

ANNALI

di storia dell'esegesi

39/2
2022

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

| | |
|--|-----|
| An-Ting Yi, <i>Thomas Wagstaffe and His Unpublished Account of Codex Vaticanus (Vat. gr. 1209)</i> | 417 |
|--|-----|

Abstract: Although the manuscript had already been used from the sixteenth century onward, scholarly knowledge of the famous Codex Vaticanus (Vat. gr. 1209 in the Vatican Library) was very limited even in the first half of the eighteenth century. Scholars outside Rome had to rely on secondary and imprecise information. However, there is one remarkable piece of work that has long been overlooked. Probably during the course of 1738 and 1739, Thomas Wagstaffe prepared a detailed account of Codex Vaticanus, including not only general introductions but also analyses of different dimensions of the manuscript. Wagstaffe's account was never published, and it is currently preserved in the *Biblioteca Nazionale Centrale di Roma*. Based on the personal examination of this archive entry, this article gives relevant historical contexts, details its current state of conservation and content, provides transcriptions of some notable portions, and offers a critical evaluation of Wagstaffe's descriptions and judgements of the manuscript. These findings on the one hand show the pioneering nature of the work, and on the other hand shed light on the history of biblical textual scholarship.

Keywords: Thomas Wagstaffe, Codex Vaticanus, Textual Criticism, History of Scholarship, Eighteenth Century.

| | |
|--|-----|
| Marijke H. de Lang, <i>Johann Jakob Griesbach: a Re-Evaluation of the Role his Synopsis Played in the Development of his Two Gospel Hypothesis ...</i> | 443 |
|--|-----|

Abstract: Although it is often assumed that Johann Jakob Griesbach's groundbreaking Synopsis (1774) was the basis for the formulation of his Two Gospel Theory (1783), this article will try to prove that in fact the two were unrelated. The Two Gospel Theory did not emerge from the careful study of his synopsis and as an answer to the literary problem of the interrelation of the synoptic gospels, but first and foremost as a response to the problem of the historical reliability of the Gospels, raised by the publication of the work of Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).

Keywords: Johann Jakob Griesbach, Two Gospel Hypothesis, Synopsis, Hermann Samuel Reimarus

Book Discussion

| | |
|---|-----|
| Discussione del libro di Chiara Lombardi e Luigi Silvano (a cura di), <i>Apocalisse ieri oggi e domani. Atti della giornata di studio in memoria di Eugenio Corsini (Torino, 2 ottobre 2018)</i> , Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, VIII + 176 pp. (Studi e ricerche 174) | 455 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| <i>Lavoro e lavoratori nella storia del monachesimo latino. Una lettura di Michel Lauwers (ed.), Labeur, production et économie monastique dans l'Occident medieval. De la Règle de saint Benoît aux Cisterciens</i> , Turnhout, Brepols, 2021, 600 pp. (Collection d'Études Médiévales de Nice, 17) | 469 |
|--|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| Book Reviews | 481 |
|---------------------------|-----|

285

Discussione del libro
 di Michel Lauwers, ed.,
*Labeur, production et économie
 monastique dans l'Occident medieval,
 de la Règle de saint Benoît
 aux Cisterciens*, Turnhout,
 Brepols, 2021, 600 pp.
 (Collection d'Études Médiévales
 de Nice, 17).

Con questo libro, Michel Lauwers dà un contributo decisivo al tema del lavoro monastico, da qualche anno al centro delle sue ricerche. L'argomento è vasto, così come l'arco cronologico preso in esame (V-XIII sec.), tuttavia i quindici saggi qui raccolti convergono su alcuni aspetti particolari, offrendo al lettore un punto di vista abbastanza omogeneo. Il libro si articola in tre parti, precedute da una introduzione del curatore (*Introduction: «travail», monastères et rapports de production*, 7-27) e seguite da una conclusione composta da due saggi (*Épilogue. L'invention du «travail monastique»* (555-598).

L'introduzione e l'epilogo sono strettamente legati perché della problematicità del termine "lavoro" (*travail*) – quasi sempre fra virgolette – fanno il loro oggetto di riflessione. Il termine, infatti, è considerato talmente difficile da maneggiare che non compare nel titolo del libro, dove è sostituito da *labor* – molto presente nei saggi più analitici – e da altri concetti come "produzione" ed "economia". Del titolo e delle sue implicazioni parla ovviamente il curatore nelle pagine introduttive, ma se c'è un filo rosso che attraversa l'intero volume, esso è costituito dalla radicale messa in discussione di due luoghi comuni che dominano soprattutto la saggistica di largo consumo (che crea *doxa*): l'esistenza dei tre ordini sociali (*oratores, bellatores, laboratores*) e del motto benedettino *ora et labora*. Prima ancora di illustrare i modi di produzione dei monaci e il loro coinvolgimento nei processi economici della società circostante, il curatore – e con lui una parte consistente degli autori del libro – si prefigge l'obiettivo di descrivere (e decostruire) queste due inveterate credenze che sembrano inscalfibili quando si parla di storia economica.

Seguire e comprendere quest'impresa storiografica non è però semplice, anzitutto perché gli aspetti presi in esame sono molti e non facilmente accessibili a chi non ha ben presente la secolare storia del fenomeno monastico cristiano, ma anche perché la struttura del libro frappone qualche ostacolo. Il primo, e più evidente, è l'inevitabile lettura sequenziale dei quindici capitoli dal momento che mancano del tutto gli indici. Un volume di seicento pagine avrebbe senz'altro avuto bisogno di una serie di indici per renderne più facile la consultazione. In modo particolare, avrebbero giovato un indice dei nomi (antichi e moderni) e dei passi delle fonti prese in esame. Il secondo ostacolo è la distribuzione dei contributi nelle tre parti in cui si articola il volume giacché l'ordine con il quale compaiono non sempre fa emergere chiaramente alcuni importanti snodi interpretativi del lavoro monastico tardoantico e medievale. In questa presentazione critica, pertanto, non si seguirà sempre quest'ordine.

Per esempio, un buon modo per iniziare è leggere l'introduzione di Lauwers e di seguito i due ultimi contributi: in questo modo si comprende meglio l'assenza nel titolo dell'espressione "lavoro monastico", che invece campeggia nell'*Épilogue* come "invenzione". Secondo Lauwers, infatti, le nozioni di lavoro (nella duplice forma di *labeur* e *travail*), produzione ed economia monastica non possono essere considerate propriamente medievali e il loro uso disinvoltato quando si parla di questo periodo storico comporta seri rischi di anacronismo (8). Sarebbero infatti l'industrializzazione e l'economia capitalistica ad aver dato corpo alla categoria del lavoro in generale, astraendola in maniera irreversibile dalle pratiche lavorative diffuse in tutte le organizzazioni sociali, comprese quelle pre-capitalistiche, e finalizzate ad assicurare la sussistenza. Di fronte a quelle interpretazioni che guardano al lavoro monastico come a una forma molto antica (se non la più antica) di organizzazione dello spazio e del tempo, Lauwers oppone cautela, dal momento che, assecondandole, si rischia un inconsapevole finalismo o la giustificazione, su presunte basi storiche, dell'assunto teologico secondo il quale il monachesimo rappresenterebbe una novità radicale nella storia delle società umane. Quanto questo sia un terreno scivoloso lo dimostrano alcune prese di posizione di Jacques Le Goff, il quale, pur avendo constatato l'assenza nell'Occidente medievale di un'idea condivisa di lavoro, ha ritenuto inevitabile indicare nel monastero il luogo dove è avvenuta la sua "progressiva valorizzazione". Lauwers è di un altro avviso e, servendosi anche di alcune osservazioni del giurista Yan Thomas, individua con precisione il momento in cui quest'abbaglio ha preso forma nel pensiero storiografico europeo: "cette dernière affirmation [...] pouvait s'appuyer sur une tradition élaborée à l'époque moderne par l'érudition catholique" (13).

Di questa tradizione si occupano ampiamente i due saggi dell'ultima parte del volume. Come mostra Alain Rauwel (*Ordonner le monde: le mythe du moine civilisateur entre histoire et apologétique*, 557-568), è fra Sette e Ottocento che intellettuali del calibro di Chateaubriand e Montalembert individuano per la prima volta nei monaci i *bâtisseurs, défricheurs e civilisateurs* della società cristiana. Solo così “la figurine du moine défricheur était pourtant depuis longtemps vendue en gros au magasin des *topoi*” (558). L'arco temporale di riferimento è quello che va da *Le Génie du christianisme* (1802) di Chateaubriand a *Les moins d'Occident* (1860) di Montalembert, ma il punto d'avvio ideale è forse ancora più antico e risalente agli *Essai sur les Révolutions* che Chateaubriand scrive nel 1797 e dove pone la domanda a cui nei decenni a venire proveranno a rispondere in molti: “Quelle sera la religion qui remplacera le christianisme?”. In un certo senso, il monachesimo di cui si inizia a scrivere la storia alla metà dell'Ottocento assume i contorni di un *nouveau christianisme*. Fissata questa potente rappresentazione della vita monastica, la sua re-interpretazione è quasi immediata, ma non perché alla storia del monachesimo si sostituisca la teologia monastica, o almeno non principalmente per questa ragione. Il turno di tempo che Rauwel sottopone a scrutinio coincide, soprattutto in Francia e in Germania, con il debutto del metodo storico-critico e con un impetuoso progresso tecnologico. Le due cose, apparentemente molto distanti fra loro, trovano un'inaspettata saldatura nelle ricerche di storia religiosa.¹ L'elogio della proprietà privata o la “religione industriale”, per fare due soli esempi, diventano così due narrazioni strategiche per la promozione della civiltà europea, senza per questo collocarsi necessariamente in contrasto con il cristianesimo. Rauwel cita anche le lezioni di Frédéric Ozanam sulla storia della Chiesa, intesa come l'istituzione che nel corso del V secolo avrebbe assegnato quegli indelebili connotati cristiani alla Francia, grazie soprattutto al monachesimo. Il riferimento è molto interessante perché si colloca cronologicamente in quel frangente temporale in cui in Francia si assiste allo scontro più aspro tra facoltà teologiche e laiche. Di lì a qualche decennio lo stesso scenario si ripresenterà in Germania (basti pensare alla *querelle* tra Franz Overbeck ed Ernst Troeltsch) e in Italia. Qui, sul versante laico (ma non anti-cattolico) troviamo Luigi Salvatorelli che inizierà un'indagine analoga a quella di Ozanam intitolandola *Storia religiosa d'Italia*. L'opera non vedrà mai la luce, se non parzialmente (Salvatorelli 1931), ma anche per Salvatorelli, il V/VI secolo segna la nascita della “civiltà italiana”: è Benedetto, insieme allo stanziamento nella penisola dei popoli germanici, a incarnare il nuovo corso.

¹ O più in generale, nella ricerca umanistica, come ha recentemente mostrato Kurtz 2021.

È opportuno segnalare, infine, che Lauwers e Rauwel citano entrambi un libro del filosofo francese Pierre Musso sulle origini cristiane del sistema industriale moderno e al cui interno si leggono pagine dedicate al lavoro monastico (Musso 2017). I due lasciano però intendere, più o meno velatamente, che Musso asseconda troppo l'interpretazione convenzionale della storia del monachesimo antico, soprattutto laddove sostiene che il mito dell'antica operosità monastica avrebbe esercitato un peso di rilievo nella filosofia politica e nella storia del pensiero economico post-rivoluzionario, soprattutto in Francia. La visione cristiana dell'*homo faber* porterebbe con sé la grande narrazione del progresso, il dominio dell'uomo sulla natura attraverso il lavoro e la misurazione scientifica del mondo. Di questi aspetti teorici c'è solo qualche traccia nel volume qui in esame, ma un confronto fra le due impostazioni meriterebbe di essere ulteriormente sviluppato giacché, benché il motto *ora et labora* non si trovi né nella *Regula Benedicti* né nella letteratura monastica medievale (25), alcune pagine di Musso mostrano quanto la struttura monastica diventi una forma organizzativa ispiratrice della fabbrica durante la prima rivoluzione industriale e in ambienti culturali del tutto estranei, se non ostili, al cristianesimo.

Ciò detto, anche la teologia ha un peso rilevante nello studio del lavoro monastico. Il libro infatti si chiude con un saggio su Adalbert de Vogüé, lo storico *par excellence* del monachesimo antico, autore di una monumentale *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* in dodici volumi e dell'edizione critica di riferimento della *Regula Benedicti* (Patrick Henriët, *Le monachisme n'est pas un humanisme. Un devoir inédit du jeune Adalbert de Vogüé sur le travail des moines [mai 1949], 569-598*). Morto nel 2011, de Vogüé ha lasciato un cospicuo numero di carte all'abbazia benedettina della Pierre-qui-Vire, dove aveva scelto di vivere nel 1944. Fra i molti materiali inediti (fra cui un'autobiografia intitolata *Eucharistikon*), Henriët si sofferma su un *devoir* di qualche pagina intitolato *Monachisme et Moyen Âge* (il testo è pubblicato in appendice), databile al 1949 e dove de Vogüé propone la sua prima analisi della figura di Benedetto e più in generale del monachesimo ispirato alla sua regola. Che peculiarità hanno i benedettini, si chiede de Vogüé, rispetto alla forma di vita monastica promossa da Francesco e Domenico? La risposta è duplice e chiama in causa, allo stesso tempo la stabilità della teologia e le condizioni sopraggiunte della società. Le esigenze del tempo presente, scrive de Vogüé, chiedono ai monasteri benedettini un adattamento, affinché divengano "monastères-usines" o "super-centres intellectuels" (585), ma entrambe le soluzioni non paiono augurabili perché la teologia monastica dovrebbe continuare a porsi in antitesi o in alternativa alla condotta di vita mondana, attraverso un richiamo alla rivendicata alterità monastica dell'epoca antica. Questa presunta irriducibilità del vivere monastico alla modernità passa,

secondo de Vogüé, attraverso la definizione dell'idea di lavoro, che, dalla fine dell'Ottocento, vede impegnata la riflessione storico-teologica sul monachesimo. In altre parole, se si vuole ottemperare al mandato di Benedetto, la vita monastica deve essere altra cosa: "rien de systématique, à la manière des Ordres modernes" (588), dal momento che Benedetto è "semplicemente" un monaco, ossia "essentiellement un séparé" (590). Ne consegue che l'assunto secondo il quale il monachesimo ha storicamente svolto un ruolo di civilizzazione della società, e quindi potrebbe ancora svolgerlo (come riteneva, ad esempio, il domenicano Marie-Dominique Chenu) è infondato e fuorviante. Forse può essere sensato attribuire questo desiderio agli ordini mendicanti, che accettano la mentalità antropocentrica dei secoli XII e XIII, ma non certo al movimento benedettino, che non vive nella città terrena, ma è proiettato verso quella celeste, in forza della propria mentalità teocentrica ed escatologica, "qui est celle des moines d'alors et de tous les temps" (587). Henriet è così costretto ad ammettere che, paradossalmente, de Vogüé è allo stesso tempo un conservatore e un progressista, dal momento che si oppone al desiderio ecclesiastico post-bellico di integrare la vita dei monaci nella società, ma non con un semplice ritorno alla *Christiana societas* di antico regime, bensì "ritornando alle origini" del messaggio benedettino.

Che in questo modo de Vogüé inizi il suo *reditus ad fontes* del monachesimo cristiano che lo porterà a diventarne un raffinato storico, è indubbio, tuttavia la lettura di Henriet è forse un po' troppo cauta nelle conclusioni. Le carte dell'archivio diranno certamente di più in futuro, ma l'ingente produzione a stampa di de Vogüé permette già di trarre qualche conclusione. L'elogio di Benedetto, uomo straordinario e dall'esclusivo interesse escatologico e contemplativo, trova un parallelo, ad esempio, nel ritratto di Colombano, che sul finire del VI secolo, si sarebbe abbattuto sulla Gallia merovingica come un "ciclone", imponendo il rimedio a una cristianità corrosa dal peccato (de Vogüé 1988, 9). Il tono non pare molto diverso da quello dello scritto inedito del 1949 e forse un primo giudizio sulla sua opera storiografica si può già formulare: de Vogüé è sì l'innovatore della storiografia monastica (e scritta da monaci) che ha posto alla base del suo procedere il metodo filologico e storico-critico, ma al contempo si colloca nel quadrante conservatore dell'ideale mappa della storiografia monastica novecentesca. È vero che delle affermazioni perentorie del *devoir* non c'è traccia nella produzione a stampa successiva, ma non mancano accenni che tendono a considerare l'oggetto di ricerca, il monachesimo benedettino, come qualcosa di speciale che ha un legame unico con le origini del fenomeno.

Se il "lavoro monastico" è un'invenzione moderna, dunque, cosa si trova nei secoli precedenti e con quali strumenti si può indagarlo? A queste due domande rispondono le tre parti di cui si compone il libro,

ma per individuare le costanti sottotraccia occorre procedere in modo non sequenziale e partire dal saggio di Ludolf Kuchenbuch, dove, come detto nel titolo, si fornisce una serie di parole utili e ricorrenti per capire il lavoro monastico (*Opus, labor, ars, merces, servitium, ou un quintette sur la banc d'essai*, 159-184). *Labor, opus* e *servitium* sono quelle più ricorrenti e analizzati anche in altri contributi. In particolare, Kuchenbuch, prendendo come testo di riferimento la *Schedula diversarum artium* del 1122-1123, “le document écrit le plus détaillé pour l’histoire ‘technologique’ du Moyen Âge central” (165), introduce il lettore alla semantica storica, strumento ermeneutico che si propone di ricostruire il significato delle parole nella storia a partire da una prospettiva semasiologica, individuando nel significante il punto di avvio dell’indagine sullo sviluppo semantico di un termine. Leggendo la *Schedula* con queste lenti, si scopre che in uno scritto composito, dove si tratta di arti diverse (pittura, arte del vetro, fonditura di suppellettili in oro e argento), non c’è traccia di un possibile concetto nominale astratto analogo a espressioni quali “lavoro” o “processo di lavoro”, e presenti nelle lingue moderne (173). Non c’è “il lavoro” dunque, ma c’è molto *opus*, termine che potremmo tradurre semplicemente con “il fare” (176).

È dunque molto pertinente la mossa di avvio di Nicolas Perreux, che, nel saggio intitolato *Œuvrer, servir, souffrir. Réflexions sur la sémantique des activités médiévales* (31-79), menziona la domanda posta da Dominique Chenu nel 1952: perché accanto a una teologia della guerra, degli affari, della storia non abbiamo una teologia del lavoro? (32). Una risposta univoca non è affatto semplice e Perreux non tralascia di notare che non solo il medioevo non sembra conoscere un’idea di lavoro inteso come insieme di pratiche finalizzate alla produzione di beni, ma la stessa tipologizzazione del *laborator* è assente: ci sono certamente i lavoratori, ma non sono chiamati in questo modo, o perlomeno non è attribuito nessun valore particolare ai *laboratores*, termine attestato solo nell’area meridionale dell’Europa (penisola iberica, Italia e Provenza) e quindi di uso locale. Inoltre, se l’*opus* è semplicemente “il fare”, il *labor* pare avere un significato ristretto, indicando l’attività lavorativa di natura transitoria e instabile (67). Diverso è invece il caso di *servitium*, della triade già proposta da Kuchenbuch, il termine che più è legato alla temporalità e alla ripetizione cadenzata: “sa racine même renvoyait à la domination: il s’agissait d’accomplir une fonction, de servir un S/seigneur, de rendre una redevance” (79). Il lavoro si dà laddove prende forma una relazione con una controparte che richiede la prestazione, e quindi è la natura della relazione interpersonale a definire le caratteristiche dell’*opus*, che da semplice “fare qualcosa” diventa “fare qualcosa per qualcuno”.

In altre parole, il *servitium* è il lavoro che si genera in una relazione di *dominium*, a prescindere da cosa è richiesto al lavoratore. Lo si

vede bene nel polittico dell'abbazia di Wissenbourg (Nicolas Schroeder, *Servitium et opus. Le "travail" des dépendant*es* de l'abbaye de Wissenbourg [ca 860-870] entre sociologie et anthropologie historique*, 297-327). Il documento si compone di due parti: un inventario dei possedimenti fondiari dell'abbazia (terre arabili e vigneti) e una lista delle obbligazioni in capo ai tenutari di questi beni. A questi ultimi, indipendentemente dalla loro condizione giuridica (liberi o schiavi), è richiesto un *servitium*, che nel documento non è descritto in dettaglio, ma che serve a stabilire o consolidare una relazione gerarchica (307). E infatti compare il *dominus abbas* a cui i proprietari di alcuni terreni riconoscono il diritto (*ius*) di chiedere una serie di prestazioni, in questo caso, ben dettagliate. È nella relazione che l'*opus*, genericamente inteso, si fa più puntuale, diventando misurabile, segno di come la gestione fondiaria non possa fare a meno di una certa precisione. In sintesi, non solo non esiste una ideo-/teo-logia del lavoro, ma la frammentazione di ciò che noi oggi chiamiamo lavoro, anche nella prosa scientifica, è elevatissima, ma pressoché misconosciuta. L'operazione, al contempo decostruttiva e analitica, di Perreaux e Schroeder è meritoria perché se davvero la concezione del "lavoro in generale" (e di aspetti correlati a esso secondo il modello di economia capitalistica come la produzione, il prodotto, il mercato...) è assente nella società medievale, allora il caso monastico non sarebbe per nulla eccezionale.

Una riprova di questo si ha nella distinzione giuridica fra liberi e lavoratori di condizione servile. Lorenzo Tabarrini, ad esempio, mostra come, tramontata la stagione storiografica che voleva il lavoro di epoca carolingia interamente di natura servile, è possibile rileggere con profitto alcuni documenti monastici di inizio XIII secolo, da cui emerge una situazione molto dinamica, dove convivono forme diverse di lavoro e dove, ancora una volta, è la relazione istituita fra gli agenti a determinare la natura della prestazione (*Monastère, tenanciers et "travail forcé" dans le campagnes de Florence au Moyen Âge central [ca 1000-1250]: le cas de la Badia a Settimo*, 329-374). Una situazione analoga si trova in alcuni scritti di ambito cisterciense di poco precedenti dove al termine *labor* si sostituisce *opus*, con la chiara finalità di valorizzare il lavoro dei monaci a discapito del lavoro della terra di natura servile. Come scrive Cécile Caby (*Les cisterciens aux champs: une controverse monastique du XII^e siècle*, 377-402) questo processo si mette in moto già a partire dall'XI secolo attraverso una pratica di distinzione classicamente celata dietro un ritorno alla lettera della *Regula Benedicti*, che vedrebbe nel lavoro agricolo di monaci e *conversi* il solo modo di provvedere ai bisogni del monastero. Questa operazione, tuttavia, non è facile dal momento che esponenti del monachesimo cluniacense, ma non solo, si oppongono, ritenendo inaccettabile anteporre il lavoro manuale alla preghiera. Nel caso del monaco Ruperto riportato da Caby, ad esempio,

si sentono riecheggiare le parole di Agostino che si scaglia contro le tendenze messaliane che serpeggiavano fra i monaci nord africani del V secolo. Passano i secoli, per così dire, ma il problema pare il medesimo: come garantire la sopravvivenza della comunità? Le soluzioni possibili non sembrano essere molte.

Caby introduce però una figura importante per la storia del lavoro, quella del *conversus*, su cui si sofferma soprattutto Didier Panfili offrendoci un'analisi particolarmente utile per comprendere la presunta "revolution cistercienne" del lavoro (*Les convers cisterciens: frères ou serfs? Du discours à la pratique sociale [vers 1130-vers 1230]*, 403-456). Nonostante la rivalutazione del lavoro dei monaci in ambito cisterciense, Bernardo di Chiaravalle non ha mai concesso ai monaci di allontanarsi dal monastero per distanze superiori alle due ore. Questo implica l'impossibilità di lavorare nei campi più lontani, che vengono quindi esclusi dalla coltivazione diretta. È in questo contesto che Panfili introduce il complesso tema dei *conversi*, ossia dei laici che vivono nel e accanto al monastero e che compiono quei lavori preclusi ai monaci. Chiamati anche *fratres*, vengono presentati, almeno nominalmente, come membri della *familia* monastica, ma in posizione defilata per non contraddire, per così dire, papa Innocenzo III che nel 1132 scriveva che i *conversi monaci non sunt* (433). Questa discriminante è ciò che interdice ai membri dell'aristocrazia di diventare *conversi*, giacché il lavoro agricolo è loro precluso. Lo aveva già notato Max Weber, ma Panfili mette in fila una serie di liste di *conversi* presenti in alcuni monasteri della Linguadoca: fino all'inizio del XIII secolo questa figura è onnipresente, non per ragioni spirituali, ma al contrario perché le condizioni di vita e di lavoro sono vantaggiosi, soprattutto per chi non può permettersi la proprietà agricola. Tutto cambia rapidamente quando i monasteri immettono terra sul mercato fondiario. Al di là delle ragioni di questa decisione, gli effetti sono immediati: la "vocazione" dei *conversi* crolla. Ma è la rivincita della proprietà privata a mettere in crisi la figura del monaco laico.

Se si sposta lo sguardo alla documentazione letteraria dello stesso periodo cronologico (IX-XIV secolo circa), la situazione è pressoché analoga. Grazie sempre alla semantica storica, Isabelle Rosé rilegge la *Regula Benedicti* (*Opus, opera, labor. Les mots et le sens des «occupations manuelle» dans la règle de Saint Benoît et ses commentaires carolingiens*, 81-125), mostrando, in modo convincente, quanto fuorviante sia un'interpretazione "lavoristica" del monachesimo benedettino. Nella *Regula Benedicti* domina infatti la varietà terminologica e l'impossibilità a rintracciare al suo interno reconditi significati teologici. La distinzione più chiara è quella fra *labor/laborare*, che indica il lavoro come strumento di perfezione del monaco, e *opus/operari*, che invece è impiegato per denominare quelle attività da compiersi all'interno di

un rapporto gerarchico (dio/abate). Il cap. 48 parla espressamente di *labor manuum*, ma in cosa esso consista concretamente non è chiaro; è come se all'autore della regola interessasse più insistere sulla necessità di avere le mani impegnate (combattendo così l'*otiositas*) che indicare precisamente i lavori manuali che il monaco deve compiere. Sono i commentari carolingi alla *Regula Benedicti* e la *Concordia regularum* di Benedetto di Aniane che operano la prima rilevante manipolazione semantica. Benché il *labor manuum* non venga taciuto o negato, esso viene sensibilmente modificato, sostanzialmente in due modi: inserendo il lavoro agricolo fra molte altre possibili occupazioni manuali, decisamente più intellettuali, e modificandone la finalità. Dal conseguimento dell'autarchia, individuale e comunitaria, si passa alla produzione di *surplus* da destinare ai più bisognosi che vivono fuori del monastero.

Il passaggio dal lavoro come strumento di perfezione ascetica a modalità organizzativa di una comunità è senz'altro cruciale e porta con sé il problema non irrilevante della divisione del lavoro. Chi deve lavorare, e in particolare lavorare la terra? Tutti i monaci o solo alcuni? E secondo quali criteri? Queste domande trovano una prima risposta nel *De opere monachorum* di Agostino (a cui Rosé accenna brevemente), dove si legge che il lavoro agricolo non può essere obbligatorio per tutti i monaci, perché per alcuni l'estrazione sociale, e quindi la presunta "naturale" predisposizione alla fatica, lo impedisce. Il trattato agostiniano è datato al 400 e segna un punto di partenza importante per la riflessione sul lavoro monastico, e che forse avrebbe meritato maggior spazio in questo libro, che non disdegna di guardare anche alla tarda antichità. È Agostino, infatti, che fa del lavoro manuale, per quanto auspicato e prescritto, qualcosa di difficile attuazione nel momento in cui deve diventare attività organizzata per una comunità: quando questo accade, i rapporti di forza della società mondana sembrano difficile da sovvertire, anche all'interno del monastero. Di Agostino e di altri testi più antichi parla anche Emmanuel Bain (*Paul: un modèle pour le travail des moines? [IV^e-IX^e siècle]*, 127-157), che ricorda come nel *De opere monachorum* Agostino non elogia il lavoro in quanto tale, ma come condizione naturale dell'essere umano, e che quindi va assecondata dentro e fuori il monastero (ovviamente non per tutti gli esseri umani). Questa linea "conservatrice" si affianca a quella del lavoro come attività necessaria per combattere l'oziosità: si ritrova nelle regole più antiche e in un autore come Cassiano, che traduce in latino gli insegnamenti dei monaci egiziani.

Quest'ampia disamina del lessico latino si conclude con i due contributi di Stéphanie Le Briz-Orgeur dedicati alle modificazioni che queste parole subiscono con la comparsa delle lingue volgari. Nel primo dei due saggi (*Étymologie et usages de mots désignant le «travail» en langue d'oïl [XI^e-XIV^e siècles]*, 185-245), sono prese in esame alcune

opere scritte da monaci cistercensi dove quanto mostrato da Perreaux è sostanzialmente confermato. Neppure la lingua d'oil assegna il primato a un termine particolare per indicare il lavoro né si riscontra un valore generalmente negativo a esso associato. La cosa diventa particolarmente rilevante se si pensa al contesto nel quale questi autori operano. Questo lo si comprende meglio leggendo in sequenza il secondo contributo, che si trova alla fine della terza parte del libro (*Représentations d'activités de production dans l'œuvre vernaculaire de quelques poètes cisterciens des XII^e-XIV^e siècles*, 519-553). Qui il fuoco è sul termine *labor* e le sue traduzioni in antico francese. Riprendendo alcune questioni già trattate dai saggi precedenti, l'autrice giunge alla conclusione che anche nelle opere in vernacolo manca del tutto una teorizzazione del lavoro manuale inteso in senso astratto. Alla fine del medioevo, dunque, la situazione non differisce significativamente da quanto mostra Rosé per la *Regula Benedicti*: si continua a parlare molto di lavoro e lavoratori, ma come di qualcosa che non necessita di grandi precisazioni.

Accanto all'analisi semantica del lessico del lavoro si pone un paio di contributi orientati maggiormente a mappare la fenomenologia del lavoro. Le conclusioni a cui giungono Rosé e Bain sono infatti confermate dalle illuminanti pagine di Carlo Citter sulla "teoria archeologica" ossia sul perché un'archeologia postdittiva sia decisamente migliore di una predittiva (*Établissements monastiques, environnement et exploitation des ressources dans le haut Moyen Âge: analyses spatiales et postdictives*, 283-296). L'archeologia predittiva si interroga sul dove-chi-cosa, mentre quella posdittiva sul perché, vale a dire sulle relazioni che gli edifici monastici intrattengono con l'ambiente. E così si scopre che le aree archeologiche monastiche non sono speciali, ma che *emporia* e monasteri rappresentano "duex versants d'une même histoire" (289) sin dalla tarda antichità. Citter aggiunge un tassello importante all'economia complessiva del libro: dopo aver minato alle fondamenta la possibilità di una teoria generale del lavoro monastico, si trova una conferma alla non extra-ordinarietà della storia monastica nella documentazione archeologica. Lo si è visto già con il lavoro salariato (e servile), pratica che tiene insieme i monaci e i secolari, ma come scrive Lauwers (*Le monachisme comme entreprise agricole? Subsistance et rapports de production dans les monastères de l'Occident médiéval*, 249-282), che riguarda anche gli insediamenti "lavorativi" dal momento che le *villae* agricole sono caratteristiche difficilmente contestabili della topografia monastica tardoantica soprattutto in Occidente (256-257). Nei monasteri, dunque, si lavora da sempre, ma chi siano e quali caratteristiche abbiano i lavoratori è difficile da dire con certezza (258). Forse non sono monaci, o non nel senso che comunemente si attribuisce a questa parola, ma una cosa è certamente presente: l'organizzazione del lavoro (266). Lauwers si propone di affrontare il tema, storico e sociologico al

contempo, della divisione del lavoro e cita, sia pure *en passant*, un testo di straordinaria importanza: l'estratto di una lettera di Pietro il Venerabile dove si contrappone il *dominium* violento dei *domini saeculares* a quello dei *monachi*. Entrambi hanno servi e lavoratori da cui esigono prestazioni, ma i monaci li trattano con ragionevolezza, senza abusarne. La contrapposizione è topica, ma è una spia di come il "piccolo mondo" del monastero, a ben guardare, non ha forme organizzative alternative a quelle mondane. È il modo in cui si gestiscono quelle forme organizzative – e quindi la divisione sociale del lavoro – che cambia (o che si vorrebbe rivendicare come diversa), non le prestazioni dei lavoratori e la gerarchia societaria. Come i proprietari delle *villae* tardoantiche non lavorano la terra, così non lo fanno i monaci del medioevo, o non certamente tutti i monaci. L'antagonismo, quindi, deve essere accentuato, se non artatamente creato perché tutto funzioni nella società (la teodicea si fa sociodicea, direbbe Pierre Bourdieu).

Per capire se queste distinzioni fra mondo e monastero abbiano un qualche fondamento potrebbe forse venire in soccorso il saggio di Alessia Trivellone (*Le labor manuum dans les miniatures de Cîteaux à l'épreuve de l'exégèse*, 457-518), eccentrico rispetto all'economia del volume, ma che, quasi inconsapevolmente, indica la via per tenere insieme teoria e pratica. L'oggetto è costituito dalle raffinate miniature che adornano alcuni codici contenenti i *Moralia* di Gregorio Magno, un best seller della letteratura esegetica tardoantica. Prodotti certamente in ambito cisterciense, queste scene ritraggono uomini intenti a lavorare in campagna, ma Trivellone nota che non c'è alcun legame fra il contenuto pittorico e il passaggio dei *Moralia* che adornano. Sarebbe utile provare a decifrare alcuni dettagli di queste miniature, peraltro ottimamente conservate (e riprodotte a colori in appendice, 509-517): poiché sono datate all'inizio del XII secolo, sarebbe interessante capire quante delle figure dipinte siano monaci e quante *conversi*. La foggia degli abiti infatti è molto varia, e forse non casualmente. Il volume dimostra chiaramente che l'idea astratta del lavoro è un'invenzione moderna, ma poiché parole e cose vanno sempre a braccetto, non trascuriamo di presentare analiticamente quali sono le parole che descrivono il lavoro e le pratiche che i monaci mettono in atto. Ne consegue che il lavoratore è prima di tutto colui che è inserito in una relazione interpersonale che ne determina, come sempre, la sua funzione e la sua autopercezione nella società.

BIBLIOGRAFIA

Kurtz, Paul M. 2021. "The Philological Apparatus: Science, Text, and Nation in the Nineteenth Century", in *Critical Inquiry* 47 (4), 747-776.

- Musso, Pierre. 2017. *La Religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris.
- Salvatorelli, Luigi. 1931. "La moralità religiosa nell'Italia del quinto secolo", in *Ricerche religiose* 7 (5), 410-449.
- Vogüé, A. de. 1988. "Avant-Propos", in Id. (ed.), *Jonas de Bobbio. Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 9-12.

Roberto Alciati
Università di Firenze
roberto.alciati@unifi.it