monarchia universale.⁷ In ciò, Eusebio metteva la sua impronta personale su un'idea che nelle sue linee essenziali era diventata predominante nel corso del secondo secolo d. C., per quanto attraversata da contraddizioni e opposizioni. Qui basta ricordare come quell'idea, con sfumature diverse, prendesse corpo attraverso Ireneo di Lione, Melitone, Teofilo d'Antiochia, Teodoreto di Ciro e avesse raggiunto formulazioni estreme in Cosma Indicopleuste,⁸ e come il cosiddetto 'eusebismo cristiano' informi l'opera di Prudenzio e Orosio, e poi quella di Cassiodoro e Jordanes, per i quali l'esistenza dell'impero romano sino alla fine dei tempi era un'evidenza garantita dallo stesso *Libro di Daniele*. E papa Leone Magno dalla crisi dell'impero svilupperà un'ideologia pontificale 'di sostituzione,' mentre il legame che governa il passaggio dall'impero romano ormai finito a quello cristiano è del tutto scontato per Gregorio Magno.⁹ Ma, ai fini del mio discorso, merita una sosta particolare Isidoro, che produce un'interpretazione originale di *Dan.* 7. Anch'egli, sulla traccia di Gerolamo, identifica la quarta bestia con l'impero romano, ma contemporaneamente fa i conti con la sua avvenuta dissoluzione, ricavandone che ad esso si deve la civilizzazione universale e che, seppure politicamente scomparso, resta l'unico supremo modello di riferimento: così, i regni particolari (quello visigotico sarebbe uno dei dieci corni della bestia di Daniele) sarebbero vincolati a una sorta di *imitatio imperii* che dovrebbe garantire la libertà delle *genti* non più sottomesse.¹⁰ Di fatto, insomma, quella di Isidoro è la nuova cornice ideologica che dovrebbe presiedere a una serie multipla di *translatio-nes*: ed è allora specialmente significativo, vedremo, che tale idea di una naturale pluralità dei regni nati dalle ceneri dell'impero torni e si sviluppi con forza nella Francia capetingia, che insieme rivendicherà in forme altrettanto esplicite il privilegio della *translatio studii*.

Siamo forse arrivati, sia pur per pochi e sommari esempi, a un altro snodo importante. Dovendo riassumere, porrei l'accento sul fat-

rispondono a Pietro e Paolo; i martiri sono i nuovi trionfatori; l'*arx imperii* diventa *caput orbis*, ecc.). Per Gregorio Magno, vedi Markus, "Gregory."

Interfaces 1 · 2015 · pp. 170–208

Romana 5.1 ss. (cfr. Goetz 49–52); Leone Magno, *Serm.* 69, che sviluppa all'estremo il motivo della Roma pagana quale prefigurazione della cristiana (Romolo e Remo cor-

10. Sulla visione storica di Isidoro fa un lungo e ricco discorso Reydellet, "La signification" 345–46. Leggiamo qui, p. 342: "Cette représentation d'une humanité une par l'origine,

mais éclaté en *gentes*, laisse reconnaître l'influence du moment où Isidore écrit, et, plus précisément, on y retrouve l'écho des conceptions de Grégoire le Grand. Ce dernier est en effet le témoin privilégié de la faillite de l'universalisme imperial et de la reconnaissance des *regna* qui trouvent droit de cité dans un nouvel ordre du monde où l'Église se substitue à l'Empire comme principe d'universalité et d'unité;" e ancora, p. 348, mettendo in risalto la componente più nuova e personale di Isidoro: "Isidore ne cherche pas seulement à transmettre un savoir passé, mais à imposer au lecteur une nouvelle image du monde. Cette image est celle d'un monde où la diversité des *gentes*, voulue par Dieu, est acceptée sans nostalgie de l'Empire, tout en se conciliant avec un nouveau principe d'unité qui est l'Église." Vedi anche Fontaine, "De l'universalisme" 42–45, che puntualizza l'isidoriana dissociazione dello spazio romano e l'unificazione ideologica di uno spazio 'provinciale,' il *regnum gentis Gothorum*; Fontaine, *Isidore de Séville. Génèse* 217–33 (cap. 11); Reydellet, "La conception," che tra l'altro analizza i capitoli isidoriani sortiti dal IV Concilio di Toledo, nel 633 (*Sent.* 3.47–51: *PL* 83.537–738), in cui è tracciato il profilo del principe ideale. Su quest'opera, vedi anche Cazier 374–77. Vedi avanti, nota 33.

to che due sono le correnti profonde che non hanno mai smesso di confrontarsi e dialettizzarsi anche drammaticamente nel corso della storia dell'occidente: la corrente che ha trasmesso al medioevo (e poi alla modernità, quale potente lievito delle sue rivoluzioni) una visione integralmente pessimista e addirittura malvagia e satanica sull'origine e la natura del potere, e l'altra che affrontava il problema di capire come si fosse passati dalla brutale e criminale semplicità del dominio diretto – Nembroth, per semplificare – alla costruzione grandiosa dell'impero romano e a quella altrettanto mirabile di un modello di diritto universale che pareva disegnare per sempre l'unico orizzonte entro il quale si riuscisse a pensare la società umana e, in particolare, qualsiasi forma di legittimazione di nuove e possibili strutture di governo. Da questo punto di vista, credo che ancor oggi noi si sia entro la dimensione di 'eredi dell'impero:' ma non è questo, evidentemente, il punto. Piuttosto, e sempre in termini assai generali, direi che le due visioni siano opposte e però indissolubilmente intrecciate, sì che ognuna di esse s'alimenta e vive della sua possibile negazione. E se l'una cancella nella ripetizione dell'identico ciclo di catastrofi storiche il valore di qualsiasi *translatio* che non consista nella continuità del giudizio divino e della umana colpevolezza, l'altra per contro non può che prefigurare l'intero corso della storia *sub specie translationis* e addirittura alla *translatio* affida la possibilità stessa che una storia esista, e pone tale concetto al centro della propria speculazione e s'interroga sulle speranze che suscita e sui modi della loro realizzazione. Ed è allo spessore storico-antropologico di questo quadro, per quanto qui malamente abbozzato, che le *translationes* delle quali resta da parlare vanno riportate.

2 La *Translatio* come storia

Un passo ancora è necessario per arrivare alle nostre *translationes*, e per farlo occorre scendere qualche gradino e rientrare nella più appropriata dimensione culturale e letteraria entro la quale qui ci si deve contenere. E osserviamo subito che il concetto cristiano di *translatio* resta estraneo e in linea di principio ostile all'idea di un legame tra la trasmissione del potere e quella del sapere (il famoso sogno di Girolamo in fondo estremizza l'accettazione di questa dicotomia). In esso, infatti, il saldo dei vari crolli di regno in regno è pur sempre negativo, e il sapere è in ogni caso fissato nella Rivelazione, onde il 'progresso' verso il regno di Cristo è anche, intrinsecamente, un pro-

gresso nella comprensione, nella diffusione e nell'attuazione delle Sacre Scritture: e l'impero romano troverebbe appunto la sua trascendente giustificazione e la sua gloria nell'essere stato al servizio di tale diffusione. Ma all'interno del mondo romano e del suo universalismo tanto politico quanto filosofico già vive l'essenziale e per vari aspetti dirompente novità per cui quel legame tra potere e sapere è in verità strettissimo, e propriamente di consustanzialità. Né potrebbe essere diversamente, perché, se è la corruzione umana che produce le catastrofi dei vecchi regni, è la *virtus* che edifica e mantiene l'impero. Se dunque spostiamo l'attenzione verso il mondo romano, spicca evidente non solo l'enorme forza di impatto del mito della missione dell'impero, specie nella veste poetica e religiosa che Virgilio ha saputo conferirgli, ma anche risulta come fosse precisamente romana la visione in chiave progressiva delle *translationes* storiche, e come appaia al proposito esemplare la massima di Sallustio che dalle stesse premesse cristiane – sono i misfatti e le ingiustizie che distruggono i regni – ricavava la possibilità di un'interpretazione della mutabilità della storia come progressiva rifondazione ed incremento dei valori:

Verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate
lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus
immutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a
minus bono transfertur. (*De Catilinae con.* 2.5–6)¹¹

11. Tornando alla *virtus* edificatrice dei romani, Enghelberto di Admont, citerà ancora nei primi anni del '300 le eloquenti parole di Sallustio, *De Catilinae con.* 32.19–21, e aggiungerà: “quia non fuissent illi tales viri, nisi habuissent tales mores, neque apud Romanos tunc fuissent tales mores, nisi Roma tunc habuisset tales viros” (*Speculum virtutum* 6.8: Engelbert von Admont 245).

Il punto è fondamentale. Se davvero l’“imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur,” ciò può avvenire solo in nome di un altro tipo di ‘trasferimento:’ quello che sposta il fuoco del discorso dall’*imperium*, e cioè dal potere e cioè dalla violenza, ai *mores*, e cioè, nel caso, alla dimensione etica che riveste il potere e lo legittima. Nelle parole di Sallustio la *translatio* riguarda in prima istanza *labor*, *continentia*, *aequitas*, mentre il potere, alla fine, le segue e le premia, condannando senza appello *desidia*, *lubido* e *superbia*. Tutto ciò corrisponde al nucleo profondo dell’ideologia romana sin dalla sua versione repubblicana, e alle sue rappresentazioni: basterebbe ricordare il celebre passo nel libro IX delle *Storie* di Livio nel quale gli eserciti romani guidati da Papirio Cursor sono contrapposti a quella massa informe di ubriacconi che avrebbe costituito l’esercito di Alessandro Magno, oppure al binomio *pietas-virtus* che sarebbe stato all’origine di tutti i futuri successi. E ci rimanda perciò alle qualità di fondo attraverso le quali i romani sono stati degni di realizzare la grande *translatio* che per tutto il medioevo e l’età moderna

ha sempre conservato un ruolo archetipico: quella del sapere, da Atene a Roma. Al proposito, sempre si allega la formulazione oraziana, *Epist.* 2.1.156–67, che stringe in un sol nodo conquista militare e *translatio* ed esalta la natura del popolo romano in quella sua rustica e vittoriosa maniera di procedere, che mette al primo posto i doveri più duri e solo dopo averli compiuti (“post Punica bella quietus”) si apre a un’esperienza di progresso spirituale pur sempre posta sotto il segno dell’*utile*, com’è del resto da aspettarsi da chi l’affronta con la stessa serietà e determinazione con le quali ha affrontato la guerra. Ma di questa stessa capacità è buon testimone anche Cicerone, che non solo esalta il ‘genio’ romano nell’appropriarsi della cultura greca, ma anche l’esigenza di conservare e incrementare il patrimonio culturale: “Hoc autem loco consideranti mihi studia doctrinae multa sane occurrunt, cur ea quoque arcessita aliunde neque solum expetita, sed etiam conservata et culta videantur” (*Tusc.* 4.2), e dunque il buon diritto di una appropriazione che salva e incrementa quanto, dall’altra parte, stava andando in rovina. I greci, infatti, non avevano saputo conservare non solo il loro sapere, ma neppure quello che a loro volta avevano ereditato da altri: “nati in litteris, ardentis iis studiis, otio vero diffuentes, non modo nihil adquisierint, sed ne relictum quidem et traditum et suum conservarunt” (*De orat.* 3.131), sì che quello dei romani nell’impadronirsi della loro ‘filosofia’ non è solo un diritto, ma un dovere: “hortor omnis qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem” (*Tusc.* 2.5). Come si vede, i greci sconfitti si avviano a produrre già presso lo stesso Cicerone (vedi almeno *De orat.* 1.47 e 221, ma poi soprattutto Giovenale), la caricaturale figura dei *graeculi*, cioè quei verbosi e petulanti chiacchieroni che insieme alla libertà hanno visto crollare anche una ‘parola’ che ha perduto ogni rapporto con la realtà e ne è dunque riuscita ipertrofica e irresponsabile:¹² quei *graeculi*, aggiungo, che rimarranno a lungo tali, almeno sino a Petrarca, e che finiranno per far stringere le loro caratteristiche su un’altra categoria di illustri sconfitti, gli italiani. Per contro, l’apparente grossolanità romana ha saputo distinguere l’esercizio della forza da quello del potere, ed ha fatto dell’espansione imperiale un vettore di appropriazione e incremento di saperi fondato sull’apertura universalizzante di quella medesima *virtus* che ha assicurato la vittoria (ed è stupefacente vedere – altra irresistibile anticipazione – con quanta forza tornino questi stessi motivi nel ‘500 francese, combinando l’esaltazione del vecchio incorrotto *bon naturel* nazionale con quella della *translatio* che sull’onda delle vittorie militari ha restitui-

12. Si veda al proposito Socas, che pone giustamente l’accento sulla *Sat.* 9, e, in essa, sull’esaltazione di una rozzezza romana (nella presa di Corinto gli ignoranti soldati romani fusero splendide statue di bronzo per farne strumenti di guerra) in verità caricata, come del resto in Orazio, di valori positivi: “La rudeza romana es un defecto, per si bien se mira es un valor sólido. El arte es siempre un reblandecimiento y un artificio que equivale a engaño. El valor concencional y excesivo de una rebuscada pieza de orfebrería se transforma en el valor auténtico e instrumental de una lanza o una espada. El objeto de arte es un objeto falaz y moralmente nocivo. Pero la mentira reside ante todo en la palabra [...]”

13. Vedi, per la *translatio sapientiae*, le indicazioni di Goetz 117 ss.

14. Dice bene Hidalgo de la Vega 283: “los romanos se habían helenizados y en este proceso fue redefiniendo su propia identidad como conquistadores.”

15. Significativamente Fontaine, “De l’universalisme” 38 commenta: “La relativité spatiale et temporelle de l’Empire romain se trouve ainsi appuyée sur l’antique théorie des ‘quatre Empires’ remontant au chapitre 7 du *Livre de Daniel*” (ma qui si vedano anche le considerazioni che seguono).

16. È di Seneca, *Nat. quaest.* 7.30.5, questa bella riflessione volta al futuro: “Multa venientis aevi populus ignota nobis sciet; multa saeculis tunc futuris, cum memoria nostri exoleverit, reservantur.” Per il ‘senso della storia’ quale carattere fondante e specifico della romanità, vedi le pagine di Dumézil, *Naissance* 182 ss. e 208 ss.; e *L’héritage* 170 ss.

to alla Francia il suo primato).

L’essenza della *translatio* è qui limpida, e ne è altrettanto limpidamente distinta la specie particolare della *translatio studii*, e la sua importante funzione nei confronti dell’altra, alla quale sin qui abbiamo prestato esclusiva attenzione: la *translatio imperii*.¹³ Ed evidentemente, è solo per averle distinte che le si possono far collaborare e che può prendere forma un discorso nuovo.¹⁴ Sinteticamente, si può ora precisare meglio che la mera successione degli imperi di per sé non fa storia perché il suo approdo – il regno di Cristo e l’autosufficiente totalità del sapere che esso realizza – in ogni caso la trascende: il che sta a dire che il potere terreno è sempre uguale a se stesso e, come avvertiva Agostino, in esso non c’è né progresso né salvezza: “Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deseruit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit, qui dedit Assyriis vel etiam Persis” (*De civ. Dei* 5.21).¹⁵ Ma se la *translatio* del potere rivela al proprio interno un filo di continuità e di arricchimento propriamente umani, ecco che il ferreo meccanismo della ripetizione dell’identico è superato, e le vicende stesse del potere ne sono riscattate alla luce della difficile e nascosta ma intrinseca moralità che le anima. Insomma, descrivere le *translationes imperii* nei termini di una sequela di prepotenze e catastrofi non basta a fondare una storia: semmai, cristianamente, la esclude. Ma rintracciare entro di esse le vie della *translatio studii* la fonda, perché ne fa un percorso di civiltà.¹⁶ Così, è vero che andranno probabilmente sfumate e modificate caso per caso, ma le parole che Reydellet ha scritto a proposito di Isidoro e che definiscono la visione della storia che sarà propria di un’età ‘passionale e antistorica’ (Mazzarino, “L’era costantiniana” 21–24) come quella cristiano-barbarica conservano un’indubbia portata generale nel definire lo schema profondo dell’approccio cristiano nei confronti degli imperi terreni:

Isidore n’a, à aucun degré, le sens d’une évolution créatrice de l’histoire. Ou plus exactement, il y a chez lui deux plans: l’un est celui de la Révélation qui se déroule progressivement selon les six âges repris d’Augustin, l’autre, celui des vicissitudes des empires qui se succèdent les uns aux autres, sans que, de l’un à l’autre, progrès puisse être marqué: *Regnum universae nationes suis quaeque temporibus habuerunt, ut Assyri, Medi, Persae, Aegyptii, Graeci, quorum vices sors temporum ita volutavit ut alterum ab altero solveretur.* Tout, dans ce texte, jusqu’au choix des expressions, révèle le scepticisme en

17. Reydellet, “La conception” 464; dello stesso autore si veda anche “La signification” 345–46 e *La royauté, passim*.

18. Discute del decreto e porta una aggiornata bibliografia Mathisen 1014–15. Ad esso rimando dispiacendomi di non poterne raccogliere, per ragioni di spazio, tutti gli spunti che, tra altre cose, convergono e danno spessore storico a una conclusione attualizzante che, isolata dal contesto, rischia di sembrare – e non è per nulla – futile: “Since the fall of the western Roman Empire, no nation has been so grand that it could claim to encompass the whole world or attempt to create a form of universal citizenship that was open to all comers. But now, at the beginning of the twenty-first century, there is again much discussion of the different forms that universal citizenship could take. In spite of, or perhaps because of, the chronological gap between the ancient and modern phenomena of world citizenship, it may be that the Roman model for dealing with issues of ethnicity, identity, and religion in the context of legal definition of citizenship has much to teach us. In particular, the time may have come once again for a form of citizenship unburdened by the baggage of nationalism or political allegiances.”

19. Sono molte le parti che si dovrebbero citare, ma l'abbondanza stessa dei materiali mi rende difficile farlo: in ogni caso, raccomandando, per il suo valore fondante, la parte essenzialmente dedicata a Cicerone e al concetto di *humanitas*: Novara 1.163 ss. Tornando per un attimo al tema propriamente politico dell'imperialismo romano, ho trovato utile il denso saggio di Raaflaub.

présence de ces bouleversement: à se fier à ce seul jugement l'établissement de la monarchie wisigothique e Espagne ne saurait être que l'œuvre d'un hasard capricieux.¹⁷

Per contro, non è invece un paradosso il fatto che le premesse e i contenuti di una storia terrena distinta da quella divina siano maturate entro un impero come quello romano che si concepiva ed era percepito come tale per la sua natura essenzialmente inglobante tanto del potere che del sapere – l'impero *era* la sua stessa forza inglobante – e che dunque configurava in sé, nel suo destino, la ‘fine della storia.’ Perché si tratta, appunto, della storia terrena che solo l'immanenza di una ‘fine della storia’ altrettanto terrena può rendere, a cose fatte, riconoscibile (così come per Marx, vien voglia di dire, è lo scheletro dell'uomo che spiega, a ritroso, quello della scimmia). E del resto, solo la pervasiva grandiosità di un progetto universale che apparve sostanzialmente realizzato – specie quando, nel 212, la *Constitutio Antoniniana* diede la cittadinanza romana a tutti gli uomini liberi dell'impero¹⁸ – poteva affrontare alla pari l'altro progetto, quello cristiano, e insieme drammaticamente distinguersi e scontrarsi e anche mescolarsi con esso in forme e modi del tutto espliciti, almeno sino alle straordinarie formulazioni dantesche del *Monarchia* che faranno perno sulla reciproca, intima necessità di quei *duo ultima* (poche espressioni sono state così pregnanti!) per dare un senso alla vita dell'uomo.

Naturalmente, l'idea di progresso non è patrimonio esclusivo di Roma, perché è senz'altro vero che “Epicureanism, Skepticism, and Stoicism, the three dominant philosophical schools, all embraced progressivism in some form or other,” come ha scritto Edelstein concludendo il suo classico libro, orientato in prevalenza verso il mondo greco (178–79). Ma è altrettanto vero che è tutta romana l'idea pervasiva di una *humanitas* quale patrimonio vivente di civiltà e cultura che si espande nel tempo e nello spazio, così come lo è la convinzione, né potrebbe essere altrimenti, che proprio la potenza di Roma, prima repubblicana e poi imperiale, fosse insieme fondamento e funzione di una tale espansione. Anche questo è un argomento troppo grande e troppo battuto, e qui posso solo sfiorarlo al riparo di guide eccellenti, com'è un'altra ricerca, davvero monumentale, alla quale rimando: i due volumi di Antoinette Novara sulla nozione latina di progresso.¹⁹ E torno invece a Cicerone, e in particolare a una citazione dalla *Pro Flacco* 26.62, là dove Cicerone indica ai giudici i membri della legazione ateniese giunti a Roma per testimoniare a favore del suo difeso: “Adsunt Athenienses unde *humanitas*, doctrina,

religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnis terras distributae putantur.” Prima di tutto qui parla l’avvocato, è indubbio. Ma ciò non toglie la sostanziale verità dell’omaggio, né l’evidente sottinteso con il quale i giudici sono invitati a riconoscere, attraverso la presenza degli ateniesi, ciò che essi stessi ora sono: i rappresentanti di una *humanitas romana* ch’è perfettamente in grado di ricostruire la propria storia e che è chiamata ad agire perché ha assunto su di sé e moltiplicato quella originale forza distributrice. Il motivo profondo, insomma, è quello di una sorta di partita doppia, o di una *translatio* di ritorno, dai vincitori verso i vinti. E ciò definisce precisamente la dimensione storica entro la quale tale *translatio* sviluppa la propria dinamica: prima come capacità di appropriazione garantita dalla forza della conquista, e poi come capacità tendenzialmente illimitata di moltiplicazione e distribuzione garantita dall’esercizio del potere.

Un tale schema si è consolidato per secoli attraverso l’immagine di una *translatio imperii et studii* da Atene e Roma, ch’è diventata prima che un tenace, frequentatissimo *topos* culturale, un vero e proprio varco epocale. Ho detto: *imperii et studii*, ma l’ordine andrebbe mutato perché, nel caso, è il sapere che fa aggio sul potere, è l’*humanitas* colta nel suo divenire che soppianta la bestiale successione biblica dei regni. E, occorre dirlo subito, davanti alla potenza di un siffatto modello la tradizione cristiana non ha potuto opporre che una mezza soluzione, fatta insieme di accettazione e di rifiuto: una *translatio* di quella natura e qualità non le appartiene né, geneticamente, può appartenere. I piani sono troppo diversi, e la questione è semmai diventata sin da principio quella delle condizioni per una possibile e però difficile modalità di rapporto. Tertulliano è un buon esempio di ciò. Da una parte esalta sino all’iperbole le condizioni politiche e sociali create da un impero ch’è più dolce del giardino di Alcino e del roseto di Mida (*De anima* 30.3 e *De pallio* 2.7), e dall’altro dà la nota definizione: “haereticorum patriarchae, philosophi” (*Contra Herm.* 8.3: *PL* 2.204). Tertulliano non è il solo, tutt’altro, nell’esprimere questo senso di raggiunta compiutezza, che non può che confermare l’accettazione piena dell’idea tutta romana di progresso. Ma una esaltazione siffatta non può neppure escludere la somma materiale di saperi che una simile situazione trasforma in concreta esperienza di vita, sì che proprio in virtù della forza di quell’idea Tertulliano tende a limare l’espressione dell’assoluta e alternativa verità del cristianesimo, e a definirne la superiorità in termini di compimento, di ultimo traguardo (ciò che distingue il cristiano è anche il perfetto possesso di tutte le qualità civili che l’impero richiede ai cittadini, e

20. “Scimus dici posse: si docere litteras dei servis non licet, etiam nec discere licebit, et, quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?” Il passo, famoso, dal *De idolatria* 10.4, è stato variamente commentato: cfr. in particolare Fredouille 418–23 (ma tutto il volume è bello e importante per l’argomento).

21. Markus, “The Roman Empire” 347: “Looked at from this point of view, the theme of the work is a radical and sustained rejection of the Eusebian type of view of the Empire.” Qui, vedi anche una sintetica analisi dell’impatto provocato nelle coscienze dal sacco di Roma del 410, per la quale si vedano anche le numerose indicazioni contenute in Frensdorff (specialmente nei saggi 13 e 15, ove è ben messo in rilievo, nel confronto, il particolare pessimismo storico di Agostino, del quale sono tra l’altro ricordati i *Sermones* 81, 105 e 296). Sul ruolo centrale del *De doctrina christiana* nel delineare un progetto di recupero della cultura classica intesa come propedeutica al sapere cristiano mi limito a rinviare alle limpide pagine di Marrou (in particolare il cap. 3 “La formation de l’intellectuel chrétien:” 387–413).

22. L’ampia schedatura di testi di Folliet conferma la frequente associazione delle due immagini e la prevalenza dell’interpretazione di tipo origeniano, ma rileva anche l’esistenza di altre varianti.

poiché la fine dei tempi è vicina, per il mantenimento dell’impero il cristiano deve pregare e operare). In questo quadro di fondo, allora, come comportarsi verso la cultura classica? Rifiutarla è impossibile: altre non ne esistono.²⁰ La si deve usare, invece, per progredire nella giusta direzione. In pratica, se ne eliminino le parti inaccettabili e si assuma quanto più possibile di quello che resta, secondo una sorta di progetto di politica culturale di lungo respiro che si articola in una scelta strategica. Le lettere pagane vanno imparate ma non insegnate, scartando l’ipotesi rigorista secondo la quale, se non devono essere insegnate, non possono neppure essere apprese. Ora, una tale proposta, in sé estremamente significativa della difficoltà del problema, ha senso se la si intende protratta nel tempo, sì da opporre una specie di filtro generazionale che eviti uno scontro diretto e perdente, e però di fatto ottenga di eliminare seppur lentamente le scorie dell’idolatria. Resta comunque che non esistono soluzioni migliori, e che si tratterà in altre parole di promuovere una *translatio* affatto speciale, che va promossa nel momento stesso in cui viene censurata. Da questo punto di vista si potrebbe dire che il suggerimento di Tertulliano aspira a una sorta di concretezza politica: che non ha comunque séguito, mentre, sul piano dei principi se non nella pratica, si perpetua il compromesso, la mezza misura. Ed è singolare che più o meno duecento anni dopo, quando tutto è cambiato: il bel giardino descritto da Tertulliano non c’è più, la devastazione e la paura avanzano e nel crollo dell’impero proprio i cristiani sono sotto accusa e l’eusebianesimo politico sembra ormai fallito, ebbene, Gerolamo e Agostino non possano, seppur in modi diversi, che riproporre tal quale la sostanza di quel compromesso, nell’aggravato quadro di una radicale presa di distanza dalla ‘città terrena’ che ha la sua più alta espressione nel *De civitate Dei*.²¹

Gerolamo e Agostino: anch’essi affascinati da quella bellezza, certo, ma anche e prima di tutto testimoni di una città e di una bellezza tutt’affatto diverse. Come rispondono al problema già posto da Tertulliano? Riprendendo entrambi due diverse immagini di Origene: Gerolamo quella della ‘bella prigioniera’ e Agostino quella dell’‘oro degli Egizi.’ Origene infatti, come ha mostrato Henri de Lubac (1.1.290–304),²² a proposito della legge del *Deuteronomio* 21.10–14, che ordinava di strappare ai nemici la donna bella e desiderabile, di tagliarle i capelli e le unghie, di tenerla per trenta giorni vestita a lutto e poi di farla propria, aveva commentato:

23. Cfr. *Epist.* 70.11, a Flavio Magno: “Legerat in *Deuteronomio* Domini voce praeceptum mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos, et sic eam habendam in coniugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitica facere cupio? Et si quidquid in ea mortuum est, idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecido vel rado et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit;” *Epist.* 66.8, a Pammachio: “Christum facimus sapientiam. Hic thesarus in agro Scripturarum nascitur, haec gemma multis emittitur margaritis. Sin autem adamaveris captivam mulierem [...] et ejus pulchritudine captus fueris, decalva eam,” ecc.; *Epist.* 21.13, a papa Damaso: “Huius sapientiae typus et in *Deuteronomio* sub mulieris captivae figura describitur, de qua divina vox praecipit ut, si Israelites eam habere voluerit uxorem, calvitium ei faciat, unguis praeseceat, pilos auferat et, cum munda fuerit effecta, tunc transeat in victoris amplexus.”

24. Cfr. anche Marrou 393–94. Il passo di Origene è in una lettera a Gregorio (forse il Taumaturgo, vescovo di Cappadocia), che è giunta a noi perché compresa nella *Philocalia* origeniana di Gregorio di Nazianzo (per maggiori notizie, vedi Origene, *Philocalie* 399–404). Vedi per il testo greco Crouzel. Vedi anche Naudin 155–61, ove la lettera è tradotta e annotata. Nella lettera, indirizzata a Gregorio che per studio deve andare ad Alessandria, Origene ricorda la vicenda biblica di Ader l’Idumeo (3Reg. 11.14–22) che, recatosi in Egitto fece carriera e sposò la sorella della moglie del Faraone, e quando tornò in Israele era un perfetto idolatra: “Et cependant la divine Écriture sait que pour certains ce fut un malheur de descendre du pays des fils d’Israël en Égypte, en donnant à entendre que c’est un malheur pour certains de séjourner chez les Égyptiens, c’est-à-dire dans les sciences de ce monde, après avoir été élevé dans la loi de Dieu” (Naudin 159). Agostino riprende ampiamente l’immagine dell’oro

Quaecumque enim bene et rationabiliter dicta invenimus apud inimicos nostros, si quid apud illos sapienter et scienter dictum legimus, oportet nos mundare id et ab scientia, quae apud illos est, auferre et resecaere omne quod emortuum et inane est – hoc enim sunt omnes capilli capitis et ungulae mulieris ex inimicorum spoliis adsumptae. (Origène, *Homélies* 7.6: 1.347–49)

e Gerolamo riprende più volte l’immagine di questa *ensoria translatio* applicandola al pericoloso fascino delle lettere classiche, da sequestrare e da usare, appunto, con cautela espurgatoria.²³ L’altra immagine, che Agostino riprende da una lettera di Origene soprattutto nel *De doctrina christiana*, 2.40.60–61 (ma vedi anche *Conf.* 7.9.15) si rifà alle ricchezze rapite dagli Ebrei agli Egiziani al momento della loro partenza (*Ex.* 12.35 ss.), ed è un’immagine più semplice e più forte, e si presenta con l’aspetto di un vero e proprio ordine: è per volontà di Dio che ai pagani deve essere sottratto il patrimonio del loro sapere, perché sia messo al servizio della verità.²⁴

Siamo a un altro snodo. Nell’un caso e nell’altro, come si vede, abbiamo a che fare con ‘prede,’ o ‘spoglie’ sottratte più o meno violentemente al nemico, e questo tratto che, in altro contesto, durerà a lungo, sino a tutto il sedicesimo secolo, quando specialmente caratterizzerà la versione francese della *translatio*, induce a sottolineare un aspetto nuovo che la *translatio* ha finito per assumere in questa età difficile: essa non è più reversibile e generalizzabile, com’era nel disegno ideale dell’*humanitas* proprio dell’universalismo romano, e davvero si oggettiva in un bottino, cioè in qualcosa ch’è semplicemente sottratto e trasferito altrove e impiegato ad altri usi. E seppur in maniera tendenziale una *translatio* siffatta in qualche modo cessa d’essere tale, e appare attratta, piuttosto, nell’orbita di quella stessa visione che riferiva le successioni dei regni a un piano metastorico. In questo senso, ‘bella prigioniera’ oppure ‘oro’ che sia, direi che ci si trovi dinanzi a un irrisolto stato di necessità che dai tempi di Tertulliano si è fatto più duro, e dunque a un blocco. Poco meno di altri duecento anni dopo, infatti, è evidente come il blocco permanga e si sia fatto sempre più rigido, ed abbia finito per soffocare l’esigenza alla quale da Tertulliano a Gerolamo e Agostino si era cercato di dare voce. Penso naturalmente al ‘barbaro’ Gregorio Magno, all’odiato dell’antichità, al nemico della grammatica: accuse tutte dalle quali Henri de Lubac (2.1.53–98) e poi Riché (*Éducation* 123 ss.) intelligentemente lo sollevano, almeno nei termini di invecchiati atteggiamenti polemici. Ma non è questo il punto.²⁵

quaest. 53.2.92; *En. in Psalmos* 104.28.1; *Serm.* 8.14.322–23; ecc.).

25. Vedi anche, un po’ meno convincente perché troppo interno alla logica di Gregorio Magno, Dagens 31–34. Tra i accusatori di Gregorio, vedi, particolarmente duro, Lot 331.

Interfaces 1 · 2015 · pp. 170–208

degli Egizi’ nel *De doc. chr.* 2.40.60–61, e a questa sua ripresa rimanda nel *Contra Faustum man.* 22.91 (ma vedi anche 71). Un cenno appena è anche in *Conf.* 7.9.15 (ma vedi ancora *De div.*

Anche Gregorio, come gli altri prima di lui, dovendo affrontare – e rifiutando – una implicita *translatio*, ha scritto qualcosa su cui i lettori si sono a lungo impuntati. Il passo assai discusso, ricavato dalla lettera di dedica a Leandro di Siviglia dei suoi *Moralia in Job*, si chiude con la forte affermazione: “indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati” (Grégoire le Grand 114–34).²⁶

Queste parole, che arrivano alla fine di una lettera per altro assai bella, mostrano una forte ma non inattesa polemica verso forme di idolatria formale che riprende una linea ben presente nella tradizione cristiana (per esempio in Agostino). Fa pensare semmai un'altra lettera che, questo sì, non può non condizionare almeno un poco l'interpretazione della precedente. Si tratta del severo rimprovero mosso al vescovo di Vienne, Didier, al quale Gregorio scrive allarmato:²⁷

Pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus ac sumus vehementer aspernati, ut ea quae dicta fuerant in gemitum et tristitiam verteremus, quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt. Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat, ipse considera [...] Unde si post hoc evidentiter haec quae ad nos perlata sunt falsa esse claruerint neque vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, et Deo nostro gratia agimus, qui cor vestrum maculari blasfemis nefandorum laudibus non permisit. (*Gregorii* [...] *Reg. Epist.* 2.303: 11.34)

Che Gregorio abbia le sue ragioni e che, tutto considerato, non faccia altro che ribadire doverosamente la necessità di una serie di obblighi e cautele sui quali esisteva un larghissimo accordo, non toglie che quanto egli afferma abbia un importante significato, quanto meno sintomatico in un'epoca di devastante ignoranza che, per le concordi diagnosi degli storici, ha visto ogni forma di cultura e di semplice alfabetizzazione raggiungere il suo punto più basso. Che per lui papa, attorno al 600, la *grammatica* brutalmente equivalga alle *laudes Iovis*, e che un vescovo nel dilagare dell'analfabetismo tra gli stessi appartenenti al clero debba ignorare o mostrare di ignorare o evitare di partecipare ad altri i fondamenti del suo linguaggio, della sua cultura e infine di quel tanto o poco di concreta civiltà sulla quale pur sempre appoggia il suo mondo, ebbene, ciò sta quanto meno

26. Mohrmann 339–42 la inquadra entro l'esigenza di un rinnovamento linguistico in senso antiletterario e le affianca opportunamente un'analogia citazione di Gregorio di Tours, nella *Praefatio* al suo *Liber de gloria confessorum* (PL 71.827–30). Anche per Riché (*Éducation* 128–29 e 463–64) le frasi di Gregorio sono in linea con la tradizione, come mostra un passo singolarmente simile di Cassiodoro, *Inst.* 1.15.7.

27. La Mohrmann ricorda che ai vescovi era esplicitamente proibito insegnare, ma che Didier era evidentemente obbligato a farlo, considerate le penose condizioni di ignoranza dei suoi preti.

28. Di nuovo, assai più sfumata è la posizione di Isidoro, pure ufficialmente in linea con Gregorio Magno: al proposito non si può che rimandare a Fontaine, *Isidore de Séville et la culture, passim*. Ma vedi in particolare il cap. 6 “Bilan de la rhétorique isidorienne” (1,322–37), ove si indica senza mezze misure il decisivo patronato di Cicerone e Quintiliano, e si parla, rispetto ai rigorismi altrui, di “ambigüité” e “timidité” di Isidoro.

29. Vedi pure Mazzarino, “L’era costantiniana,” che in sintonia con Markus e altri, accenna ai caratteri ‘orientali’ della visione di Gregorio Magno, e ne indica la prospettiva tutta ecclesiastica e sacrale.

30. Il discorso è in verità complesso, ma, scusandomi per ritagliarne solo alcune affermazioni, ecco cosa scrive Leonardi quando sottolinea come tra mondo gentile e mondo cristiano esista frattura e divergenza; ridimensiona la portata di un supposto ‘umanesimo’ di Agostino, e per contro dichiara l’umanesimo scomparso dall’Occidente: “Non è possibile parlare di umanesimo quando la cultura, dalle arti alla filosofia, è concepita come uno strumento alla comprensione teologica; o quando si pensa la teologia (e la Chiesa) come diverse dalla cultura (e dalla storia). Nella storia post-origeniana non si dà dunque propriamente umanesimo” (Leonardi, “Alcuino” 470–71).

a significare che quel blocco non si è affatto sciolto, al contrario. Bene o male, la *grammatica* Didier la sa e *deve* saperla, così come deve sapere qualcosa della letteratura secolare: solo, non può insegnarla. Di là dai pretesti formali, la lacerazione è più che mai aperta, a dispetto di tutta l’intelligenza e gli sforzi spesi nei secoli precedenti per definire una possibile via mediana.²⁸ E ciò spicca e turba ancor più, quasi una smisurata schizofrenia, in un papa del quale è stato detto: “His political imagery saw the Empire as grounded in the hierarchical order of the world, an integral part of the cosmic hierarchy. This is the old image of a world dominated by Rome, whose universal Empire was part of the fixed order of things” (Markus, “Gregory” 23).²⁹ Si ammetterà che tra l’ordine cosmico e la guerra alla *grammatica* c’è il gran salto di una *translatio* mancata e di una *humanitas* smarrita. Forse la *translatio* non era mai stata davvero tra le opzioni possibili, certamente non è avvenuta ed anzi, proprio in quanto tale, e cioè nei termini archetipici e modellizzanti riassunti nei poli di Atene e Roma, è stata stravolta e avversata.³⁰ Che nella pratica si possano portare vari esempi che mostrerebbero il contrario, e cioè un inevitabile flusso di saperi e di modi e tecniche specificamente letterarie dalla cultura classica e pagana alla cristiana, non modifica di una virgola le cose. Del resto, anche la successione dei regni tra Assiri e Medi e Persiani e Greci e Romani ha comportato una storia reale che esorbita e resta essenzialmente estranea e indifferente alla visione trascendente che ne dà Daniele e l’esegesi cristiana, ma ciò non intacca il senso e il valore profondi di un’*altra* storia di cui quella visione non può rinunciare a dare testimonianza. Ciò che in ogni caso importa, a questo punto, è che questa dura, difficile e differita *translatio* quanto più appare lontana tanto più incombe, e si trasforma nel nodo che l’Occidente *deve* assolutamente sciogliere. Ma può cominciare a farlo solo quando sembrerà che si possa sciogliere insieme anche l’altro nodo, il nodo gemello, quello del potere, che per ora ha ancora un solo nome: l’impero. E infatti il punto di svolta oltre il quale gli uomini del medioevo potranno finalmente rivendicare qualcosa che ai loro occhi assomiglia alla *translatio* da Atene e Roma e che, per quanto da lontano, annuncia la coscienza di un’età nuova, è costituito dall’impero carolingio. È da lì, infatti, che di *translatio* si può cominciare a parlare.

3 La rinascita carolingia

Andiamo subito al punto. Étienne Gilson, in un saggio del 1930: *Humanisme médiéval et Renaissance*,³¹ ha individuato tanto il tema della *translatio*, quanto il momento in cui esso si pone in termini compiuti e coscienti (183–85):

Le moyen âge [...] il a accepté et revendiqué comme un honneur le rôle de transmetteur d'une civilisation qui lui était dévolu. Dès le temps de Charles le Chauve, et grâce à la présence de Jean Scot Erigène, ce qu'Alcuin n'avait encore considéré que comme un rêve, apparaît aux contemporains comme une réalité; l'Athènes du Christ existe, elle est en France, son fondateur n'est autre que le maître d'York et de Saint-Martin de Tours. Pour constater la réalité et la vivacité de ce sentiment, il faut suivre l'histoire d'un thème littéraire trop négligé, le *De translatione studii*.

“Dès le temps de Charles le Chauve,” dunque a partire dalla seconda metà del IX secolo, non prima: i secoli precedenti sono tagliati via, con un giudizio che lascia molte cose in sospenso, dato che in ogni caso Gilson non si spinge più indietro del ‘sogno’ di Alcuino. E la cosa va osservata, soprattutto se si accettano, come credo si debba fare, le parole di uno studioso come Santo Mazzarino, per il quale già da molto prima il “problema della fine del mondo antico” era diventato “un problema di *translatio*” (*La fine* 72), quella *translatio* che la Chiesa, appunto, non volle, o gravò di troppe ipoteche. Gilson muove in ogni caso dall'epoca di Carlo il Calvo perché a essa risale la più antica testimonianza ch'egli avesse trovato dell'emersione del tema, quella contenuta nei *Gesta Karoli* del Monaco di San Gallo, Notker le Bègue (c. 885), ed è infatti al regno di Carlo Magno che occorre retrocedere per trovarvi le radici della *translatio* e della *renovatio* insieme (il che sta a dire, di nuovo, la cosciente novità della cosa).³² Prima di farlo, vorrei però restare un attimo sui *Gesta Karoli* e citare non solo le parole, per altro davvero significative, alle quali Gilson si rifà – divenuto abate di San Martino in Tours, Alcuino lo trasforma in un centro di cultura, “cujus in tantum doctrina fructificavit, ut moderni Galli sive Franci antiquis Romanis et Atheniensibus aequarentur”³³ –, ma proprio le parole con le quali la cronaca comincia, a mio avviso essenziali:

31. Da queste pagine prende le mosse Jeaneau, dedicando al tema lo studio sin qui più ampio e ricco di riferimenti, al quale rimando per puntuali integrazioni.

32. L'aver riportato a Carlo Magno le radici della *translatio* costituisce l'apporto più importante del saggio di Jongkees.

33. Commenta Gilson 183: “Le fait est d'autant plus intéressant, que ce chroniqueur vivait hors de France et que son témoignage exprime par conséquent une opinion déjà largement répandue [...] Nous avons ici l'amorce du thème de la *translatio studii*. Puisque Athènes s'est transportée en France depuis la venue d'Alcuin, c'est donc que la science grecque, transmise jadis par la Grèce à Rome, a désormais été transmise par Rome à la France. À mesure que l'importance de Paris augmente, c'est naturellement Paris qui prend la place d'Athènes, mais on ne doute pas du résultat produit par l'enseignement d'Alcuin et nul ne se trompe sur sa portée véritable” (questa di Parigi è per la verità un'anticipazione...). Ma del tutto corretto è il commento di Pedersen 77: “Even if this pronouncement presupposed a serious ignorance of ancient culture, it gives a correct impression of the dream of its rebirth in the Carolingian age.”

Omnipotens rerum dispositio ordinatioque regnorum et temporum, cum illius admirandae statuae pedes ferreos vel testaceos comminisset in Romanis, alterius non minus admirabilis statuae caput aureum per illustrem Karolum erexit in Francis. Qui cum in occiduis mundi partibus solus regnare coepisset, et studia litterarum ubique propemodum essent in oblivione, ideoque verae deitatis cultura teperet, contigit duos Scottos de Hibernia cum mercatoribus Brittanis ad litus Galliae devenire, viros et in saecularibus et in sacris scripturis incomparabiliter eruditos. (“Monachi Sangallensis de gestis Karoli” 731)

34. Alcuino incontrò per la prima volta Carlo a Parma, nel 781, e l'anno seguente accettò l'invito a trasferirsi in Francia. Circa i dotti che fecero capo alla corte carolingia, molto si ricava dai densi inquadramenti di Leonardi, *Medioevo latino* 275–320.

35. *L'Admonitio generalis*, del 789, oltre a una lunga serie di disposizioni riguardanti la vita e l'organizzazione del clero, prescriveva, all'articolo 72, che presso i monasteri e le chiese cattedrali fossero istituiti regolari corsi scolastici per insegnare i salmi, la notazione musicale, il canto, la matematica e la grammatica; la contemporanea e famosa *Epistola de litteris colendis*, formalmente mandata all'abate Baugulf di Fulda ma in realtà indirizzata a tutto il clero di quell'articolo sviluppa i vari punti (vedi Brown 17 ss. e Roger). Cfr. Riché, “Instruments” e “La Bible” (per questa immagine di Carlo come dominatore teocratico, *rex et sacerdos*, cfr. anche Bezzola).

A parte alcune ingenuità,³⁴ queste frasi sono dense di significato. Il ritorno della profezia di Daniele – il sogno della statua – e dell'interpretazione di Gerolamo sta a dire che la successione dei regni, dopo il crollo dell'impero Romano, ha ripreso il suo corso: addirittura, con Carlo Magno il cammino riprende dal punto più alto, dal *caput aureum*. In secondo luogo, proprio perché siamo dinanzi a un salto epocale e un nuovo regno s'inaugura, è finalmente possibile porre il tema della *translatio*, fino a quel momento inconcepibile perché l'epoca precedente, nella quale gli studi sono stati dimenticati, non è altro che la lunga appendice di quel crollo: è quel crollo. *Translatio imperii* e *translatio studii*, insomma, sono, nel segno della novità, una cosa sola: e di colpo le contorte perplessità e ostilità del pensiero cristiano dei secoli precedenti, che forse con qualche ingenerosità, possiamo riassumere nel nome di Gregorio, cominciano a uscire dalla storia. O meglio, rimangono e cercheranno ancora varie volte d'imporci, ma la loro originale dimensione egemonica all'interno di uno spazio culturale unificato non la ritroveranno mai più.

Con ciò, l'identità cristiana del regno di Carlo Magno non solo non è in discussione, ma addirittura ne costituisce l'assoluto fondamento ideologico. Le grandi iniziative per la riorganizzazione e l'istruzione del clero,³⁵ l'opera di rassetatura e riordino dei testi sacri e il personale e profondo cristianesimo dei suoi intellettuali, Alcuino in testa, lo confermano in mille modi. Ma in nome di un impero ritrovato, può porre all'ordine del giorno la necessità di ‘tradurre’ per sé quella tradizione, senza timidezze e con un senso davvero nuovo dei propri diritti e doveri culturali. I *Gesta Karoli* affermano come nel campo del sapere i Franchi abbiano eguagliato gli Ateniesi e i Romani, offrendo dunque ai secoli che verranno la base del classico *topos*: Atene – Roma – Parigi, e lo fanno senza minimamente preoccuparsi di aggiungere cautelosi e cristianizzanti distinguo. Il che testimo-

nia di una certa naturale spregiudicatezza: della quale troviamo conferma se ci volgiamo indietro, là dove ci viene indicato d'andare, cioè alla corte di Carlo Magno.

Qui troviamo Alcuino, e qui troviamo un atteggiamento che suona libero e leggero, quando ci si trova dinanzi all'entusiasmo scevro di sensi di colpa con il quale Alcuino (il quale, si ricordi, ha assunto il nome poetico di *Flaccus*: e altri attorno a lui vollero chiamarsi Omero, Pindaro, Marone, Tirsi, Menalca...) continuamente parla del suo lavoro e, dentro di esso, della componente classica. Lo si vede, per esempio, nel lungo componimento *Versus de sanctis Eboracensis ecclesiae*, là dove fa un altissimo elogio dell'amico divenuto vescovo di York nel 767, Aelberto, grande maestro di scuola e avido cercatore di libri, che agli allievi insegna l'arte grammatica, la retorica, il diritto, e "illos Aonio docuit concinnere cantu, / Castalida instituens alios resonare cicuta, / et iuga Parnassi lyricis percurrere plantis," o là dove, poco avanti, s'esalta elencando i libri di cui la biblioteca della cattedrale era ricca e tocca proprio il tema della *trasmissione* dei testi e dei saperi dalla Grecia a Roma, implicandone quanto meno l'attuale continuità: "Illic invenies veterum vestigia patrum, / quidquid habet pro se Latio Romanus in orbe, / Graecia vel quidquid transmissit clara Latinis, / Hebraicum vel quod populus bibit imbre superno" (corsivo mio), e finisce appunto con un elenco di autori classici e con i retori e i grammatici antichi (vv. 1436–38 e 1535–38: "Alcuini Carmina" 201 e 203–04). Oppure là dove raccomanda attenzione e scrupolo di correttezza agli addetti allo *scriptorium*, con un senso vivo sia del valore della trasmissione dei testi che dell'oggetto, il libro medesimo (e si osservi l'immagine del 'volo' della penna): non siano 'frivoli,' dunque, "frivola nec propter esset et ipsa manus, / correctosque sibi quaerant studiosae libellos, / tramite quo recto penna volantis eat. / Per cola distinguant proprios et commata sensus, / et punctos ponant ordine quosque suos," ecc. (vv. 4–8: "Alcuini Carmina" 320).³⁶

Non è il caso di discutere qui del concetto di 'rinascimento carolingio,' che ha trovato decisi oppositori, da Gaston Paris a Claudio Leonardi, ma di dire, piuttosto, che alcune importanti novità saltano agli occhi. Ci si ricordi di Gregorio Magno e del suo diffidente rapporto con la *grammatica*: ebbene, Alcuino, autore di un *De grammatica*, un *De ortographia* e un *De dialectica*, dice che si può pure rifiutare la grammatica degli antichi, ma si abbia almeno il coraggio, allora, di farne un'altra, perché una grammatica è indispensabile: "si nota et olim audita non licet inferre, quid faciemus de litteris syllabis etiam et verbis, quibus uti nobis necesse est cotidie, nisi novas gram-

36. Cfr. Ganz 795–96; ma in questo stesso volume rimando soprattutto a Contreni, con amplissima bibliografia. Vedi anche McKitterick, "Eighth-Century Foundations;" *The Frankish Kingdoms 140–68 e 200–27*; e *Carolingian Culture, passim*. Per l'attività di trasmissione dei testi, cfr. Bischoff e Reynolds-Wilson.

37. Qui Alcuino risponde ad alcune obiezioni dello stesso Carlo Magno, si che si dovrebbe riportare il senso complessivo della questione al notevolissimo scambio di battute tra i due che è nel *De arte rhetorica dialogus*, noto anche come *Dialogus de rhetorica et virtutibus* (PL 101.919–46). Vedi Leonardi, “Alcuino” 475–79.

38. Questo testo è stato già citato da Jongkees 46–47, che giustamente vi ravvisa l’idea della *translatio* (ma in una traduzione, mi permetto di dire, che vela un poco proprio l’intenzione con la quale lo allega). Tra altre lettere che si potrebbero ricordare, segnalerei ancora la lunga *Ep.* 307 (“Alcuini Epistolae” 466–71), che si sofferma sulla disputa di Paolo con i sapienti greci narrato in *Act.* 17.18, e, toccando il tema dell’oro degli Egizi (si aggiunga dunque questa testimonianza di Alcuino a quelle elencate da de Lubac), dichiara di adottare le medesime armi dialettiche dell’avversario, “ut, suorum sauciatus armis, in catholici exercitus libens castra recurat” (corsivo mio).

maticae artis regulas excogitare incipiamus?” (*Ep.* 145: “Alcuini Epistolae” 232–33).³⁷ E ancora, rivolgendosi a Carlo Magno e parlando del suo insegnamento presso San Martino di Tours, sembra addirittura distinguere gli studenti per indirizzi e persino per sedi di studio:

Ego vero Flaccus vester secundum exhortationem et bonam voluntatem vestram *aliis* per tecta sancti Martini sanctarum mella scripturarum ministrare satago; *alios* vetere antiquarum disciplinarum mero inebriare studeo; *alios* grammaticae subtilitatis enutrire pomis incipiam [...]. (*Ep.* 121: “Alcuini Epistolae” 176; corsivi miei)

Ch’egli tranquillamente e senza ombra di auto-censura possa dire che s’ingegna di ‘inebriare’ col vino vecchio della cultura antica parte dei suoi studenti non mi pare, insomma, cosa da nulla, e per apprezzarne la novità non è necessario supporre un inesistente spirito laico, perché è ben chiaro ch’egli mette il tutto sotto il larghissimo ombrello della dimensione religiosa. Per esempio lo fa proprio là dove, anticipando i *Gesta Karoli*, già abbozza il tema della *translatio* verso quella nuova Atene ch’è la Francia cristiana: “si, plurimis inclitum vestrae intentionis studium sequentibus, forsan Athenae nova perficeretur in Francia, immo multo excellentior.” Prosegue infatti:

Quia haec Christi domini nobilitata magisterio omnem achademicae exercitationis superat sapientiam. Illa, tantummodo Platonicis erudita discipinis, septenis informata claruit artibus; haec etiam insuper septiformi sancti Spiritus plenitudine ditata omnem saecularis sapientiae excellit dignitatem. (*Ep.* 170: “Alcuini Epistolae” 279)³⁸

Così, non mancano i soliti diffusi avvertimenti a preferire le verità della Rivelazione alle favole dei poeti, e per esempio chiude una lettera a un discepolo lontano augurando: “Utinam evengelia quattuor, non Aeneades duodecim pectus compleant tuum.” Ma ecco, proprio qui molto graziosamente aveva insinuato: “Flaccus recessit, Virgilius accessit, et in loco magistri nidificat Maro,” e questa battuta disinvolta offre in verità una piccola chiave per entrare in una dimensione nella quale lo scrupolo cristiano si presenta del tutto privo di doppiezza e però riesce a non sacrificare l’intelligenza e a non rinchiudersi in grevi atteggiamenti di censura. Come racconta la *Vita* di lui, il vecchio Alcuino aveva proibito ai giovani allievi la *luxuriosa facundia* di Virgilio, e aveva rimproverato, ma anche benignamente perdonato, Sigulfo Vetulo che insieme ad altri ne aveva organizzato

una lettura clandestina. Ma l'episodio non ha nulla di cupo e semmai rimanda indietro, all'Alcuino giovane, che a sua volta, quasi novello Gerolamo, si rimprovera di preferire Virgilio ai Salmi ("Vita Alcuini" 193 e 185; cfr. Cilento). Ma il tono non è mai pesante, e semmai rimanda a un'oscillazione affatto prevedibile nella sua novità, e spinge a ricordare come egli avesse vivacemente protestato per l'assenza di Virgilio nei programmi d'insegnamento: "Quid Maro versificus solus peccavit in aula? / Non fuit ille pater iam dignus habere magistrum, / qui daret egregias pueris per tecta camenas?" (26.18–20: "Alcuini Carmina" 245; cfr. Garrison). Insomma, di là da tante possibili analisi si oserebbe quasi pensare che lo spontaneo calore con il quale Alcuino tratteggia la sua triadica amicale comunità – il maestro, gli studenti, i libri – suoni come una sorta di flebilissimo annuncio, quanto si voglia condizionato e formalmente approssimativo, di una futura comunità che si riconosce e comunica attraverso i libri, quella di Petrarca e i suoi amici (il quale Petrarca, non dimentichiamo, dovrà pure lui fare i conti tra Virgilio e i Salmi...).

La voce attenta e simpatica di Alcuino (che Elinando definirà "magister deliciosus") non è naturalmente la sola, ed è facile collocarla e in qualche modo completarla entro il coro nel quale risuonano inni assai più enfatici alla grandezza di Carlo Magno restauratore della grandezza della Roma antica. In essi s'alternano, com'è naturale, accenti posti sulla trascendente continuità dell'impero e accenti posti sulla carica di novità della *renovatio*, ma in ogni caso, anche se manca la parola, l'idea della *translatio* è ormai affatto acquisita, e Carlo Magno stesso, *summus apex regum* e sommo *sophista* e letterato e poeta incarna esemplarmente il nesso strettissimo tra la somma del potere e la somma del sapere. Così è, infatti, nei versi già molte volte citati (forse di Angilberto, o con maggiore probabilità di Modoino) del componimento *Karolus Magnus et Leo papa*, ove si allude alla costruzione del grande palazzo e della cappella Palatina di Aquisgrana (Aix-la-Chapelle), consacrata nell'805 (vv. 67–75 e 94–100: *Poetae latini* 1.367–68):

Grammaticae doctor constat praelucidus artis;
 nullo umquam fuerat tam clarus tempore lector;
 rethorica insignis vegetat praeceptor in arte;
 summus apex regum, summus quoque in orbe sophista
 extat et orator, facundo fame pollens;
 inclita nam superat praeclari dicta Catonis,
 vincit et eloquii magnum dulcedine Marcum,

39. È appena il caso di dire che a partire di qui diventa del tutto pervasiva la colorazione romana che assumono le lodi di Carlo Magno e dei suoi successori: per esempio, l'abate Abbone loda lui e il figlio Ludovico che "certe utriusque pro tempore ac ratione noverant *parcere subiectis et debellare superbos*," e dunque applica al regno carolingio quella ch'era la 'marca' sublime dell'impero romano ("Ex canonibus" 627). E più tardi Enghelberto di Admont lo metterà tranquillamente con Alessandro Magno, Ciro e Giulio Cesare: "qui precipue in rebus bellicis claruerunt, sicut ab Alexandro Magno in bellis Grecis et a Cyro in bellis Persicis et a Cesare Iulio in bellis Ytalicis [non *Gallicis*, si noti], a Karolo Magno in bellis Germanicis; in materia de virtutibus a Seneca et Tullio," ecc. (*Speculum virtutum* 10.17: Engelbert von Admont 344). Merita forse ricordare anche un tratto idiosincratico del ritratto di Carlo Magno sottolineato da Martino Polono: "Hic etiam solitus erat, cum se de nocte in lecto deponeret, ad caput suum pennam et incaustum cum pergamenone reponere, ut si in stratu aliquid utile futuro tempore faciendum cogitatu occurreret, ne a memoria laberetur, scriberet vel signaret" ("Martini Oppaviensis Chronicon" 461).

40. Sul tema della "seconda Roma," vedi ancora l'eccellente contributo di Hammer; lo studioso prende in considerazione sette città che si sono fregiate di quel titolo, Costantinopoli, Aquisgrana, Treviri, Milano, Reims, Tournai e Pavia, e discute dei famosi *Versus Romae* (nono o decimo secolo) a proposito di Costantinopoli (v. 9 "Constantinopolis florens nova Roma vocatur") che eccezionalmente configurano una *translatio* orientale, che resta in ogni caso secondaria (53–54).

atque suis dictis facundus cedit Homerus,
et priscos superat dialectica in arte magistros

[...] sed et urbe potens, ubi Roma secunda
flore novo, ingenti, magna consurgit ad alta
mole, tholis muro praecelsis sidera tangens.
Stat pius arce procul Carolus loca singula signans,
altaque disponens venturae moenia Romae.
Hic iubet esse forum, sanctum quoque iure senatum,
ius populi et leges ubi sacraque iussa capessant.

Mentre Modoino (Moduinus) d'Autun può parlare di una rinata e rinnovata *aurea Roma* (Ecl., vv. 24–27: *Poetae latini* 1.385):

Prospicit alta novae Romae meus arce Palemon,
cuncta suo imperio consistere regna triumpho,
rursus in antiquos mutataque secula mores.
Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi,³⁹

fissando in una formula efficace il ruolo di Carlo Magno come 'rigeneratore' della grandezza antica, per cui Aquisgrana diventa una 'seconda Roma'.⁴⁰ Ma il campo delle lodi di Carlo è in verità sterminato. Restiamo dunque attaccati al filo della *translatio*, e citiamo ancora un passo assai significativo di Héric d'Auxerre, tratto dalla epistola dedicataria, *Commendatio sequentis operis ad gloriosum regem Karolum per epistolam facta*, con la quale egli dedica nel 873 a Carlo il Calvo la sua *Vita metrica S. Germani* (*Poetae latini* 3.3.429; cfr. Bezzola 202 n. 1 e Jongkees 47–48):

[...] id vobis singulare studium effecistis, ut sicubi terrarum magistri florerent artium, quarum principalem operam philosophia pollicetur, hos ad publicam eruditionem undecunque vestra celsitudo conduceret, comitas attraheret, dapsilitas provocaret. Luget hoc Graecia novis invidiae aculeis lacescitur: quam sui quondam incolae iam dudum cum Asianis opibus aspernantur, vestra potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi; dolet inquam se olim singulariter mirabilem ac mirabiliter singularem a suis destitui; dolet certe sua illa privilegia (quod numquam hactenus verita est) ad climata nostra transferri.

Come si vede, il 'trasferimento' *ad climata nostra*, dalla Grecia alla Francia (Roma qui non compare) è tanto spirituale quanto materiale: si trasferisce la *filosofia* perché si trasferiscono gli uomini, e costo-

ro lo fanno perché cooptati entro un progetto epocale, quale appunto è quello della *translatio* medesima, irresistibilmente calamitata dalla forza attrattiva del nuovo regno.

Ripeto a questo punto che non è il caso di entrare nella polemica, che ha inevitabilmente qualcosa di nominalistico, sul 'rinascimento carolingio' (Liebeschutz), quand'è invece importante sottolineare l'essenziale. Nella coscienza dei contemporanei e in quella dei primi osservatori l'impero carolingio ha goduto di una rappresentazione ideologica fortissima che ne esaltava soprattutto il carattere unitario, inteso quale somma non contraddittoria di profonde e opposte tradizioni: era un impero che si aggiungeva quale reincarnazione del quarto alla serie dei regni del mondo non già nel segno del catastrofico percorso della corruzione e della vanità di ogni 'città' terrena, ma piuttosto quale erede di quella stessa egemonia politica e culturale della quale l'impero romano era rimasto esempio insuperato. Nelle parole dei suoi scrittori e poeti, insomma, cristianesimo e romanità riuscivano a comporsi in un quadro che ricominciava a disporre i propri elementi attorno a un'identità culturale che era *anche* un dato storico, e che scopriva nella *grammatica* il linguaggio del potere, e la possibilità di formazione di un'élite intellettuale. In termini forse grossolani ma efficaci, potremmo dire che il potere riscatta il sapere, tutto il sapere se davvero è tale, come lo è quello di Atene e dei filosofi antichi, e che il sapere riscatta e legittima il potere, in una sorta di corto circuito che riconosce e si piega alla preminenza della verità cristiana, ma nello stesso tempo, e sia pure per margini strettissimi, ritaglia lo spazio della propria autonomia. E questo è precisamente lo spazio nel quale la *translatio* riesce finalmente a trovare la dimensione sua propria. Così, Carlo Magno è *rex et sacerdos*, ma è anche 'filosofo' e quando in Aquisgrana rinnova l'*aurea Roma*, e quando è oratore migliore di Catone e poeta più dolce di Virgilio e più facondo di Omero, ecco che egli non usa di queste immagini per qualificare la sua potenza dinanzi al trascendente modello della Chiesa ma piuttosto dinanzi alla storia degli uomini: potremmo anche dire, più precisamente, dinanzi alla altrettanto trascendente idea di quella *humanitas* che ancora si specchiava e riconosceva nella storia di Roma. Certo, il nodo sembra ancora insolubile, ma non è veramente così, perché è intanto chiaro che si comincia a concepire un processo di *translatio studii* solo là dove una effettuale *translatio imperii* può promuoverlo e farlo proprio e piegarlo alle proprie totalizzanti esigenze di sovranità. Ed è proprio di qui, per come è stata parторita ed ha mosso i primi incerti passi nell'ambito dell'ideologia im-

periale carolingia, che quella *translatio* ha ricavato il tratto di fondo che ne ha fatto una delle funzioni più rappresentative del potere politico e delle sue lotte, come i secoli successivi inevitabilmente dimostrano.

4 Novella Atene o Cariath Sefer?

Dopo essersi affermato in ambito carolingio, il concetto di *translatio* non trova sviluppi immediati, quasi abbia subito la crisi stessa della dinastia alla quale era stato legato. Ne deriva una sorta di cesura che chi si è occupato del problema non ha colto o ha trascurato. Disinvoltamente, infatti, gli studiosi sono passati da quelle prime testimonianze alle successive, del XII e XIII secolo e oltre, e di ciò offre esempio lo stesso Gilson, nella sua veloce *translatio* da Aquisgrana a Parigi: “c’est donc que la science grecque, transmise jadis par la Grèce à Rome, a désormais été transmise par Rome à la France. À mesure que l’importance de Paris augmente, c’est naturellement Paris qui prend la place d’Athènes” (Gilson 183). Ma appunto, tra Aquisgrana e Parigi c’è un bel salto,⁴¹ e sembra proprio che il disfaccimento dell’impero carolingio e la mancanza di un centro politico che si proponesse in maniera organica quella politica di reclutamento di intelletti che aveva stupito e ammirato gli uomini dell’età di Carlo Magno, abbia privato il concetto della sua operatività tanto descrittiva quanto ideale. Così, mentre il fiume lento e almeno in parte sotterraneo della trasmissione del sapere antico continua il suo corso, la nozione che lo nomina e gli dà senso e direzione politica scompare, per riapparire, sì, a Parigi, nei primi decenni del secolo dodicesimo, ma in una prospettiva molto diversa.

In verità, si ha l’impressione che tutto ricominci daccapo, e che il discorso torni sostanzialmente ad assumere i toni dell’integralismo religioso, nella dimensione propriamente escatologica che aveva nel *Libro di Daniele* e in Gerolamo. Ciò è evidente, intorno al terzo o quarto decennio del secolo XII, in Ugo di San Vittore, che in linea di massima applica lo schema di Gerolamo alla trasmissione dei saperi e individua due *translationes*, dall’Egitto alla Grecia e dalla Grecia a Roma, la prima dovuta a Platone e la seconda ai ‘traduttori’ latini, quali Varrone e Cicerone.⁴² La cosa è in ogni caso degna di nota, ma la sua è la visione apocalittica e ‘finale’ (“ordo esse non potest ubi finis non est”) di una vicenda compiuta che fagocita la totalità del sapere umano entro coordinate di tutt’altra natura. Sulla stessa linea

41. Per cominciare a ridurlo, vd. ora Kretschmer 1102–16, come mi suggerisce Lars Boje Mortensen.

42. Cfr. *De arca Noe morali* 4.9: *PL* 176.677–78; e *De vanitate mundi* 2, in fine: *PL* 176.720, con forte accentuazione del carattere discendente del movimento che sempre più allontana dall’originale perfezione edenica; e, particolarmente interessante, *Didascalicon* 3.2, *De auctoribus artium*: *PL* 176.765–67: “Aegyptus mater est artium, inde in Graeciam, deinde in Italiam venerunt. In ea primum grammatica reperta est tempore Osiris mariti Isis. In ea quoque dialectica primum inventa est a Parmenide [...] Plato autem post mortem Socratis magistri sui, amore sapientiae in Aegyptum migravit, ibique perceptis liberalibus disciplinis Athenas rediit; et apud Academicam villam suam coadunatis discipulis philosophiae studiis operam dedit. Hic primum logicam rationalem apud Graecos instituit, quam postea Aristoteles discipulus ejus ampliavit, perfecit et in artem redegit. Marcus Terentius Varro primum dialecticam de Graeco in Latinum transtulit. Postea Cicero topica adjecit. Demosthenes Fabri filius, apud Graecos rhetorice princeps creditur. Tisias apud Latinos. Corax apud Syracusas. Haec ab Aristotele et Gorgia et Hermagora in Graeco scripta est, translata in Latinum a Tullio, Quintiliano et Titiano.” Questa è stata definita come l’esposizione più compiuta della teoria de *translatio imperii e studii* da Jongkees 43–44; vedi Goetz 111–22.

è Ottone di Frisinga, probabile allievo a Parigi di Ugo di San Vittore, che nella grande *Chronica sive historia de duobus civitatibus* citata in apertura (che si ferma al 1146) rilascia una rapida e però assai sintomatica dichiarazione che riconosce i meriti culturali dell'impero carolingio, là dove scrive che “translato ad Francos imperio cum imperiali gloria crescere simul cepissent et ingenia,” ma non sta precisamente entro questa dimensione quanto ancora diffusamente scrive nel *Prologo* e per tutto il l. VII. È vero che qui è precisamente questione della *translatio* congiunta del potere e del sapere, e questo è pur sempre un dato finalmente acquisito, ma la cornice che la stringe è di nuovo di tipo provvidenziale, non storico, e non ha nulla di quel senso puntuale e vivo che caricava l'esperienza dello studio delle lettere classiche con quella sorta di ottimismo 'progressivo' che caratterizzava il momento di Alcuino, celebrato dalle generazioni immediatamente successive. Che la sapienza venga originariamente dall'Egitto è un *topos* radicatissimo, e qui è affatto normale trovarlo. Il fatto è, però, che esso torna a completare lo schema successivo dei quattro regni di Daniele insieme ai suoi aggiornamenti, e tale schema, con il suo peso, soffoca l'esile e orgogliosa traccia della 'filosofia' che da Atene arrivava per diritta via alle aule della scuola palatina. L'ipoteca provvidenziale ed escatologica è troppo forte, insomma, e troppo radicale il disinteresse per la dimensione costruttiva e civile della 'filosofia' antica per poter intravedere qualcosa di proto- o paleo-umanistico in una *translatio studii* così biblicamente connotata.⁴³

43. Discute del possibile 'umanesimo' di Ugo di San Vittore Piazzoni, giungendo a conclusioni assai equilibrate: “Ugo di San Vittore non fu propriamente uno storiografo e il suo *Chronicon* risulta addirittura sterile se letto in questa prospettiva; fu piuttosto un teologo e un esegeta che sui dati storici e sulla loro comprensione seppe riflettere con acume” (500).

Ma la storia corre ora veloce e sfalda in àmbiti diversi l'universalismo escatologico, e il discorso si complica e non è facile inseguirne i molti fili. Per esempio, l'idea di *translatio* corre ora entro i diversi 'miti di fondazione' che cercano nella diaspora troiana le origini dei regni d'Inghilterra e di Francia, ove in questa chiave ripercorrono il peraltro mai smesso culto di Carlo Magno. Lo fa per esempio, riprendendo un motivo che era già della tarda età merovingia, Goffredo da Viterbo che torna ad esaltare Carlo Magno quale 'restauratore' di Roma e proclama che in lui sono tornati a riunirsi i due grandi rami nei quali s'era divisa la stirpe dei troiani: quello occidentale e teutonico che discende da Priamo il giovane, nipote di Ettore, per parte del padre Pipino, e per parte della madre Berta quello romano (“Gottifredi Viterbiensis opera:” *Speculum regum* 1.684–90 e 2.1450–52; *Pantheon, Particula* 23.11–13; *Memoria Seculorum* 95). Un altro elemento sarà invece quello che s'innerva in modi altamente complessi nei miti della 'materia di Bretagna' (nel *Roman de l'Estoire dou*

44. Non m'azzardo a dare una bibliografia su questi argomenti, e segnalo solo pochi testi, oltre le vecchie e sempre importanti ricerche di Lot, dai quali si trarranno altre indicazioni. A me è stato utile il denso volume di Boutet (in part. il par. "Translatio imperii' et transfert du Graal," 440–50). Ma si vedano almeno gli importanti lavori di Beaune, Giardina, Chazan. Per i Bretoni e l'Inghilterra in particolare, vedi Faral e Mathey-Maille, mentre un diffuso e chiaro racconto della leggenda di Bruto, il primo mitico re d'Inghilterra figlio di Silvio figlio di Enea e Lavinia, e un attento confronto delle fonti è in Montero Garrido 206–53. Circa il Graal, una fitta trama di *translationes* (*imperii, studii, religionis, gratiae*) trova una chiara esposizione in Girbea: la studiosa formula l'ipotesi che sia stata la corte dei Plantageneti, tagliata fuori dalla *translatio imperii* (Germania), dalla *translatio studii* (Francia), dalla *translatio religionis* (Santa Sede), a tentare di impadronirsi della leggenda arturiana e a farne un vettore di propaganda, come del resto risulta anche dal mito delle origini troiane in Geoffrey de Monmouth e Wace.

45. Insiste sui legami con la tradizione Nitze 467; le stesse cose scriveva Curtius 36–37: "Gilson ha creduto di cogliere in questi versi un'espressione dell'umanesimo medievale; ma evidentemente egli non ha tenuto conto di ciò che segue: 'Lenors qui s'i est arestee, / Deus l'avoit as autres pretee: / car de Grejois ne de Romains / ne dit an mes ne plus ne mains; / d'aus est la parole remese / et estainte la vive brese' [...]. Qui è espresso proprio il contrario di una concezione umanistica."

Graal di Robert de Boron, per esempio, sarà Cristo stesso ad ordinare che il Graal sia portato da oriente verso occidente).⁴⁴ Quanto abbiamo osservato resta tuttavia alla base di una *translatio* che proprio ora, tra dodicesimo e tredicesimo secolo, sembra rinnovarsi e, soprattutto, specializzarsi. Quasi il suo discorso fosse stato rilanciato dalla ripresa che Ugo da San Vittore e Ottone da Frisinga ne avevano fatto, essa tocca l'approdo che, nell'opinione degli studiosi che se ne sono sin qui occupati, più a lungo e con più forza la caratterizzerà come tale: voglio dire ch'essa ora diventa il blasone della superiorità francese e s'innerva, in particolare, nel nascente mito di Parigi, città unica in Europa sia per grandezza, ricchezza e intensità di vita e traffici, sia quale *caput studiorum*.

Il testo più antico in questo senso (1162–70) resta sin qui il famoso e citatissimo prologo di Chrétien de Troyes al *Cligès*:

Ce nos ont nostre livre apris
qu'an Grece ot de chevalerie
le premier los et de clergie.
Puis vint chevalerie a Rome
et de la clergie la some,
qui or est an France venue.
Dex doint qu'ele i soit maintenue
et que li leus li abelisse
tant que ja mes de France n'isse
l'enors qui s'i est arestee. (vv. 28–37)

In Chrétien il tema ha preso una direzione diversa, e se è vero che gli schemi di fondo rimangono quelli tipici della tradizione,⁴⁵ è anche vero che si dispongono ad assumere pieghe più fattuali e storiche. In fin dei conti, qui si esalta un fenomeno vero e concreto: il primato culturale al quale la Francia affida tanta parte della sua immagine, e dunque questi versi hanno di per sé un notevole significato. Anche se Chrétien non ne ha affatto l'intenzione, lasciano sullo sfondo ingombranti visioni di tipo escatologico, e puntano semplicemente il dito sulla cosa. La qual cosa è appunto un primato essenzialmente culturale, perché anche la concezione della *chevalerie*, ovviamente, è un fenomeno culturale. Potremmo dire, insomma, che fin che la *translatio studii* è rimasta strettamente vincolata alla *translatio imperii* – alla successione dei regni –, correva pur sempre il rischio di trovarsi chiusa in una dimensione provvidenziale e trascendente, mentre qui definisce i suoi contenuti in modo tale da cominciare, almeno, a metterli in mani umane. E se Chrétien non ne era del tutto consapevole,

ebbene, non ha importanza. E in ogni caso l'esaltazione della Francia quale terminale della *translatio* già passata da Atene a Roma con lui e dopo di lui dilaga, recuperando ancora i *Gesta Karoli* di Notker, in Giraut de Barri, Goussin de Metz, Vincenzo di Beauvais, e nelle *Grandes croniques de France*, ove appunto si legge che a partire da Alcuino “Tant multiplia et fructifia sa doctrine à Paris que, Dieu merci! la fontaine de doctrine et de sapience est a Paris aussi come elle fu jadis a Athenes et à Rome” (*Les Grandes Chroniques* 3.157–58; cfr. Gilson 185).

Parigi. Siamo a una nuova articolazione del discorso. Non è la Francia tutt'intera, infatti, ma Parigi che costruisce allora il proprio mito di nuova Atene e nuova Roma. Ma in verità neppure la città di Parigi nel suo insieme: la sua Università, piuttosto, la cui assoluta centralità entro il discorso sulla *translatio* è stata messa bene in luce da Serge Lusignan (“L'Université;” “La topique;” *Parler vulgairement* 162 ss.; cfr. anche Rico 57–59 e Jeuneau 51–54). Quando, nel XIII secolo e oltre, si celebra la supremazia che fa di Parigi l'Atene dei tempi moderni, non ci riferisce a una generica e per la verità taciuta produzione artistica e letteraria umanisticamente intesa. Nulla ci permette di piegare in questo senso l'idea di *translatio*, ma è appunto l'Università che ne è investita appieno, sullo sfondo di una città che lasciava a bocca aperta i visitatori per la qualità della vita e per le sue molteplici attrattive: eccezionali sono a questo proposito le testimonianze di Giovanni di Salisbury, Giovanni di Hauville, Filippo di Harvengt, Guido de Bazoches, Alessandro Neckam, Guglielmo di Nangis..., che per mere ragioni di spazio non è il caso di allegare in questa sede. Piuttosto, e in breve. Per quanto rimangano varie incertezze si sa che, dopo una lunga fase informale, l'Università di Parigi cominciò a svilupparsi e ad organizzarsi durante il regno di Filippo Augusto che in un famoso documento del 1200 assicurò la speciale protezione della giustizia reale verso gli *scholares Parisienses*. Nel 1219 i loro privilegi furono confermati e allargati, sì che “à la mort de Philippe Auguste, l'université de Paris était incontestablement parfaitement constituée, sa personnalité morale et juridique bien établie, ses privilèges fondamentaux acquis, ses premiers statuts rédigés” (Verger, “Des écoles” 830).⁴⁶ La crescita fu rapida e spettacolare, ed ebbe il suo momento decisivo tra il 1220 e il 1230, gli anni delle grandi bolle papali (la *Parens scientiarum* di Gregorio IX, nella quale Parigi è appunto la splendente città delle lettere e la madre delle scienze, è dell'aprile 1231: *Chartularium* 1.138–39, n° 79)⁴⁷ e di maestri come Guglielmo d'Auxerre, Guglielmo d'Auvergne, Alessandro di Hales, Al-

46. Cfr. Verger, *Les universités*; Rashdall 1.269–584 (in part. 540 ss.); Traver; Courtenay and Miethke; Weber 16–23.

47. Su una successiva lettera di Gregorio IX, la *Animarum lucra querentes* (gennaio 1237), seppure dall'angolazione particolare del ruolo dei Vittorini nell'origine dell'Università, vedi Crossnoe.

berto Magno, che ne fecero, insieme a Oxford, la roccaforte dell'aristotelismo (Bonaventura insegnò a Parigi dal 1253 al 1257, e Tommaso dal 1252 al 1259 e dal 1268 al 1272). Allora, Guglielmo il Bretonese poteva scrivere, riecheggiando molti altri, che sia l'Egitto, nel quale era nata ogni scienza, che Atene erano state ormai superate da Parigi, e dava quindi per compiuta sotto ogni aspetto la *translatio* del sapere (Verger, "Des écoles" 840 n. 88):

In diebus illis studium litterarum florebat Parisius, nec
legimus tantum aliquando fuisse scholarium frequentiam
Athenis vel Egypti, vel in qualibet parte mundi quanta locum
predictum studendi gratia incolebat.

L'immagine dell'Università come copiosa sorgente di sapienza che questi testi presentano diventa canonica, tornando a più riprese; per esempio in una lettera di Gregorio IX (1229): "Fluvius profecto est litterarum studium, quo irrigatur et fecundatur post Spiritus Sancti gratiam paradisus generalis ecclesie, cujus alveus Parisiensis civitas [...]" (*Chartularium* 1.127, n° 70); in una lettera di Alessandro IV (1256) ch'è tutto un intreccio di metafore celebrative, da quella del sole ("Parisius peritiae summe sinus de sue scientie plenitudine replens orbem et tanquam fulgidus sol doctrine per totum orbem clare intelligentie lumen fundens, depellit ignorantie tenebras, ruditis abstergit caliginem [...]" a quella della fonte ("rigat documentorum suorum fluentis Parisius omnem terram [...] De Parisius itaque fons limpidus scientiarum emanat, de quo potant cunctarum populi nationum. Ibi erumpit altus puteus scripturarum, de quo profunde intelligentie pocula mundus haurit [...]" (*Chartularium* 1.342–43, n° 296); in una lettera di Filippo IV (1313) nella quale gli studenti "sintientes ad aquas veniunt vivi fontis fluentia sumentes, ubique rivos derivant ex quibus mundus sui diversis partibus irrigatur" (*Chartularium* 2.160, n° 701); in una lettera di Giovanni XXI (1317):

Nostis etiam, cum nullum fere orbis angulum lateat, quot et
quantos viros luminosa scientia preditos ac honesta conversatione decoros Parisiense studium ad illuminationem
gentium divinitus institutum huc usque produxerit et
producere jugiter non desistit, qui sui fluentia diffundentes
eloquii universalem ecclesiam longe lateque diffusam multipliciter irrigarunt et irrigant [...]. (*Chartularium* 2.198, n° 738)⁴⁸

48. Per l'affluenza degli studenti di tutta Europa, vedi ancora per esempio *Chartularium* 1.194, n° 164; e 1.439–40, n° 398.

49. Per esempio si dice ch'essa "irrigat et fecundat" in un documento dell'Università stessa, con il quale essa dichiara di non essere responsabile se al suo interno "inveniantur aliqui delinquentes" (*Chartularium* 2.306, n° 870). Anche Guglielmo di Nangis, *Chronicon*, sub 1251: "Parisius ubi est fons totius sapientiae."

50. Per i dibattiti interni, già oggetto di numerosi studi, vedi Zimmermann.

Ora, è importante sottolineare che queste sono, tutte o quasi tutte, auto-celebrazioni fortemente interessate attraverso le quali la Chiesa afferma il proprio primato e monopolio dottrinale ed esalta la sua più illustre istituzione scolastica,⁴⁹ fatta segno, nel tempo, di significativi atti d'omaggio. Che poi dietro l'immagine della propaganda si agitatesse un mondo assai più complesso e problematico, e che la cappa della censura e del condizionamento pesasse molto, come ha ben mostrato Luca Bianchi,⁵⁰ è un altro discorso, che non intacca l'universale prestigio dello *studium* parigino e dei suoi maestri.

Ma se è l'Università, come Lusignan ha precisato, ad essere celebrata come l'insuperabile paradiso della *clergie*, ebbene, il discorso critico si riapre perché diventa impossibile nascondere il fatto che attraverso di essa si celebra essenzialmente non già un effettivo percorso attraverso il quale sarebbe stato realizzato il trasferimento della cultura classica entro i saperi moderni, ma si celebra piuttosto, e senza mezzi termini, il trionfo della scolastica sopra e *contro* quella cultura. *A posteriori* è facile, e direi inevitabile, fare d'ogni erba un fascio e applicare questa *translatio* ad ogni espressione della civiltà francese, magari attraverso le parziali aperture 'laiche' suggerite da Chrétien de Troyes o Goussin di Metz, ma nulla, ripeto, ci autorizza a farlo. Piuttosto, tutto sta a dimostrare che la *translatio* è diventata un'arma in più al servizio di una circoscritta affermazione di superiorità: che Parigi sia la nuova Atene, o meglio, che Parigi abbia soppiantato Atene, sta dunque semplicemente a dire che la filosofia scolastica e i laboriosi dogmi della teologia hanno finito di soppiantare il pensiero antico e le sue espressioni culturali. Si rilegga per esempio Philippe di Harvengt e in particolare la lettera nella quale egli invita Enghelberto a immergersi completamente negli studi: ebbene, di là dalla pur frequentata topica della *translatio* il sapere è, per Philippe, rigorosamente quello cristiano, e tutto biblico è l'orizzonte di riferimento, da Gerusalemme e Davide e Salomone... Le lettere sono le

sacrae litterae, quarum lectio juxta Paulum instruit ad salutem [...] In hoc tamen non falleris, quod non poetarum exigis fabulas et figmenta, non sophistarum laqueos, non decipientium argumenta, non denique aliud quo exultet vanitas, turbetur veritas et vacillet, sed quod tuam foveat et, ut ais, animam refocillet;

l'Università è un 'santuario' nel quale l'anima si sposa a Dio e frequenta gli angeli, e i contenuti dell'insegnamento sono già perfettamente definiti, senza sbavature, come in un catechismo:

Hunc [*Dio*] predicat, hunc attollit, non solum doctorum predicatio vel scriptura, sed omnium rerum creatio, mutabilitas, et natura, que omnia, cum iudicio evidenti mutabilitatis insite creata se ostendant, Creatorem increatum et immutabilem astruunt et commendant. (*Chartularium* 1.53–55, n° 53 a Enghelberto)⁵¹

51. Altrettanto significative le lettere n° 51 a Ergaldo e n° 52 a Richero (*Chartularium* 1.50–52).

52. L'oscura Cariath Sepher è la biblica 'città dei libri' o 'città degli archivi,' presso Hebron, fatta conquistare da Caleb: *Ios.* 15.15, "Dabir, quae prius vocabatur Cariath Sepher, id est, civitas litterarum;" *Iud.* 1.11, "abiit ad habitatores Dabir, cuius nomen vetus erat Cariath Sepher, id est, civitas litterarum."

In questo quadro c'è un elemento che a me pare straordinariamente importante per la definizione di un'intera 'politica culturale' (con un'espressione moderna che suona per altro inadeguata) e che non so se sia mai stato messo in evidenza: Parigi, si dice, è superiore ad Atene perché si presenta come la reincarnazione della biblica Cariath Sepher,⁵² la 'città delle lettere,' come due volte Philippe la chiama, e come, con scelta di gran significato, la chiama anche Gregorio IX nella prima riga della bolla *Parens scientiarum*: "Parens scientiarum Parisius velut altera Cariath Sepher, civitas litterarum [...]" Parigi è Cariath Sepher, non è Atene, e precisamente per questo è incomparabilmente superiore alla città greca.

Si ammetterà, così, che l'esaltazione di una *translatio* siffattamente intesa è una mossa che ripropone per intero la questione nel momento stesso in cui ne stravolge i termini, producendo una versione aggiornata e sofisticata del costante ostile atteggiamento della Chiesa verso la *translatio* del sapere pagano, e della assoluta rivendicazione, per contro, della propria epocale superiorità. Del resto, essa non avrebbe mai potuto ammettere un senso di 'mancanza,' per quanto parziale e condizionato, verso quel sapere, e non ha dunque mai impostato in termini propri il tema della ricerca di una qualche forma di integrazione delle proprie totalizzanti verità (certo non poteva riconoscere, come Orazio, la propria 'rusticità,' o addirittura giudicarla un disvalore: "Graecia capta ferum victorem cepit / et artes intulit agresti Latio"). Sì che mi sentirei di affermare che quel sapore diverso, quella minuscola scheggia di entusiasmo per gli antichi testi che animava i tempi di Alcuino è ora scomparsa entro la topica prepotente dell'autoaffermazione, e che l'idea di *translatio*, dopo l'apocalittica e totalizzante ripresa che ne ha fatto Ugo di San Vittore, ha perduto quel suo stretto margine di autonomia e di vita, ed è finita di nuovo in un imbuto senza uscita. Se non fosse così, infatti, troppe cose non si capirebbero: per cominciare, l'Umanesimo sarebbe tranquillamente stato cosa francese. Ma invece proprio là dove la si celebra come cosa fatta, e forse proprio per questo, essa è in verità assente, mentre è altrove – in Italia – che essa comincia davvero ad agire.

5 Realtà e utopia della *Translatio*

Volendo riassumere in modo certamente grossolano ma fedele quanto è stato delineato sin qui, direi che la Chiesa, prima dell'età carolingia, in linea di principio abbia rifiutato ogni ipotesi di *translatio*, e che dopo il Mille, nei secoli dell'egemonia culturale francese e parigina, se ne sia liberata dandola per compiuta. Ne emerge qualcosa di assolutamente dirimente nell'idea stessa di *translatio* che a questo punto va spiegato: qualcosa sin qui non osservato. E per farlo non trovo esempio migliore di questo che segue.

Retrocediamo ancora a Ottone di Frisinga, questa volta nelle vesti di cronista, il quale nei suoi *Gesta Friderici imperatoris* (2.29–30) racconta a suo modo l'incontro che il Barbarossa ebbe a Sutri con una delegazione romana pochi giorni prima di entrare in città per esservi coronato imperatore da papa Adriano IV, il 18 giugno 1155.⁵³ Tale delegazione, formata da *industres* e *litterati* (tale notazione ha la sua importanza), tiene un eloquente discorso, al quale l'imperatore risponde con il suo, particolarmente lungo e di grande effetto, che davvero mi spiace non poter qui analizzare come merita. In sostanza, la delegazione si produce in una esaltazione della maestà e della potenza di Roma e delle sue istituzioni alle quali l'imperatore dovrebbe restituire autorità e alle quali dovrebbe rendere omaggio. Ma è meglio lasciare la parola a Ottone, almeno per la conclusione:

Hospes eras, civem feci. Advena fuisti ex Transalpinis partibus, principem constitui. Quod meum iure fuit, tibi dedi. Debes itaque primo ad observandas meas bonas consuetudines legesque antiquas, mihi ab antecessoribus tuis imperatoribus idoneis instrumentis firmatas, ne barbarorum violenturabie, securitatem prebere, officialibus meis, a quibus tibi in Capitolio adclamandum erit, usque ad quinque milia librarum expensam dare, iniuriam a re publica etiam usque ad effusionem sanguinis propellere et haec omnia privilegiis munire sacramentique interpositione propria manu confirmare. (*Ottonis et Rahewini Gesta Friderici* 136: 2.28)

Così i romani. Ma il Barbarossa duramente interrompe il loro verboso e tutto italiano discorso (“*cursum verborum illorum de suae rei publicae ac imperii iusticia more Italico longa continuatione periodorumque circuitibus sermonem producturis interruptit*”), lo definisce insipido e arrogante e particolarmente sciocco nel suo rievocare le grandezze passate (“*Agnosco, agnosco, et ut tui scriptoris verbis*

53. La versione data da Ottone dell'episodio è basata sull'effettiva alleanza dell'imperatore con il papa contro il governo della città ispirato da Arnaldo da Brescia (espulso da Roma poco prima dell'arrivo del Barbarossa, fu catturato presso san Quirico d'Orcia e consegnato all'imperatore che a sua volta lo consegnò a un'ambasceria di cardinali che lo riportarono a Roma ove fu ucciso in circostanze non chiare durante i tumulti seguiti all'incoronazione), e sull'effettivo rifiuto da parte del Barbarossa di sottomettersi alle condizioni che tale governo voleva imporgli (in sostanza, di là da alcuni rituali atti di omaggio, il pagamento di una grossa somma di denaro). Una minuta analisi di quell'incontro, che illustra anche alcune, poi superate, difficoltà insorte tra il papa e l'imperatore per delicate questioni di preminenza, è in Munz 79–88. Si veda anche Bagge 356–66.

utar, fuit, fuit quondam in hac re publica virtus [Cic., in *Catil.* 1.1.3]. ‘Quondam’ dico [...]” *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici* 137: 2.30); ricorda che tutto muta sotto il cielo, e che già “per quot annorum curricula ubera deliciarum tuarum Greculus esuriens suxerit,” finché “venit Francus” a strappare a Roma quanto rimaneva della sua nobiltà, sì che nulla le è rimasto. Tutto ciò che era suo è passato ormai all’impero germanico: “Penes nos cuncta haec sunt. Ad nos simul omnia haec cum imperium demanarunt. Non cessit nobis nudum imperium. Virtute sua amictuum venit. Ornamenta sua secum traxit. Penes nos sunt consules tui. Penes nos est senatus tuus. Penes nos est miles tuus [...]” Il discorso sarà ancora lungo, ma la sostanza non cambia e, facendo perno su una citazione di Macrobio, *Sat.* 5.3.16: “Eripiat quis, si potest, clavam de manu Herculis,” l’imperatore respinge con disprezzo tutte le richieste che gli erano state fatte, e con particolare collera, naturalmente, quella di pagare.

La *translatio imperii* non ha dunque lasciato nulla dietro di sé, ché il potere, passando da un popolo all’altro, s’è trascinato dietro le ‘virtù’ sulle quali era stato edificato e gli ‘ornamenti’ che lo abbellivano: in una parola, il sapere. La cosa è, se possibile, ancora più evidente nel lungo poema *Ligurinus* composto tra il 1181 e il 1184 da Gunther il Cistercense (o il Poeta, *der Dichter*), dove si ritrovano minuziosamente verseggiati i *Gesta Friderici* di Ottone, compresi quei capitoli con i due contrapposti discorsi (3.360–580). Gunther non si limita dunque a proclamare orgogliosamente sin dal primo libro che è ormai il Reno a dare ordini al Tevere, in versi famosi e spesso citati per essere assolutamente tipici del motivo della *translatio imperii*:

Nos, quibus est melior libertas, jure vetusto
 orba suo quotiens vacat inclyta principe sedes,
 quodlibet arbitrium statuendi regis habemus.
 Ex quo Romanum nostra virtute redemptum.
 hostibus expulsis, ad nos justissimus ordo
 transtulit imperium; Romani gloria regni
 nos penes est: quemcumque sibi Germania regem
 praeficit, hunc dives submisso vertice Roma
 suscipit, et verso Tiberim regit ordine Rhenus;⁵⁴ (1.246–54)

ma riprende e dà ampio spazio alla polemica filo-germanica nel terzo, ritraducendo piuttosto fedelmente il racconto di Ottone. Egli comincia con il sottolineare che i deputati romani arrivano dinanzi al Barbarossa “patriae mandata ferentes / conspicuo sermone quidem phalerata, sed astu / et tacitis perplexa dolis” (3.362–64). Il quale Bar-

54. L’episodio è verseggiato anche nell’anonimo *Carmen de gestis Friderici* 21 ss. (2.610), ov’è però più breve e più moderato nei toni polemici, e sciolto entro il corso della narrazione. Di esso parla anche, nello stesso giro d’anni, Goffredo da Viterbo nel *Pantheon, particula XV de gestis Friderici* 5–7: “Romanus populus antiquos expetit usus, / rex despexit eum, primatum milite tutus, / nil petit, immo iubet [...]” (*Gotifredi Viterbiensis opera* 311).

55. Anche Gunther mette in bocca al Barbarossa un accenno al *Greculus*, ma lo specifica attraverso l'allusione a Manuele I Comneno (1143–80) e a Ruggero II di Sicilia, morto l'anno prima, presunti difensori di Roma: "Ubi perfidus ille / Greculus et Sicule, vindex tuus [...]" (3.535–36).

barossa vede benissimo "dolos et infecta verba veneno" (3.453), e risponde a tono rivendicando con altrettanta e maggiore eloquenza i suoi diritti e la definitiva forza della *translatio* (tutto ciò che Costantinopoli ha lasciato a Roma "transtulit in Francos"), sino all'impenata finale (3.565–79)⁵⁵ che risponde alla richiesta di restaurare i poteri delle antiche magistrature ("Da libertatem sacrumque reponere senatum! / Iam redeat censor, redeat cum consule pretor / et redeant gemini cum dictatore tribuni", 3.437–39) e che merita d'esser riferita per intero:

Mea respice castra:
 omnia, que dudum quereris sublata, videbis
 nomine mutato sub eadem vivere forma:
 hic eques, hic pretor, hic consulis atque tribuni
 imperiosus honos et publica cura senatus.
 Aspice Teuthonicos proceres equitumque catervas.
 Hos tu patricos, hos tu cognosce quirites,
 hunc tibi perpetuo dominantem iure senatum.
 Hii te, Roma, suis – nolis licet ipsa – gubernant
 legibus, hii pacis bellique negocia tractant.
 Sed libertatis titulos antiquaque legum
 tempora commemoras: quas leges, improba, preter
 Teuthonicas aut que preter mea iura requiris?
 Que tibi libertas poterit contingere maior
 quam regi servire tuo? (3.565–79)

Questi, ora sono i patrizi. E *questi* i quiriti, e *questo* il senato... La *translatio* prevede vincitori e vinti, e in questo quadro gli italiani appaiono come quelli che hanno perso, per sempre. Tutto chiaro e semplice, dunque? Non proprio, perché, a ben vedere, la situazione ha qualcosa di paradossale.

Ho appena accennato, sopra, ad Arnaldo da Brescia, sacrificato da Barbarossa all'alleanza con il papa. I ritratti di Arnaldo sono ovviamente pessimi, in Ottone e in Gunther e in genere nei cronisti filo-imperiali (cfr. Frugoni), e marcati in modo pesantemente negativo sono i discorsi dei deputati romani. Ma tali discorsi, letti in controtuce, si rifanno precisamente agli ideali arnaldiani di liberazione di Roma dal dominio del papa e di restaurazione dell'antica repubblica, chiaramente vagheggiata con una sorta di passione antiquaria davvero non dissimile a quella che animerà quasi duecento anni dopo Cola di Rienzo. E il paradosso, allora, sta appunto in questo, che ci viene sceneggiato lo scontro tra due *translationes*: quella im-

periale e compiuta rappresentata dal Barbarossa, biblicamente caratterizzata come una pura traslazione di potere rimessa in ultima analisi nelle mani di un Dio che ha già detto la sua (“Eripiat quis, si potest, clavam de manu Herculis”), e l'altra, utopica e repubblicana, che non è caratterizzata nel senso del potere (che infatti non ha), ma piuttosto in quello eminentemente progettuale che muove da una visione attualizzante della romanità, della quale la *translatio* è propriamente l'anima. Ecco allora, da una parte, una idea di *translatio* quale quella vista sin qui, ove essa sempre compare come qualcosa di già realizzato e dunque come pretesto per celebrazioni adulatorie e affermazioni di superiorità, fondate o meno che fossero. E dall'altra l'idea profondamente diversa secondo la quale la *translatio* è piuttosto un obiettivo essenzialmente spirituale tutto da conquistare. In questo, sia pure detto in forme estremamente semplificate, consiste l'origine del cammino diverso che la *translatio* ha preso in Italia, ove sin dall'inizio, almeno a partire dal sogno di Arnaldo, essa ha assunto il carattere di un 'desiderio,' di una aspirazione all'antico che implica un progetto strettamente e direi tecnicamente intellettuale di studio e conoscenza del mondo romano, ed ha il suo *coté* politico nel mito che proietta l'esperienza comunale delle città italiane sullo schermo della Roma repubblicana.

L'Italia dunque, con le sue repubbliche cittadine, la sua contorta politica, la sua verbosità e le sue nostalgie... Ad essa l'idea di una *translatio imperii* in termini imperiali, appunto, è estranea (del tutto appartata, seppur sullo sfondo degli ultimi teorici dell'impero, è la posizione di Dante), e la politica assume forme particolari. Sin qui, abbiamo visto che è il trasferimento del potere a presumere di trascinare con sé quello del sapere. In Italia, invece, sembra prendere corpo il mito contrario, dal sapere al potere: è il sapere, la *translatio studii*, che assume profondo valore compensatorio e nutre il risorgente fantasma di un riscatto politico. E se la prima fase, quella 'comunale' e repubblicana, si riassume in un nome: Brunetto Latini, la seconda, che mette in qualche modo tra parentesi il momento direttamente politico e semmai lo trasforma in diplomazia, e mette finalmente a fuoco un progetto culturale di *translatio studii* di portata europea ha un altro nome: Petrarca. Sì che, in definitiva, della *translatio* resta ancora da parlare.

Bibliografia

- “Alcuini Carmina.” *Poetae Latini aevi Carolini*. Vol. 1. Recensuit Ernestus Duemmler. Monumenta Germaniae historica. Antiquitates. Poetae Latini Medii Aevi 1. Berolini: apud Weidmannos, 1881. 160–351.
- “Alcuini Epistolae.” *Epistolae Karolini aevi*. Vol. 2. Recensuit Ernestus Duemmler. Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 4. Berolini: apud Weidmannos, 1895. 1–481.
- Bagge, Sverre. “Ideas and narrative in Otto of Freising’s *Gesta Frederici*.” *Journal of Medieval History* 22.4 (1996): 345–77.
- Beaune, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985.
- Berkeley, George. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Edited by Arthur Aston Luce and Thomas Edmund Jessop. 9 Vols. London – Edimburgh: Nelson, 1955.
- Bezzola, Reto R. “Les carolingiens.” *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500–1200)*. Vol. 1: *La tradition impériale de la fin de l’antiquité au XI^e siècle*. Paris: Champion, 1968. 86–224.
- Bianchi, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Bischoff, Bernhard. “Panorama der Handschriftüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen.” *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. Vol. 1. Stuttgart: Hiersemann, 1981. 5–38.
- Boutet, Dominique. *Charlemagne et Arthur, ou Le roi imaginaire*. Paris: Champion, 1992.
- Brown, Giles. “Introduction: the Carolingian Renaissance.” *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Edited by R. McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 1–51.
- Carmen de gestis Frederici I Imperatoris in Lombardia*. Herausgegeben von Irene Schmale-Ott. Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 62. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1965.
- Cazier, Paul. “Les sentences d’Isidore de Séville et le IV^e Concile de Tolède. Réflexions sur les rapports entre l’Église et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630.” *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía* 3 (1986): 373–86. Numero monografico *Los Visigodos. Historia y civilización*. Actas [...], 21–25 octubre de 1985.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*. 4 voll.. [...] collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle [...] auxiliante Aemilio Chatelain. Parisiis: ex typis fratrum Delalain, 1889–97.
- Chazan, Mireille. *L’Empire et l’histoire universelle: de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint Victor (XII^e–XIV^e siècle)*. Paris: Champion, 1999.
- Chrétien de Troyes. *Cligès. Roman traduit de l’ancien français par Alexandre Micha*. Paris: Champion, 1957.
- Cilento, Vincenzo. “Il mito medievale della *translatio studii*.” *Filologia e letteratura* 12 (1966): 1–15.
- Contreni, John J. “The Carolingian Renaissance: Education and Literary Culture.” *The New*

- Cambridge Medieval History*. Vol.2: c. 700 – c. 900. Edited by Rosamond McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 709–57.
- Cosmas Indicopleustès. *Topographie chrétienne*. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus. 3 voll. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- Cotta Ramosino, Laura. “Mamilio Sura o Emilio Sura? Alcune considerazioni sulla teoria della successione degli imperi nella *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio.” *Latomus* 64.4 (2005): 945–58.
- Courcelle, Pierre. *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*. 2 voll. Paris: Imprimerie Gauthier-Villars – diffusion de Boccard, 1984.
- Courtenay, William J., and Jürgen Miethke, eds. with the assistance of David B. Priest. *Universities and History of Schooling in Medieval Society*. Leiden: Brill, 2000.
- Crossnoe, Marshall E. “Education and the Care of Souls: Pope Gregory IX, the Order of St. Victor, and the University of Paris.” *Mediaeval Studies* 61.1 (1999): 137–72.
- Crouzel, Henri (éd). *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène. Lettre d'Origène à Grégoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- Curtius, Ernst Robert. *Letteratura europea e Medio Evo latino*. 1948. A cura di Roberto Antonelli. Firenze: La Nuova Italia, 1992.
- Dagens, Claude. *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- de Lubac, Henri. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. 2 voll. 4 tt. Paris: Aubier, 1959–64.
- Dumézil, George. *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard, 1949.
- . *Naissance de Rome*. Paris: Gallimard, 1944.
- Edelstein, Ludwig. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1967.
- Engelbert von Admont. *Speculum virtutum*. Herausgegeben von Karl Ubl. *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*. Vol. 2. Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Staatsschriften des späteren Mittelalters 1. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 2004.
- Eusèbe de Césarée. *La préparation Évangélique. Livre I*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Sirinelli et Edouard des Places. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.
- Eusebius Werke*. Herausgegeben [...] von Ivar A. Heikel. 6. *Die demonstratio evangelica*. Leipzig: Hinrichssche Buchhandlung, 1913.
- “Ex canonibus Abbonis Abbatis.” *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Vol. X. Paris: Palmé, 1874. 626–30.
- Faral, Edmond. *La légende arthurienne*. Paris: Champion, 1929.
- Fischer, Eric. *The Passing of the European Age: A Study of the Transfer of Western Civilisation and Its Renewal on Other Continents*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943.
- Folliet, Georges. “La ‘Spoliatio Aegyptiorum’ (Exode 3: 21–23; 11: 2–3; 12: 35–36). Les interprétations de cette image chez les pères et autres écrivains ecclésiastiques.” *Traditio* 57 (2002): 1–48.
- Fontaine, Jacques. “De l’universalisme antique aux particularismes médiévaux. La conscience du temps et de l’espace dans l’Antiquité tardive.” *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, XXIX. Spoleto: presso la Sede dell’Istituto, 1983. 15–45.
- . *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*. 2^{ème} édition revue et corrigée. 3 voll. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- . *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Tournhout: Brepols, 2000.
- Fredouille, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1972.
- Frend, William Hugh Clifford. *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*. Aldershot: Variorum, 2002.
- Frugoni, Arsenio. *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1954.
- Ganz, David. “Book production in the Carolingian empire and the spread of Carolingian minuscule.” *The New Cambridge Medieval History*. Vol. 2: c. 700 – c. 900. Edited by Rosamond McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 786–808.
- Garrison, Mary. “The emergence of Carolingian latin literature and the Court of Charlemagne (780–814).” *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Edited by Rosamond McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 111–40.

- Giardina, Andrea. "Le origini troiane dall'impero alla nazione." *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, XLV. 3–9 aprile 1997. Spoleto: presso la Sede del Centro, 1998. Vol. 1. 177–209.
- Gîrbea, Cătălina. "La chevalerie et la 'translatio' dans quelques romans arthuriens: les métamorphoses d'un mythe." *Métamorphoses*. Actes de l'onzième Colloque de l'Association. Cluj, Arcaia, Roumanie, 25 août – 1^{er} septembre 2002. Textes réunis et présentés par Adrian Papahagi. Paris: Association des Médiévistes Anglicistes de l'Enseignement Supérieur, 2003.
- Gilson, Étienne. *Les idées et les lettres*. 2^{ème} éd. Paris: Vrin, 1955.
- Giovanni di Salisbury. *Il Policratico, ossia Delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*. Traduzione e cura di Ugo Dotti. Torino: Aragno, 2011.
- Goetz, Werner. *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens un der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1958.
- Gotifredi Viterbiensis opera. Edente Georgio Weitz P.P. Gottingensi. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* tomus 22. Hannoverae: impensis Bibliopolii aulici Hahniani, 1872. 1–338.
- Grant, Robert M. "Civilization as a Preparation for Christianity in the Thought of Eusebius." *Continuity and Discontinuity in Church History*. Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of His 65. Birthday. Edited by F. Forrester Church and Timothy George. Leiden: Brill, 1979. 62–70. R ripr. in Robert M. Grant. *Christian Beginnings. Apocalypse to History*. London: Variorum Reprints, 1983. 62–70.
- Grégoire le Grand. *Morales sur Job. Livres I et II*. Introduction et notes de Robert Gillet. Traduction de André de Gaudemaris. 3^{ème} éd. revue et augmentée. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- Gregorii I papae Registrum Epistolarum. Ediderunt Paulus Ewald et Ludouicus M. Hartmann. 2 voll. 5 tt. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae* 1–2. Berolini: apud Weidmannos, 1887–99.
- Gunther der Dichter. *Ligurinus*. Herausgegeben von Erwin Assmann. *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum*. *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 63. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1987.
- Hammer, William. "The Concept of the new or second Rome in the Middle Ages." *Speculum* 19 (1944): 50–62.
- Hidalgo de la Vega, Maria José. "Algunas reflexiones sobre los límites del oikoumene en el Imperio Romano." *Gerión* 23.1 (2005): 271–86.
- Hieronymus. *Commentariorum in Esaiam libri I–XI*. Cura et studio Marci Adriaen. S. *Hieronymi presbyteri Opera*. vol. 2. *Corpus Christianorum Series Latina* 73. Turnholti: Brepols, 1963.
- Inglebert, Hervé. *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquité chrétienne (30–630 après J.-C.)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001.
- . "Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des III–IV siècles." *Latomus* 54 (1995): 18–50.
- . *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'antiquité tardive (III–V siècles)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- Jeaneau, Édouard. *Translatio studii: The Transmission of Learning. A Gilsonian Theme*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995.
- Jongkees, Jan Henrik. "Translatio Studii: les avatars d'un thème médiéval." *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*. Groningen: Wolters, 1967. 41–51.
- Kretschmer, Marek Thue. "Bourgeois, la nouvelle Athènes (ou Troie), et Reims, la nouvelle Rome. La notion de *translatio studii* chez Baudri de Bourgueil." *Latomus* 70 (2011): 1102–16.
- Leonardi, Claudio. "Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria." *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, 27. Spoleto: presso la Sede dell'Istituto, 1981. 459–96. R ripr. in Idem. *Medioevo latino* 191–217.
- . *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2004.
- Les Grandes Chroniques de France*. Publiées pour la Société de l'Histoire de France par Jules Viard. 10 Voll. Paris: Champion, 1920–53.
- Liebeschutz, Hans. "Theodulf of Orléans and the problem of the Carolingian Renaissance." *Fritz*

- Saxl, 1890–1948. *A Volume of Memorial Essays from his Friends in England*. Edited by Donald James Gordon. London: Nelson & Sons, 1957. 77–92.
- Lot, Ferdinand. *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*. 1927. Paris: Albin Michel, 1968.
- Lusignan, Serge. “La topique de la ‘translatio studii’ et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle.” *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du Colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de Recherche et d’Histoire des Textes, les 26–28 mai 1986. Textes réunis par Geneviève Contamine. Paris: CNRS, 1989. 303–15.
- . “L’Université de Paris comme composante de l’identité du Royaume de France: étude sur le thème de la *translatio studii*.” *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l’époque moderne*. Actes du Colloque organisé par l’Université Paris XII – Val de Marne, l’Institut universitaire de France et l’Institut Historique Allemand à l’Université Paris XII et à la Fondation Singer-Polignac, le 6, 7 et 8 octobre 1993. Publiés par Rainer Babel et Jean-Marie Moeglin. Sigmaringen: Thorbecke, 1997. 59–72.
- . *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*. Paris: Vrin; Montreal: Les Presses de l’Université de Montreal, 1986.
- Markus, Robert A. “Gregory the Great’s Europe.” *Transactions of the Royal Historical Society* 31 (1981): 21–36.
- . “The Roman Empire in Early Christian Historiography.” *The Downside Review* 81 (1963): 340–54.
- Marrou, Henri Irenée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958.
- “Martini Oppaviensis Chronicon Pontificum et Imperatorum.” Edente Ludowico Weiland. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum tomus 23*. Hannoverae: impensis Bibliopolii aulici Hahniani, 1872. 377–475.
- Mathey-Maille, Laurence. “Mythe troyen et histoire romaine: de Geoffrey de Monmouth au Brut de Wace.” *Entre fiction et histoire: Troie et Rome au Moyen Âge*. Études recueillies par Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997. 113–25.
- Mathisen, Ralph W. “Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire.” *The American Historical Review* 111.4 (2006): 1011–40.
- Mazzarino, Santo. *La fine del mondo antico*. Milano: Garzanti, 1959.
- . “L’era costantiniana e la ‘prospettiva storica’ di Gregorio Magno.” *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno* (Roma, 25–28 maggio 1977). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1980. 10–28.
- McKitterick, Rosamond, ed. *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . “Eighth-Century Foundations.” *The New Cambridge Medieval History*. Vol. 2: c. 700 – c. 900. Edited by Rosamond McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 681–94.
- . *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987*. London – New York: Longman, 1983.
- Mohrmann, Christine. “Le problème de la continuité de la langue littéraire.” *Il passaggio dall’Antichità al Medioevo in Occidente*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, IX. 6–12 aprile 1961. Spoleto: presso la Sede del Centro, 1962. 329–49.
- “Monachi Sangallensis de gestis Karoli imperatoris libri duo.” *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, Chronica et Historiae aevi Carolini*. Edidit Georgius Henricus Pertz. Monumenta Germaniae historica. Scriptores 2. Hannoverae, 1829. 726–63.
- Montero Garrido, Cruz. *La historia, creación literaria. El ejemplo del Cuatrocientos*. Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal – Universidad Autónoma de Madrid, 1994. 206–53.
- Munz, Peter. *Frederick Barbarossa. A Study in Medieval Politics*. London: Eyre and Spottiswood, 1969.
- Naudin, Pierre. *Origène. Sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Nitze, William A. “The So-Called Twelfth Century Renaissance.” *Speculum* 23 (1948): 464–71.
- Novara, Antoinette. *Les idées romaines sur le progrès d’après les écrivains de la République. Essai sur le sens latin du progrès*. 2 voll. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Origène. *Homélie sur le Lévitique*. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret. 2 voll. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.

- . *Philocalie 1–20. Sur les écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Recognovit Adolfus Hofmeister. Editio altera. Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 45. Hannoverae – Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1912.
- Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I Imperatoris*. Recensuit G. Waitz. Curavit B. de Simson. Editio tertia. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 46. Hannoverae – Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1912.
- Pedersen, Olaf. *The First Universities. Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PG = *Patrologiae cursus completus [...]. Series graeca [...]*. Accurante J.-P. Migne. Lutetia Parisiorum: 1856-.
- Piazzoni, Ambrogio M. “Esegesi e storiografia in Ugo di San Vittore.” *Gli umanesimi medievali. Atti del II Congresso dell’Internationale Mittellateinerkomitee*. Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 settembre 1993. A cura di Claudio Leonardi. Tavarnuzze – Impruneta: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1998. 491–500.
- PL = *Patrologiae cursus completus [...]. Series latina [...]*. Accurante J.-P. Migne. Parisiis: 1844-.
- Poetae Latini aevi Carolini*. 4 Voll. Monumenta Germaniae historica. Antiquitates. Poetae Latini Medii Aevi 1–4. Berolini: apud Weidmannos, 1881–1923.
- Raaflaub, Kurt A. “Born To Be Wolves? Origins of Roman Imperialism.” *Transition to Empire. Essays in Greco-Roman History 360–146 b.C. in Honor of E. Badian*. Ed. by Robert W. Wallace and Edward M. Harris. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1996. 273–314.
- Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. 1895. A new edition in 3 vols. edited by F.M. Powicke and A.B. Emden. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Reydellet, Marc. “La conception du souverain chez Isidore de Séville.” *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento [...]*. Bajo la dirección de Manuel C. Diaz y Diaz. León: Centro de Estudios ‘San Isidoro,’ 1961. 457–66.
- . *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome: École française, 1981.
- . “La signification du livre IX des *Étymologies*: érudition et actualité.” *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía* 3 (1986): 337–50. Numero monografico Los Visigodos. *Historia y civilización*. Actas [...], 21–25 octubre de 1985.
- Reynolds, Leighton D., e Nigel G. Wilson. *Scribers and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1991. 84–94.
- Riché, Pierre. *Éducation e culture dans l’Occident barbare, VI^e–VIII^e siècles*. 4^{ème} éd. revue et corrigée. Paris: Seuil, 1995.
- . “Instruments de travail et méthodes de l’exégèse à l’époque carolingienne.” *Le Moyen Âge et la Bible*. Sous la direction de Pierre Riché et Guy Lobrichon. Paris: Beauchesne, 1984. 147–61.
- . “La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge.” *Le Moyen Âge et la Bible*. Sous la direction de Pierre Riché et Guy Lobrichon. Paris: Beauchesne, 1984. 385–400.
- Rico, Francisco. “Aristoteles Hispanus” (1967). *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. 55–94.
- Roger, Maurice. *L’enseignement des lettres classiques d’Ausone à Alcuin. Introduction à l’histoire des écoles carolingiennes*. Paris: Picard, 1905.
- Socas, Francisco. “*Graeculus esuriens*: la actitud de Juvenal ante los griegos.” *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*. Emma Falque y Fernando Gascó (eds.). Huelva: Universidad de Huelva, 1995. 149–70.
- Southern, Richard William. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. vol. 1. *Foundations*. Oxford – Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995.
- Swain, Joseph Ward. “The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire.” *Classical Philology* 35 (1940): 1–21.
- Traver, Andrew G. “Rewriting History? The Parisian Secular Masters’ Apologia of 1254.” *History of Universities* 15 (1997–99): 9–45.
- Verger, Jacques. “Des écoles a l’Université. La mutation institutionnelle.” *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S. (Paris, 29 septembre – 4 octobre 1980).

- Publiés sous la direction de Robert-Henri Bautier. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982. 817–45.
- . *Les universités au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- “Vita Alcuini abbatis Turonensis.” Edidit Wilhelm Arndt. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. Vol. 15.1. Hannoverae: impensis Bibliopolii aulici Hahniani, 1887. 182–97.
- Weber, Cristoph Friederch. “‘Ces grandes privilèges’: The Symbolic Use of Written Documents in the Foundation and Institutionalization Processes of Medieval Universities.” *History of Universities* 19 (2004): 12–62.
- Zimmermann, Albert, hrsg. *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. [...] für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. Berlin: De Gruyter, 1976.