

lingue vernacolari. Da questo punto di vista l'opera più emblematica sono gli scritti di Brigida di Svezia, che per la ricchezza, la varietà e l'eterogeneità dei materiali ivi raccolti offre lo spettro più ampio dei generi letterari utilizzati, al punto che si è potuto dire, con buone ragioni, che l'opera si presenta piuttosto come una "miniera" pronta a molti usi, come la storia della sua ricezione in Inghilterra e in Italia dimostra con abbondanza di esempi. In terzo luogo va notato un vistoso cambio di scelta linguistica: "solo sei su diciannove autrici trasmettono il loro discorso in latino", preferenza alla quale forse non è estraneo l'intervento diretto di mediatori redazionali. Ma conta sottolineare il risvolto di tale scelta: "il fatto linguistico pare dunque documentare una frattura e anche una marginalizzazione che investe in modo decisivo la tradizione mistica e la sua figura intellettuale; i testi dei mistici dal punto di vista della Chiesa risultano sempre più corrispondere a devozioni private, ovvero a forme di giustificazione del potere secolare, se non addirittura a distorsioni settarie" (dalla *Presentazione*, p. VIII)

Qui tocchiamo un altro punto cruciale, ed è la funzione di mediazione esercitata, come nei due secoli precedenti, da alcuni chierici che ebbero un rilievo decisivo nella redazione degli scritti di alcune mistiche, quali furono, per esempio, il vescovo spagnolo Alfonso Pecha per Brigida, per qualcuno il vero redattore degli scritti della mistica svedese, il domenicano Raimondo da Capua per Caterina, ed Enrico di Nördlingen per Margherita Ebner. Da questo punto di vista è apprezzabile e del tutto condivisibile la scelta dei curatori di inserire nella sezione antologica anche il cosiddetto *racconto mediato*, un criterio che "ha il merito di accrescere lo spettro delle esperienze osservate" (p. VII).

L'*Introduzione* si conclude sul tema di "Cristo nostra madre", dove Giuliana di Norwich occupa una posizione di privilegio. Forse era il caso di rimarcare che la stessa elabora, in perfetta continuità con la sua visione del Cristo, il tema della "maternità della Chiesa" (per cui mi permetto di rimandare alla mia nuova edizione dell'opera della reclusa

di Norwich, *Una rivelazione dell'amore*, Milano 2015, pp. 101-06), mantenendosi così in compagnia, anche se con un linguaggio profondamente diverso e molto più delicato, con i temi profetici di Brigida e Caterina.

Sulla scelta dei testi e la loro presentazione si può dire ogni bene. Anche le schede bibliografiche sono normalmente ben fatte e risultano di grande utilità. Non mancano alcune imprecisioni, forse inevitabili. Mi limito a segnalare che i testamenti che permettono di stabilire con buona approssimazione la data della morte di Giuliana di Norwich attorno al 1416 non sono opera della reclusa (p. 355), ma donazioni a suo favore da parte di benefattori. Sulle biografie è giocoforza essere selettivi. A questo proposito non posso non segnalare una strana dimenticanza nella sezione circa la ricezione dell'opera di Brigida di Svezia in Europa. Su dieci riferimenti bibliografici manca curiosamente l'unico studio dedicato specificamente all'Italia¹.

Queste osservazioni non inficiano certo la sostanziale bontà di questa iniziativa, l'apprezzamento per il grande lavoro fatto da curatori e contributori, e alla fine la grande utilità di tale antologia, sia per chi ricerca un'informazione facilmente accessibile su un territorio di rilevante importanza, sia per chi intende trovare piste per ulteriori approfondimenti su l'una o l'altra delle mistiche qui rappresentate.

DOMENICO PEZZINI

Valerio CAPPOZZO, *Dizionario dei sogni nel medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari*, Firenze, Olschki, 2018 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum» – Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia,

¹ D. PEZZINI, *The Italian Reception of Birgittine Writings*, in *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the medieval European Vernaculars*, ed. by B. MORRIS – V. O'MARA, *The Medieval Translator* vol. 7, Turnhout 2000, 186-212, ora in D. PEZZINI, *The translation of Religious Texts in the Middle Ages*, Bern 2008, 139-65.

466). Un vol. di pp. XII + 404, con 18 figure¹.

Il *Somniale Danielis* fu uno dei manuali onirocritici – dedicati, cioè, all'interpretazione dei sogni – più diffusi del medioevo occidentale. Del testo latino sono note diverse redazioni, per un totale di oltre 140 testimoni manoscritti che vanno dal IX al XVIII secolo (senza contare l'abbondante circolazione a stampa). Esito della traduzione e ricomposizione di un testo greco risalente circa al IV secolo dopo Cristo (ma oggi conservato solo in un codice trecentesco e in due quattrocenteschi), il *Somniale* latino, redatto intorno al VII secolo, fu a sua volta tradotto e rimaneggiato, oltre che in italiano, in inglese (antico e medio) e in francese, in gallese, irlandese, tedesco e islandese. Dal punto di vista della struttura, l'operetta consiste in una lista, disposta in ordine alfabetico, di oggetti e di azioni sognate, seguite da una breve spiegazione (ad es.: «Legere se videre: gaudium»; «Solem cum luna videre: pessimum signum est»). La semplicità del prontuario lasciava spazio a interpretazioni diverse e potenzialmente complesse: da un lato, l'interprete poteva tenere conto di una serie di distinzioni e precisazioni presenti in trattati onirocritici più articolati, come quelli di Artemidoro di Daldis o di Achmet, e relativi ai particolari dell'oggetto o dell'azione sognata; dall'altro, per una corretta interpretazione doveva prestare attenzione al contesto (temporale, fisico, astrologico etc.) in cui il sogno era stato fatto, perché la condizione fisiologica del sognatore, le congiunzioni astrali e altri elementi potevano influire sul significato del sogno stesso.

Concentrandosi sulla tradizione italiana del *Somniale Danielis*, il volume di Valerio

Cappozzo ha il merito di colmare un'importante lacuna storiografica e offre diverse novità tanto sul piano documentale quanto su quello interpretativo. Dal primo punto di vista, nel volume sono studiati sei testimoni latini e volgari (tre dei quali sfuggiti finora alla storiografia sul *Somniale*), che documentano la circolazione e fruizione del testo nell'Italia tardo medievale:

I) Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Martelli 12, degli inizi del Trecento, in cui il testo è copiato prima in latino, nello stesso fascicolo con rime di Dante e Guido Cavalcanti, e poi in volgare, nelle carte che precedono uno dei più antichi e autorevoli testimoni della *Vita nova*.

II) Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Tempi 2, ovvero lo zibaldone autografo di Antonio Pucci, datato 1362 e edito da Alberto Várvaro, nel 1957, con il titolo di *Libro di varie storie*. Il *Somniale* in volgare – che Pucci riporta nella parte finale dell'VIII fascicolo del codice, e di cui spiega preliminarmente la struttura (f. 144v: «Ora segueremo certa disposizione brieve, cioè, chi sogna la tal cosa significa la cotale») – è preceduto da un *Lunario* e seguito da un breve testo sui «di oziachi overo egiziachi».

III) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Rossiano 947, copiato a Conegliano nel 1395; il *Somniale*, in volgare, vi è stato trascritto da Domenico Caronelli dopo il *Decameron*, seguito da una «Epistola de una egregia, nobile e famosa donna» indirizzata a Caronelli stesso.

IV) Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Ashburnham 1724, copiato a Napoli nel 1455; il *Somniale*, in latino, vi è riportato dopo l'*Acerba* di Cecco d'Ascoli.

V) Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 859, una miscellanea databile alla seconda metà del Quattrocento, di area veneto-lombarda e interamente dedicata a testi onirocritici. Il *Somniale* vi è riportato prima in latino, insieme a una interpretazione dei sogni attraverso l'apertura dei Salmi, a un alfabeto matico e a un'interpretazione dei sogni secondo l'influsso dei pianeti; e poi in volgare, in una versione che non traduce il precedente *Somniale* latino, ma sembra piuttosto

¹ This paper is part of the project BIFLOW that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement N. 637533).

condotta sul testo di un ulteriore *Somniale* latino che chiude il codice, ma che si arresta dopo appena quattro voci.

VI) Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1258, una miscellanea tardo quattrocentesca di testi eterogenei, in cui il *Somniale Danielis*, in volgare, chiude un'ampia 'antologia' (ff. 28r-136v) di profezie politiche e religiose, in prosa e in versi, che ebbero, nella Firenze del Quattrocento, una circolazione ampia e ancora da studiare. Il codice, nella ricostruzione proposta da Valerio Cappozzo, riveste una particolare importanza, perché il *Somniale Danielis* e il *Lunario* (sempre in volgare) che vi sono copiati sono considerati l'antigrafo dell'edizione dei *Sogni di Daniel Profeta* stampata a Firenze da Lorenzo Morgiani e Johannes Petri intorno al 1496. Due ragioni, tuttavia, suggeriscono di sfumare quest'ipotesi. In primo luogo, se il Riccardiano 1258 fosse l'antigrafo diretto della stampa, sarebbe lecito aspettarsi, nel codice, dei segni tipografici ai margini del testo. In secondo luogo, il testo riportato dal codice e dalla stampa è sì piuttosto simile, ma nella stampa, oltre a una serie di varianti, si riscontrano alcune voci non presenti nel codice (meno numerose sono quelle attestate dal codice e non dalla stampa²) e le voci stesse seguono spesso un ordine diverso (in particolare sotto la lettere C, D, F, G, I, L, M, N, P, T; in misura minore, sotto le lettere A, O, S, U-V).

Venendo all'aspetto interpretativo, il volume sottolinea l'importanza dei simboli onirici nella letteratura italiana delle origini, a partire dalla tenzone tra Dante da Maiano e Dante Alighieri, nella quale il valore cognitivo e letterario dei sogni è negato dal primo e affermato dal secondo. Nella *Vita nova* e poi nella *Commedia*, il sogno è non di rado parte integrante del tessuto narrativo: così, i tre sogni del Purgatorio – l'aquila (Pg IX 13-33), la «femmina balba» (Pg XIX 1-33)

² Per le prime – presenti solo nell'edizione a stampa – vd. pp. 180, n. 500; 187, n. 580; 191, n. 624; 192, n. 640 (quattro voci). Per le seconde – presenti solo nel Riccardiano 1258 – vd. pp. 183, n. 529; 185, n. 556.

e Lia (Pg XXVII 84-114) – sono decifrati dall'autore alla luce della chiave fornita dal *Somniale Danielis*. Lo stesso metodo è applicato ai tre sogni presenti nel *Decameron* – quelli di Lisabetta da Messina (IV 5), di Gabriotto (IV 6) e di Talano d'Imola (IX 7) – e una corrispondenza esatta è individuata in alcuni versi dell'*Acerba*, che dimostrano la conoscenza del *Somniale* da parte di Cecco d'Ascoli. La tradizione manoscritta del *Somniale*, trascritto dai copisti insieme alle opere di Dante, Boccaccio e Cecco, è una conferma indiretta ma importante dei rapporti tra questo e quelle (anche se un riferimento sicuro e consapevole, da parte dell'autore, è attestato solo nell'*Acerba*).

Dopo l'introduzione storico-letteraria e le descrizioni analitiche dei codici, chiude il volume l'edizione sinottica dei testimoni latini e volgari, manoscritti e a stampa, circolanti in Italia, con un apparato critico fondato su un buon numero di testimoni latini dal IX al XV secolo e su un ulteriore testimone volgare quattrocentesco: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 sup. 35, ff. 10r-18v. Si tratta di una miscellanea di testi magici, astrologici e chiromantici, i cui contenuti sarà utile comparare agli altri codici studiati dall'autore, e all'interno della quale lo «spedimento de' sogni secondo Daniello profeta» si legge in un fascicolo finito di trascrivere il 18 luglio 1468, a Montebuoni, dal prolifico Giovanni di Ghirigoro Ghinghi (copista tra l'altro della *Commedia*, nel codice Capponiano 266 della Biblioteca Apostolica Vaticana)³.

³ Manca al momento un profilo complessivo di Ghinghi, sulla cui produzione vd. T. LODI, *Il Catalogus Scriptorum Florentinorum di Giambattista Doni*, «La Bibliofilia», 63 (1961), 125-56: 147-48; A. ANDREOSE, *Censimento dei testimoni della Lamentatio beate Virginis di Enselmino da Montebelluna, II*, «Quaderni veneti», 47 (2008), 9-98: 63-64; M. CECCANTI, *Il sorriso della sfinge. L'eredità del mondo antico nelle miniature riccardiane*, Firenze 2009, 125. Sul Plut. 89 sup. 35, consultabile in riproduzione sulla «Teca Digitale» della Biblioteca Medicea Laurenziana, vd. anche J. VÉRONÈSE, *L'Ars notoria au Moyen Age*.

Il *Dizionario dei sogni*, disposto in ordine alfabetico, offre uno strumento utile e maneggevole per una prima decifrazione del simbolismo onirico tardo medievale. Dal punto di vista della pratica interpretativa, tuttavia, la trasversalità sociale e culturale del *Somniale* nulla toglie alla necessità di chiarire, di volta in volta, lo *status* del sognatore (o dell'interprete) e soprattutto il suo livello di cultura⁴. Nella sua minore o maggiore complessità, la concreta fruizione del testo da parte dei suoi lettori (o uditori, se, come è probabile, i contenuti circolarono anche oralmente) poteva variare notevolmente, anche a seconda della loro minore o maggiore consapevolezza del rapporto dell'onirocritica con altre forme di divinazione come la bibliomanzia, l'astrologia e la geomanzia⁵.

Un'altra questione aperta, infine, riguarda la vicinanza del *Somniale Danielis* alla letteratura profetica e visionaria, nella quale il sogno ricorre spesso come espediente narrativo (ad esempio nel *Libellus* sullo scisma di Telesforo da Cosenza, o nella visione attribuita a frate Antonio da Rieti che si legge anche nel codice Riccardiano 1258, ai ff. 40v-41v). Al pari del *Somniale*, peraltro, i testi profetici presentano, dal punto di vista della tradizione, una forte *mouvance*, circolano anonimi o attribuiti a un'autorità mitica o leggendaria, e si presentano come disvelamento di una realtà nascosta che riguarda tanto il passato quanto il futuro, e quindi il presente.

MICHELE LODONE

Ingenio facilis. Per Giovanni Orlandi (1938-2007), a cura di Paolo CHIESA – Anna Maria FAGNONI – Rossana E. GUGLIELMETTI, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo,

Introduction et édition critique, Firenze 2007, 297.

⁴ Vd. P. BURKE, *L'histoire sociale des rêves*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 28 (1973), 329-42.

⁵ Vd. ora i saggi raccolti in *Geomancy and Other Forms of Divination*, ed. A. PALAZZO – I. ZAVATTERO, Firenze 2018.

2017 (Millennio medievale, 111). Un vol. di pp. 270.

Questo volume in memoria a un decennio dalla scomparsa si ispira a quello che raccoglie lavori dell'indimenticabile Giovanni Orlandi, da lui stesso organizzato ma uscito postumo: *Scritti di filologia mediolatina* (Firenze 2008, nella stessa collana «Millennio medievale», 77). I contributi riuniti allora nel grosso tomo di 916 pp. erano stati scelti fra i molti della sua bibliografia con il criterio di «costituire una sorta di manuale di filologia mediolatina non dichiarato»; gli interessi metodologici dello studioso erano noti e apparivano palesi dalle sue ricerche, che anche quando vertevano su fatti singoli e circoscritti applicavano con chiarezza criteri scientifici netti e spesso innovativi. Con buona giustificazione dunque i curatori di questo nuovo volume, chiamando a contribuire gli amici più stretti, hanno chiesto loro saggi che in qualche modo proseguissero quella linea di ricerca, trattando «temi e problemi centrali per la medievistica, o casi filologici concreti, capaci tuttavia di diventare esempi di metodo». A sottolineare il carattere internazionale degli studi e delle frequentazioni del commemorato, gli autori invitati, che per lo più avevano anche collaborato con lui in qualche impresa, sono un italiano e otto di diversi altri paesi.

L'articolo di Peter Dronke è un esemplare commento a un carme di Hildebert de Lavardin, nel quale scopre la strategia retorica di mescolare con finezza elementi di tradizione pagana e cristiana; discussione teorica di tematiche generali nella cultura medievale sono i contributi di John Marenbon, sulla utilità pratica e problematicità della periodizzazione, e di Jean-Yves Tilliette, sulla teoria e critica letteraria. Il lungo lavoro di Guglielmo Cavallo, che si distende in dodici capitoli, su un particolarissimo gruppo di manoscritti greci del sec. IX assume le linee guida seguite da Orlandi, in *Apografi e pseudo-apografi nella Navigatio sancti Brendani e altrove*, e inizia considerando un codice di primo Trecento apografo diretto di uno superstite del sec. IX inoltrato. L'insieme di cui fa parte l'antigrafo è sfuggente e fondamentale per