

La creatività nell'alto medioevo

Limiti e potenzialità

Alberto Ricciardi, *Università degli studi Guglielmo Marconi, Rome, Italy*

SOMMARIO

This contribution discusses the problem of the creativity in the written production of the Early Middle Age between the end of the VIII century and the IX century. The first part is dedicated to the analyse of how the intellectuals reflected about the creative processes in relationship to the functions developed by the soul. Then it is shown that – even if the culture of the Early Middle Age does not produce systematic reflections on the role of the author – the intellectuals express a profound self-consciousness in relationship to their work as individuals and in relation to the society. The second part considers the concept of *novitas*. It is shown how – even though this word has a strong negative value in the early medieval thinking – that does not prevent the authors from producing works of undeniable innovative character. The ability to act in this sense was strictly tied to the possibility to carry out innovations on condition that they remain inside a well-defined formal frame. The case specifically analysed deals with the rewriting of the *Vita Remigii* by the archbishop Hincmar at the end of the IX century.

KEYWORDS:

Auctoritas, exegesis, God's creation, hagiography, intellectual creation, intellectual self-consciousness, novitas, soul

Da più di quarant'anni storici, filologi e mediolatinisti hanno dimostrato l'infondatezza di una concezione statica e inerte della cultura altomedievale. Negli studi più aggiornati la preponderanza esercitata dalla religione, come argomento della speculazione dotta, e dalle istituzioni religiose, come ambiti di produzione intellettuale, hanno cessato di essere l'innesco, in positivo o in negativo, di interpretazioni "militanti", per essere visti per quello che sono: "architravi" di natura sociale, istituzionale, culturale e mentale

storicamente connaturate alla civiltà altomedievale (Sergi, 1998, p. 75-87). Nelle pagine che seguono illustrerò alcuni degli aspetti in cui l'azione creativa si manifesta in rapporto a due di questi paradigmi. La nostra discussione sarà limitata ad alcuni aspetti della produzione scritta e cronologicamente circoscritta ai decenni che vanno dalla fine del secolo VIII alla metà del secolo IX, l'età della cosiddetta rinascita carolingia.

Un primo snodo su cui possiamo soffermarci è di carattere terminologico: nella concezione medievale il Creatore è uno solo, così come unica e irripetibile, in quanto eterna, è la Creazione *ex novo*, la creazione di qualcosa che prima non esisteva (Sorabji, 1983, pp. 232-267). All'essere umano, teoricamente, sarebbe consentita solo una forma sussidiaria di creazione. Come segnalato nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, i genitori sono definiti *creatores* in relazione al *crementum*, il seme maschile, *unde animalium et hominum corpora concipiuntur* (Isidorus, *Etymologiae*, IX, V, 4-5, p. 764). Sarebbe tuttavia riduttivo fermarsi a questa dicotomia. La cultura carolingia esprime infatti una vasta fioritura di trattati in cui il problema della conoscenza e della creazione intellettuale sono poste in relazione con le funzioni svolte dall'anima (Tolomio, 1979, pp. 7-102). Se consideriamo che nella teologia medievale prevale l'idea che sia stata l'anima, e non il corpo, a essere creata a immagine e somiglianza di Dio, una concezione di questo genere consente di conciliare quelli che noi chiameremmo "processi creativi" con un moto che, seppure imperfettamente, ricalca quello che ha dato origine al Creato, senza per questo metterne in discussione l'unicità. Lo svolgimento di tale processo è espresso con estrema lucidità da un anonimo che scrive fra l'814 e l'830. Costui afferma che se con il termine anima si può indicare tutto ciò che vi è di vivo e vitale nell'uomo, quando l'anima agisce al di fuori delle contingenze sensoriali, può essere definita *mens*. Tratto distintivo della *mens* è conoscere (*scire*), voler conoscere (*scire velle*) ed esprimere uno specifico trasporto (*amor*) verso la conoscenza. Quando sviluppa tali inclinazioni la *mens* può essere paragonata al suo stesso Creatore. Può essere definita "Padre", poiché genera la conoscenza, quest'ultima può essere denominata "Figlio", poiché procede dal Padre ma ne condivide la medesima natura, e il trasporto verso il sapere può essere definito "Spirito Santo" in quanto moto generato dal Padre e dal Figlio. Al termine del trattato l'anonimo si interroga sul procedimento che lo ha portato a concepire tali conclusioni e

afferma: *ea quae mens genuit dictavi et cum scirem, nescio quomodo mens genuit, sed tamen de mente venit [...] et hoc non nuper, sed semper inerat menti, ex quo mens fuit, et scire et scire velle* (Anonimus, *Ep.* 1, p. 616). Egli è dunque in grado di stabilire che ciò che ha pensato e poi tradotto in scrittura non è frutto di una circostanza accidentale, poiché è scaturito dalla *mens* nella quale, stante la sua natura divina, tali concetti risiedono da sempre. E tuttavia, proprio poiché nell'atto di formulare tali concetti l'anima compie un'azione assimilabile alla Creazione divina, gli è impossibile spiegare razionalmente in che termini ciò effettivamente avvenga. A questa ricchezza di riflessioni intorno alle forme della creazione intellettuale fa invece da contrappeso una relativa povertà lessicale con cui è definito l'autore, in quanto creatore di un testo. Il termine *auctor* è prevalentemente recepito in stretta connessione con quello di *auctoritas* indicando coloro le cui opere, con il passare del tempo, hanno acquisito una potestà imprescindibile negli ambiti più diversi. Per questa ragione se si possono definire *auctores* tanto i Padri della Chiesa quanto gli scrittori pagani ciò non può essere esteso agli intellettuali contemporanei (Chenu, 2001, pp. 82-83). Anche la parola *scriptor* ricorre con frequenza, ma indica prevalentemente colui che pone materialmente in atto l'operazione di scrittura. Il termine più vicino al nostro concetto di "autore" o "scrittore" è probabilmente quello di *dictator* a cui corrisponde il verbo *dictare*. L'adozione di tale termine dipende dal fatto che nell'alto medioevo la produzione di un testo scritto richiedeva la compresenza di almeno due componenti: il *dictator*, cioè colui che esprimeva ad alta voce le proprie riflessioni e il *notarius* che le metteva per iscritto (Hamesse, 1989, pp. 168-175). L'assommarsi di tali incombenze su una sola persona era un evento raro e proprio per questo segnalato al fine di sottolineare la premura con cui un'opera era stata redatta. Così, volendo dedicare un Commento sul Vangelo di Matteo al vescovo Astolfo di Magonza, Rabano Mauro dichiara non solo di averlo redatto nonostante le incombenze derivanti dal suo ruolo di maestro ma di esserne stato *ipse mihi dictator* [autore], *simul notarius* [scrittore] *et librarius* [bibliotecario] (*Harabani Epp.*, *Ep.* 5, p. 389).

L'adozione di una terminologia che attinge alle dinamiche operative della creazione letteraria, piuttosto che a una compiuta elaborazione teorica non impedisce tuttavia che gli autori carolingi siano in grado di esprimere una profonda autocoscienza in relazione alla loro

attività di singoli intellettuali e al loro definirsi come ceto integrato per funzioni rispetto alle altre componenti sociali (Stella, 1995, pp. 11-26).

È fortemente indicativo che rivendicazioni autoriali particolarmente sofisticate siano individuabili nei proemi ai commenti esegetici, gli scritti che dovevano aiutare a comprendere il significato delle Sacre Scritture, un tempo ritenuti semplici florilegi di autori patristici trascritti meccanicamente. Nel suo Commento al Cantico dei Cantici Angelomo di Luxeuil porta l'esempio dei medici e degli erboristi che, al fine di comporre un medicamento efficace, ne soppesano le componenti su una bilancia a due piatti *ut una alteram non superabundet, nec aliis minus utilia derelinquant*. Consapevole che spesso le interpretazioni dei Padri della Chiesa sul significato di un passo biblico erano fra loro divergenti, Angelomo si è attenuto al principio del dosaggio equilibrato, soppesando le *sententiae* patristiche sulle *lances mentis*, sui piatti della mente, in modo da creare un medicamento per l'anima in cui ciascun ingrediente non fosse né in eccesso né in difetto pregiudicandone l'efficacia (Angelomus, *Enarrationes*, col. 553D; Buc, 1994, pp. 44-45). Similitudini analoghe sono espresse da Freculfo, vescovo di Lisieux, quando paragona il lavoro dell'esegeta a quello delle api, che creano il miele attingendo a diversi fiori (*Hrabani Epp.*, Ep. 7, p. 392), e da un anonimo che spiega di essere penetrato nella folta selva dei trattati di grammatica *ad colligendum [...] diversorum optima quaeque genera pomorum et variorum odoramenta florum diffusa, quae passim dispersa per saltum grammaticorum inveniuntur* (Anonimus, Ep. 41, p. 564). Il principio che informa queste istanze va dunque in una direzione ben precisa: la compilazione di un trattato a partire da una tradizione, siano i Padri della Chiesa o i grammatici latini, non è semplice "assemblaggio" di elementi dati (Cantelli, 1996, pp. 167-180). Essa poggia sì sulla tradizione, che è al tempo stesso *auctoritas* posta a garanzia della correttezza contenutistica, ma, proprio grazie alla funzione svolta e rivendicata dall'autore, questa viene ricombinata dandole un senso e un contenuto che sono diversi da quelli di partenza, così come lo sono il miele rispetto al nettare, un cesto di frutti e un mazzo di fiori rispetto alla singola pianta, la medicina rispetto ai principi attivi che la compongono.

Accanto a queste riflessioni trovano altresì constatazioni in cui la necessità di approntare nuovi strumenti a partire dalla tradizione si impone a fronte delle mutate condizioni culturali e materiali (Contreni, 1992, pp. 1-21; pp. 81-96; pp. 184-191). Alcuino di York

afferma di aver compilato un “breviario” relativamente al libro della Genesi per venire incontro alle esigenze di quei chierici che, dovendosi spostare con frequenza, non possono caricarsi del fardello di molti libri (*Alcuinus, Ep. 80, p. 122*). Allo stesso modo Rabano Mauro, a proposito del suo commento sul Vangelo di Matteo, ammette che, esistendone di più autorevoli, se il suo lavoro non è necessario per il progresso dottrinale può essere utile sul piano dell’insegnamento (Cantelli, 1989, pp. 267-270). Egli ha infatti condensato in un unico scritto le interpretazioni svolte dai Padri *ut lector pauperculus, qui copia librorum non habet, aut cui in pluribus scrutari profundos sensus non licet, saltem in isto sufficientiam suae indigentiae inveniatur* (*Harabani Epp., Ep. 5, p. 388*). Si tratta dunque di un’opera compilata nella consapevolezza dell’esistenza di un clero che disponeva di scarse risorse librarie o intellettuali ma che non per questo doveva essere privato dei mezzi per conoscere più approfonditamente le Sacre Scritture. In questa direzione va anche una seconda “innovazione” introdotta da Rabano. Per rendere più fruibile il suo trattato lo ha dotato di un ordine di capitoli, noi oggi li chiameremmo *link*, che consentisse di istituire un’immediata corrispondenza fra un determinato passo contenuto nel Vangelo e la spiegazione del suo significato contenuta nel Commento (*Harabani Epp., Ep. 5, p. 390*).

Esiste un secondo paradigma di cui dobbiamo tener conto per capire l’atteggiamento della civiltà medievale nei confronti della creazione e della creatività. La civiltà medievale eredita da quella romana un sentimento di profonda diffidenza, se non di esplicita avversione, nei confronti delle *novitates*, di tutto ciò che, esulando da una tradizione consolidata nei secoli, potesse metterne in discussione le fondamenta (Bianchi, 2005, pp. 211-215). Tale attitudine solo in parte dipende dalla volontà delle istituzioni in generale, e di quella religiosa in particolare, di preservare la propria egemonia attraverso la soppressione delle istanze di mutamento. Anzitutto così era stabilito nella prima lettera di san Paolo a Timoteo: *O Thimothee, depositum custodi, devias profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt* (1, Timoteo, 6, 20) che poneva le basi per identificare la *novitas* con l’eresia, come stabilito già dal *pater et doctor* Gregorio Magno: *quia dum laudari haeretici tamquam de excellenti ingenio cupiunt, quasi nova quaedam proferunt, quae in antiquorum patrum libris veteribus non continetur* (*Moralia*

in *Iob*, XVIII, 26, 17). In secondo luogo poiché tale attitudine si complicava con l'idea, diffusa a tutti i livelli sociali, che il divenire storico dell'umanità stesse ineluttabilmente procedendo lungo una china, al fondo della quale si sarebbe verificato il Giudizio Universale. In questa prospettiva, dunque, ogni "progresso", ogni "novità" non erano concepiti nei termini che noi oggi gli attribuiamo, ma come un passo in avanti verso quel baratro incombente. Per questa ragione, come ha lucidamente scritto Ludo Milis «il cambiamento era accettabile [...] solo se si presentava come un ritorno a una condizione anteriore [...]. Ogni cambiamento deve presentarsi come una restaurazione, una riforma o una rinascita» (Milis, 2003, pp. 17-19; p. 22).

A fronte di ciò non desta stupore che uno dei generi letterari maggiormente praticati fra pieno VIII e IX secolo sia stata la riscrittura di testi agiografici (o vite dei santi) composti nei decenni precedenti. La vastissima diffusione dell'agiografia, in forma di originale e di riscrittura, dipende in generale dall'importanza attribuita al culto dei santi come pratica devozionale e nello specifico dalla capacità di tali figure di svolgere una funzione di coagulo identitario per le comunità, laiche e religiose, che ne veneravano la memoria (Palmer, 2008, pp. 2-5; pp. 19-36). Questi scritti sono caratterizzati da un altissimo grado di stilizzazione e formalizzazione. Il loro svolgimento prevedeva infatti una serie di snodi narrativi, che ne definivano la specificità in quanto genere e la coerenza con la tradizione (Devisse, 1976, pp. 1012-1014). Si iniziava descrivendo l'origine nobile del santo, si proseguiva trattando della sua conversione alla vita religiosa e della sua *conversatio*, della sua condotta di vita, improntata a una straordinaria adesione ai precetti del cristianesimo grazie alla quale il santo operava miracoli e si scontrava con le forze demoniache e si terminava con il racconto della morte del santo e dei prodigi avvenuti *post mortem*, quasi sempre guarigioni miracolose verificatesi nel luogo in cui erano conservate le sue reliquie.

La riscrittura di un testo agiografico era giustificata dalla constatazione che gli originali erano compilati in un latino talmente sgrammaticato da risultare incomprensibile e perciò indegno dello status del santo. Nel compiere tale operazione, tuttavia, l'autore affermava di non aver aggiunto o tolto nulla a livello contenutistico. La prefazione alla *Vita Sigiramni* può essere assunta come modello

di tali dichiarazioni: *Cum [...] vita beati huius Sigiranni iam dudum [...] tam vicio scriptoris quam primi etiam inhercia tractatoris nimis esset absurda valdeque depravata [...] in melius ac lucidius propalarem [...] emendandam suscepi: non quod me aliquid quod foret inopinatum referre, vel quod racionabiliter insitum erat minuere decrevissem, set potius quod erat ineptum [...] lucidius vel in melius propalarem* (*Vita Sigiranni*, p. 606). Tuttavia, come è stato dimostrato in numerosi studi, tale procedimento non si limitava quasi mai a svolgere “in bello stile” l’originale. Operando all’interno del formalismo proprio del genere agiografico infatti l’autore poteva attuare cambiamenti che alteravano e a volte stravolgevano il testo di partenza. Simili iniziative nascevano dalle istanze più diverse: accentuare la componente edificante del racconto, aggiungere miracoli non presenti nell’originale a maggior gloria del santo e dell’ente che ne conservava le reliquie, eliminare notizie che potessero gettare discredito sui contemporanei o sui loro antenati, ridare vigore al culto di un santo caduto nell’oblio da decenni (Goullet, 2005, pp. 45-59; pp. 107-140; Goullet, Heinzemann, Veyrard-Cosme, 2010). Un testo nel quale le componenti del rapporto fra autore, creatività e paradigmi socio-culturali di cui abbiamo fin qui discusso si intersecano fino a dare origine a qualcosa di inusitato è la riscrittura della *Vita* di san Remigio di Reims compilata dall’arcivescovo di Reims, Incmaro, intorno all’877 (Devisse, 1975, pp. 1008-1037). Nel prologo alla *Vita Remigii* Incmaro spiega che fino alla fine del secolo VI esisteva un ampio resoconto “de ortu ac vita et virtutibus atque obitu beati Remigii sanctissimi patronis nostri” scritto in versi. Il vescovo di Reims Egidio ne aveva tuttavia fatto redigere un compendio in prosa, limitato al resoconto dei miracoli compiuti da Remigio, affinché fosse letto alla popolazione illetterata. Tale compendio aveva finito per essere consultato e copiato con maggiore frequenza, mentre il *magnus codex a neglegentibus neglegentius cepit haberi*. Il deterioramento del manoscritto originale era culminato all’inizio del secolo VIII, quando, a causa delle guerre civili, la chiesa di Reims era stata spogliata dei suoi beni, la comunità dei chierici dispersa e il *magnus codex partim stillicidio putrefactus, partim soribus conrosus, partim foliorum abscisione divisus in tantum deperit, ut pauca et dispersa inde folia reperta fuerint* (*Vita Remigii*, pp. 250-251). Il resoconto di Incmaro è emblematico della diffidenza della cultura altomedievale nei confronti della *novitas*. La compilazione

dell'epitome in prosa costituisce infatti uno "snaturamento" dell'originale, in quanto sminuisce la complessità della *conversatio* del santo, riducendola alla sola componente miracolistica, e soprattutto crea un pericoloso cortocircuito a livello di *status* sociale, poiché i chierici di Reims, invece di continuare a consultare il *magnus codex* come sarebbe giusto da parte di un'élite elevata culturalmente e spiritualmente, si erano adeguati ai gusti della popolazione priva di istruzione. In questa prospettiva si sviluppa inoltre quel processo di decadenza che sempre accompagna il manifestarsi di una *novitas*, poiché da un lato al santo non viene più tributato un culto adeguato e dall'altro alla degenerazione fisica del manoscritto corrisponde il degrado spirituale e materiale della chiesa di Reims.

Nel seguito del racconto la prospettiva di Incmaro si allarga ulteriormente, fino a stabilire una corrispondenza tipologica fra gli avvenimenti narrati e le vicende del popolo ebraico a causa della cui *profanitas* e *desidias* erano andati perduti o erano stati distrutti alcuni dei libri che originariamente facevano parte delle Sacre Scritture. È in riferimento a tale intreccio che Incmaro contestualizza l'iniziativa di cui si è fatto promotore. Come alcuni degli scritti perduti dagli Ebrei erano stati recuperati dal sacerdote e profeta Esdra così Incmaro aveva ripristinato la versione originale della vita di san Remigio andando in cerca dei *fragmenta* scritti che erano sopravvissuti, riportando notizie tratte da altri autori o raccontategli dagli anziani (*Vita Remigii*, pp. 252-253). È chiaro che in questo caso ci troviamo di fronte a una rivendicazione di autorialità che se da un lato rievoca gli stilemi a cui abbiamo fatto riferimento (l'autore che assembla elementi di provenienza eterogenea per formare un nuovo costrutto) dall'altro istituisce fra l'autore, l'opera e i suoi destinatari (la comunità dei fedeli di Reims nelle sue componenti laiche e religiose) un nesso di natura più profonda. Come infatti attraverso il recupero e la lettura dei libri della Legge Esdra aveva posto le basi affinché il popolo ebraico potesse celebrare un nuovo patto con Dio dopo la cattività babilonese (II Esdra, 8 e 10) così Incmaro, aveva posto le basi affinché il clero e la popolazione di Reims si riconciliassero con il loro protettore celeste, al quale sarebbe stato tributato un culto adeguato per mezzo di un'opera nuovamente degna del prestigio di Remigio come uomo di Chiesa e come santo.

L'importanza di questo nesso è ravvisabile anche rispetto ai

contenuti dell'opera e alla loro strutturazione. Al termine di ciascun capitolo in cui è narrato un episodio della vita del santo Incmaro ha inserito, di sua mano, riflessioni di carattere spirituale ispirategli dai contenuti dei capitoli stessi. Tali passi dovevano servire sia a educare la popolazione durante le letture pubbliche sia essere oggetto di meditazione da parte dei chierici. Per facilitarne la consultazione Incmaro, come Rabano Mauro, aveva contrassegnato con dei segni grafici «quantum inde populo audiente legatur et que instructoribus et studiosoribus [...] legenda servetur» (*Vita Remigii*, pp. 258-259).

Con un'operazione che formalmente si colloca e giustifica all'interno di due paradigmi consolidati, il mantenimento della struttura narrativa e l'occasione della riscrittura, Incmaro intende invece superare il modello tradizionale del testo agiografico, dotando la comunità di Reims di uno strumento che oggi definiremmo "multidisciplinare", all'interno del quale trovano collocazione, l'uno al fianco dell'altro, l'ammaestramento delle masse illetterate e quello più circoscritto delle élites religiose.

Per concludere, è indubbio che la produzione culturale altomedievale, e dei secoli VIII e IX nello specifico, sia stata pesantemente condizionata dall'esistenza di paradigmi concettuali determinati dal monopolio esercitato dalla fede cristiana e quindi dalle istituzioni ecclesiastiche. Sarebbe tuttavia scorretto affermare che la loro "lunga durata" sia da imputarsi esclusivamente a un volontario immobilismo delle gerarchie dominanti finalizzato all'autopreservazione. Come abbiamo visto se alcuni di questi paradigmi agivano in ambiti specifici, altri erano condivisi a tutti i livelli sociali poiché dipendevano dalla concezione stessa che gli uomini del medioevo avevano della storia e in conseguenza del proprio destino. Da questo punto di vista sarebbe certamente scorretto sminuirne il carattere vincolante ma sarebbe altrettanto scorretto definirli come frontiere invalicabili. Per gli intellettuali altomedievali le nozioni derivanti dalla tradizione, l'esistenza di *auctoritates* che occorreva rispettare, la necessità di adottare specifiche strutture narrative affinché un testo fosse riconosciuto come legittimo all'interno di uno specifico genere, costituivano al tempo stesso una "rete contenitiva", in quanto limitavano gli eccessi nocivi e una "rete di sicurezza" al riparo della quale, proprio poiché da essa tutelati, era possibile sperimentare e innovare.

Fonti

Alcuinus, *Ep.* 80, in Ernst Dümmler (ed.), *M. G. H., Epistulae*, IV, Berlin, 1895, pp. 122-123

Angelomus Luxoviensis, *Enarrationes in Cantica Canticorum*, in *Patrologia Latina*, v. 115, coll. 551-628D

Anonimus, *Ep.* 1, in Ernst Dümmler, Karl Hampe (eds.) *M. G. H., Epistulae*, V, Berlin, 1899, pp. 615-616

Anonimus, *Ep.* 42, in Ernst Dümmler (ed.) *M. G. H., Epistulae*, IV, Berlin, 1895, pp. 563-565

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Paolo Siniscalco (ed.), I-IV, Roma, Città Nuova, 1992-2001

Hrabani Mauri *Epistolae*, in Ernst Dümmler, Karl Hampe (eds.) *M. G. H., Epistulae*, V, Berlin, 1899, *Ep.* 5, pp. 358-390; *Ep.* 7, pp. 391-393

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae sive Origines*, Angelo Valastro Canale (ed.), I-II, Torino, Utet, 2004

Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro, in Bruno Krusch (ed.), *M. G. H., Scriptores Rerum Merovingicarum*, Hannover, 1896, pp. 239-349

Vita Sigiramni abbatis Longoretensis, in Bruno Krusch (ed.), *M. G. H., Scriptores Rerum Merovingicarum*, IV, Hannover, 1902, pp. 603-625

Bibliografia

Bianchi Luca (2005), "Prophanae novitates" et "doctrinae peregrinae". *La méfiance à l'égard des innovations théoriques aux XIIIe et XIVe siècles*, in Schmidt Hans-Joachim (ed.), *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewußtsein im Mittelalter / Tradition, innovation, invention. Conscience et refus du progrès au Moyen Âge*, Berlin, De Gruyter, pp. 211-229

Buc Philippe (1994), *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les Commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne

Cantelli Silvia (1989), *L'esegesi al tempo di Ludovico il Pio e Carlo il Calvo*, in Claudio Leonardi, Enrico Menestò (eds.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 261-336

Cantelli Silvia (1996), *L'esegesi della Rinascita carolingia*, in Giuseppe Cremascoli, Claudio Leonardi (eds.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, EDB, pp. 167-196

Chenu Marie-Dominique (2001), *Auctor actor autor*, in Giacinta Spinosa (ed.), *Studi di lessicografia filosofica medievale*, Firenze, Olschki, pp. 51-56

Contreni John (1992), *Carolingian Learnig, Masters and Manuscripts*, Aldershot, Variorum

Devisse Jean (1975), *Hicmar archevêque de Reims, 842-882*, I-III, Genève, Droz

Goullet Monique (2005), *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII-XIII s.)*, Turnhout, Brepols, *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures* (2010), Monique Goullet, Martin Heinzelmann, Christiane Veyrard-Cosme (eds.), Ostfildern, Thorbecke

Hamesse Jacqueline, (1989), *Le vocabulaire de la transmission orale des textes*, in Olga Weijers (ed.), *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, pp. 168-194

Milis Ludo (2003), *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino, Einaudi

Sorabji Richard (1983), *Time Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth

Sergi Giuseppe (1998), *L'idea di medioevo fra storia e senso comune*, Roma, Donzelli

Stella Francesco (1995), *Introduzione*, in Francesco Stella (ed.), *La poesia carolingia*, Firenze, Le Lettere, pp. 11-92

Tolomio Ilario, *Introduzione a L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Milano, Rusconi