

Luigi Canetti
Verso una genealogia del discorso biografico

[A stampa in *Biografia, agiografia e persona dal mondo antico al Medioevo*. Atti del I «Seminario Hagiographica» (Firenze, Certosa del Galluzzo, 10 marzo 2003), a cura di L. Canetti, in «Hagiographica», XII (2005), pp. 147-169 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

LUIGI CANETTI

VERSO UNA GENEALOGIA DEL DISCORSO BIOGRAFICO

I contributi al seminario *Biografia, agiografia e persona dal mondo antico al Medioevo*, di cui ora si stampano gli atti, erano stati concepiti e proposti con un duplice scopo. Da un lato, rilievo e disamina della composita dimensione retorico-letteraria dei testi di orientamento biografico ed agiografico: problemi di generi, *topoi*, modelli; questioni tutte già ampiamente trattate dagli studi settoriali¹. Dall'altro – era quello che più mi premeva –, si è voluto saggiare un pos-

1. Ottime rassegne critico-bibliografiche di carattere retrospettivo e tendenzialmente sistematico sono reperibili in S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. XLV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, pp. 797-843; D. von der Nahmer, *Le vite dei santi. Introduzione all'agiografia* [1994], trad. it. Genova 1998; e specialmente nel vasto e prezioso *Complément bibliographique* curato da R. Godding in appendice alla rist. anast. del classico manuale di R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire*, Bruxelles 2000 («Subsidia hagiographica», 80), pp. 389-490. Una quindicina di anni fa, al tema specifico dei rapporti tra agiografia e biografia fu dedicato un convegno promosso dall'Istituto Trentino di Cultura (Trento, 27-28 ottobre 1988), i cui atti sono stati poi pubblicati nel volume *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Bologna 1990 («Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento», 15). Da ricordare, inoltre, gli atti della prima «Giornata filologica salernitana» (2-4 maggio 1994), dedicata a *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Gallo e L. Nicastrì, Napoli 1995 («Pubblicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione atti, convegni, miscellanee», 45). Sulle 'biografie agiografiche', con particolare attenzione ai dati strutturali e alle questioni ermeneutiche della *historical narrative*, si può vedere la brillante monografia di Th. J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*, New York-Oxford 1988.

sibile sguardo critico sulle implicazioni epistemiche di scritture e discorsi biografici, ma anche sui presupposti e le eventuali ricadute di ordine sociologico e antropologico degli orientamenti biografici della memoria culturale nella storia europea dall'Antichità alle soglie dell'Umanesimo.

Gli studi ormai classici di Marcel Mauss e di Ignace Meyerson ci consentono di dare per acquisita la storicità della nozione di *persona*. Da un antico significato di 'maschera', ancorato più tardi dallo stoicismo al registro etico della coscienza, solamente nel lessico dei cristiani *persona* cominciò a designare quell'unità antropologica e percettiva che, in virtù della pienezza teandrica della cristologia di Calcedonia (laddove *prosōpon* tenderà a sovrapporsi a *hypostasis*, 'essenza', 'sostrato reale', e poi, senz'altro, 'esistenza', 'realtà': si ricordino le formule *mia ousia tria prosōpa – hen prosōpon duo physeis*), avrebbe costituito il fondamento metafisico dell'*individuum* in quanto essere razionale e identico a se stesso, e perciò anche possibile oggetto di indagine e di scrittura². È poi superfluo ricordare che gli dèi dei sistemi pagani – lo dico in senso tipologico, tendenziale, non evolucionistico – non sono dèi personali; il loro rapporto con gli uomini rimane sempre una relazione di tipo funzionale, socialmente mediata e istituita; la *religio* è garanzia del mantenimento del corretto equilibrio tra mondo umano e mondo divino. Tra il visibile e l'invisibile, tra i vivi e i morti, tra il presente e il passato non esiste una rigida soluzione di continuità³. Nei sistemi pagani non è dunque pensabile una *metanoia* come azione psichica dell'individuo: l'individuo è un precipitato oggettivo dell'economia salvifica dell'incarnazione⁴.

2. Penso qui alle importanti suggestioni di Marcel Mauss (cfr. in part. M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»* [1938], trad. it. in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 349-81) e di Ignace Meyerson (cfr. I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948; trad. it. a cura di R. Di Donato, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, pref. di J.-P. Vernant, Pisa 1989, pp. 123-50); sono poi da vedere i saggi (alcuni dei quali di ambito cristianistico: v. *infra*, nota 5) raccolti in *Problèmes de la personne*, éd. par I. Meyerson, Paris-La Haye 1973.

3. Cfr. M. Augé, *Genio del paganesimo* [1982], trad. it. Torino 2002, pp. 49-61 (p. 52 ss.).

4. Cfr. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mon-*

Fu poi un millenario travaglio di dibattiti sull'unità, la sostanzialità, la predestinazione dell'anima individuale. Si approderà così alla rivoluzione della filosofia idealistica, a breve distanza dalla *Dichiarazione sui diritti dell'uomo*: se l'empirismo di Hume aveva ormai demolito l'idea unitaria del soggetto percipiente e cosciente – la nozione cartesiana dell'intelletto come ipostasi, come sostrato dell'episteme – furono Kant e, soprattutto, Fichte a consacrare la nozione di persona non soltanto come essere psicologico individuale, condizione assoluta della ragion pratica, bensì come autentica categoria dell'«io», *das Ich*, fondamento dell'agire e del conoscere, condizione ultima della ragione conoscitiva e dell'agire morale⁵.

Sulla destrutturazione post-nietzscheana e post-moderna del soggetto – e dunque anche del soggetto biografico e romanzesco – mi limito a rilevare che essa non può che apparire tutt'uno con quella frantumazione del tempo, per cui noi «...non possiamo vivere o pensare se non spezzoni di tempo che s'allontanano ognuno lungo una sua traiettoria e subito spariscono. La continuità del tempo possiamo ritrovarla solo nei romanzi di quell'epoca in cui il tempo non appariva più come fermo e non ancora come esplosivo, un'epoca che è durata su per giù cent'anni, e poi basta»⁶.

Si profila dunque al nostro orizzonte uno scopo ambizioso. La posta in gioco è un'eventuale riformulazione critica non soltanto dei rapporti storici e strutturali tra la biografia e quel particolare discorso agiografico – non, biografico – costituito dalla *Vitae* dei santi, ma anche un ripensamento delle implicazioni e delle possibilità conoscitive di una biografia (così oggi come in passato) e, più in generale, del significato e dei limiti della comprensione storica.

do antico, Roma-Bari 1973); L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* [1983], trad. it. Milano 1993, pp. 39-76.

5. Cfr. Mauss, *Una categoria dello spirito umano* cit., pp. 378-80. Si vedano inoltre i contributi di J. Daniélou, P. Hadot, M. Meslin e F. G. Dreyfus, rispettivamente dedicati ai Padri greci, alle controversie teologiche fino a Boezio, al pelagianesimo, e all'influsso del pietismo tedesco sulla filosofia idealistica, pubblicati in *Problèmes de la personne* cit., pp. 113 ss., 123 ss., 135 ss., 171 ss.

6. Cfr. I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore* [1979], Milano 1994, p. 9.

1. AGIOGRAFIA E BIOGRAFIA: COESISTENZA O SUCCESSIONE?

Il presupposto della questione, dal quale tutti, oggi, possiamo muovere, è che l'agiografia costituisse qualcosa di strutturalmente diverso rispetto alla moderna biografia. E il discorso, sia pure in termini differenti, vale anche per la biografia classica. Le *Vitae* agiografiche, com'è stato ripetutamente osservato, intrattengono con le biografie antiche una relazione genetica certo assai problematica ma nemmeno più riducibile a mere continuità formali previo disinnescamento del potenziale mimetico di contenuto teologico, come a suo tempo era stato fatto dai Bollandisti per arginare, talvolta anche molto opportunamente, le corrosive analisi comparatistiche della *Religionsgeschichtliche Schule*⁷.

Il problema dei rapporti culturali e letterari tra antichità pagana e cristianesimo è ormai libero dalle ipoteche ideologiche del passato. Dalla tradizionale impostazione fondata su uno schema conflittuale e confessionale si è approdati ad un'analisi del Tardoantico ispirata a criteri semiologici e morfologici⁸. Se i cristiani, come scrisse Arnaldo Momigliano, inventarono il nuovo genere della storia ecclesiastica e non cercarono di cristianizzare più di tanto la tradizionale storia politico-militare, alla quale si sarebbero disinteressati (ma allora dove collocare un Procopio di Cesarea o un Gregorio di Tours?) influenzando scarsamente sulla «normale biografia» (ma cos'era poi la «normale biografia»?)⁹, è anche vero che tutto ciò accadeva proprio perché la realtà politico-istituzionale stava cambiando profondamente. In altre parole, la metamorfosi dei generi letterari non rispondeva in prima istanza alle divisioni religioso-confessionali (assai più fluide e oscillanti di quanto si pensasse soltanto trent'anni fa, come han-

7. Ovvio il rimando a H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, 1955⁴ («Subsidia hagiographica», 18), pp. 140-201. Una valida ricapitolazione di quella polemica è stata fornita da M. Van Uytvanghe, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert*, in «Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità», 2 (1996), pp. 143-96 (p. 179 ss.).

8. Cfr. L. Cracco Ruggini, *Il Tardoantico: per una tipologia dei punti critici*, in *Storia di Roma*, III: *L'età tardoantica*, 1. *Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pp. XXXIII-XLIV.

9. A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d. C.*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di Id., trad. it. Torino 1968, p. 100 (ed. orig. 1963).

no evidenziato gli ultimi studi di Peter Brown) bensì rifletteva (e agiva su) la complessiva trasformazione della società e della cultura classica. Sono i nuovi soggetti sociali e la nuova collocazione degli intellettuali rispetto al potere a produrre la mutagenesi letteraria¹⁰. Anche se i pagani non leggevano in genere i testi sacri dei cristiani (ma anche questo, come ha provato Giancarlo Rinaldi¹¹, è meno vero di quanto pensasse Momigliano soltanto quarant'anni fa) non era la scelta religiosa a determinare in maniera esclusiva l'orientamento e le predilezioni retoriche e stilistiche (si pensi al caso limite di Girolamo, agiografo ed esegeta ma anche biografo *de viris illustribus* nonché epistolografo in perfetto stile ciceroniano¹²). Se dunque non vi furono un Tucidide o un Tacito cristiani è appunto perché non sarebbero stati possibili, perché era radicalmente mutata l'esperienza politica che aveva reso possibili un Tacito o un Tucidide (e Ammiano non è il Tacito o il Tucidide del IV secolo ma qualcos'altro; così come Eusebio non è il Livio o il Varrone cristiano ma qualcos'altro; ed entrambi sapevano di esserlo). Il problema, con cui dovremo continuare a fare i conti, non è tanto quello della contrapposizione dei cristiani ai pagani o viceversa, sul quale si è fin troppo (e a torto) insistito; bensì quello delle forme e dei codici comunicativi – largamente comuni ai pagani e ai cristiani – nei quali, e tramite i quali, si è avviata la metamorfosi dell'Antico nel Moderno. È il processo millenario che, al di là dell'accoglienza più o meno scontata o problematica della peculiare ipostasi cronologica di un Tardoantico¹³, può ancora connotarsi con la vecchia etichetta di Medio Evo¹⁴. Anche sul piano letterario

10. Per i nuovi orientamenti si veda p. es. la miscellanea a cura di Th. Hägg e Ph. Rousseau, *Greek Biography in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000.

11. Cfr. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I-II, Bologna 1999.

12. Ho consultato l'eccellente edizione di Gerolamo, *Gli uomini illustri - De viris illustribus*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988 («Biblioteca patristica», 12).

13. Si vedano in proposito le vivaci notazioni critiche di A. Giardina, *Esplosione di Tardoantico*, in «Studi storici», 40 (1999), pp. 157-80, con repliche e riflessioni *ad hoc* contenute nella rassegna *Gli «spazi» del Tardoantico*, a cura di E. Lo Cascio, in «Studi storici», 45 (2004), pp. 5-46.

14. Assai vivaci e stimolanti furono le relazioni e le discussioni del seminario romano promosso nel 1986 dai docenti dell'Istituto di Storia medievale dell'Università La Sapienza, poi confluite nel volume *Periodi e contenuti del Medio Evo*, a cura di P. Delogu, Roma 1988.

la contrapposizione fu meno netta di quanto per troppo tempo si fosse pensato: gli stili, le forme, l'estetica parteciparono di una comune evoluzione, al di là delle contrapposizioni proprie al registro ideologico, polemico e apologetico¹⁵. Marc Van Uytfanghe ci ha da tempo insegnato a parlare di un «discorso agiografico» tardoantico comune ai pagani e ai cristiani¹⁶. Mentre i cristiani scrivevano non soltanto encomî agiografici ma anche storie ecclesiastiche, fasti episcopali e biografie *de viris illustribus*, i pagani producevano le loro agiografie: Eunapio, nelle *Vitae sophistarum*, non si pone semplicemente nella scia dell'antica tradizione dei *bioi philosophôn* ma contrappone polemicamente una agiografia pagana a quella dei santi cristiani¹⁷. Altri hanno rilevato la comunanza profonda, a livello retorico e performativo, tra i panegirici dell'*adventus* imperiale e i racconti di traslazione di reliquie¹⁸. Paul Zanker ha potuto di recente suggerire uno stimolante confronto tra l'iconografia del Cristo filosofo come *theios anēr* e quella dei filosofi neoplatonici di Filostrato e di Eunapio di Sardi¹⁹.

Biografia e agiografia, dunque. Una delle ipotesi che ho voluto affidare alla verifica del nostro incontro è che il rapporto fra le due tipologie di memoria scritta tendenzialmente escludesse una possibile coesistenza, e che pertanto esse – a patto d'intenderle in senso non meramente retorico-letterario bensì proprio alla luce delle loro implicazioni sociologiche e antropologiche – si debbano o si possano situare in un rapporto di successione storica. Una successio-

15. Esempio a riguardo la raccolta di studi di J. Fontaine, *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi*, a cura di C. Moreschini, Brescia 1998.

16. Cfr. M. Van Uytfanghe, *L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?*, in *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), pp. 135-88; Id., *La formation du langage hagiographique en Occident latin*, in «Cassiodorus. Rivista di studi sulla Tarda Antichità», 5 (1999), pp. 143-69; Id., *L'hagiographie antique tardive: une littérature populaire?*, in «Antiquité Tardive», 9 (2001), pp. 201-18; Id., *Biographie, II (spirituelle)*, in *Reallexicon für Antike und Christentum. Supplementum*, 1, Stuttgart 2001, coll. 1088-364.

17. Cfr. ultim. S. Rizzo, «Sofisti» e «Santi». *Due esemplarità a confronto nell'Impero Romano-Cristiano dei secoli IV e V d. C.*, in «Cristianesimo nella storia», 19 (1998), pp. 243-53.

18. Si fa il punto della questione in L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002 («Sacrosanto», n. s. 6), pp. 148-63.

19. Cfr. P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, trad. it. Torino 1997 («Biblioteca di storia dell'arte», n. s. 29), pp. 286 ss.

ne che andrà ovviamente coniugata non in termini banalmente filogenetici né tanto meno polemici (come fecero variamente Reitzenstein, Usener, Saintyves, Lucius e Pfister) bensì nelle figure secolarizzanti (non hegelianamente necessitanti) di ‘deriva’ o, se si vuole, di ‘emanazione’.

Fu dunque la biografia moderna – se mi si passa la possibile tautologia dell’attributo – uno dei possibili esiti, storicamente verificatisi nella cultura europea a partire, come in genere si conviene, dai secoli XI-XII, della metamorfosi delle scritture di orientamento agio-grafico (non soltanto, dunque, di quelle agiografiche in senso tecnico: quindi, anche storie ecclesiastiche, *gesta episcoporum*, cronache e annali) nel quadro più generale del processo di secolarizzazione della civiltà cristiana occidentale? Del resto, già si è lasciato intendere come la cosiddetta biografia classica, un genere/discorso retorico-letterario che rimase sempre di natura e finalità encomiastiche, didascaliche ed esemplari, fosse, proprio per questo, strutturalmente assai più prossimo all’antica agiografia cristiana – che in qualche modo ne riprese e ne potenziò le istanze apologetiche e parenetiche – che non alla moderna biografia storica. Ciò non significa che la genesi di una scrittura biografica quale correlativo tecnico-letterario di quei processi di aggregazione della moderna concezione della persona come unità soggettiva di percezione e azione, che sono stati felicemente sussunti nella formula un po’ esuberante di «scoperta dell’individuo», abbia immediatamente determinato l’eclissi delle tradizionali forme di «scrittura di cose sante» (agio-grafia) e di *Vitae sanctorum*. Basti pensare alla straordinaria fortuna e diffusione geografica, linguistica e sociologica, a un certo punto moltiplicata dalla stampa a caratteri mobili, dei grandi leggendari abbreviati, a loro volta un portato dei processi di universalizzazione a un tempo spaziale, giuridica e intellettuale connessi alla nuova *religio* dei frati mendicanti²⁰. Sulla scorta dei celebri studi dell’antropologo Jack Goody, Alain Boureau aveva scritto vent’anni

20. Cfr. *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano di Brindisi 1990; *Erudizione e devozione. Le raccolte di Vite di santi in Età moderna e contemporanea*, a cura di G. Luongo, Roma 2000; *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Roma 2002.

or sono pagine molto importanti sulle nuove implicazioni cognitive della logica seriale-cumulativa sottesa alle grandi raccolte agiografiche bassomedievali; pagine che mi piace accostare a quelle di Alexander Murray sulle basi aritmetiche e matematiche della razionalità mercantile due-trecentesca²¹.

Anche al di là dei fenomeni di punta – che talvolta rischiano di farci perdere il senso complessivo della prospettiva su un'età: l'agiografia e la cronachistica degli ordini mendicanti non sempre sono pervase da quella *novitas* che i frati si compiacevano di attribuire al provvidenziale *adventus* del proprio carisma apostolico – è un fatto che, parallelamente all'affermarsi delle nuove istanze conoscitive nell'ambito del pensiero e delle scritture storico-filologiche, proseguano e continuino fino ai nostri giorni le vecchie formule di scrittura e di discorso panegiristiche ed encomiastiche che vanno ancor oggi – mutate le funzioni e i referenti, e dunque il peso relativo all'interno del campo culturale – sotto il nome di agiografia. Ma è tanto più significativo, per la formulazione di un'ipotesi diacronica come la nostra, che proprio e soltanto quando, in età umanistico-rinascimentale, verrà meno l'egemonia delle scritture genericamente agio-grafiche nascerà una agiografia in senso tecnico. Era la disciplina che, nell'ambito della nuova erudizione storico-ecclesiastica promossa dal Concilio di Trento, si proponeva lo studio critico delle testimonianze sui vecchi e nuovi eroi della tradizione cattolica (nei manoscritti medievali si rubricano sempre *Vitae*, *Translationes*, *Miracula*, non *hagiographiae*, retroversione greco-latina di per sé istruttiva). Ma agiografia, per contestuale oggettivazione sociologica ed epistemica di un sapere, diventava a quel punto l'insieme delle scritture costitutive dell'immagine di quei santi che, con rinnovata precisazio-

21. Cfr. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977 (trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1981); Id., *The Power of the Written Tradition*, Washington-London 2000 (trad. it. *Il potere della tradizione scritta*, Torino 2002); A. Boureau, *La légende dorée. Le system narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris 1984; A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978 (trad. it. *Ragione e società nel Medioevo*, Roma 1986). In questa linea d'indagine socio-cognitivistica si deve almeno menzionare il grande studio di Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983; dello stesso A. si veda la raccolta di saggi *La voce del testo. Sull'uso del passato* [1990], trad. it. Roma 1995.

ne degli strumenti giuridici atti a definire e sanzionare norme e devianze nelle pratiche culturali²², erano proposti alla venerazione dei fedeli dalla medesima istituzione che deteneva ancora l'egemonia sui criteri di veridizione testimoniale dei discorsi relativi ai 'santi'²³.

2. SCRITTURA NARRATIVA E SCRITTURA PERFORMATIVA

Un racconto agiografico non rappresenta soltanto un genere, un discorso, o un particolare stilema retorico e letterario. Esso costituisce anche un importante lessema, fra altri possibili, di un registro performativo atto a veicolare una stilizzazione rituale del racconto di fondazione o di riforma di una comunità religiosa, che si riconosce sotto l'egida di un nuovo patrono. Di quel momento mitico, secondo la prospettiva del redattore, l'autentico protagonista è l'intervento di Dio nella storia, e i suoi attori apparenti sono soltanto i comprimari, e talora le maschere inconsapevoli, di una scena la cui regia e sceneggiatura sono sempre guidate dalla mano dell'invisibile.

In altri termini – quelli, ad esempio, della mnemostoria di Jan Assmann – dobbiamo sempre considerare una biografia agiografica anche nel suo valore mitopoietico, cioè di racconto atto a simboleggiare, e a conferire pertanto una maggior efficacia identitaria e operativa, alla «distinzione originaria», in questo caso, di una chiesa, di un monastero, di una diocesi, di una città, o anche di un semplice gruppo di devoti. I racconti agiografici codificavano (e perciò edifi-

22. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981, 1988² («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 241); R. Paciocco, «*Sublimia negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, Padova 1996, pp. 35-61; Id., *Per un «carisma» del diritto. Canonizzazioni, procedura processuale e agiografia (secoli XI-XIII)*, in «Studi storici», 4 (1999), pp. 1009-35.

23. Su questo punto mi sono soffermato nelle pagine introduttive dell'intervento *Forme di autenticazione e criteri di veridizione. Le raccolte dei «Miracula sancti Domini»*, in *Notai, miracoli e culto dei santi. Atti del convegno di studi* (Roma, 5-7 dicembre 2002), a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Milano 2004, pp. 113-128.

cavano) la tradizione comunitaria intorno all'avvento di un nuovo patrono celeste; avvento la cui legittimità poteva giustificarsi anche attraverso una rievocazione di esso secondo gli schemi di una tradizione retorico-letteraria. Parlare di mitopoiesi significa tenere per fermo che le valenze mitiche della storia non hanno a che fare con il suo incentrarsi sui fatti, e la storia del ricordo non pretende di sostituirsi all'accertamento positivo delle fattualità che ne hanno instaurato le successive attualizzazioni. Come ha chiarito lo stesso Assmann, «le figure del ricordo di un'automodellazione retrospettiva possiedono una verità propria, lo studio della quale esige una propria metodologia: la mnemostoria. L'evidenza archeologica non può né verificare né confutare tali figure del ricordo, la loro verità è altrove»²⁴.

Ma cosa s'intende precisamente quando si parla di registro performativo e di azione performativa? Si realizza una *performance* quando l'esperienza vissuta degli individui, in quanto sostanziata di determinati valori culturali, viene resa disponibile alla società tramite una sua messa in atto, cioè una sua messa in scena in unità spazio-temporali di tipo rituale. Nella *performance*, che si svolge sempre pubblicamente secondo una struttura diacronica e formalizzata di fasi, si possono distinguere un aspetto *esecutivo* (la concreta messa in scena di saperi, capacità, poteri), un aspetto *cognitivo* (la funzione di render note, cioè di comunicare pubblicamente, determinate capacità, esperienze, saperi, che si vogliono far riconoscere, riattualizzare, tramandare, ecc.) e infine un aspetto *trasformativo* (la creazione-trasformazione della realtà interiore degli individui e la modificazione della realtà esteriore). La *performance* è un'azione intenzionale ed efficace in quanto dotata di finalità trasformative che si realizzano nell'atto stesso del suo compimento, cioè attraverso la messa in opera di determinati comportamenti codificati²⁵. In particolare, nel rito religioso – e la biografia agio-

24. Cfr. J. Assmann, *Mosè l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* [1997], trad. it. Milano 2000, pp. 31, 33.

25. Cfr. S. J. Tambiah, *Un approccio performativo al rituale* [1981], trad. it. in Id., *Rituali e cultura*, Bologna 1995, pp. 123-191; V. Turner, *Antropologia della performance* [1986], trad. it. Bologna 1993; e spec. A. Destro, M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Ph. Buc, *The dangers of ritual. Between early medieval texts and social scientific theory*, Princeton & Oxford

grafica rileva strutturalmente dalla connotazione rituale di un'intera esistenza, talvolta anche già a livello di autopercezione e autorappresentazione del protagonista in quanto lettore di agiografie e testimone diretto delle proprie gesta –, si inscenano una serie di atti che hanno lo scopo di rendere palese l'azione trasformatrice del divino, cui viene assegnata la funzione di autentico soggetto operante, e la cui presenza è pertanto ricondotta a forme sensorialmente percepibili.

L'intervento dell'invisibile, che si evidenzia e si realizza nel rito religioso, non si riduce però al prodigio o al miracolo in senso tecnico (teologico), dove comunque andranno sempre rilevate anche le componenti cognitive ed emotive. Anche la lettura liturgica dei testi religiosi (si pensi agli inserti agiografici nella liturgia delle ore di monaci e frati, o all'utilizzo omiletico delle *legendae*) costituisce una tipica azione performativa, in questo caso realizzata dal testo stesso in quanto mediatore cognitivo nella realtà quotidiana del divino che ne guida i destini. Si badi però che il testo non fungeva soltanto da mediatore cognitivo, come dimostra il carattere magico attribuito alla scrittura nel Medioevo e in tutte le società scarsamente alfabetizzate nonché il plusvalore quasi rivelativo, parascritturistico, del racconto agiografico, com'è stato ben evidenzia-

2001 (ora disponibile anche in edizione francese rivista e aggiornata dall'Autore: *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003), ha giustamente insistito su come e quanto lo storico, nell'analisi dei testi narrativi medievali riguardanti cerimonie e azioni ritualizzate, debba necessariamente tenere conto dell'interpretazione (e dunque della tendenziale ideologizzazione) che dei riti medesimi fornivano tanto gli attori stessi quanto coloro che, testimoni diretti o anche semplici narratori, ne producevano il resoconto scritto volendo accreditarne una ben precisa modalità ermeneutica. Lo storico, insomma, non ha da illudersi, tantomeno nel nostro caso, di potere in qualche modo accedere tramite i testi ad un presunto significato intrinseco o primigenio delle azioni e dei gesti che i testi stessi inscenano: le modalità di presentazione e di interpretazione dei contenuti 'rituali' – ammesso e non concesso che sia facile accordarsi su ciò che è dato circoscrivere con tale connotazione, in sé quanto mai problematica – sono il frutto di determinate strategie autorali, anche a voler prescindere dal fatto che gli attori sociali negoziano di volta in volta il significato attribuibile marginalmente alle azioni e ai gesti codificati dalla tradizione orale ma anche da norme scritte. Si veda in proposito, dello stesso Ph. Buc, *Ritual and interpretation: the early medieval case*, in «Early Medieval Europe», 9 (2000), pp. 183–210.

to dalle ricerche di Marc Van Uytfanghe, e già a suo tempo intuito da Gustavo Vinay²⁶. In questo caso, insomma, si evidenzia la possibile funzione diretta del testo religioso come parte e strumento di una *performance*.

La stilizzazione rituale operata dal redattore del testo agiografico risponde a tre finalità essenziali: una finalità apologetica (solo attraverso il rito si può rendere evidente, cioè sperimentabile, la presenza dell'intervento divino nello spazio-tempo della comunità; una finalità rammemorativa (il rito e la memoria narrativa di esso consentono una trasmissione più chiara e incisiva, rispetto ad una mera istruzione dottrinale, delle esperienze edificanti delle origini e delle loro eventuali ricognizioni; una finalità identitaria (nel rito si realizzano e si sperimentano al massimo grado d'intensità emotiva gli aspetti differenziali di una comunità o di un'istituzione rispetto alle altre del presente e del passato. L'intervento dell'invisibile, per il tramite taumaturgico e visionario – figure la cui possibilità non è mai messa in dubbio a priori, pertinente com'è al più ampio orizzonte epistemologico della cultura cui appartiene il redattore del testo ma anche i suoi protagonisti – convince i presenti dispiegando dinnanzi a loro il fondamento e l'assistenza divina all'operato del santo. La *performance* rituale si svolge sempre di fronte a un pubblico partecipe di testimoni ovvero di ascoltatori del racconto agiografico, categorie sociali che a volte possono coincidere, come nel caso dei miracoli prodottisi in occasione della ricorrenza liturgica di una traslazione.

Al cuore dell'interesse comparativo che ha ispirato il nostro seminario sta dunque anche il problema – decisivo per l'interpretazione dei testi narrativi antichi e medievali – del rapporto strutturale tra il rito e la sua narrazione, cioè a dire tra l'azione performativa e la sua stilizzazione storico-narrativa in forma testuale, dotata anch'essa di una cruciale sovradeterminazione rituale (efficacia

26. Cfr. Gregorii Turonensis *Liber vitae patrum*, VIII 12, ed. B. Krusch, in *MGH SRM I/2*, Hannoverae 1885, p. 251s. (guarigione miracolosa di un diacono cieco di Langres tramite l'apposizione sugli occhi di un codice agiografico). Il riferimento è a G. Vinay, *La Bibbia nell'alto Medioevo* [1962], ora in Id., *Peccato che non leggessero Lucrezio. Riletture proposte da Claudio Leonardi*, Spoleto 1989, pp. 61-74 (p. 70).

performativa dell'esecuzione del testo) ed ermeneutica (efficacia ideologica dell'interpretazione autorale del rito). È una proposta che non esclude affatto – volendo bensì integrare – il più tradizionale e indispensabile approccio voluto a evidenziare le valenze ideologiche, ecclesiologiche e pubblicistiche veicolate dal testo stesso; né tanto meno intende derubricare al rango concettualmente triviale di 'presupposto' una verifica delle radici evenemenziali dei racconti medesimi.

3. VITE DI POPOLI, VITE DI SANTI

Esiste, in una data epoca, un rapporto verificabile tra i processi culturali e letterari di costruzione dell'identità etnica e le retoriche che sovrintendono alla costruzione dell'identità personale nei testi di orientamento biografico ed agiografico? Il presupposto, naturalmente, è quello secondo cui appartenenza e identità – in senso etnico e in senso biologico – costituiscano il portato di un progetto culturale, al quale contribuiscono in maniera decisiva l'elaborazione orale e scritta dei miti di fondazione²⁷. La norma, la regola, il canone di appartenenza, fondando l'identità, si radicano sempre nel racconto o nei nuovi racconti delle origini²⁸. Se è vero che «ognuno di noi ha una storia del proprio vissuto, un racconto interiore, la cui continuità, il cui senso è la nostra vita»; se è vero, dunque, «che ognuno di noi costruisce e vive un "racconto", e che questo racconto è noi stessi, la nostra identità»²⁹, ciò deve valere anche sul

27. Cfr. W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000, pp. 5-21 e *passim*. Indispensabile resta in ogni caso il riferimento alla grande opera di J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* [1992], trad. it. Torino 1997.

28. Ho avuto modo di approfondire questo aspetto nel saggio *Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle origini dei frati Predicatori*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115 (2003), pp. 269-294 (ma sono da vedersi tutti gli articoli del fascicolo, dedicati al tema *La mémoire des origines dans les institutions médiévales*).

29. Cfr. O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello* [1985], trad. it. Milano 1986, p. 153, ricordato anche da Assmann, *Mosè l'egizio* cit., p. 34.

piano della costruzione narrativa della memoria di una collettività, cioè di quelle 'biografie' di popoli che sono i miti, i quali svolgono un ruolo cruciale nei processi di etnogenesi³⁰.

Propongo pertanto di accomunare le *vitae* agiografiche e le storie nazionali di *gentes* sotto la rubrica provvisoria di idiografie: scritture mitiche (nel senso, ancora una volta, di Assmann) atte a trascogliere, fissare e tramandare i caratteri e i limiti di appartenenza etnica o biografica proiettando la genesi di quei caratteri – che divengono per ciò stesso segni e simboli identitari – in un passato consacrato dall'antichità, dalla *providentia*, ma anche dalla stessa operazione di scrittura e dai contesti di fruizione della medesima: penso ancora all'esecuzione liturgica della *lectio* agiografica ovvero alla trasmissione orale delle saghe nazionali e all'efficacia specifica della mediazione vocale³¹.

4. «SCRITTURA», SCRITTURE, E COSTRUZIONE SOCIALE DELLA REALTÀ

Il discorso biografico, così come quello agiografico, sarà qui considerato non soltanto sul piano storico-filologico e retorico-letterario ma sempre anche alla luce delle regole di realtà che esso ad un tempo riflette e contribuisce a riellaborare³². Dunque, né mero funzionalismo (dove l'identità, sostanzialisticamente intesa e positivamente accertata, si riduce a strumento di finalità eteronome, radicate nelle astratte categorie del politico, del religioso ovvero dell'economico) né mera letterarietà (formalismo più o meno estetizzante). L'approccio da

30. Cfr. A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it. Bologna 1992 (ed. orig. 1986), pp. 357-425; P. J. Geary, *The Myth of the Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton-Oxford 2002.

31. Su questo punto non posso che rinviare al bellissimo saggio di C. Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Bologna 1992.

32. Rimangono ancora cruciali le riflessioni di M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1970 (nuova ed. it. in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2001, pp. 11-41).

me auspicato si situa al crocevia tra la prospettiva mnemostorica di Assmann e l'istanza genalogica di Foucault³³.

Innanzitutto, rilevo un parallelismo e una differenza. La biografia, con le sue regole discorsive, e dunque attraverso il filtro del linguaggio e della memoria, contribuisce a edificare la realtà culturale di un modello di *vita* lavorando bensì sulle tracce documentabili di un'esistenza ma ritagliando ad un tempo dal caos del reale quella figura coerente cui verranno conferiti i segni di un destino individuale. Allo stesso modo, l'agiografia edifica la figura (in questo caso già tutta data *ab ovo*) di un destino provvidenziale rilevando i segni della sua epifania nel *continuum* paradossale di quel tessuto spazio-temporale costituito dalla storia cristiana della salvezza.

Ma proprio qui si fa strada una differenza strutturale, sia pur gravida di ambiguità, tra biografia e *vita* agiografica. Mentre una biografia risulta tendenzialmente tracciata sul filo di una successione temporale che si suppone lineare e radicalmente storica (non preordinata cioè a coerenti progetti eteronomi di natura provvidenziale), un racconto agiografico trasforma l'evento in avvento. L'agiografia, insomma, cortocircuita la prospettiva temporale azzerando gli imprevisti del reale nel *pathos* rivelativo delle tappe inesorabili di un mero itinerario provvidenziale, e risolvendoli in una sorta di giustapposizione spaziale e segmentale dei frammenti di un destino che non può non ripetere le tracce del modello cristico³⁴. Ed è qui che s'insinua un cruciale elemento di ambiguità.

33. «Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso, giungere cioè ad un'analisi storica che possa render conto della costituzione del soggetto nella trama storica. Ed è questo che chiamerei la genealogia, una forma cioè di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di eventi che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia» (Foucault, *Il discorso, la storia, la verità* cit., p. 178). Una equilibrata valutazione delle implicazioni ermeneutiche dell'esegesi storica delle fonti narrative, nel quadro di un opportuno ridimensionamento delle esuberanze conseguenti al *linguistic turn* e all'epistemologia post-modernista, si troverà nell'importante raccolta di G. Spiegel, *Il passato come testo. Teoria e pratica della storiografia medievale*, a cura di M. Mastrogregori, Pisa-Roma 1998, in part. pp. 23-53.

34. Cfr. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, pp. 274-88.

Se, com'è stato giustamente osservato, il racconto cristiano dell'incarnazione e la sua sanzione dogmatica hanno fondato l'autonomia e la linearità irreversibile della storia umana³⁵, e perciò anche la possibilità inedita di raccontarla persino nei suoi risvolti più umili³⁶, i racconti agio-grafici, e specialmente il discorso tecnicamente agiografico, rimescolano le carte proprio perché, in una certa misura – una misura mai verbalmente espressa ma pesantemente tradita dall'imbarazzo con cui gli agiografi e i teologi si sono sempre sforzati di legittimarne l'ortodossia o quantomeno l'ortoprassia con la cauzione paradossale dei riferimenti scritturistici³⁷ –, ripropongono incessantemente, nella 'vita' esemplare dei testimoni del mediatore unico – l'ossimoro è già di per sé rivelatore –, le coordinate della dinamica rivelativo-provvidenziale contraddicendo così alla sanzione dogmatico-disciplinare della chiusura del canone scritturistico. Dovremo ancora riflettere sulle conseguenze della cruciale intuizione di Gustavo Vinay riguardo l'agiografia come principale concorrente della Bibbia nella cultura altomedievale³⁸. La concorrenza si fonda sul mimetismo; e in questo caso le implicazioni del mimetismo erano tali da far vacillare o addirittura occultare per molti secoli le potenzialità narrative e conoscitive sottese alla dinamica secolarizzante della rivelazione evangelica. È questo uno dei molti tracciati sottesi alla grande foresta dell'agiografia monastica altomedievale, nella quale Giuseppe Cremascoli si è assunto l'onere di farci da battistrada.

L'agiografia, plasmando incessantemente le figure di santità, ripete così il

35. Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* [1988], trad. it. Torino 1992.

36. Fu Erich Auerbach a dimostrare che le radici del realismo narrativo moderno affondano nei racconti evangelici della Passione.

37. Cfr. M. Van Uytanghe, *La controversie biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XIV^e siècle)*, Paris 1981, pp. 205-33; Id., *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto 1989, pp. 155-202; D. von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli 2001 («Nuovo Medioevo», 48).

38. Vedi *supra*, nota 26.

paradosso della duplice figura temporale sottesa alla mediazione sacerdotale e sacramentale, laddove l'evento unico e irripetibile dell'incarnazione, con l'unione temporanea della natura umana e di quella divina, ne aveva per sempre garantito la definitiva separazione innescando la dinamica della storia come processo di secolarizzazione³⁹.

5. I LIMITI DI UN'EURISTICA COMBINATORIA – STORICITÀ DELLA BIOGRAFIA

Siamo tutti ben consapevoli dei limiti oggettivi di una biografia storica (direi, anzi, a questo punto, di una biografia *tout court*, scontando infatti l'attribuzione 'storica' un certo pleonasma, forse esito inconsapevole di un'irriflessa istanza di distinzione rispetto a una malintesa biografia 'agiografica', che sconta a sua volta, come si è visto, una sostanziale contraddizione in termini). La possibilità di una 'scrittura di vita' si basa, infatti, sopra due presupposti non dimostrabili, che Tolstoj seppe ben rilevare nelle celebri pagine napoleoniche di *Guerra e pace*. Il primo è quello di una fatale coerenza e di un'illusoria congruenza degli eventi – nozione, a sua volta, quanto mai problematica nonostante le opportune riserve di Momigliano ai tropi di Hayden White – rispetto all'unità percettiva del soggetto, la cui psicologia viene a sua volta dedotta dallo storico quasi in virtù di una demiurgica capacità di immedesimazione empatica, giusta il classico postulato dell'ermeneutica diltheyana. L'altro presupposto è quello di una coscienza sempre e comunque costituente rispetto al mondo esterno: un presupposto non falsificabile in senso popperiano, essendo ovviamente indimostrabile la veridicità di quello contrario. Più a valle, specie nel caso in cui il biografato non abbia lasciato tracce scritte o comunque volontarie della propria esistenza, sono ben noti i rischi di un'euristica

39. Cfr. Gauchet, *Il disincanto del mondo* cit. Validi spunti critici offrono W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato* [1988], trad. it. Brescia 1990, nonché G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.

combinatoria, con la quale, cinquant'anni or sono, aveva finemente polemizzato Arsenio Frugoni nella sua memorabile ricerca *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, anche se, com'è stato giustamente osservato da Giuseppe Sergi, si è da molti fin troppo insistito sul presunto scetticismo di Frugoni⁴⁰. E tutto ciò sembra imporsi e valere ancor più per le età precedenti la proverbiale 'scoperta dell'individuo', in genere ricondotta alla «Twelfth Century Renaissance».

La pratica di lavoro dei moderni biografi rischia insomma di non tener conto di un dato che a me pare resistere a tutti i tentativi di rimozione. Il testo agiografico, così come quello biografico, non lo si può mai ridurre a una semplice 'storia di vita'. Da ormai più di un secolo, la fine del romanzo come narrazione lineare dotata di senso ha contrassegnato l'arco discendente della parabola della vita come unità dotata di senso, cioè di univocità di significato e di direzione. Questa duplice frattura, come ha scritto acutamente Pierre Bourdieu, «si esprime compiutamente nella definizione della vita come antistoria che compare alla fine del *Machbeth* di Shakespeare: "È una storia raccontata da un idiota, una storia piena di frastuono e di furore, che non significa niente"»⁴¹.

Non saprei dire se la nascita della biografia come 'storia di vita' si debba identificare con i prodromi settecenteschi del romanzo moderno in quanto *Bildungsroman* d'impianto, in genere, biografico o autobiografico. Certo è che quest'ultimo presuppone la rivoluzione antropologica ed epistemologica della modernità. L'universo ideologico e istituzionale dell'*Ecclesia* medievale era una realtà completamente diversa da quella che gli europei, a partire dalla grande frattura intellettuale dell'Illuminismo, si compiacquero d'immaginare. Anche se i medievisti lo sanno da tempo, nella quotidiana attività di ricerca essi a volte fingono d'ignorare che la chiesa medievale (ammesso che si possa parlare di una chiesa medievale: si sconta, in genere, il riferimento privilegiato alla chiesa cattolica romana) inglobava, perlomeno dal IX al XIII secolo, tutti gli aspet-

40. Cfr. G. Sergi, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, in A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* [1954], nuova ed. Torino 1989, pp. VII-XX. Sergi parla opportunamente di «storiografia del perfezionismo ambizioso» (p. XVIII).

41. Cfr. P. Bourdieu, *L'illusione biografica* [1986], trad. it. in Id., *Ragioni pratiche*, Bologna 1995, pp. 71-9 (p. 73).

ti della società esercitando un controllo più o meno diretto sulle norme che regolavano la vita degli individui e delle comunità. Come ha scritto Richard W. Southern, «l'identificazione della chiesa con l'insieme della società organizzata è la caratteristica che distingue fundamentalmente il Medio Evo dalle epoche anteriori e posteriori della storia»⁴². L'iperspecialismo disciplinare del nostro tempo – esito della compartimentazione dei saperi conseguente alla divisione accelerata del lavoro sociale tipica dell'epoca industriale e della sua metamorfosi postmoderna – non fa che occultare l'evidenza di questa realtà impedendone un'adeguata interpretazione, che come tale dovrebbe esigere la volontà di decifrare la logica strutturale che governa il sistema medievale di rappresentazione e di appropriazione del mondo: non si capiscono i discorsi sui beni ecclesiastici ignorando le matrici teologiche del linguaggio economico; non si comprende la carità senza l'ecclesiologia; la sessualità senza il diritto; le immagini senza l'escatologia; le cattedrali senza le foreste. Ciascuno di questi aspetti traeva senso e significato dalla sua inserzione nel sistema; ogni visione parziale è destinata all'incomprensione o ad uno sterile specialismo erudito. Trattandosi qui dell'«avvenire di un passato incerto» rubo i termini più efficaci al grande libro di Alain Guerreau: «L'*ecclesia* était la véritable épine dorsale de l'Europe médiévale, concentrant le savoir, les principes normatifs et une part considérable de la richesse. L'homme du Moyen Age n'avait en aucune manière à se poser la question de son appartenance, a fortiori de son adhésion; tout au plus avait-il jusqu'à un certain point, limité, la possibilité de choisir sa place: tout rôle social était eo ipso un rôle dans l'Église»⁴³. Anche per questo parlare di biografie o autobiografie medievali significa sempre rischiare di compiere una qualche forzatura, scambiare l'ombra di un'apparenza per la sostanza di un'assenza.

Se già il Rinascimento e la Riforma avevano introdotto all'interno del sistema medievale dell'*Ecclesia* alcuni germi cruciali d'instabilità (sacerdozio di

42. Cit. in A. Guerreau, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI^e siècle?*, Paris 2001, p. 29, nota 22.

43. Guerreau, *L'Avenir d'un passé incertain* cit. p. 29 s.

tutti i fedeli, libero esame delle scritture, critica dei sacramenti ecc.), fu soprattutto a partire dal Settecento che si produsse il terremoto decisivo, quando l'intellettualità europea, erede della rivoluzione scientifica del Seicento, minò per sempre l'idea di verità unica, oggettiva e definitiva. Ne sarebbe così scaturita l'idea cruciale della non fissità, cioè della storicità delle culture, connaturata a quella di progresso: la storia non fu più vista come l'insieme delle circostanze epifenomeniche che costellavano la parabola terrena dell'uomo in quanto essere dotato di proprietà generali immodificabili; la storia non era più la schiuma superficiale delle epoche e dei popoli che si succedevano senza intaccare la sostanziale inespandibilità dello spazio dell'esperienza e dell'orizzonte d'attesa degli uomini⁴⁴. Il movimento orientato divenne così un attributo delle società umane e degli individui, non più soltanto la ricaduta necessaria e ineluttabile di un piano metastorico tracciato sulla figura teologica di provvidenza. Soltanto con l'Illuminismo gli europei hanno iniziato a sapere che le società del passato possono darsi come oggetto d'indagine storica proprio in quanto strutturalmente differenti dalla nostra. Da questo punto di vista, noi storici del XXI secolo siamo ancora gli eredi di Voltaire, di Gibbon e di Muratori, e solo molto superficialmente possiamo pensarci come gli epigoni di Tacito, di Eusebio di Cesarea, di Ottone di Frisinga o di Guicciardini.

Per concludere. Come rimango scettico sulla possibilità di una storia generale della mistica, della santità, della regalità e via dicendo dall'Antichità ai nostri giorni, così dubito si possa scrivere una storia generale della biografia e dell'autobiografia, che si fondi sopra un'oggetto relativamente stabile e riconoscibile nel corso dei secoli. (A tali requisiti risponde meglio, semmai, l'agiografia in quanto modalità discorsiva tecnicamente riconoscibile per determinati stili retorici e specifiche connotazioni funzionali). Credo, invece, a una storia generale delle parole, cioè a una semantica storica dei discorsi e delle pratiche sociali che organicamente vi si legano. Il tempo redistribuisce continuamente

44. Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, in part. le pp. 258-322.

le carte, e dove noi vediamo e crediamo di vedere l'asso della biografia o il fan-ta dell'autobiografia c'è sempre il rischio che si nasconda anche il cavallo di qualcos'altro che ci impediamo di vedere inforcando i soliti vecchi occhiali del genere letterario⁴⁵. Il problema, si badi, non è semplicemente quello dei differenti punti di vista e valutazioni che le varie epoche e le varie fonti hanno assunto ed espresso intorno all'oggetto. Più a monte, il vero problema è rendersi conto se, come e quanto sia possibile parlare sempre e comunque di un certo oggetto indipendentemente dall'insieme delle condizioni pratiche e discorsive che lo rendono possibile. Insomma, il nodo è costituito dal processo stesso di oggettivazione e dalla necessità di stemperarlo e coniugarlo storicamente a partire da termini di riferimento che non sono mai automaticamente costensibili a quelli da cui eravamo partiti.

La sfida, dunque, sarà quella di capire come le diverse società del passato definivano determinate modalità di esperienza (nel nostro caso, di esperienza della soggettività). Si dovrà insistere sulla semantica storica delle parole che marcano un determinato ambito di esperienza: quelle parole che troppi storici ancora utilizzano sostanzialisticamente come referenti al tempo stesso neutri e necessari di un oggetto già dato in partenza, senza mai confrontarsi seriamente con l'assunto ermeneutico post-saussuriano secondo cui i segni verbali (e non soltanto essi) esprimono innanzi tutto le categorie culturali (la *langue*) che implicitamente giustificano l'esistenza, la genesi e le trasformazioni degli oggetti stessi dell'esperienza storica. Non esiste significato al di fuori della relazione dinamica in cui si articola il rapporto tra il linguaggio e la società⁴⁶.

Chiave illusoria per una neutra comprensione delle fonti – che in questo modo altro non sarebbe se non mera tautologia mascherata da un malinteso rispetto dei testi –, non potremo mai servirci meccanicamente delle parole stesse che utilizzavano gli uomini del passato per designare un certo ambito di

45. È questo, mi pare – e sia detto senza nulla togliere allo straordinario e persistente valore euristico-documentario di quei lavori – il maggior limite di opere classiche come quelle di Max Manitius o di Georg Misch.

46. Ritengo ancora metodologicamente esemplare la ricerca di P. Costa, *Jurisdiction. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1969, 2002².

esperienza, in genere non coestensibile a quello che i medesimi termini indicano oggi per noi. Le parole, come le cose, non sopravvivono, e spesso, semplicemente, muoiono: trasformandosi i campi semantici, cioè le strutture di significato in cui e da cui le parole stesse traggono ogni possibile senso, muta inevitabilmente anche il valore dei singoli lessemi di una lingua o di un registro linguistico speciale, anche al di là dell'ovvio assunto per cui in Europa, da molti secoli, non si parla e non si scrive più in latino. È per questo, tra l'altro, che ci si deve assumere il rischio e l'onere di tradurre: operazione difficilissima nella misura in cui si tratti di volgere un linguaggio morto da secoli in un metalinguaggio storiografico idoneo alla ricostruzione dei discorsi e delle pratiche di una cultura del passato⁴⁷. La cultura medievale, in qualche misura, ancora ci appartiene perché lì è la matrice in cui s'intravede il profilo da cui si staglia la nostra deriva: ma quella misura, ormai, è troppo ridotta perché ci possiamo fare troppe illusioni di una pur labile, remota continuità.

La ricerca dello specifico non deve mai precludere la valorizzazione del peso del generico (nel senso strutturale e logico-formale), benché io non escluda affatto la possibile continuità di linguaggi, forme, tecniche, metodi, generi letterari e anche ruoli sociali, e non voglia dunque contraddire in assoluto l'ipotesi diacronica del nostro seminario. Ma anche qui si tratterà di cogliere di volta in volta la mutazione del peso specifico di un certo istituto (che però non potrà mai essere troppo connotato a priori) all'interno di un insieme di equilibri instabili – la cultura – in cui tutti i termini del sistema mutano senza che gli uomini si preoccupino troppo di cambiare i nomi o, quando li cambiano, non sempre cambia quello che ci sta dietro. Lo storico, in altre parole, deve liberarsi dalle apparenze di continuità per capire più a fondo le persistenze latenti, che sono forse quelle che lo riguardano più da vicino come parte del processo che studia. Deve provarsi nel tentativo delicatissimo di mordere l'orecchio delle sue

47. «Ricostruzione» ha qui il senso di 'rappresentazione', di riformulazione in tanto più adeguata alla dinamica del sistema o dei sistemi da 'riprodurre' in quanto espressa in un linguaggio formalmente oggettivo e intrinsecamente coerente, e del quale si possano esplicitare i presupposti e le implicazioni.

percezioni facendosi quasi marziano a se stesso o, se si vuole, nano rispetto ai giganti sulle cui spalle insiste, non già per vedere più lontano bensì per adeguarsi criticamente alla necessità di vedere più *da* lontano di loro.

Così, l'ambizione e l'auspicio, che riflettono i saggi qui pubblicati, sono quelli di evidenziare, come attraverso il negativo di un'effigie, l'impronta di un'aspettativa storiografica che potrà eventualmente concretizzarsi anche nel vuoto di un'assenza. Nelle forme, cioè, che le consentono di assumere i materiali documentari che a priori potevamo anche pensare di dovere scartare perché poco consoni al nostro interrogativo iniziale. Allora, l'incongruità apparente di alcuni degli ambiti di ricerca da me suggeriti vuol essere intesa semplicemente come uno stimolo a riformulare in modo più consono alle culture, e agli specifici quadri documentari, i termini del problema dal quale eravamo partiti.

