



Reti Medievali  
***Rivista***

XI - 2010/1

[www.rivista.retimedievali.it](http://www.rivista.retimedievali.it)



**Reti Medievali** – Firenze University Press  
luglio 2010

ISSN 1593-2214

## Indice

### Interventi

1. Gian Maria Varanini  
***A proposito di Firenze e dello stato fiorentino nei secoli XIV-XV*** 3

### Interventi - Sezione monografica

***I francescani e il potere. A proposito di un libro di Paolo Evangelisti***  
a cura di Laura Gaffuri

2. Laura Gaffuri  
***Introduzione*** 15
3. Roberto Lambertini  
***Un nuovo approccio al “discorso politico” francescano*** 21
4. Ludovic Viallet  
***Le réformateur, le prince et l’infidèle, entre Aragon et Silésie (XIVe-XVe siècles)*** 27

### Saggi

5. Paolo Gabriele Nobili  
***Alle origini della fiscalità comunale. Fodro, estimo e prestiti a Bergamo tra fine XII e metà XIII secolo*** 45
6. Thomas Frank  
***Spätmittelalterliche Hospitalreformen und Kanonistik*** 79

### Saggi - Sezione monografica

***Civiltà monastica e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all'alba del XXI secolo***  
a cura di Glauco Maria Cantarella

7. Glauco Maria Cantarella  
***Premessa. Le ragioni di una scelta: l’ambiguità e l’abbinamento di due incontri di ricerca*** 121
8. Nicolangelo D’Acunto  
***Amicitia monastica. Considerazioni introduttive*** 123
9. Edoardo Ferrarini  
***«Gemelli cultores»: coppie agiografiche nella letteratura latina del VI secolo*** 131

10. Umberto Longo <b>«O utinam anima mea esset in corpore tuo!» Pier Damiani e l'amicizia monastica</b>	149
11. Pierluigi Licciardello <b>L'amicizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana</b>	163
12. Lorenzo Braca <b>L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme</b>	199
13. Glauco Maria Cantarella <b>A margine. Riflessioni minime</b>	223
14. Glauco Maria Cantarella <b>Per un nuovo questionario del secolo XI?</b>	231
15. Nicolangelo D'Acunto <b>I cambiamenti. Storia di una storia recente</b>	247
16. Umberto Longo <b>L'esperienza di riforma avellanita e i suoi rapporti con il mondo monastico</b>	259
17. Ugo Facchini <b>Un monaco che celebra, prega, insegna, corregge. La poetica di san Pier Damiani</b>	271
18. Lorenzo Saraceno <b>Pier Damiani, Romualdo e noi. Riflessioni di un camaldolese alle prese con i suoi auctores</b>	283
19. Lorenzo Paolini <b>L'ecclesiologia damianea. Per una possibile interpretazione di sintesi</b>	309
20. Tommaso di Carpegna Falconieri <b>Il territorio di Romualdo e Pier Damiani</b>	321
21. Krzysztof Skwierczyński <b>Un Dottore della Chiesa poco frequentato... Bilancio complessivo e provvisorio</b>	333
<b>Materiali</b>	
22. Maria Teresa Brolis e Andrea Zonca <b>Atti di ultima volontà a Bergamo nella seconda metà del XII secolo</b>	351

23. Gianmarco De Angelis <b><i>Profilo di Edoardo Ruffini</i></b>	407
24. Emanuele Curzel <b><i>L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne</i></b>	417
25. Alessandra Veronese <b><i>Gli ebrei nel Medioevo</i></b>	437
26. Nicola Lorenzo Barile <b><i>Credito, usura, prestito a interesse</i></b>	475
<b>Interviste</b>	
27. <b><i>Intervista a Karol Modzelewski</i></b> , a cura di Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini	509
<b>Recensioni</b>	
28. <b><i>Tesi di dottorato on line</i></b> , per Tiziana Lazzari	583
<b>Schedario</b>	585
<b>Abstracts e Keywords</b>	609
<b>Presentazione, Redazione, Referees</b>	629



RM

**Interventi**

---





## **A proposito di Firenze e dello stato fiorentino nei secoli XIV-XV**

di Gian Maria Varanini

1. Il volume che ha offerto lo spunto per la redazione di questo intervento\* si apre con la constatazione della tradizionale, e risalente nel tempo, marginalità del caso italiano nella storiografia modernistica europea sullo Stato imperniata sulle tre grandi monarchie, e anche con un franco riconoscimento dei limiti dell'approccio della storiografia francese al problema delle «origini dello Stato» in Italia: «les historiens français se sont montrés peu réceptifs à l'égard du débat recente sur la genèse de l'État en Italie» (p. 7). Un dibattito, si riconosce, che da analisi del relativamente circoscritto “caso” italiano, da tentativo di comprendere una specificità, è divenuto via via una pervasiva sollecitazione a «penser autrement les formations politiques d'Ancien Régime», senza teleologismi che anticipino il modello centralizzato, burocratico e razionale dell'Ottocento. La cifra unitaria, il comune denominatore sotto il quale si può riassumere la lunga vicenda di uno stato italiano di *ancien régime* come quello toscano, appare una «coexistence politique fondé sur un juste équilibre entre des instances centralisatrices et la sauvegarde des autonomies des différents corps politiques» (p. 8). I tratti caratterizzanti di questa formazione politica, come delle altre formazioni politiche italiane, sono il suo carattere territorialmente composito, la coesistenza e la regolazione di diritti (diritto del principe o della dominante, diritto delle città soggette, diritti o privilegi dei “corpi”), la natura pattizia / contrattata / regolata dell'attività di governo (p. 9). Ne consegue dunque che non è lecito parlare di «État moderne», ma come hanno correttamente fatto

\* *Florence et la Toscane, XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Les dynamiques d'un État italien*, sous la direction de Jean Boutier, Sandro Landi, Olivier Rouchon, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 (Collection “Histoire” dirigée par H. Martin, J. Sainclivier).

Questo testo (la cui stesura risale al 2006) era destinato – assieme a due interventi centrati rispettivamente sulla storia moderna e contemporanea – a una discussione a più voci del volume, programmata dalla rivista «Società e storia», ma che non si è concretizzata. A distanza di diversi anni, mi sembra mantenere una sua validità.

gli storici italiani è più opportuno adottare le etichette di «État territorial» o di «ancien État italien» (pp. 9-10).

Giacché «l'évolution de ces recherches est peu connue en dehors des spécialistes d'histoire de l'Italie» (p. 10), e mancavano sinora sintesi adeguate (indirizzate ad un pubblico colto di lingua francese, e non esclusivamente alla ristretta cerchia degli specialisti: cfr. p. 10 [«proposer un texte suffisamment informatif», «sous un volume limité»]), Boutier, Landi e Rouchon si sono posti l'obiettivo lodevolissimo di colmare questa lacuna. Il volume – di 460 pp., chiuso da un *Épilogue* (dovuto a Gilles Bertrand, pp. 419-439) dedicato alla Toscana osservata dai viaggiatori cinque-settecenteschi – è strutturato opportunamente in quattro parti, ciascuna delle quali si distende sull'arco cronologico che va dalla fine del Trecento (il punto di partenza è l'età albizzesca) al Sette-Ottocento (col contributo di Gilles Pécout si giunge anzi all'unificazione). Le quattro parti sono dedicate rispettivamente agli aspetti politico-istituzionali (*Moments d'une dynamique politique*, pp. 13-144), ad alcuni aspetti della vita economica e sociale (*Espaces, territoire, ressources*, pp. 145-214), ai protagonisti della vita politica e sociale (*Lieux et acteurs du pouvoir*, pp. 217-320), agli aspetti ideologici e alle immagini del potere o se si preferisce al “discorso” sulla politica (*Théories, représentations, politisation*, pp. 321-418). Un tentativo lodevole, si diceva, e per quello che riguarda lo specifico della storia toscana, parzialmente riuscito, sia pure non senza qualche squilibrio del quale dirò. Del resto, sono stati convocati per l'occasione ben 21 specialisti, tra i più reputati: da anziani maestri autori di ricerche tuttora fondamentali (Charles Marie de la Roncière, Christiane Klapisch-Zuber), ad affermati studiosi autori di importanti monografie su questa o quella città (Céline Perol) o su questo o quel tema (Isabelle Chabot, Didier Boisseuil, Patrick Gilli), a più giovani validissimi ricercatori, per limitarsi qui ai medievisti e ai rinascimentisti.

Ma se il volume risponde sostanzialmente all'esigenza di dare un quadro di sintesi della storia regionale toscana, è lecito più di qualche dubbio sulla sua capacità di rappresentare in modo adeguato l'insieme degli “stati d'antico regime” italiani, come pur ci si propone di fare («le choix de la Toscane», p. 10). Certamente, l'assetto territorialmente composito, ovvero la dialettica “contrattualistica” tra centro e periferia, o la coesistenza di più “corpi” sono caratteristiche che si riscontrano anche in altre formazioni politiche italiane: si tratti dello stato regionale lombardo, ovvero della Terraferma veneziana, o dello stato pontificio. E tuttavia non appare sufficiente limitarsi a evocare *in limine* queste parole-chiave per conferire allo stato toscano una esemplarità che non può essere tale; tanto più che l'istanza comparativa non riappare poi pressoché in nessuno dei contributi specifici raccolti nel volume. La comparazione bilaterale a impianto prevalentemente cittadino (Firenze / Venezia, Firenze / Milano), o anche imperniata sugli stati territoriali (Milano / Borgogna) è stata ripetutamente e fruttuosamente praticata, nei decenni scorsi, nelle diverse tappe di quel rinnovamento storiografico del quale questo volume vuol dare testimonianza e conto; e per lo stato territoriale fiorentino è stata sistematicamente e analiticamente perseguita nel seminario del 1996

organizzato da Zorzi e Connell<sup>1</sup>. Così come appare un po' schematica, nelle pagine introduttive del volume, la ricostruzione del contesto nel quale gli studiosi italiani degli ultimi trent'anni avrebbero appreso «les outils théoriques nécessaires à une approche des systèmes politiques d'Ancien Régime»: contesto nel quale ebbe secondo i curatori un ruolo «decisif» l'Istituto storico italo-germanico di Trento, il parallelismo nella parabola di costruzione dello stato nazionale in Germania e in Italia, la ricezione di Brunner e di Hintze, e più di recente le prospettive del disciplinamento sociale e della confessionalizzazione; mentre la ricerca anglosassone avrebbe contribuito soprattutto con le problematiche di carattere antropologico, con lo studio del cerimoniale, con gli approfondimenti sul “discorso” politico. Ovviamente, nessuno può disconoscere l'importanza straordinaria della riflessione sullo stato moderno sviluppata da Pierangelo Schiera e Paolo Prodi a Trento, e la ricchezza delle comparazioni tra Italia e Germania sviluppate negli anni Ottanta e Novanta, a proposito di *élites* urbane, di fonti normative, di organizzazione del territorio, di istituzioni ecclesiastiche; né il rilievo del volume d'insieme del 1994 *Origini dello Stato*, imperniato sull'incontro tra la cultura storiografica italiana e la storiografia anglosassone<sup>2</sup> (e citato con molta parsimonia in questo *Florence et la Toscane*: se non ho visto male, solo da de la Roncière, p. 16 nota 3). Tuttavia, la genesi della revisione del modello rigido (weberiano, chabodiano) di stato che la storiografia italiana ha portato avanti nell'ultimo trentennio è assai più complessa. Tanto per il tardo medioevo quanto per l'età moderna tale revisione va ricondotta, almeno in parte, a dinamiche interne alla storiografia nazionale. Tra le sue radici più importanti va annoverata per esempio la “riscoperta” delle tradizioni di storia regionale, robustissime tra Otto e Novecento e offuscate ma tutt'altro che spente nel cinquantennio 1920-1970 (indelebilmente segnato prima e dopo la guerra, in forme molto diverse ma con continuità, dal problema dello Stato nazionale e dalle sue ripercussioni sulla storiografia medievistica e modernistica in Italia: a partire dalla svolta cruciale degli anni Venti – Volpe, Chabod... – in poi). Le ricerche degli ultimi trent'anni sono figlie anche di quella tradizione. Certo, il ruolo fecondante della storiografia straniera è stato decisivo per questo rinnovamento: anche e soprattutto il ruolo della storiografia anglosassone sul Rinascimento, che non può essere liquidato in poche battute né ridotto al «discours politique, aux usages de l'art ou aux formes du cérémonial» (p. 10), né per la Toscana né tanto meno per gli altri “stati regionali” italiani. Del resto, più d'uno lo dimostra.

<sup>1</sup> *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*, a cura di A. Zorzi, W.J. Connell, Pisa 2001 (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo - Biblioteca, 2). Cfr. anche *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*, a cura W.J. Connell, A. Zorzi, Cambridge 2000 (Cambridge Studies in Italian History and Culture), ove si pubblicano le relazioni-base del convegno, senza il ricco apparato di discussioni, confronti, bibliografia.

<sup>2</sup> Vedi l'ampia discussione di G. Petralia, “Stato” e “moderno” in Italia nel Rinascimento, in «Storica», 3 (1997), pp. 7-48.

2. Ma veniamo al profilo dello stato fiorentino che le ricerche qui raccolte disegnano per il Tre-Quattrocento. Il “tono” d’insieme all’interpretazione dello stato quattrocentesco è dato da alcuni saggi, che sviluppano tematiche fortemente legate per un verso alla società fiorentina e ai suoi assetti interni (familiari in primo luogo) e agli intrecci tra questi assetti e la dinamica istituzionale del comune, per l’altro alle istituzioni comunali urbane. Sul primo versante si collocano i contributi di Christiane Klapisch-Zuber (*Les acteurs politiques de la Florence communale [1350-1430]*) e di Isabelle Chabot (*Les gouvernement des pères: l’État florentin et la famille [XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle]*); sul secondo versante, l’indagine di Ilaria Taddei dedicata a *Le système politique florentin au XV<sup>e</sup> siècle*, attenta specificamente all’ingegneria istituzionale, ai suoi meccanismi e contrappesi.

A occuparsi propriamente della dimensione sovracittadina, *étatique* nel senso proprio del termine – che è in ultima analisi la vera novità che si evidenzia nell’area toscana e fiorentina nella seconda metà del Trecento e della prima metà del Quattrocento –, non restano dunque che i saggi di Charles Marie de la Roncière (*De la ville à l’état régional: la constitution du territoire [XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle]*) e quello di Céline Perol (*Florence et le Domaine florentin aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles: pouvoir et clientèles*). Appare infatti un corpo estraneo, nell’economia complessiva del volume, la velocissima e pur efficace sintesi di Didier Boisseuil sullo stato senese, che – appunto – si occupa della città e del suo territorio in un periodo largamente precedente alla conquista fiorentina (*La Toscane siennoise: territoire et ressources [XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles]*). Boisseuil disegna bensì, con rapidi tocchi, un riuscito processo di assimilazione territoriale (la Maremma che diventa via via parte integrante del distretto cittadino senese) e di costruzione di uno “stato semplice”, per riprendere la felice formula di Maria Ginatempo: processo attuato dopo il ripiegamento fondiario/cittadino di un’aristocrazia del denaro e della banca che tante posizioni aveva perduto, a partire dal Duecento. Ma il processo di integrazione del territorio senese nello stato regionale toscano (se mai nel Cinque-Settecento esso si innesco) è ancora di là da venire. Avrebbe avuto maggior significato, nell’economia del volume, prestare attenzione al caso di Pisa e del suo contado nel Quattrocento: vero banco di prova della dinamica quattrocentesca dello stato sub-regionale fiorentino, ma qui sostanzialmente ignorato a parte qualche cenno del de la Roncière (pp. 28-29) e della Perol (p. 174).

Negli ottant’anni tra la Peste Nera e il ritorno di Cosimo il Vecchio, spiega magistralmente Christiane Klapisch-Zuber sintetizzando una letteratura ricchissima (in particolare Brucker e Kent) ma anche avvalendosi di fonti inedite (dall’archivio delle *Tratte*), le istituzioni del comune fiorentino offrivano a chi intendeva svolgere politica attiva ed era abilitato a farlo («acteurs politiques»<sup>3</sup>) inizialmente circa 1600 posti annui (nei due consigli del podestà

<sup>3</sup> Definizione che l’autrice adotta a preferenza di «oligarchie» (*oligarchy*), «classe politique», «classe dirigeante», «classe occupante les offices» (*ruling class, officeholding class, rulers, ruling group*/reggimento) rilevando le peraltro inevitabili oscillazioni della terminologia inglese e italiana.

e del popolo, oltre alla signoria [priorato, gonfalonierato, buonomini]), saliti poi a 2200 nel periodo albizzesco con l'aggiunta dei nuovi uffici intrinseci (Otto di guardia, Dieci di Balia, Onestà, Cinque del contado e distretto, ecc.) e soprattutto i nuovi uffici *di fuori* (vicari, capitani, podestà, castellani). Contumacie temporanee di varia natura (per i debitori fiscali, per i parenti di magistrati in carica, ecc.), esclusioni permanenti (dei ghibellini, dei magnati – esclusi dagli uffici maggiori), assenza di iscrizioni alle arti riducevano il numero (il solo calcolabile in modo attendibile) dei qualificati agli uffici: gli *imborsati*, frutto della selezione che partiva dalle liste amplissime – tra il 10 e il 15% della popolazione totale – dei *recati* d'ogni gonfalone. In definitiva il numero dei qualificati agli uffici («le *reggimento* entendu au sens large») cresce notevolmente nel periodo albizzesco; esso resta tuttavia modesto in termini assoluti («en moyenne de 2 à 5% d'*imborsati* sur la population citadine»), e si caratterizza per una dura selezione sotto il profilo socio-economico. Vengono infatti esclusi, in modo crescente, gli iscritti alle arti minori (la percentuale degli artigiani *imborsati*, ricorda la Klapisch sulla scorta dei dati elaborati da Zorzi, cala dal 35% al 15,7% tra 1382 e 1433). Se si tien conto del fenomeno (presente a Firenze come ovunque nei reggimenti comunali italiani) dei *richesti* (gli influenti *leaders* d'opinione convocati informalmente a dar pareri su questione politiche cruciali), e anche del parziale recupero alla politica attiva dei magnati che almeno in parte si fanno di popolo e si assimilano al patriziato in formazione (questione rilevante ma marginale, alla quale la Klapisch-Zuber dedica uno spazio proporzionalmente molto ampio nel suo saggio), si ha l'idea della robustezza di questo processo di concentrazione politica. Di questo processo, il saggio di Isabelle Chabot – per molti versi parallelo a quello della Klapisch-Zuber – analizza il *côté* “privato”, mettendo in luce il forte grado di consapevolezza manifestato dai governi fiorentini, già subito dopo la Peste Nera (quando si regola il diritto successorio e «l'*état florentin* se fait “*créateur*” de parenté» permettendo ai magnati di spezzare il cerchio delle consorterie) e poi soprattutto nei decenni del governo oligarchico/albizzesco, nelle sue politiche a proposito della famiglia. Con l'efficace formula del «*gouvernement des pères*», la Chabot tiene insieme i provvedimenti sulla moralità pubblica e sulla sodomia (peraltro applicati con discrezionalità “di classe”) dei primi anni del Quattrocento, le forme di tutela pubblica dei pupilli, la repressione del lusso femminile, la creazione del Monte delle Doti negli anni Venti, l'adozione del catasto: scelte che possono esser viste bensì come «une véritable intrusion de l'État dans la vie des individus et dans les affaires des familles» (p. 251), ma che per altri versi rispondono perfettamente ai modi di concepire la famiglia, la città, la politica che in anni non lontani l'ideologia osservante avrebbe teorizzato. Con grande puntualità, l'autrice mette in rilievo le motivazioni finanziarie scelte, ricollocandole sullo scenario della crescente domanda fiscale indotta dalle guerre di primo Quattrocento: ma in definitiva è questo l'unico labile aggancio alle vicende dello stato territoriale in un racconto che è tutto compreso dentro la «cerchia antica» delle mura (anche se la città non era pudica, e ormai neppure sobria).

Queste considerazioni hanno un riscontro puntuale nell'analisi del sistema politico fiorentino del Quattrocento compiuta da Ilaria Taddei, che presenta un quadro bene equilibrato tra gli aspetti di ingegneria istituzionale (e le forzature cosimiane e laurenziane dei meccanismi: è ovviamente sottolineato il ruolo degli accoppiatori per la selezione del personale di governo, ma anche la costituzione del consiglio dei Settanta nel 1480) e le trasformazioni del sistema politico "reale", basato nell'età medicea (alla quale il saggio è quasi esclusivamente dedicato, avendo come punto d'arrivo il 1502 e il gonfalonierato a vita) soprattutto sulle ben note "pratiche sociali" delle clientele medicee. Il saggio della valente ricercatrice franco-italiana costituisce dunque uno dei luoghi tipici e tipici dell'aggiornamento storiografico proposto da questo volume al pubblico e agli studiosi francesi, descrivendo in modo breve ma efficace il «réseau de rapports personnels, familiaux et diplomatiques» posto in essere da Cosimo il Vecchio e Lorenzo, il *patronage* religioso e il mecenatismo, il radicamento topografico e sociale (nei diversi gonfaloni e popoli) dell'egemonia sociale dell'*élite* filomedicea. Il riscontro storiografico è dunque alle opere dei Kent e di altri storici anglosassoni, imperniate sui concetti di *Neighbours* e di *Neighbourhood* dei Kent e sulle *network analysis*. In un certo senso, si tratta di un omaggio a Christiane Klapisch-Zuber, che quasi sola tra le storiche e gli storici francesi aveva sviluppato la riflessione sulla «fameuse trilogie florentine, "parents, amis, voisins"» (in un contributo che la Taddei menziona implicitamente a p. 48, senza citarlo espressamente) e sul «compérage et clientelisme» (nel 1985). Ma le ricerche sistematiche e più approfondite venivano svolte, in quegli stessi anni, dagli storici americani.

Lo spazio relativamente ampio accordato nell'economia del saggio della Taddei alle congiure antimedicee (1466 e 1478) e alla repubblica savonaroliana, nonché l'iterata insistenza – *in limine* e anche nella parte conclusiva del saggio (pp. 39, 41, 61) – sull'«attachement des florentins à la tradition républicaine» testimoniano una volta di più l'adozione di una prospettiva tutta municipale; e consentono qui di riagganciarsi alle riflessioni di Patrick Gilli, a loro volta molto importanti nel quadro del volume. Riflettendo sulla storicizzazione e sulla demitizzazione dell'umanesimo civico baroniano, Gilli sottolinea infatti che il repubblicanesimo delle generazioni di Salutati e Brunì, assai poco monolitico del resto e non originale dal punto di vista dottrinale (esistendo già nel Trecento un filone di "cultura politica" repubblicana, di matrice sallustiana), si fondava «sur une conception très oligarchique du pouvoir» ed era in ultima analisi una difesa e una giustificazione del regime oligarchico che, dai Ciompi in poi, aveva rigettato l'ideologia repubblicana fondata sul popolo artigiano. Sicché la vera incarnazione dell'umanesimo civico è nella moderatezza e nell'opportunismo, nello stare allineati e coperti dietro al *reggimento* di un Goro Dati, di un Giovanni Morelli, di un Matteo Palmieri; e dello stesso Brunì laddove, nella *Vita di Dante* (1436: anni di bandi e di esilii) dice che in fondo l'Alighieri la sua sfortuna politica se l'era andata a cercare. Anche coi suoi succinti cenni agli intellettuali



fiorentini che anche prima di Machiavelli, sotto Lorenzo, «percevaient avec une claire conscience l'écart entre une *doxa* quelque peu fossile et la pratique du pouvoir», il lavoro di Gilli costituisce, per il lettore, un prezioso punto di riferimento.

3. Come si diceva, nel volume che stiamo discutendo l'onere di sviluppare il discorso sulle «dynamiques de l'État (territorial)» nel Quattrocento ricade dunque largamente se non esclusivamente (anche se qua e là nei saggi sinora discussi, com'è ovvio, si allude incisivamente ai contraccolpi della creazione dello stato) sulle spalle esperte e capaci di Céline Perol e di Charles Marie de la Roncière.

L'aver lasciato uno spazio relativamente ristretto a queste tematiche – le più direttamente ed espressamente rispondenti all'assunto di partenza – crea, in chi osservi l'insieme del volume, l'impressione di un efficace contrasto: sotto molti aspetti, il ceto dirigente fiorentino del tardo Trecento e del Quattrocento – come è stato osservato (in particolare da Petralia) – non “crea” uno stato nuovo, ma “allarga” il distretto cittadino. E del resto, nel suo fine e intelligente (anche se troppo breve nell'architettura del volume) contributo, Céline Perol sottolinea sin nel titolo – col richiamo scontato, ma non per questo meno pertinente, agli aspetti informali del governo fiorentino sulle città soggette («pouvoir et clientèles») – il parallelismo con le *pratiche sociali* che i Medici esercitano in Firenze città. Ma questi aspetti – la mediazione, il compromesso, la scelta dei rappresentanti fiorentini (podestà, vicari) di mantenere un equilibrio tra i partiti locali – sono bene inseriti in una puntuale contestualizzazione delle situazioni specifiche di ogni città e territorio, assoggettate in tempi e modi diversi e dotati di margini diversi di autonomia. I ceti dirigenti locali, che stabiliscono una «interaction subtile» (p. 167) col potere fiorentino, sono tutt'altro che amorfi: hanno una loro fisionomia e una loro dinamica interna di ricomposizione di equilibri (che non preludono ancora alla creazione delle nobiltà formalizzate cinquecentesche), stringono rapporti speciali con famiglie o con personalità della società fiorentina che svolgono localmente funzioni di *tutorship* o di *patronage*, hanno relazione coi vescovi fiorentini e si occupano delle istituzioni ecclesiastiche locali, esprimono famiglie che immigrano nella capitale e (specialmente i centri minori, piuttosto che le città più grandi) giudici e funzionari che fanno carriera. Come lascia intendere con discrezione la Perol, che è tra i pochissimi studiosi ad aver compiuto un'analisi di tal genere (per Cortona), solo per alcune città – e non tra le maggiori – sono state compiute quelle indagini prosopografiche dei ceti dirigenti locali accurate ed esaustive che si prospettano come necessarie (tutto sommato, neppure per Pistoia pur così ben studiata da Connell e certamente non per Pisa ed Arezzo). Dunque, nel saggio della studiosa francese lo spazio dello stato territoriale fiorentino prende vita e si articola, suggerendo tra l'altro prospettive interessanti e nuove di approfondimento a proposito dell'«espace multipolaire» (p. 174) e dell'importanza delle relazioni intraregionali oltre che frontaliere

che sembrano caratterizzare – con orientamenti non lontani da quelli di S.R. Epstein – questa compagine territoriale, ad esempio sotto il profilo della “reticolarità” economica.

Sono spunti, questi ultimi, che un po’ paradossalmente vanno in direzione opposta a quanto sostenuto trent’anni fa, in una indimenticata grande *thèse de troisième cycle* rimasta inedita, da uno dei più autorevoli studiosi francesi di Firenze trecentesca in quanto «centre économique régional»: proprio quel de la Roncière che in questa sede è chiamato ad aprire il volume. Quello dello storico di Aix-en-Provence è un bel saggio di inquadramento, che non si limita soltanto a seguire puntualmente le vicende politico-militari illustrando tempi e modi della conquista, ma disegna rapidamente la storia fiscale, tocca dell’organizzazione militare del territorio e dei problemi della sicurezza, e affronta anche i temi dell’assetto giurisdizionale e della politica ecclesiastica (una tematica quest’ultima un po’ trascurata nel disegno d’insieme del volume che sto commentando, alla quale sono dedicate qui un paio di pagine che si aggiungono ai cenni della Perol e a qualche spunto isolato in altri saggi). De la Roncière conclude chiedendosi se il ceto dirigente fiorentino, che pure a suo giudizio non spazzò via del tutto le tradizioni di autonomia di città e comunità soggette (anche se comparativamente – aggiungiamo noi – lo fece in misura indubbiamente molto maggiore rispetto ad altri “stati regionali”, come la Terraferma veneziana), non abbia conferito a questo organismo in formazione «un esprit nouveau». Nacque allora, o ci si preoccupò di far nascere «l’ébauche d’un sentiment» analogo alla coscienza nazionale francese e castigliana, sostanziato e nutrito di cerimoniali, di riti, di consapevolezza d’una storia comune? È la domanda cruciale, ovviamente: e per il Quattrocento la risposta dev’essere, ovviamente, un no secco<sup>4</sup>. In quel secolo cominciava a nascere uno stato fiorentino, certo non la Toscana in quanto regione<sup>5</sup>: la costruzione della quale fu casomai un compito dei granduchi del Cinquecento, anche sotto il profilo della elaborazione ideologica. Senza dimenticare poi che nel Settecento, andando in cerca di miti fondativi, non si trovò di meglio che ricorrere agli etruschi

<sup>4</sup> Anche se un illustre studioso come Mousnier, che pure «percepiva con estrema sicurezza la natura composita e ancora profondamente “cittadina”, l’impianto certo molto più tardocomunale che moderno del dominio aggregato da Firenze nella Toscana quattrocentesca (“une cité urbaine détenait un pouvoir de direction et de contrainte sur d’autres cités”)) arrivò ad adombrare la chiave interpretativa, «assolutamente anacronistica, della costruzione di un “état national toscan”: uno “stato” – se non addirittura un sentimento – evidentemente ancora assente nel 400 ma che Lorenzo, proprio grazie alla nuova politica attuata a Pisa – avrebbe quantomeno per primo avviato». Per questo suggestivo richiamo, dal quale l’autore beninteso dissente ritenendo invece (p. 980) che di Pisa «nell’età laurenziana si cercò di compiere la vera, piena e definitiva conquista», cfr. G. Petralia, *Pisa laurenziana: una città e un territorio per la conservazione dello stato*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica economia cultura arte*, Convegno di studi promosso dalle Università di Pisa, Firenze e Siena, 5-8 novembre 1992, a cura di R. Fubini, III, Pisa 1996, p. 955.

<sup>5</sup> G. Petralia, *Genesi e identità della Toscana medievale*, in «Bollettino storico pisano», 69 (2000), pp. 11-26.



(già presenti in qualche misura nella tradizione culturale toscana anche nei secoli precedenti)<sup>6</sup>. Ma questi sono altri discorsi, dei quali altri autori si occupano nell'ambito del volume.

Gian Maria Varanini  
Università di Verona  
gianmaria.varanini@univr.it

<sup>6</sup> Per l'Ottocento cfr. poi L. Mascilli Migliorini, *L'Italia dell'Italia. Coscienza e mito della Toscana da Montesquieu a Berenson*, Firenze 1995.



RM

## **Interventi - Sezione monografica**

---

**I francescani e il potere. A proposito di un libro  
di Paolo Evangelisti**

a cura di **Laura Gaffuri**



## Introduzione\*

di Laura Gaffuri

Chiudendo, alcuni anni fa, la giornata di studio organizzata dalla Fondazione “Michele Pellegrino” su *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI*, Giovanni Grado Merlo segnalava l’attenzione rivolta in quella occasione non solo al «primo secolo» di storia francescana (tradizionalmente egemone sul piano storiografico, esistenziale e religioso), ma anche ai due secoli successivi – il «secondo e terzo secolo» (il Trecento e il Quattrocento) – in una prospettiva non tanto fattuale (di verifica, quindi, dell’esistenza o meno di determinati protagonisti e di determinati avvenimenti) quanto piuttosto storiografica, di analisi e comprensione del loro significato<sup>1</sup>. Un significato di quel «secondo e terzo secolo» che la storiografia più recente ha fatto oggetto di importanti riletture, allontanandosi sia dal confronto con il «paradigma delle origini», sia dalla scissione tra impegno dottrinale, teologico e pastorale dei frati e forme del loro coinvolgimento politico.

Nel segno di queste novità si pone il libro di Paolo Evangelisti che oggi discutiamo, come anche già da tempo molti altri titoli della sua produzione scientifica di cui possiamo indicare due ambiti principali di interesse: l’analisi delle procedure di conversione ed evangelizzazione utilizzate dai Francescani in Terra Santa e in Asia fra XIII e XIV secolo (ricordiamo, in particolare, lo studio del *Liber recuperationis Terrae Sanctae* di Fidenzio da Padova e della costruzione di un linguaggio egemonico francescano in cui la conoscenza

\* Si pubblicano in questa sede due interventi letti in occasione della discussione sulla monografia di P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* (Edizioni Francescane, Padova 2005) svoltasi il 29 novembre 2007 a Torino presso la Fondazione Luigi Firpo - Centro di studi sul pensiero politico. Alla discussione partecipò – oltre all’autore, a Franco Bolgiani e a Enzo A. Baldini – anche Pietro Corrao (Università di Palermo).

<sup>1</sup> G.G. Merlo, *Da frate Francesco, oltre san Francesco*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. Bolgiani e G.G. Merlo, Bologna 2005, pp. 249-270.

dell'altro – l'“infedele” –, lungi dall'essere già esperienza di “spaesamento”, è strumento della *vis* persuasiva del predicatore e quindi di dominio)<sup>2</sup>; e lo studio di un lessico economico-politico francescano elaborato da una *élite* intellettuale impegnata, fin dal pieno Duecento, in un'intensa riflessione sulla povertà e sulla ricchezza da cui deriva la formulazione di «teorie e prassi politiche, giuridiche, economiche, mercantili e militari»<sup>3</sup>. I precedenti storiografici sono importanti e vanno cercati nelle ricerche avviate già a metà degli anni Settanta da Ovidio Capitani sull'etica economica medievale, e proseguite quindi di lì a poco da Giacomo Todeschini<sup>4</sup>.

Benché i confini tra i due ambiti di interesse siano molto sottili, è a questo secondo che si riferisce il libro oggi in discussione e nel quale sono raccolte le indagini condotte da Evangelisti su due generazioni del francescanesimo catalano: una prima, rappresentata soprattutto da Raimondo Lullo e Arnaldo di Villanova; e una seconda, dominata da figure come Matteo d'Agrigento e Francesco Eiximenis. Legate l'una all'altra da precisi collegamenti testuali (che l'Autore esplicita), le due generazioni francescane creano una «osmosi tra etica economica ed etica politica» funzionale al consolidamento istituzionale della società, conforme cioè alla «necessità di conformismo sociale e culturale delle costruzioni “statali” del XV secolo»<sup>5</sup>. Arnaldo di Villanova, nell'*Allocutio Christini* scritta per Federico III re di Sicilia, condanna l'adulterazione della moneta da parte del sovrano perché ciò depaupera il popolo e rompe il rapporto fiduciario essenziale al buon funzionamento della *res-publica*<sup>6</sup>; e per Francesco Eiximenis i mercanti sono «la vita della terra». «Magistri» di un'«arte comunitaria» – così li definisce l'Autore – questi Francescani sono latori di una proposta teorica e pratica che descrive «identità politiche e comunitarie (...) connotate da un chiaro segno egemonico». Ne deriva l'individuazione di precisi criteri di inclusione ed esclusione espressi da un sistema lessicale binario (*fides/infidelitas*; *charitas/avaritia-usura*; *pecunia lucrosa/pecunia mortua*<sup>7</sup>) che in ambito catalano-aragonese offre un efficace strumento di individuazione di chi si sottrae al progetto comune: in primo luogo gli ebrei e gli islamici, ai quali viene dunque contestata non tanto l'appar-

<sup>2</sup> P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Bologna 1998. Su questi temi cfr. anche P. Evangelisti, *Il martirio volontario. Una storia condivisa nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, in *Martirio volontario. Dalle radici altomedievali alla declinazione francescana*, a cura di A. Melloni e P. Evangelisti, «Cristianesimo nella storia», 27 (2006), 1 (numero monografico).

<sup>3</sup> P. Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi nell'ordine dei minori e francescanesimo dominante*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI* cit., pp. 143-187: p. 158.

<sup>4</sup> A cominciare da G. Todeschini, «*Oeconomica franciscana*». *Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 12 (1976), pp. 15-77.

<sup>5</sup> Merlo, *Da frate Francesco, oltre san Francesco* cit., p. 267.

<sup>6</sup> P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova 2005, p. 169.

<sup>7</sup> Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi* cit., pp. 159, 160.

tenenza a una diversa etnia o religione quanto piuttosto la non condivisione di un'identità "comunitaria" costruita sul progetto di una «società [intesa dall'autore, in opposizione alle tesi dei comunitaristi contemporanei, non solo come Gemeinschaft ma anche come Gesellschaft]<sup>8</sup> che fa del commercio e della capacità di sfruttamento razionale ed integrale delle proprie risorse il proprio tratto distintivo e il proprio obiettivo permanente»<sup>9</sup>. Si tratta di modalità di inclusione-esclusione che oltrepassano il "caso" catalano-aragonese divenendo parametri di un discorso francescano sul potere documentato anche in altri ambiti statuali fra medioevo e prima età moderna.

Nell'opera di queste élites intellettuali, la riflessione sull'etica economica diventa dunque progetto e prassi politica, attraverso quello che Evangelisti chiama «un preciso piano di mobilitazione della ricchezza e dei patrimoni infruttiferi»<sup>10</sup>, che vede frati Minori e corona catalano-aragonese agire su un piano di «sinergia». Gli esempi sono molteplici: da Arnaldo di Villanova, il cui programma di riforma del regno di Sicilia trova applicazione legislativa prima nell'isola, con le *Ordinationes generales* di Federico III, poi nell'area catalano-aragonese per iniziativa di Giacomo II; a Matteo di Agrigento, impegnato nella elaborazione di una koiné catalano-aragonese riunita in una confederazione mediterranea tra la Sicilia e il regno di Valenza; a Francesco Eiximenis, in costante rapporto con i re Aragonesi e Siciliani, e coinvolto nel governo di Valencia fra il 1383 e il 1408.

Oltre a loro, molti altri sono i Minori coinvolti nell'opera di governo sia in terra iberica, sia presso la corte siciliana non solo come confessori, ma come consiglieri del re e come ambasciatori, secondo modalità e forme comuni negli stessi anni a molte altre monarchie europee e agli stati italiani del Rinascimento (non ultimo il ducato sabauda). Proprio in riferimento alla Osservanza Minoritica Cismontana, nel 1998 Grado Merlo leggeva la presenza dei Frati nei termini di un loro essere «esterni», ma non «estranei», ai centri di potere. Rispetto a questo ambito statale, più vicino alla sede dell'incontro, non va dimenticata la figura del francescano Osservante Angelo Carletti da Chivasso, la cui *Summa de casibus conscientiae* (1486) fa ugualmente parte di quella che è stata definita la «pastorale economico-giuridica» dei frati Minori, creatrice di una «ideologia del credito»<sup>11</sup> a partire dalla riflessione, centrale nel pensiero francescano, sulla differenza tra proprietà e uso del denaro<sup>12</sup>. Ma in area sabauda le forme della collaborazione fra Mendicanti (prevalentemente Francescani, ma non solo) e corte ducale sono ancora prevalentemente da indagare sia rispetto all'opera di mediazione esercitata dai frati tra *consilia*

<sup>8</sup> Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno stato* cit., p. 14 nota 10.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>11</sup> *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento dall'Asteseano ad Angelo da Chivasso*, Asti 2001.

<sup>12</sup> G. Todeschini, *Scienza economica francescana nella Summa di Angelo da Chivasso*, in «Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118 (1998), pp. 157-168: p. 159.

cittadini e Corte, sia per ciò che concerne l'inserimento dei programmi politico-militari della Corte in una prospettiva teologico-politica. Ma questo è un altro aspetto delle ricerche, legato alla necessità di render conto delle diverse "identità" francescane, su cui tornerà fra breve soprattutto il secondo dei due interventi previsti.

Alla fine del suo studio Paolo Evangelisti si interroga sulla "francescanità" delle teorie economico-politiche dei Frati. Credo che sia una domanda importante, che gli consente di esplicitare una proposta storiografica che ricompone in un unico profilo, coerente, i molteplici piani del lessico di questi intellettuali: religioso, teologico, economico e politico. Evangelisti, cioè, recupera i sintagmi della testualità economico-politica francescana nel suo linguaggio teologico e penitenziale, individuando la risposta alla propria domanda nella "cristomimesi" esemplata sul massimo della liberalità espressa da Cristo nel sacrificio della crocifissione. E proprio la Croce diventa infatti, in una delle opere più importanti di Eiximenis (il *Régiment de la cosa pública*), il momento fondativo del suo progetto politico: al Sacrificio di Cristo deve corrispondere da parte del *civis-fidelis* una pari disponibilità a consentire la messa in circolazione delle proprie ricchezze per un profitto che diventi benessere della comunità, della *res pública*. In questo senso, l'agire economico diventa un connotato della *fides* (cristiana) e di conseguenza l'esclusione colpisce gruppi considerati incapaci di provare «amore per la comunità»<sup>13</sup>.

E, a questo proposito, fa bene Evangelisti ad esplicitare anche altrove<sup>14</sup> – e in una prospettiva di lunga durata – quel capovolgimento della tesi di Max Weber già sostenuto da Todeschini<sup>15</sup> e da Ovidio Capitani<sup>16</sup>, secondo cui la valorizzazione del successo non è creazione di un'alterità identificata con la "modernità" e con la cristianità riformata. L'idea weberiana non coglieva infatti quei nessi fra la "testualità francescana" e il discorso economico occidentale dei secoli successivi, che emergono invece dalle indagini condotte dal libro di Evangelisti e da questa storiografia.

Lo studio della testualità dominativa francescana apre dunque nuove prospettive di indagine agli studiosi dei linguaggi politici medievali e di età moderna: oltre alla possibilità di superare confini cronologici convenzionali (quelli, appunto, tra medioevo ed età moderna) anche l'opportunità di andare al di là dell'aristotelismo e dell'agostinismo indagando il confluire dei lessemi prodotti dalla testualità francescana nei linguaggi politici ed economici di età moderna.

Da queste mie poche parole introduttive sono emersi anche i due nuclei portanti del libro che andiamo a discutere e che giustificano la scelta di una

<sup>13</sup> Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno stato* cit., p. 285.

<sup>14</sup> Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi* cit., p. 186.

<sup>15</sup> G. Todeschini, *I mercanti e il tempio: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, p. 485.

<sup>16</sup> O. Capitani, Recensione a *I mercanti e il tempio*, «Rivista storica italiana», 115 (2003), 2, pp. 693-706.



“recensione a due voci”, come quella di oggi: la prima – affidata a Roberto Lambertini<sup>17</sup> – intende approfondire «l’impianto dominativo»<sup>18</sup> del francescanesimo e quindi il contributo dato dai Francescani al pensiero politico e all’etica economica medievali<sup>19</sup>; la seconda – affidata a Ludovic Viallet<sup>20</sup> – si apre alla comparazione e al plurale delle “identità” francescane, accogliendo l’invito a non appiattare su un modello statico lo studio della storia dei Minori sia «nelle diverse fasi della sua gestazione», sia «nei successivi sviluppi»<sup>21</sup>. Al plurale va declinata, in particolare, la storia del rapporto tra francescanesimo e potere, come storia che si spiega alla luce non delle vicende interne all’Ordine ma delle relazioni che i Minori intrattennero con le diverse realtà socio-politiche nelle quali si vennero a inserire.

Laura Gaffuri  
 Università di Torino  
 laura.gaffuri@unito.it

<sup>17</sup> Di cui ricordiamo la collaborazione con Jürgen Miethke, presso l’Università di Heidelberg, e lo studio recente *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell’identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000.

<sup>18</sup> G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, p. 216.

<sup>19</sup> Per una recente messa a punto si veda *Credito, usura, prestito a interesse*, a cura di N.L. Bari-le, in *Reti Medievali - Repertorio*: [http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm\\_nicola\\_lorenzo\\_bari-le\\_credito\\_usura\\_prestito.html](http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm_nicola_lorenzo_bari-le_credito_usura_prestito.html).

<sup>20</sup> Docente presso l’Università “Blaise Pascal” di Clermont-Ferrand, ha diretto in collaborazione con Frédéric Meyer (Université de Savoie) il programma di ricerca “Identités franciscaines à l’Âge des Réformes”, che ha dato luogo recentemente a un’opera collettiva su *Identités franciscaines à l’âge des réformes*, Clermont-Ferrand 2005.

<sup>21</sup> R. Rusconi, *Dalla «questione francescana» alla storia*, in *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di M.P. Alberzoni e altri, Torino 1997, pp. 339-357: p. 357; ma anche Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi* cit., pp. 149-150.



## Un nuovo approccio al “discorso politico” francescano\*

di Roberto Lambertini

Vorrei soprattutto parlare di due sorprese, sorprese piacevoli, intendo, che aspettano i lettori di questo testo.

La prima è in agguato non per chi – tra gli specialisti e non – segue ormai da anni il lavoro di scavo testuale di Paolo Evangelisti, ma per chi sia maggiormente uso a frequentare la storiografia prevalentemente interessata, nelle vicende dell’Ordine dei Minori, alle questioni che nella storia dei francescani e tra gli storici del francescanesimo hanno ruotato attorno alla tensione tra il modello costituito da Francesco d’Assisi e la realizzazione istituzionale del suo Ordine. Il quadro è noto: Zelanti, Spirituali, Fraticelli, ma anche primi Osservanti e Cappuccini delle origini impegnati a difendere la purezza del modello rispetto a fenomenologie storiche non sempre percepite come adeguate; altri frati invece persuasi della linearità delle vicende evolutive dell’Ordine. Al centro la figura di Francesco, problematica, disegnata e ridisegnata fin dal momento della stesura delle prime agiografie<sup>1</sup>. Un lettore avvezzo a questo tipo di indagine, di fronte al titolo *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, si aspetterà molto probabilmente riflessioni sulla compatibilità tra ideale francescano e gestione del potere; si chiederà verosimilmente perfino se ci sia materia per un monografia del genere, dubitando, forse, che per i seguaci del “Poverello” lo Stato fosse una dimensione rilevante. Oppure si aspetterà una continuazione del dibattito nel quale si è inserito qualche anno fa anche Jacques Dalarun con il suo *Francesco e la questione del potere o*

\* Si pubblica qui sostanzialmente il testo nella forma letta a Torino il 29 novembre 2007 partecipando alla presentazione di Paolo Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, Padova 2006 organizzata da Laura Gaffuri; ho proceduto a qualche correzione formale e ho inserito qualche nota informativa.

<sup>1</sup> Come primo orientamento oggi si può vedere il grande tentativo di sintesi di G.G. Merlo, *Nel nome di San Francesco*, Padova 2003.

*il potere in questione*<sup>2</sup>. Le sue aspettative saranno deluse, e tuttavia questa sarà una bella sorpresa. Il nuovo libro di Evangelisti si inserisce infatti in un alveo storiografico che imposta il problema in un modo radicalmente diverso, fuori da quello che si potrebbe dire il “cerchio magico” o se se si vuole, “stregato”, della cosiddetta questione francescana. Nasce dalle intuizioni di Giacomo Todeschini (e quindi, in modo mediato, dal fecondo magistero di Ovidio Capitani), un Todeschini da anni impegnato in una revisione dei moduli della storia del pensiero economico medioevale, a suo motivato parere da reimpostare come storia della costruzione di lessici per la codifica e l’interpretazione normativa delle prassi di produzione e distribuzione della ricchezza nella *societas* cristiana medioevale. Fin dalle prime prove su Bernardino e Olivi per Todeschini la produzione di testi da parte dei Minoriti su questi temi è stata motivo di attenzione particolare, anche se non esclusiva<sup>3</sup>. Con il tempo anche altri autori, con metodologie ben diverse, hanno riconosciuto la presenza massiccia di autori francescani in questo campo, chiedendosi, come fa per esempio Odd Langholm, come si spieghi che l’Ordine della povertà assoluta sia quello che più intensamente si è occupato di scrivere sulla ricchezza ed il denaro<sup>4</sup>. Una grande differenza, tuttavia, sta nel fatto che per Todeschini non c’è e non ci deve essere alcuna sorpresa: proprio in quanto tali i frati Minori si sono fatti portatori di un “discorso” sul buon uso della ricchezza con cui informare – in senso proprio del termine, vale a dire “dare forma, plasmare” – la *societas christiana* del tempo, in un progetto di coinvolgimento radicale di tutti gli aspetti della vita sociale – laicale o religiosa che sia – in un modello cristiano assorbente, finalizzato a non lasciare alcuno spazio residuale. Quando i miei studenti mi chiedono di essere più chiaro sulla novità dell’impostazione di Giacomo Todeschini e dei suoi allievi, e io avverto il fiato corto delle mie capacità esplicative, ricorro al mezzuccio di un esempio, che come tale è sempre una “danda del giudizio”, ma talvolta mi trae d’impaccio. Evoco in loro il ricordo del *Sacrum commercium* e – lasciando da parte la discussione sulla datazione di questo notevolissimo scritto – ricordo la scena del penultimo capitolo, in cui i frati mostrano a *Domina Paupertas* il loro stile di vita:

<sup>2</sup> J. Dalarun, *Francesco d’Assisi. Il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell’Ordine dei frati Minori*, Milano 1999 (traduzione dal francese ad opera di L. Canali di *François d’Assise ou le pouvoir en question*, Paris-Bruxelles 1999). Su questi temi, per iniziativa della Società internazionale di studi francescani, è in preparazione anche una silloge di scritti di Michael Cusato.

<sup>3</sup> Per cominciare da alcuni dei più significativi contributi recenti, G. Todeschini, *I mercanti nel tempo*, Bologna 2002; G. Todeschini, *Ricchezza francescana*, Bologna 2005; consente di cogliere i primi dibattiti attorno alla proposta metodologica di Todeschini l’antologia curata da Ovidio Capitani, *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna 1987.

<sup>4</sup> Si veda la formulazione del quesito in O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden-New York-Köln 1992, p. 167; ma di questo autore non andrebbero trascurati *The Legacy of Scholasticism in Economics. Antecedents of Choice and Power*, Cambridge 1998 e *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Prereformation Penitential Handbooks*, Boston-Leiden 2003.

La condussero su di un colle e le mostrarono tutt'intorno la terra fin dove giungeva lo sguardo, dicendo: «Questo, signora, è il nostro chiostro»<sup>5</sup>.

Ricordo loro che a molti viene spontaneo pensare a questa dichiarazione come espressione dello spossamento estremo, della povertà come assenza di un luogo dove rifugiarsi, ma anche come simbolo di liberazione della vita religiosa da spazi precostituiti, da artificiosi recinti sacrali, da separazioni forzate tra il mondano e il sacro, segno di una radicale accettazione dell'“essere nel mondo” come conseguenza dell'Incarnazione. Todeschini e la sua scuola ci colgono invece di sorpresa, ribaltando l'interpretazione di quelle parole, come se la frase significasse in realtà «faremo di tutto il mondo un chiostro, il nostro». La loro ricerca ricostruisce le strategie discorsive che stanno al fondo di questo progetto “dominativo”. Agli studenti dichiaro poi la mia convinzione che entrambe le tensioni abitino in quella frase, il che forse non li aiuta, ma certo tradisce una certa mia debolezza per gli stilemi di pensiero “dialettici”, piuttosto che strutturalisti.

Mettendo giustamente da parte gli aneddoti autobiografici, preoccupante segno dell'avanzare dell'età, mi pare che uno dei grandi meriti della ricerca di Paolo Evangelisti consista nell'aver fornito sostanza a quella impostazione storiografica non solo in campo etico-economico, o etico-sociale, ma anche in quello propriamente politico, che certo ha ampi spazi di sovrapposizione con quegli ambiti, ma si colloca ad un livello di progettualità più complessiva. D'altro canto, è di grande interesse metodologico il suo essere riuscito ad “ancorare”, per così dire, una indagine sul “discorso” politico francescano contemporaneamente a un gruppo specifico di autori e di testi e a una compagine politica determinata (quella Corona d'Aragona sulla quale appunta oggi la sua attenzione Pietro Corrao) relativamente omogenea e comunque fittamente interconnessa. La prima sorpresa del lettore consisterà quindi nel vedere autori francescani (o per lo meno vicini al francescanesimo, come Raimondo Lullo e Arnaldo di Villanova<sup>6</sup>) in un coerente sforzo di “dire il potere” in modo cristiano, a strettissimo contatto con i più alti livelli politici, dalla casa regnante alle élites alla guida delle autonomie cittadine.

Un seconda sorpresa, anch'essa gradevole, attende chi, come me, è professionalmente abituato ad avere a che fare con i testi di autori francescani usualmente considerati rilevanti per le teorie politiche medievali. Siamo infatti soliti leggere l'Olivi per le sue questioni sul potere del papa<sup>7</sup>, Duns Scoto

<sup>5</sup> Per il testo critico: *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, c. 31, ed. di S. Brufani, Santa Maria degli Angeli (Perugia) 1990, p. 167: «Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem quem respicere poterant, dicentes: Hoc est claustrum nostrum, domina» (questa edizione critica si legge anche in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, S. Maria degli Angeli-Assisi (Perugia) 1995, pp. 1705-1732).

<sup>6</sup> Di nessuno dei due si può dire che sia stato “francescano” nel senso di appartenente all'Ordine dei Frati Minori, anche se le connessioni sono state molto strette.

<sup>7</sup> Per una messa a punto storiografica e una raccolta di testi critici rilevanti si veda Petri Iohannis Olivi *Quaestiones de Romano pontifice*, a cura di M. Bartoli, Grottaferrata (Roma) 2002.

per le pagine del suo *Comento alle Sentenze* riguardanti l'origine del potere<sup>8</sup>, Francesco di Mayronnes e Guglielmo d'Ockham per i trattati in cui affrontano, con esiti notoriamente opposti, il nesso tra potere spirituale e temporale nella prima metà del XIV secolo<sup>9</sup>. È invece straordinaria l'ampiezza dello spettro dei testi che Evangelisti riesce a interrogare e a "far parlare" in termini politici, sollecitando l'emergere di inaspettate valenze di opere che di solito lo storico del pensiero politico neppure sfoglia, dai trattati asceticomistici alla predicazione quaresimale. In questo modo, Evangelisti non solo riesce ad ampliare in senso quantitativo le fonti da interpretare (e propone anche qualche vera e propria scoperta per questo campo di studi, come un trattato inedito di Petrus Thomae<sup>10</sup>), ma lo fa anche in senso qualitativo, nella misura in cui questo tipo di opere, anche per la loro destinazione prevalentemente extra-accademica, forniscono una prospettiva sull'uso del linguaggio politico in un contesto che si colloca al di fuori delle pratiche scolastiche di riflessione sintattica e, soprattutto, semantica. Ne emerge un discorso politico meno autoriflessivo di quello più "accademico", ma forse proprio per questo più potente quanto a connotazioni e suggestioni, tanto più operativamente efficaci quanto più implicite. A questo livello del discorso risulta per esempio molto più pervasiva, nella lettura di Evangelisti, la necessaria finalizzazione di ogni agire al "bene essere" della comunità cristiana, con la conseguente inevitabile marginalizzazione di comportamenti e soggetti non omogenei a questa progettualità.

*I Francescani e la costruzione di uno Stato*, proprio per questa impostazione, solleva la questione della particolarità francescana dell'apporto di questi testi al costituirsi di un discorso politico. La questione deve essere affrontata a partire da una messa a fuoco di un confronto con la produzione, in primo luogo, di esponenti di altri Ordini mendicanti, in special modo con i Frati Predicatori e con gli Eremiti di Sant'Agostino. Diversamente da tanta storiografia fin troppo "francescanista", Evangelisti si mostra ben consapevole dell'inevitabilità di questo confronto per lo sviluppo delle sue tesi, ed inizia a proporlo, anche se i referenti della comparazione sono da individuare nella loro complessità. È infatti importante non limitare la base di comparazione a testi e autori quali per esempio Tommaso d'Aquino<sup>11</sup>, i quali, in contrasto con

<sup>8</sup> Si vedano, per esempio: L. Parisoli, *La philosophie normative de Jean Duns Scot. Droit et politique du droit*, Roma 2001; *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, Latin Text and English Translation With an Introduction and Notes by A.B. Wolter, St. Bonaventure (NY) 2001; *Giovanni Duns Scoto*, a cura di F. Todescan, Padova 2002; novità di approccio, con utilizzo di nuovi testi in S. Piron, E. Marmursztejn, *Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs*, in *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, a cura di O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Turnhout 2004, pp. 21-62.

<sup>9</sup> Basti per tutti il riferimento a J. Miethke, *Ai confini del potere*, Padova 2005 (trad. it di *De potestate papae*, Tübingen 2000).

<sup>10</sup> Evangelisti, *I Francescani* cit., p. 236.

<sup>11</sup> A questo proposito bisogna far notare che il confronto proposto alle pp. 269-270 tra il *Regiment de la cosa publica* di Eiximenis e il *De regno* di Tommaso andrebbe ricontestualizzato. In primo luogo il brano del *De regno* fa parte della continuazione ormai concordemente attribuita

la programmatica anti-filosoficità del metodo adottato, rimangono – per così dire – troppo filosofici. Sarà così possibile, per Evangelisti stesso, raggiungere risultati ulteriori rispetto alla constatazione di una maggiore “elasticità” del discorso politico di ascendenza francescana, o nel caso specifico di Eiximenis, a una più “precisa progettualità politica” cui vengono finalizzati i moduli del discorso teologico<sup>12</sup> (e verrebbe da dire “teologico-politico” in senso quasi schmittiano).

In verità potrebbe parere di cattivo gusto concludere la presentazione di un libro già così ricco con la richiesta di nuove indagini; la responsabilità è però dell'autore stesso che, imbandendo al lettore un pasto così raffinato e vario, finisce per stimolarne ancora di più l'appetito.

Roberto Lambertini  
Università di Macerata  
rlambertini@unimc.it

a Tolomeo da Lucca; in verità, questa doverosa precisazione non inficerebbe l'argomento (non-autoriale, come vuole l'assunto metodologico di Todeschini) di Evangelisti, in quanto si tratta pur sempre di un testo domenicano, seppure posteriore di alcuni anni, se non fosse che il *politicus* cui Tolomeo fa riferimento non è comparabile alla *res publica* di Eiximenis in quanto qui Tolomeo non sta definendo il concetto di comunità politica, ma sta operando una distinzione tra *principatus politicus* e *principatus dispoticus*: si veda ad esempio Ch. T. Davis, *Tolomeo da Lucca e la repubblica romana*, ora in Ch.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, pp. 231-269; C. Dolcini, *Aspetti del pensiero politico in età avignonese*, ora in *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, in particolare pp. 227-231.

<sup>12</sup> Evangelisti, *I Francescani* cit., p. 280.





## Le réformateur, le prince et l'infidèle, entre Aragon et Silésie (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)

di Ludovic Viallet

La lecture de l'ouvrage de Grado Giovanni Merlo *Nel nome di san Francesco* présentée récemment par Paolo Evangelisti est ancrée dans quelques textes du XIII<sup>e</sup> siècle, mais riche d'une triple ouverture chronologique, thématique et historiographique<sup>1</sup>. C'est aussi cette respiration intellectuelle que je retiens en premier lieu de son nouveau livre *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, d'autant qu'elle prend en permanence sa force dans une exploration minutieuse des textes. En essayant également d'ouvrir mon propos vers d'autres horizons, je l'ai donc suivi sur le parcours qu'il nous offre à travers un large XIV<sup>e</sup> siècle, en un chemin riche d'enseignements<sup>2</sup>. N'étant pas spécialiste de la littérature et de la prédication franciscaines, dans ses contenus en tout cas, je serais bien en peine de proposer, pour l'espace germanique, des itinéraires textuels semblables à ceux qu'il emprunte pour les territoires de la Couronne d'Aragon. Si le terreau culturel franciscain fut, dans l'Empire, à bien des égards remarquables, sans doute n'y retrouverait-on pas une fonctionnalisation du modèle « christomimétique » comparable – c'est-à-dire identique dans ses formes et ses modalités – au processus mis en lumière dans cet ouvrage. Cela tient notamment au contexte géopolitique spécifique, mais aussi à des différences d'ordre socio-économique qui procédèrent à la fois du degré d'intensité de l'activité commerciale et de la plus ou moins grande perméabilité établie entre l'élite des cités (hommes

<sup>1</sup> P. Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi nell'ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, dans F. Bolgiani, G.G. Merlo (éd.), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 11 novembre 2004, Bologna 2005, pp. 143-187.

<sup>2</sup> Je reprends ici le propos tenu lors de la présentation de l'ouvrage de Paolo Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* (Padova 2006) organisée par Laura Gaffuri le 29 novembre 2007 à Turin (Fondazione Luigi Firpo, Centro di Studi sul Pensiero Politico). Certains points ont été précisés et j'y ai ajouté un appareil critique.

d'affaires, notaires et *jurisperiti*) et les milieux de gouvernement «étatique» – perméabilité dont Paolo Evangelisti a souligné l'importance, à la suite de Pietro Corrao, dans le cas de la Couronne d'Aragon<sup>3</sup>.

Il existe toutefois des passerelles thématiques pour les échanges et un « dialogue avec l'auteur », ainsi que certaines « filiations » reliant des acteurs de l'histoire franciscaine par le biais des milieux observants italiens: au premier plan, le fil que l'on peut discerner, *via* Bernardin de Sienne, entre Matthieu d'Agrigente et Jean de Capistran. La tournée de prédication réalisée par ce dernier en Europe centrale à partir du printemps 1451, à l'invitation de l'Empereur et avec les vifs encouragements du Pape, intervint dans un contexte de réchauffement des relations entre les deux souverains et d'une façon générale de ré-affermissement des liens entre les Églises germanique et romaine, après les crises des années conciliaires et du Hussitisme tchèque. Capistran et les religieux arrivés ou formés dans son sillage œuvrèrent avant tout, non pour une puissance et un pouvoir à prétention étatique, mais pour la réforme de l'ordre des Mineurs et pour l'adhésion à la Chrétienté romaine, donc au service de deux structures «supra-nationales». Chemin faisant, toutefois, le prédicateur italien fut sollicité pour intervenir dans les affaires des villes, en une action de pacification, et sa pastorale rencontra aussi les intérêts de puissants qui cherchaient à renforcer la cohésion de leurs territoires autour de leur pouvoir.

À travers les rapports entre Angelo Clareno et Philippe de Majorque se posa clairement la question de la fondation d'un nouvel ordre religieux, un *ordo separatus* destiné à une parfaite observance de la Règle. Un siècle plus tard, le problème fut également posé, ou en tout cas on en redouta et on en dénonça le danger, lors de la création en 1443-1446 de l'Observance *sub vicariis*. Portée par Capistran, elle trouva face à elle, dans la vaste province de Saxe, les Conventuels réformés ou *Reformaten* emmenés par un vieil adversaire du franciscain italien depuis la promulgation des Constitutions martiniennes de 1430, le ministre provincial Matthias Döring, partisan d'une *via media* sans crispation sur le problème de l'argent et sans fêlure au sein de la hiérarchie de l'Ordre. C'est dans un espace germanique franciscain structuré par la distinction entre « Réformés » et « Observants » que va donc se situer mon propos, organisé en définitive autour de deux notions présentes dans les travaux de Paolo Evangelisti et exprimées ici en allemand: celles de *vergemeinschaftung* et de *Sprachbild*. Façon de contribuer à relier entre eux des océans historiographiques qui trop souvent se méconnaissent, voire s'ignorent.

### 1. Usages d'un « paradigme »: *Passio Christi et corps mystique*

Au cœur de l'ouvrage de Paolo Evangelisti se trouve la relation qu'ont entretenue certains frères, parmi les plus fervents partisans de la pauvreté

<sup>3</sup> Evangelisti, *I Francescani*, p. 180.

évangélique et de l'observance de la Règle, avec le pouvoir. Derrière les cas individuels comme celui d'Angelo Clareno se profile un lien plus large, à l'échelle de l'ordre franciscain, particulièrement visible dans le cas des mouvements observants du XV<sup>e</sup> siècle. L'historiographie envisage désormais l'action novatrice de l'Ordre dans le domaine de *l'être chrétien*, dès les premières décennies, sous le double angle de la liberté individuelle et de l'intensification de la discipline sociale. Thomas Ertl a ainsi récemment montré, à partir d'auteurs franciscains des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles dans l'aire linguistique allemande, comment leur conception de l'ordre universel (*Weltordnung*) s'était traduite par une prise en compte des réalités socio-économiques débouchant sur la constitution d'une théologie / éthique du travail, et par une participation au processus d'individualisation et d'émergence de la conscience de soi; mais aussi comment leurs œuvres avaient lié étroitement l'écriture de l'histoire et le droit, en une interpénétration réciproque au service du contrôle social<sup>4</sup>. Je voudrais commencer par souligner deux dangers contre lesquels la lecture de l'enquête rigoureuse de Paolo Evangelisti incite à mettre en garde lorsque l'on travaille sur la réforme religieuse de la fin du Moyen Âge, en particulier dans le contexte des villes germaniques du XV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire du terreau sur lequel déferla le Luthéranisme.

Dès les premières pages il est fait référence à Max Weber, avec l'évocation du processus de *Vergemeinschaftung* auquel devait oeuvrer l'usage d'un arsenal lexical et rhétorique relevant de la sphère de l'activité marchande<sup>5</sup>. Je fais partie de ceux qui pensent que plusieurs travaux issus de la sociologie, particulièrement de la sociologie dite «historique», fournissent des schémas incitant à mettre en perspective les évolutions d'un ordre religieux en tant que construction sociale. À défaut d'expliquer, ils peuvent permettre de mieux comprendre. L'ordre franciscain a connu ce que les sociologues anglo-saxons ont appelé la «socialisation aux valeurs dominantes», à l'œuvre dans bien des groupes, sectes ou communautés religieuses. Ils ont ainsi rejoint le lot des acteurs du «contrôle social informel», selon l'expression d'Émile Durkheim. En lisant l'enquête de Paolo Evangelisti, menée à l'échelle d'un «État», je pensais notamment à la petite ville de Görlitz, en Haute Lusace, où les autorités urbaines du XV<sup>e</sup> siècle et du début du XVI<sup>e</sup> ont exercé un contrôle d'une rare étroitesse sur le couvent franciscain. Il me semble toutefois que la véritable archéologie des textes et des mots à laquelle s'est livré Evangelisti autour du «paradigme» de la *Passio Christi* nous rappelle l'impérieuse nécessité de ne pas tomber dans une analyse accordant une place excessive à la seule détermination sociale, ou plutôt à la seule explication de type sociologique, souvent inspirée par Max Weber ou Ernst Troeltsch et que l'on retrouve par exemple chez Jean Séguy. C'est-à-dire à une explication qui fait de l'appel à la conver-

<sup>4</sup> T. Ertl, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum*, Berlin-New York 2006.

<sup>5</sup> Evangelisti, *I Francescani*, p. 14.

sion des consciences et à la contemplation individuelle la marque de l'altération d'un mouvement utopique s'étant accommodé, par stratégie et par dépit, des structures et des valeurs de la société qu'il prétendait transformer<sup>6</sup>. Or, lorsque les auteurs franciscains du XIV<sup>e</sup> siècle incitent à la *contemplatio*, la *ruminatio*, la *meditatio* sur le corps supplicié de Jésus, celles-ci servent la cohésion identitaire et communautaire, certes, mais elles existent pour elles-mêmes, priment sur et précèdent toute fonctionnalisation: au commencement, il y a la dévotion, l'amour pour la passion du Christ, paradigme suprême de la *caritas* aux yeux d'Angelo Clareno et fondement absolu du «modèle christomimétique». Pour le XV<sup>e</sup> siècle, et en scrutant un autre type de sources, la belle étude qu'a menée Dominique Donadieu-Rigaut sur les *arbre-ordo* élaborés par la plupart des ordres religieux afin de réaffirmer, dans le contexte de l'autonomisation des courants observants du XV<sup>e</sup> siècle, un principe d'unité et la nécessité d'une *renovatio* passant par le retour au père, a montré les spécificités des arbres des Mineurs. Intégrant le Christ souffrant sur la croix, l'*arbre-ordo* franciscain met en valeur la figure du «co-crucifié» qu'est François et sa structure en fait l'image d'une participation collective au mystère de la croix. L'*arbre-ordo* franciscain, lié à l'Observance, s'enracine dans la pauvreté, et c'est un véritable corps mystique qui se noue dans une relation marquée par la souffrance, source de renouveau<sup>7</sup>.

On sait en outre le rôle joué par les Observants italiens, après leurs prédécesseurs du XIV<sup>e</sup> siècle, dans une « économie de la charité » qui promouvait une utilité sociale des capitaux, trop souvent immobilisés dans des fondations de suffrages pour les défunts, et devait être soustraite au contrôle des institutions d'Église au profit des gouvernements urbains ou du pouvoir royal<sup>8</sup>. Je ne crois pas que l'évocation des villes germaniques du XV<sup>e</sup> siècle nous conduise dans un univers radicalement différent, elles qui offrent à l'historien le spectacle d'une véritable mise sous tutelle des communautés ecclésiastiques, particulièrement spectaculaire dans le cas des couvents franciscains, sur lesquels le contrôle municipal fut accentué par l'instauration même de la réforme «martinienne», *via media* encore assez ambiguë sur le problème des rapports

<sup>6</sup> Voir J. Ségué, *La socialisation utopique aux valeurs*, dans «Archives de sciences sociales des religions», 48 (1979), pp. 187-212, repris dans *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris 1999, p. 220, où l'on saisit les dangers d'une modélisation a posteriori de type exclusivement sociologique, qui me paraît restrictive, sinon simplificatrice, à moins de faire de l'expérience franciscaine initiale un projet de transformation sociale davantage qu'un mouvement de spiritualité: «Dans ce processus, le souhaitable se subordonnera au possible. On préférera transformer l'intérieur et l'individuel – facilement malléable – plutôt que l'extérieur et le collectif. Ceux qui avaient commencé en mettant en question des structures limiteront leur ambition à changer des consciences. À tout le moins, ils tendront ou pourront tendre à faire passer, d'abord, le micro-social avant le macro-social, puis la conversion individuelle avant les expériences micro-sociales. Ce qui avait été conçu dans la perspective d'une totale transformation sociale peut ainsi trouver sa vitesse de praticabilité dans la contemplation individuelle».

<sup>7</sup> D. Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2005, en particulier pp. 308-335 («François et les arbres christocentriques»).

<sup>8</sup> Evangelisti, *I Francescani*, pp. 101-106.

des frères avec les biens matériels. Ma seconde remarque concerne le danger d'une lecture que l'on pourrait qualifier de « téléologique », analysant les évolutions du XV<sup>e</sup> siècle dans le monde urbain germanique à travers le prisme des ruptures fondatrices intervenues au cours de la décennie 1520. Si l'on aurait tort de nier a priori d'éventuelles spécificités ayant favorisé la maturation de certaines idées qui furent ensuite au cœur des choix de la Réforme, il faut prendre garde à ne pas majorer cette part de singularité en oubliant que les processus qui autorisent à parler d'une « mentalité urbaine spéciale »<sup>9</sup> dans les milieux marchands et artisanaux n'étaient pas radicalement différents de ceux à l'œuvre plus à l'Ouest. Invoquer la tendance, naguère signalée par Bernd Moeller, qu'eût la ville allemande de la fin du Moyen Âge à se considérer comme un « *corpus christianum* en miniature », et répéter que la notion de « communauté sacrée » aurait sous-tendu le regard posé par cette ville sur elle-même, prend parfois des allures d'explication passe-partout inscrite dans une approche excessivement germano-centrée<sup>10</sup>. La notion de corps mystique fut essentielle à la fin du Moyen Âge. Elle peut toutefois être d'un usage facile, tant furent nombreux les corps sociaux médiévaux à se considérer ainsi sans pour autant que l'on puisse cerner la véritable prégnance, dans les consciences, d'une telle conception. Le regard est faussé lorsque l'on tend à considérer que la ville allemande, en se concevant comme une communauté religieuse au service de laquelle devaient être les clercs, glissait tout droit et comme sur une pente quasi naturelle vers le système réformé dans lequel ces derniers étaient devenus des bourgeois – *Pfarrer als Bürger*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bernd Möller<sup>11</sup> – et une « nouvelle conscience religieuse », matrice de la modernité, faisait désormais rimer « Protestantisme » avec « capitalisme ». Je ne suis pas sûr que tous les historiens de la sphère germanophone se soient débarrassés de telles analyses, qui font penser à celles que Paolo Evangelisti critique avec raison et qui oscillent entre deux pôles, « mysticisme » et « esprit laïque », dont on peine à saisir la réelle pertinence<sup>12</sup>. Je ne sais si la ville tardo-médiévale fut, ou non, la « cité de Dieu », et à vrai dire le problème ne paraît pas devoir se poser en ces termes. En revanche, l'une des aspirations de

<sup>9</sup> G. Waş, *Religiöses und gesellschaftliches Bewußtsein. Stadträte und Franziskanerklöster im Schlesien des 15. und 16. Jahrhunderts*, dans « Wissenschaft und Weisheit », 61 (1998), p. 76.

<sup>10</sup> B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962, p. 15: « Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hat eine Neigung, sich als "*corpus christianum*" im kleinen zu verstehen ». La formule est reprise, un peu comme un argument en forme d'*auctoritas*, par S. Drexhage-Leisebein, *Reformerisches Engagement städtischer Obrigkeit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die franziskanischen Reformbewegungen in der städtischen Kirchen- und Klosterpolitik am Beispiel ausgewählter Städte im Gebiet der Sächsischen Ordensprovinz*, dans D. Berg (dir.), *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, Werl 1992, p. 213.

<sup>11</sup> Göttingen 1972. « Die Geistlichen wurden zu Bürger », écrit G. Was, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnośląskich XIII-XVI wieku*, Wrocław 2000, p. 180, dans le résumé en allemand de sa thèse. Sur ce qui me paraît tendre vers l'explication « téléologique », voir Waş, *Religiöses und gesellschaftliches Bewußtsein*, pp. 76-77, s'appuyant sur l'ouvrage de B. Möller.

<sup>12</sup> Evangelisti, *I Francescani*, pp. 146-148.

la ville de la Renaissance, dont l'identité n'était pas sans rapport avec l'image biblique de Jérusalem, fut de faire du cadre quotidien la cité sainte elle-même, la cité du pardon et de la purification.

À ce titre, il me semble que l'on peut s'interroger sur le succès d'un processus répondant à cette aspiration et la renforçant: l'enracinement du culte de la Passion dans l'espace urbain, qui faisait ainsi l'objet d'un surcroît de sacralisation. Le phénomène fut souvent étroitement lié à l'Observance franciscaine et trouva son aboutissement, au tournant des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, dans la création des premiers Calvaires, forme primitive des Chemins de Croix, qui résultèrent de l'assimilation du paysage et de la topographie de la ville à ceux de Jérusalem et du Drame de la Passion – contrairement aux *Sacri Monti* italiens, érigés hors de l'espace urbain. Ils étaient souvent constitués d'un Calvaire et de sept piliers, mais parfois le parcours n'était pas matérialisé et les différentes stations devaient faire l'objet d'un processus de création mentale, par la méditation, chez ceux qui effectuaient le trajet en évaluant les distances. Cette dévotion rencontra un succès particulier dans les villes allemandes. Certes, tous les Calvaires ne furent pas directement liés aux frères Mineurs, mais ceux-ci furent rarement très éloignés des fondations, en particulier dans un espace germanique où se multiplièrent les écrits de méditation sur la Passion, dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, sous la plume d'auteurs franciscains qui furent aussi des prédicateurs en relation avec les Conseils de ville et des confesseurs de Clarisses<sup>13</sup>. Reposant sur l'imbrication étroite, jusqu'à la fusion, de la méditation sur les souffrances du Christ et de l'appréhension de l'espace, la dévotion au «Mont Calvaire» (*Kalvarienberg*) nous invite en fait à une réflexion sur la notion de «religion civique». Qu'elles qu'aient été les entourages et les influences, les initiatives «individuelles» étaient en effet très vite relayées par les communautés urbaines, parce qu'elles concernaient l'espace de la ville mais aussi le prestige de celle-ci. Ainsi, ce qui était à l'origine une fondation pieuse destinée au Salut personnel / familial (chapelle du Saint-Sépulcre ou de la Sainte-Croix, noyau primitif du Calvaire) débouchait sur une pratique religieuse au carrefour de l'individuel et du collectif, qui n'était pas sans parenté avec les deux grandes manifestations de la religion civique, la procession et la représentation théâtrale. Du côté des élites dirigeantes, celles-ci avaient tout intérêt à promouvoir un programme œuvrant à l'ennoblissement du paysage urbain et à une forme d'unanimité communautaire, bref, à un projet produisant le nécessaire consensus<sup>14</sup> dont même le

<sup>13</sup> Par exemple dans des réalités urbaines aussi différentes qu'à Lübeck, Berlin, Bamberg, Nuremberg, Görlitz et Ahrweiler, où le Calvaire fondé au sud de la ville, sur une colline, de l'autre côté de l'Ahr, fut à l'origine du couvent franciscain du Kalvarienberg.

<sup>14</sup> Pour reprendre le concept de *konsensgestützte Herrschaft* («domination étayée par le consensus») développé par l'historiographie allemande ces dernières années, forgé à l'origine pour les villes médiévales mais appliqué ensuite également à celles de l'époque moderne. Voir en particulier U. Meier, K. Schreiner, *Regimen civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften*, dans U. Meier, K. Schreiner (dir.), *Stadtregimen und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1994, pp. 9-34.



gouvernement autoritaire d'un Corps de ville ne pouvait totalement se passer<sup>15</sup>. Du côté de l'ordre franciscain, les mouvements de réforme firent du refus des fondations perpétuelles l'une des pierres angulaires de leur remise en cause de la vie des «Conventuels». Il convient donc de scruter attentivement les pratiques issues de la nécessité, pour les Mineurs, de concilier le lien avec les élites civiques — lien de dépendance économique, mais aussi idéologique — et les exigences de la *reformatio*. Or, ce lien passait par une participation à l'exaltation du sentiment communautaire et de l'identité urbaine.

## 2. Usages de la réforme:contrôle social et symboles identitaires

Je voudrais ensuite brièvement m'arrêter sur la relation nouée dans la province franciscaine de Saxe, au XV<sup>e</sup> siècle, entre les Franciscains de l'Observance et une Maison princière, celle des Wettin de Thuringe (aux origines de la dynastie de Saxe-Cobourg et Gotha). Cette relation n'est pas sans rappeler celle qui fut établie par les premiers Observants, particulièrement Francisc Eiximenis et Mathieu d'Agrigente, avec les souverains catalano-aragonais. La famille Wettin a été très impliquée dans la réforme franciscaine au XV<sup>e</sup> siècle, à partir du petit couvent-reliquaire de Sainte-Elisabeth *unter der Wartburg*. Distincte de celle de la ville voisine d'Eisenach, cette communauté était étroitement liée à la résidence et à la cour des landgraves de Thuringe, dont les confesseurs furent à plusieurs reprises les gardiens du couvent. Dans les Statuts de la province de Saxe (V, 6) promulgués en 1467, qui sont particulièrement marqués par la place de la *recollectio* et globalement par l'affirmation de la frontière entre les religieux et le monde séculier, la *Cella sanctae Elisabeth* apparaît comme une *quasi domus re-collectionis* — pour reprendre l'expression de l'éditeur du texte Bonaventura Kruitwagen<sup>16</sup>. Le landgrave Frédéric le Pacifique (*der Friedfertige*) développa un projet de réforme religieuse stricte qui était rendu à ses yeux plus

<sup>15</sup> À Görlitz, la mémoire urbaine et l'historiographie locale ont développé une véritable légende de fondation du Calvaire attribuant le rôle principal au notable Georg Emerich, cinq fois bourgmestre pendant la période essentielle de la construction. Le fait de repousser le début des travaux après 1485, comme l'a fait récemment Till Meinert (*Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz. Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*, Esens 2004, pp. 169-171), ne fait que souligner encore un peu plus la concomitance entre l'érection du monument et la carrière politique locale au plus haut niveau de celui qui a pu ainsi peser de tout son poids dans la réalisation d'un véritable projet éditiltaire communal. À la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au début du XVI<sup>e</sup>, cette ville parcourue de tensions pour l'exercice du pouvoir urbain était à la fois le cadre d'une domination politique de l'oligarchie qui atteignait un degré sans doute extrême, ainsi que l'a souligné Lars Behrisch dans la première partie de sa thèse *Städtische Obrigkeit und soziale Kontrolle. Görlitz 1450-1600* (Epfendorf am Neckar 2005), et d'un contrôle particulièrement étroit du Conseil sur la vie religieuse, notamment sur le couvent franciscain. Pour une mise en perspective de ce dernier aspect, je me permets de renvoyer à L. Viallet, *Procureurs et "personnes interposées" chez les Franciscains*, dans N. Bériou, J. Chiffolleau (dir.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Lyon 2009, pp. 661-706.

<sup>16</sup> «Archivum Franciscanum Historicum», 3 (1910), p. 286, n. 2.

pressant par les malheurs que venaient de connaître ses territoires et qui s'inscrivait dans la continuité de l'expulsion des Juifs. Le programme global de *Kirchenpolitik* – comme disent commodément les Allemands – lancé par Frédéric, mort en 1440 sans enfant, fut poursuivi et même amplifié par son successeur Guillaume III (1425-1482), qui passa les dernières années de sa vie sous l'habit des frères Mineurs au sein du couvent observant fondé dans sa résidence de Weimar. Élevé à la Cour de son oncle, Guillaume avait grandi sous l'influence spirituelle des Franciscains de Sainte-Élisabeth d'Eisenach. La guerre qui l'opposa à son frère aîné le prince électeur Frédéric II de 1446 à 1451 déboucha sur un partage des territoires Wettin, mais aussi sur de longues années de pacification interne et de consolidation économique. Les mesures de réforme religieuse, qui constituèrent un volet important de sa politique de gouvernement, servirent ces deux objectifs. Elles s'accompagnèrent de la volonté d'imposer dans la population certaines normes de discipline religieuse et morale que n'auraient pas reniées les prédicateurs du temps (respect du repos dominical, mesures contre les vêtements et la nourriture de luxe, interdiction des jeux de dés).

À partir de la confirmation par Matthias Döring du premier vicaire observant de Saxe, élu en 1449, Guillaume III se trouva mêlé à l'affrontement entre Observants cismontains et *Reformaten* dans la custodie de Thuringe et prit clairement parti pour les premiers. Un soutien important à son action en faveur de la réforme, mais aussi plus largement à l'accentuation de sa politique visant à «l'amélioration du peuple» (*Besserung des Volkes*) et au Bien de l'État (*Land*), vint de l'arrivée en Thuringe de Jean de Capistran, qui rencontra Guillaume à Iéna du 5 au 9 septembre 1452<sup>17</sup>. C'est toutefois également en Thuringe, à Erfurt, qu'au cours de sa mission en Europe centrale Capistran rencontra le plus de résistance<sup>18</sup>. Par son *studium* franciscain, cette ville était le bastion du mouvement des *Reformaten*. Mais ce fut aussi le centre universitaire d'où furent émises de vives critiques sur la prédication de Capistran ainsi que sur une dévotion à succès soutenue par les Mineurs avec l'appui des princes: l'*heiliges Blut* de Wilsnack. Je voudrais tirer quelques fils afin de mettre en valeur l'usage que les Franciscains, et particulièrement les Observants, firent de certains symboles identitaires.

<sup>17</sup> Sur la politique réformatrice de la lignée des Wettin en Thuringe, voir M. Werner, *Landesherr und Franziskanerorden im spätmittelalterlichen Thüringen*, dans D. Berg (dir.), *Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit*, Weir 1998, pp. 331-360, en particulier pp. 350-353 pour les relations du duc Guillaume III avec Capistran et la rencontre des 5-9 septembre 1452.

<sup>18</sup> Capistran s'arrêta dans la ville et prêcha devant les étudiants et les frères du couvent entre le 27 août et le 24 septembre (voir J. Hofer, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, vol. 1, Rome-Heidelberg 1964, pp. 448-449 et pp. 468-470). Au-delà de cette conjoncture précise, l'on sait surtout que le couvent d'Erfurt et son *studium* ont constitué le foyer central de la fabrique idéologique du conciliarisme et de la résistance à la réforme observante dirigée par Capistran (voir notamment P. Weigel, *Zu Urkunden des Erfurter Franziskanerklosters in den Beständen des Landeshauptarchivs Sachsen-Anhalt in Magdeburg*, dans «Wissenschaft und Weisheit», 64, 2001, p. 297).



On connaît, parmi ces symboles, celui qu'utilisa Bernardin de Sienne, à l'origine de la venue de Matthieu d'Agrigente dans les territoires catalans suite à une demande d'Alphonse le Magnanime. Il concluait souvent ses prédications par la monstration de sa fameuse *tavoletta*, qu'il utilisait presque comme une relique, ce qu'elle devint d'ailleurs, dans la pratique de l'Église, après sa canonisation. Lors de son passage à Breslau en 1453, selon la chronique du clerc Sigismund Rosicz, Capistran montra à la foule, rassemblée pour l'écouter le dimanche *Judica me* (18 mars), *speculum terribile alias ein Hirnschedel et imaginem sancti Bernhardi[ni]*<sup>19</sup>. La première impression de lecture est une interrogation, qui consiste à se demander si, à côté de l'«image» de saint Bernardin, il s'est agi d'un véritable crâne (*Hirn-Schädel*, «crâne-cerveau») ou d'une représentation, par exemple gravée sur du métal, d'où le terme de *speculum*. La prédication de Leipzig, à l'automne 1452, confirme (sans grande surprise) que Capistran sortait parfois de son vêtement une véritable tête de mort, qu'il brandissait devant son auditoire afin de lui montrer le résultat du travail des vers<sup>20</sup>. Le procédé était utilisé en particulier au cours de ses sermons sur la mort et le Jugement, thèmes abordés dans la cité universitaire<sup>21</sup>; à Breslau, il le fut lors d'une homélie construite à partir de Jean 8, 52 (*Abraham mortuus est et prophetae mortui sunt*) évoquant la mort<sup>22</sup>, et au cours de laquelle Capistran précisa que le crâne était un miroir plaçant chaque fidèle face à lui-même<sup>23</sup>. Un autre témoignage apporte un éclairage essentiel, puisqu'il relate la prédication effectuée deux ans auparavant, le 14 février, dans la ville

<sup>19</sup> S. Rosicz, *Gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi*, éd. dans *Scriptores rerum silesiacarum*, B. 12, Breslau 1883 (Geschichtschreiber Schlesiens des XV. Jahrhunderts), p. 63 (les dates entre crochets sont données par l'éditeur en marge du texte): «Die 13 mensis Februarii dignus pater Johannes de Capistrano ordinis fratrum minorum de observantia professor intravit civitatem Wratislaviam cum plus quam 30 fratribus, fuitque a clero et populo cuncto circa sanctum Nicolaum processionabiliter susceptus ac a prelatis canonicis clero ambarum ecclesiarum circa sanctum Petrum cum reliquiis absente episcopo susceptus, intravitque ecclesiam Wratislaviensem, in qua cantatum fuit Te Deum laudamus pulsatis campanis omnibus, factaque recommendatione per doctorem Casparum Regil regeneratus fuit, humiliter dando benedictionem reductus est ad forum salis cum suis in domum olim Johannis Glotz. Predicavit die cinerum in ecclesia sancte Elisabeth deinde in foro salis quasi singulis diebus latine, [14 février] dominica judica ostendit speculum terribile alias ein Hirnschedel et imaginem sancti Bernhardi [18 mars] factaque fuit sollemnis processio de foro salis per dominum episcopum ambarum ecclesiarum parochialium et patris et fratrum ad novam hereditationem in nova civitate pro fratribus noviter erectam. Item in profesto annunciationis dominice fuit erectus novus chorus [24 mars] et postea ecclesia nova pro eisdem fratribus ibidem».

<sup>20</sup> Voir J. Hofer, *Zur Predigtätigkeit des hl. Johannes Kapistran in deutschen Städten*, dans «Franziskanische Studien», 13 (1926), pp. 149-150.

<sup>21</sup> Voir L. Luszczki, *De Sermonibus S. Ioannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Roma 1961, pp. 277-278 (et l'index chronologico-thématique, p. 308), qui souligne le degré d'intensité extrême – rarement atteint selon lui chez Capistran – de cette prédication sur la mort, sans toutefois mentionner l'usage d'un crâne.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 164, n. 652 et p. 170, n. 709.

<sup>23</sup> E. Jacob, *Johannes von Capistrano*, Breslau 1905-1911, II. Teil, Dritte Folge, p. 135, cité par G. Buchwald, *Johannes Capistranos Predigten in Leipzig 1452*, dans «Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte», 26 (1912), 1913, p. 149; Hofer, *Zur Predigtätigkeit des hl. Johannes Kapistran*, p. 150, manifestement à partir de Jacob – qui utilise les *reportationes* d'un contemporain.

de Brescia. Celle-ci avait accueilli Bernardin de Sienne en 1422, puis en 1444 Albert de Sarteano, dont l'action avait débouché sur la fondation d'un nouvel hôpital et surtout d'un nouveau couvent de Clarisses. Cristoforo da Soldo, dans sa *Cronaca*, décrit l'extraordinaire engouement populaire que souleva le passage de Capistran, engouement indissociable de la ferveur suscitée par la sainteté toute récente de Bernardin de Sienne. Pour la canonisation de son ancien compagnon et modèle, Capistran n'avait pas hésité à réveiller les morts; il se livrait désormais à des guérisons miraculeuses au nom de Bernardin<sup>24</sup>. Ce qu'il présenta à la foule le 14 février, ce fut non pas un crâne, mais la calotte ou barrette de Bernardin (*pileolum*, ou *biretum*), qu'il tenait à la main lorsqu'il effectuait sur les malades le signe de la croix au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit et... de saint Bernardin<sup>25</sup>.

On sait l'importance que les pratiques religieuses du *Quattrocento* accordèrent au visuel et le rôle particulier que jouèrent les prédicateurs franciscains dans l'accroissement de cette tendance, qui correspondait totalement à la théâtralisation de la pastorale dont, sans avoir le monopole, ils furent les principaux promoteurs. Il est étonnant de constater de quelle façon Jean de Capistran a utilisé le charisme du prédicateur siennois. Lorsqu'il élevait la relique du saint pour la présenter à la foule et que celle-ci s'exclamait «Miséricorde! Miséricorde!», comme cela se passa l'après-midi du dimanche 14 février 1451 à Brescia ou en août 1452 à Arnstadt<sup>26</sup>, Capistran renouait avec les pratiques de *disciplinamento* que ses aînés avaient mises en œuvre deux siècles auparavant dans les cités italiennes. Il n'apparaissait pas comme un autre François, mais comme un autre Bernardin, puisqu'il reproduisait les modalités de la prédication bernardinienne (ostension finale de la calotte du saint siennois, séparation des hommes et des femmes dans l'auditoire, mais aussi mise en valeur visuelle de l'élite urbaine au sein de ce dernier). À bien des égards, la sainteté de Bernardin, lorsqu'elle fut proclamée au printemps 1450, revêtit presque immédiatement une dimension civique, d'ailleurs quasi-multipolaire – à l'Aquila, où reposait le corps, Sienne, Pérouse, Ferrare

<sup>24</sup> Voir Hofer, *Johannes Kapistran*, t. 1, pp. 313-320 (« Die Heiligspredung Bernhardins »), pp. 353-357 (« Große Volksmission in Brescia ») et p. 360 (commentaire de l'illustration: retable réalisé par Jean Figuera pour le couvent de Cagliari, en Sardaigne). Dans *La Cronaca (1437-1468)*, le passage sur le séjour à Brescia, du 9 au 16 février 1451, se situe aux pp. 865-869 de l'édition de Milan 1732 (*Rerum Italicarum Scriptores*, XXI-3), aux pp. 100-103 de celle de Bologne 1938.

<sup>25</sup> Ce que souligne également Merlo, *Au nom de saint François*, p. 272 ainsi que dans ses paroles conclusives à A. Cacciotti, M. Melli (dir.), *Beati Aquilani dell'Osservanza. Bernardino da Fossa, Vincenzo dell'Aquila, Timoteo da Monticchio*. Atti del Convegno storico in occasione di un centenario (L'Aquila, 7-8 maggio 2004), Padova 2007, p. 206. Autre témoignage, celui de la chronique des évêques de Spire, qui mentionne l'ostension d'un *Hubel* ou *Häubel*, c'est-à-dire d'un bonnet ou d'une coiffe d'ecclésiastique (F.J. Mone, *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*, vol. 1, 1848, cité par F. Falk, *St. Johann von Capistrano in Deutschland*, dans «Der Katholik», 71, 1891, p. 151).

<sup>26</sup> Avec une variante: « Jésus et Miséricorde » (J. Bühring, *Johanns von Capistrano, des andächtigen Vaters Aufenthalt in Arnstadt 1452*, dans «Alt-Arnstadt. Beiträge zur Heimatkunde von Arnstadt und Umgebung», 3, 1906, p. 88).

notamment<sup>27</sup>. Le parcours de Capistran en terre germanique dans les mois qui suivirent propagea la dévotion bernardinienne hors d'Italie. Mais il fut aussi un moyen de ramener cette dévotion dans le giron de l'ordre franciscain, par un processus de «re-franciscanisation» et de «dé-communalisation»; en somme, de mieux affirmer le caractère «pan-observant» de la sainteté de Bernardin, aux dépens du caractère «poliade» vers lequel la tirait fortement le contexte italien.

### 3. Usages du Sacré: Corpus Christi et figure de l'infidèle

Le traité du chartreux Jakob von Jüterbog (ou Jacques de *Paradiso*, 1381-1465) *De erroribus et moribus Christianorum modernorum* comporte, dans l'un de ses témoins manuscrits, tout un passage dénonçant la fausseté des guérisons miraculeuses effectuées par Capistran, qui n'auraient résulté que d'une véritable manipulation de la part de ses compagnons<sup>28</sup>. Que le passage en question soit de lui ou non, il n'empêche: Jakob von Jüterbog était à Erfurt au moment du passage de Capistran et y enseignait le droit canon dans une université dont les maîtres se prononcèrent contre le caractère miraculeux des guérisons du prédicateur italien<sup>29</sup>. On retrouve également Jacques de Jüterbog engagé dans la vive controverse des années 1443-1453 relative aux miracles de l'*Heiliges Blut* de Wilsnack, très important lieu de pèlerinage depuis qu'en 1383 les flammes ravageant l'église de ce village brandebourgeois avaient laissé intactes trois hosties maculées du sang du Christ<sup>30</sup>. Comment la

<sup>27</sup> En témoigne notamment la procession siennoise du 15 juin 1450 ouvrant les festivités juste après la canonisation romaine. Organisée par la Commune et l'Évêché, elle relia le *Duomo* et le Palais de la Seigneurie mais ne s'arrêta ni à l'*Ospedale della Scala* ni à l'église des Franciscains observants, deux hauts-lieux de la dévotion au nouveau saint depuis plusieurs années déjà. Voir la belle étude de D. Arasse, *Fervebat pietate populus. Art, dévotion et société autour de la glorification de saint Bernardin de Sienne*, dans «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», 89 (1977), p. 198, où est exploité en particulier le témoignage méconnu des *Historiae Senenses* d'Agostino Dati. Le cas de Pérouse, étudié dans la seconde partie de l'étude (pp. 203-207), est également révélateur.

<sup>28</sup> Anhaltisch Landesbücherei Dessau (Wissenschaftliche Bibliothek und Sondersammlungen), Cod. 3944, f. 204r, que j'ai consulté sur copie: «Sicut etiam nuper fama volavit ut quod quidam plures sanavit per contactum quarundam reliquiarum et experientia compertum est numquam aliquem certe et plene fuisse sanatum sed altera die aut eodem cecidinavit et aliqui peius habebant Et tamen absque detento examine clamaverunt socii illius ad populum nunciantes quasi sanatus esset iste vel ista et receperunt instrumenta infirmorum pendens in ecclesiis eorum predicans mirabilia magna quorum nullum erat verum. Hoc notum est omnibus detente attendentibus et tamen nullus contradicit».

<sup>29</sup> Voir notamment M. Werner, *Johannes Kapistran in Jena*, dans J. Helmuth, H. Müller (éd.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, 1, München 1994, p. 514.

<sup>30</sup> La bibliographie sur ce sujet est abondante. Voir la mise au point d'A.-K. Ziesak, «Multa habeo vobis dicere...» *Eine Bestandsaufnahme zur publizistischen Auseinandersetzung um das Heilige Blut von Wilsnack*, dans «Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte», 59 (1993), pp. 208-248, ainsi que F. Escher, H. Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter*, Frankfurt am Main 2006. L'intervention de Capistran dans la polémique est abordée dans Hofer, *Johannes Kapistran*, vol.

subsistance de ce sang ici-bas était-elle compatible avec la Résurrection ? La question était théologique, certes, mais elle touchait aussi aux frontières de la pratique religieuse acceptable des fidèles et fut vécue, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, comme participant de la nécessaire réforme de l'Église. Les débats furent particulièrement vifs pendant une dizaine d'année, entre 1443 et 1453, avec notamment l'implication des théologiens des universités d'Erfurt et Leipzig. Les plus ardents adversaires de ce miracle eucharistique étaient chanoines séculiers, chartreux, ermites de saint Augustin, prémontrés. Face à eux se dressèrent d'abord, à partir de 1446, les deux franciscains conventuels Matthias Döring et Jean Kannemann – responsable du *Studium* de Magdebourg entre 1446 et 1449 – puis également Capistran en octobre-novembre 1452, à la faveur de sa venue à Magdebourg et, il faut le noter, juste après sa rencontre avec le landgrave de Thuringe Guillaume III. Compte tenu du climat de ces années de tensions intra-franciscaines, il est remarquable que les meneurs les plus actifs de l'Ordre se soient retrouvés unis, en quelque sorte, autour de la défense d'un objet de croyance et des pratiques que cette croyance générerait. Pour expliquer cela, il ne faut ignorer ni les aspects théologiques du débat, ni la nécessité de ne pas se couper du soutien de puissances temporelles ayant intérêt au rayonnement de Wilsnack – situé sur le territoire du prince électeur Frédéric II de Brandebourg, frère de Guillaume III. Mais il s'est agi, aussi, de la défense d'une certaine conception de la piété. La controverse fut en effet conçue, dans l'esprit du maître d'Erfurt Jakob von Jüterbog, comme une lutte entre les tenants d'une «piété traditionnelle» fondée sur des manifestations visibles du culte faisant ici intervenir la vue et le toucher – avec leur lot de miracles et prodiges – d'une part, les promoteurs d'une «religiosité moderne» privilégiant le sentiment et l'intellect sur l'influence des sens, d'autre part. La distinction appelle des nuances, on s'en doute. On peut toutefois comprendre qu'elle ait été énoncée, à la lumière de la pastorale de conquête de Jean de Capistran, qui ne fut pas un îlot isolé dans l'océan franciscain. En ce qui concerne les « usages du sacré », je crois en effet qu'il a existé certaines spécificités franciscaines dans les pratiques, et que la dynamique réformatrice a eu une forte tendance à faire «du neuf avec du vieux» en réactivant, parfois en renouvelant des pratiques anciennes ayant souvent connu un premier apogée au XII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de ce que l'on peut appeler un «archaïsme innovateur», qui fut aussi « rénovateur » et constitua le pendant, dans la pastorale, de la « restauration innovatrice »<sup>31</sup> incarnée sur le plan social.

Dans un échange de vues avec le prémontré Eberhard Waltmann, lui aussi formé à Erfurt, Jean de Capistran insista sur le nécessaire arbitrage pontifical et argumenta sur la dimension théologique du problème posé par la subsis-

2, Heidelberg 1965, pp. 172-177. Sur celle de Jacques de Jüterbog, voir K. Bracha, *Zwischen miracula, mirabilia und mira. Die Wallfahrten nach Wilsnack im Urteil Jakobs von Paradies*, dans Escher, Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt*, pp. 165-177.

<sup>31</sup> G.G. Merlo, *Observance*, dans A. Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris 1997, t. 2, p. 1095.

tance, en ce monde, d'une partie du sang du Christ<sup>32</sup>. La question corrélative était celle de la possibilité que les reliques de ce sang fassent l'objet de la vénération des fidèles. En fait, l'observant italien avait déjà tranché ces points une dizaine d'années auparavant, lorsqu'il avait composé, entre 1440 et 1442, son *Tractatus de Christi sanguine pretioso* dédié au ministre Guillaume de Casal<sup>33</sup>. Au cours de sa légation à travers les États bourguignons, il avait pu étudier avec intérêt le cas de la collégiale bruxelloise de Sainte-Gudule, dans laquelle était vénéré le Saint-Sacrement d'où avait coulé un sang abondant; d'autres «hosties miraculeuses», à Dijon et Chalon-sur-Saône, s'étaient trouvées sur son chemin<sup>34</sup>. Dans le débat, il ne s'était pas démarqué des positions du pape Eugène IV et d'une façon générale de l'ordre franciscain, sur ce dossier de nouveau opposé aux Dominicains. Parmi les arguments utilisés par Eberhard Waltmann dans son traité *De adoratione et contra cruores* et dans les lettres destinées à Capistran figure d'ailleurs l'engagement des maîtres franciscains en faveur de l'Immaculée Conception, lié d'une façon générale à leur désir de plaire au peuple<sup>35</sup>. L'auteur convoque les Écritures, Aristote, Augustin, Isidore, Jean Damascène, certains papes et Thomas d'Aquin, pour une argumentation articulée essentiellement autour des notions d'*adoratio*, de *latritia* et d'*yperdulia*, qui pose le problème des images et celui des reliques des saints<sup>36</sup>. La réponse de Jean de Capistran le 6 novembre 1452, telle qu'elle a été conservée dans le manuscrit de Dessau, revient d'abord sur les questions de l'adoration et du statut de l'image, puis s'arrête sur deux principaux exemples de miracles eucharistiques. L'évocation de celui de la collégiale bruxelloise de Sainte-Gudule, en 1370, donne lieu à l'insertion dans cette lettre des éléments que Capistran avait ajoutés, à son retour de Flandre, à son traité sur le Précieux Sang: une longue référence à Thomas d'Aquin, puis le fragment d'une *informatio* effectuée quelques années auparavant et contenant la déposition, copiée par le prédicateur italien, du curé de Notre-Dame de La Chapelle Pierre de Heede<sup>37</sup>. On y retrouve le canevas narratif véhiculé depuis la fin du XIII<sup>e</sup>

<sup>32</sup> Hofer, *Johannes Kapistran*, vol. 2, pp. 176-177.

<sup>33</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 253, n. 49a. L'exemplaire autographe de Capistran, conservé dans le codex III du couvent de Capestrano, fut complété par le saint par rapport au texte dédié à Guillaume de Casal.

<sup>34</sup> Voir H. Lippens, *S. Jean de Capistran en mission aux États bourguignons, 1442-1443. Essai de reconstitution de ses voyages et négociations à l'aide de documents inédits*, dans «Archivum franciscanum historicum», 35 (1942), pp. 272-273.

<sup>35</sup> Voir Anhaltisch Landesbücherei Dessau, Cod. 3944, f. 290r. Le traité débute au f. 286r; deux lettres de Waltmann à Capistran sont ensuite copiées et forment en fait un second traité, compilé par le prémontré de Magdebourg en 1452, aux ff. 292v-314r.

<sup>36</sup> Celles-ci, «ut ossa vel sanguis cum orationibus non ad ossa vel sanguinem sed ad animas beatas venerantur propter meritum in vita et beatitudinem in morte et futuram glorificationem in iudicio» (*ibidem*, f. 312r).

<sup>37</sup> H. Lippens signale l'ajout de ces passages au manuscrit autographe du *Tractatus* dans *S. Jean de Capistran en mission aux États bourguignons*, p. 273. Dans le manuscrit de Dessau, l'insertion est faite aux ff. 318v-320r. Il faut noter que l'enquête y est datée du 12 août 1420, alors que d'après H. Lippens elle fut instituée par ordre du cardinal Pierre d'Ailly en 1402. En outre, Jean de Sancto Gaugerico, qui selon le manuscrit autographe – copié par H. Lippens – mena l'*informatio*, est nommé dans la version de Dessau Jean de Sancto Sanguine (f. 319r).

siècle, et notamment le miracle parisien des Billettes, par des textes, le théâtre et l'iconographie, avec comme point de départ du récit le fait qu'une femme chrétienne ait fourni au profanateur juif l'hostie consacrée<sup>38</sup>. L'autre cas de *sanguinis miraculosi* à l'appui du propos de Capistran est intervenu en Aragon sous le règne de Jacques I<sup>er</sup> («regnante serenissimo rege Jacobo christianissimo arrogonum»), l'homme de l'expansion vers le Sud et la Méditerranée, à l'époque où «tota proxima patria Sarracenis et infidelibus plena erat»<sup>39</sup>. Ici, le récit du miracle eucharistique de Daroca (province de Saragosse) est étroitement lié à un épisode de lutte victorieuse contre les Musulmans: célébrée à la demande des chefs chrétiens avant une offensive de reconquête, la messe fut interrompue par une attaque soudaine de l'ennemi qui obligea à cacher les hosties consacrées dans des linges; après la victoire, celles-ci furent retrouvées maculées de sang<sup>40</sup>. On voit donc qu'à côté de sa composante proprement théologique, l'argumentation de Capistran s'appuyait sur un véritable *topoi* du miraculeux chrétien de la fin du Moyen Âge, le lien entre les récits relatifs à des hosties miraculeuses et ceux rapportant des sacrilèges d'hosties, fréquemment imputés aux Juifs<sup>41</sup>.

Or, au printemps et pendant l'été 1453, juste après la nécessaire intervention pontificale dans la controverse de Wilsnack, le séjour et la prédication de Capistran à Breslau furent scandés par les massacres de Juifs<sup>42</sup>. L'élément déclencheur de cette persécution, qui se répandit dans d'autres villes de Silésie, fut une accusation de vol par une femme puis de profanation du Saint-Sacrement par les Juifs, selon un schéma qui n'avait rien de singulier. La lettre adressée à Eberhard Waltmann apporte donc un élément supplémentaire incitant à suivre Mateusz Kapustka, qui s'est récemment attaché à démontrer comment la propagande antijuïdique, portée à un degré extrême lors du passage de Capistran à Breslau et des persécutions qu'il orchestra,

<sup>38</sup> Sur le miracle des Billettes et d'une façon générale les récits de miracles consécutifs à des profanations d'hosties, voir notamment C. Salatko Petryszcze, «*Le Mistère de la Sainte Hostie*». Introduction, édition du texte et notes, Mémoire de Master (dir. D. Hüe), Université de Rennes II Haute Bretagne, accessible en ligne à partir du site du Centre d'Études des Textes Médiévaux de cette université [<http://www.uhb.fr/alc/medieval/index.htm>].

<sup>39</sup> Anhaltisch Landesbücherei Dessau, Cod. 3944, f. 320r.

<sup>40</sup> *Ibidem*, ff. 320r-321v. Le lieu des événements rapportés, la cité de *Darocha alias Dorecha*, est indiqué au f. 321v.

<sup>41</sup> Voir notamment le passage consacré par Arnold Angenendt aux miracles et profanations de l'hostie dans son ouvrage *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, pp. 506-508.

<sup>42</sup> Les *Annales* de Glogau, située sur l'Oder au nord-ouest de Breslau, mentionnent les supplices de Juifs qui coïncidèrent avec la présence du prédicateur franciscain dans la capitale de Silésie (*Annales Glogovienses bis z. j. 1493*, éd. Hermann Markgraf dans *Scriptores rerum silesiacarum*, vol. 10, Breslau 1877, p. 19). Cet aspect de l'action de Capistran est confirmé par Sigismond Rosiez, qui passa la plus grande partie de sa vie à Breslau (*Gesta diversa [...]*, pp. 64, 65 et 67). Quant à la plus célèbre des chroniques de cette ville, celle de son greffier municipal Pierre Eschenloer, elle est explicite dans sa version allemande éditée récemment par Gunhild Roth (*Geschichte der Stadt Breslau*, Münster-New York-München-Berlin 2003, vol. 1, pp. 168-169), tandis que le texte latin ne fait pas mention des massacres et de la responsabilité de Capistran (*Historia Wratislaviensis*, f. 32b, éd. dans *Scriptores rerum silesiacarum*, vol. 7, Breslau 1872, p. 5).



pouvait être considérée comme une arme dans le combat en faveur du culte de l'hostie miraculeuse. La figure du Juif profanateur aurait en effet alors été présentée, face aux objections des réformateurs, comme celle d'un adversaire de la composante visuelle du culte eucharistique telle qu'elle était développée à Wilsnack vers 1450<sup>43</sup>.

Dans la lettre de novembre 1452, en outre, ce ne sont pas seulement les Juifs qui sont désignés comme profanateurs du Saint-Sacrement, mais aussi les Musulmans. La figure de l'infidèle permet ici de replacer Capistran dans une longue chaîne, dont il fut un maillon majeur et qui va me permettre de clore ce parcours entamé sur les rives de la Méditerranée. En aval, il faut en effet souligner que les retables réalisés pour des églises de Franciscains observants de Haute Lusace et Silésie au tout début du XVI<sup>e</sup> siècle ont pour thème important, traité sous des formes archaïsantes, le combat contre l'infidèle<sup>44</sup>. Au moment où se faisait plus que jamais sentir le besoin de réaffirmer l'attachement, mis en doute par leurs adversaires au sein de l'Ordre, des «Bernardins» – nom populaire des Observants en Silésie – à la famille franciscaine, le choix des motifs iconographiques, et d'une façon générale de ce que les Allemands désignent par le terme de *Bildsprache*, n'avait évidemment rien de fortuit. Il exaltait l'Église militante face à la menace de l'hérétique – incarnée quelques décennies auparavant par le Hussitisme, actualisée désormais par les Turcs – et accordait une place majeure à l'Eucharistie. En amont, Paolo Evangelisti a bien montré quel avait été le rôle joué par le paradigme de la *Passio Christi* et la fonctionnalisation du «modèle christomimétique» au service des efforts franciscains en faveur de la construction identitaire dans les territoires catalano-aragonais, d'Angelo Clareno et Arnaud de Villeneuve à François Eximienis et Matthieu d'Agrigente. La conversion des infidèles était indissolublement liée, dans l'esprit des deux premiers, à tout projet de réforme<sup>45</sup>. Un siècle et demi après, et bien plus au Nord, face aux réformateurs franciscains de l'Observance emmenés par Capistran se trouvaient aussi des infidèles, en l'occurrence des Juifs, obstacle à la construction d'une *societas christiana* que l'on pourrait qualifier, en reprenant l'expression de Paolo Evangelisti et pour ne pas limiter les conceptions antijudaïques du prédicateur italien à la seule accusation de déicide, de «caritativo-fiduciaire»<sup>46</sup>. Il ne

<sup>43</sup> M. Kapustka, *Legende und Sakrament. Die visuelle Propaganda als Abbild der Kontroversen in Wilsnack, Heiligengrabe und Breslau*, dans Escher, Kühne (éd.), *Die Wilsnackfahrt*, pp. 235-258, en particulier pp. 240-248.

<sup>44</sup> Voir l'étude de J. Kostowski, *Die Ausstattung der Franziskanerobservanten-Kirchen in Schlesien und in der Oberlausitz im ausgehenden Mittelalter*, dans L.-A. Dannenberg, M. Hermann, A. Klaffenböck (éd.), *Böhmen - Oberlausitz Tschechien. Aspekte einer Nachbarschaft*, Görlitz-Zittau 2006 (Neues Lausitzisches Magazin, Beiheft 3), pp. 79-88.

<sup>45</sup> Voir en particulier Evangelisti, *I Francescani*, pp. 123-146.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 124. Sur l'attitude des Franciscains à l'égard des Juifs, et sans revenir sur une importante bibliographie, voir les remarques récentes de J. Chiffolleau, *L'inquisition franciscaine en Provence et dans l'ancien Royaume d'Arles (vers 1260 - vers 1330)*, dans *Frati Minori e Inquisizione. Atti del XXXIII Convegno internazionale*, Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto 2006, pp. 202-223.

s'agissait pas d'édifier une telle société sur les terres contrôlées par les infidèles, comme à la charnière des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, mais de la construire, car elle était inachevée, sur les terres missionnaires que constituait encore l'Europe centrale au milieu du XV<sup>e</sup> siècle. À ce titre, la figure du Juif blasphémateur, bâtie en opposition avec l'hostie miraculeuse, peut-être considérée comme une intense et dramatique *Sprachbild* oeuvrant, par l'exclusion, à la cohésion de la communauté chrétienne.

Ludovic Viallet  
Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand II  
viallet.ludovic@wanadoo.fr



RM

**Saggi**

---



## **Alle origini della fiscalità comunale. Fodro, estimo e prestiti a Bergamo tra fine XII e metà XIII secolo**

di Paolo Gabriele Nobili

Il tema della fiscalità per l'età pieno- e tardocomunale è stato oggetto di una recente e sostanziale revisione storiografica, che ne ha messo in luce il valore quale punto di vista privilegiato per lo studio delle dinamiche nei rapporti sia territoriali (tra città e contado soprattutto), sia politico-sociali (tra *cives*, *domini*, comitatini). Entro questa prospettiva le ultime ricerche, la ricerca attuale, più che applicare un modello interpretativo ricavato da contesti precocemente indagati e ricchi di testimonianze, si è posta il quesito della diversificazione dei percorsi delle modalità di finanziamento dei centri cittadini e della varietà delle soluzioni attuate localmente<sup>1</sup>. In tal senso il distretto di

\* Riferimenti archivistici ed abbreviazioni impiegati: Biblioteca Civica "Angelo Mai" di Bergamo, Collezione di Pergamene: BCBg, perg.; Biblioteca Civica "Angelo Mai" di Bergamo, Fondo dell'Archivio della Misericordia Maggiore di Bergamo: MIA; Archivio di Stato di Bergamo, Fondo Notarile: ASBg, FN (segue il riferimento alla cartella, al registro ed al numero di pagina, apposto in età moderna su ogni facciata con numeratore meccanico); Archivio Capitolare presso Archivio Storico Diocesano di Bergamo: ACB.

Desidero ringraziare la prof. Patrizia Mainoni per l'attenta lettura del testo *in fieri* e per le puntuali indicazioni fornitemi.

<sup>1</sup> Per un aggiornamento sul dibattito storiografico ed una rilettura delle fonti, si veda P. Cammarosano, *Le origini della fiscalità pubblica delle città italiane in La genesis de la fiscalitat municipal*, in «Revista d'història medieval», 7 (1997), pp. 39-52 (ristampato in Cammarosano, *Studi di storia medievale. Economia, territorio, società*, Trieste 2009), pp. 45 sgg.; P. Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità nell'Italia centro-settentrionale*, in «Studi storici», 40 (1999), pp. 449-470; P. Mainoni, *Credito e fiscalità nelle città medievali. In margine ad un recente convegno*, in «Società e storia», 23 (2000), 87, pp. 81-90; P. Mainoni, *A proposito della "rivoluzione fiscale" nell'Italia settentrionale del XIII secolo*, in «Studi storici», 44 (2003), pp. 5-42; P. Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative nell'Italia del nord (secoli XII-inizio XIII)*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella Societas Christiana (1046-1250)*. Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004, a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 705-759; M. Ginatempo, *Spunti comparativi sulle trasformazioni della fiscalità nell'Italia post-comunale in Politiche finanziarie e fiscali nell'Italia settentrionale (secoli XIII-XV)*, a cura di P. Mainoni, Milano 2001 (Storia lombarda, 9), pp. 125-220 che riprende e amplia, andando oltre

Bergamo costituisce un interessante campo di analisi per lo studio del prelievo diretto da parte del comune durante la fase iniziale dell'età podestarile – attorno alla fine del XII secolo ed ai primi decenni del Duecento –, sebbene nel confronto con altre realtà norditaliane non presenti una documentazione molto precoce né eccezionalmente significativa. La situazione per quest'area infatti muta soltanto quando l'apporto della fonte notarile su registro, corpora a partire dalla metà del XIII secolo, permette di illuminare da distanza ravvicinata forme e prassi del prelievo locale (*vicinale* e rurale)<sup>2</sup> e, in qualche misura, di ricollocarlo all'interno del bilancio della città-stato orobica<sup>3</sup>. Inoltre, a seguito della riorganizzazione generale del contado messa in atto dal comune podestarile maturo e delle necessità pecuniarie derivanti dalla partecipazione alle guerre federiciane, è quello il momento in cui, al pari di tante altre città norditaliane, Bergamo conosce il più ampio impiego del sistema dell'imposizione diretta basata sull'estimo<sup>4</sup>. Per il periodo precedente, gli studi sulle diverse realtà comunali hanno generalmente rimarcato fattori quali il ruolo ed il peso della fiscalità indiretta fin dalle origini dei governi cittadini<sup>5</sup>, la composita eredità trasmessa alle autorità locali dalla politica di Federico I in tema di sperimentazioni amministrative e di riorganizzazione tributaria<sup>6</sup>, la difficile ricerca di un monopolio impositivo dei comuni sui rispettivi distretti tramite il riscatto di diritti signorili di prelievo di ogni tipo<sup>7</sup>.

l'ambito toscano, alcune considerazioni di M. Ginatempo, *Prima del debito. Finanziamento della spesa pubblica e gestione del deficit nelle grandi città toscane (1200-1350 ca.)*, Firenze 2000 (Biblioteca storica toscana, 38); M. Ginatempo, *Finanze e fiscalità. Note sulle peculiarità degli stati regionali italiani e le loro città*, in *L'Italia alla fine del Medioevo. I caratteri originali nel quadro europeo*, I, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006 (Collana di studi e ricerche, 9), pp. 241-294.

<sup>2</sup> Per le forme di prelievo nella vicinia urbana di San Pancrazio a fine Duecento si rimanda a G. Caminiti, *La vicinia di San Pancrazio a Bergamo. Un microcosmo di vita politico-sociale (1283-1318)*, Bergamo 1999 (Contributi allo studio del territorio bergamasco, 19), pp. 114-117; per quelle relative a centri della media val Seriana, Vertova e Colzate, negli anni Ottanta nel secolo, si veda P.G. Nobili, *Vertova. Una comunità rurale nel Medioevo. Vita del territorio, economia agricola e governo locale in un villaggio lombardo nella seconda metà del Duecento (1279-1282)*, Firenze 2009, pp.153-158 e P.G. Nobili, *Il secondo Duecento come soglia. La parabola del contado di Bergamo tra l'apice dello sviluppo e l'inizio della crisi (1250-1296)*, tesi di dottorato in Storia Medievale, Università degli Studi di Milano, XXII ciclo (2006-2009), pp. 354-358.

<sup>3</sup> Si fa qui riferimento al libro contabile del comune di Bergamo del 1303, un «codicetto cartaceo rilegato con una pergamena», denominato *Receptum et expensarum Friderici Bongii pro Comuni Pergami*, trascritto in appendice a P. Mainoni, *Le radici della discordia. Ricerche sulla fiscalità a Bergamo tra XIII e XV secolo*, Milano 1997 (Storia lombarda, 3), pp. 151-214.

<sup>4</sup> Sulla propensione a porre l'estimo a fondamento di ogni genere di onere si veda Mainoni, *A proposito della "rivoluzione fiscale"* cit., p. 41; F. Menant, *Campagnes lombardes du Moyen Âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1993 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 281), p. 532.

<sup>5</sup> Basti il rimando alla sintesi di Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità* cit., pp. 465 sgg.

<sup>6</sup> Sul rapporto tra provvedimenti fiscali del primo Federico e fiscalità comunale si veda Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 527 sgg.; Cammarosano, *Le origini della fiscalità pubblica* cit., p. 45 sgg.; Mainoni, *A proposito della "rivoluzione fiscale"* cit., p. 6 sgg.

<sup>7</sup> Per esempi di diritti signorili di prelievo nei contadi di Cremona, Brescia e Bergamo ci si riferisca a Menant, *Campagnes lombardes* cit., pp. 468 sgg. e pp. 516 sgg.; per la zona di Savona, Mainoni, *A proposito della "rivoluzione fiscale"* cit., p. 11 e per un quadro più ampio pp. 12 sgg.; per una sintesi S. Carocci, *Signoria rurale, prelievo signorile e società contadina (sec. XI-XIII)*:

In questa sede si intende invece focalizzare l'attenzione su un tema differente: in particolare, ci si propone di analizzare i metodi ed il linguaggio impiegati per le forme, anche rudimentali, di riscossione diretta e di estimo adottate in area bergamasca tra la fine del XII e la prima metà del secolo successivo. L'obiettivo è quello di rilevare, attraverso le tracce documentarie lasciate dai notai che su incarico del comune cittadino rogano per i diversi soggetti sottoposti ad esazione (comuni rurali, vicinie urbane, enti religiosi), le caratteristiche della prassi esattiva e dell'apparato operanti in questo periodo prima che, nella seconda parte del Duecento, essi si dispieghino nel più compiuto sistema tributario tardocomunale<sup>8</sup>. Con ciò non si vuole attribuire ai provvedimenti fiscali del comune orobico tra XII e XIII secolo un significato "forte" quali indicazioni univoche di modernità ed equità nelle riscossioni<sup>9</sup>, anche facendo leva sull'opposizione tra differenti modalità di prelievo<sup>10</sup>; né si intende assegnare ad essi un valore politico come «espressione dell'emergere del Popolo quale forza politica attiva»<sup>11</sup>. Al contrario, le rare, esigue, testimonianze in materia risalenti all'inizio del Duecento ed ai decenni seguenti, anche quando già segnalate e discusse dalla storiografia<sup>12</sup>, meritano una ripresa di considerazione e un'analisi puntuale che

*la ricerca italiana in Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Réalités et représentations paysannes. Atti del colloquio tenuto a Medina del Campo dal 31 maggio al 3 giugno 2000, a cura di M. Bourin e P. Martinez Sopena, Paris 2004 (Histoire ancienne et médiévale, 68), pp. 63-82, in particolare pp. 76-78.*

<sup>8</sup> Sulle procedure di estimo nelle città norditaliane si rimanda a R. Zangheri, *Catasti e storia della proprietà terriera*, Torino 1980, pp. 19-50; A. Grohmann, *L'imposizione diretta nei comuni dell'Italia centrale nel XIII secolo: la Libra di Perugia del 1285*, Perugia 1986 (Collection de l'École française de Rome, 91), pp. 4-18; P. Lütke Westhues e P. Koch, *Die kommunale Vermögenssteuer ('Estimo') im XIII Jahrhundert. Rekonstruktion und Analyse eines Verfahrens, in Kommunales Schriftgut in Oberitalien. Formen, Funktionen, Überlieferung*, a cura di H. Keller e T. Behrmann, München 1995 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 68), pp. 149-188.

<sup>9</sup> Mette in guardia da tali semplificazioni Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità* cit., p. 452.

<sup>10</sup> Come per un presunto contrasto tra entità quali il "vecchio" focatico e "nuovo" estimo, secondo Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., p. 717. Per E. Fiumi, *L'imposta diretta nei comuni medievali della Toscana*, in *Studi in onore di Armando Sapori*, Milano-Varese 1957, vol. 1, pp. 319-353, a p. 333, si trattava di due "termini antitetici", ossia *libra* o estimo e *focatico*, mentre il *datum* appariva una voce generica. Per un'interpretazione simile su un caso locale si veda C. Violante, *Imposte dirette e debito pubblico nel basso medioevo*, in *Economia, società, istituzioni a Pisa nel Medioevo: saggi e ricerche*, Bari 1980 (Saggi, 48), pp. 101-138, alle pp. 107-108.

<sup>11</sup> Espressione e valutazione in Mainoni, *A proposito della "rivoluzione fiscale"* cit., p. 5. Per un confronto col caso milanese si rimanda a P. Grillo, *L'introduzione dell'estimo e la politica fiscale del Comune di Milano alla metà del secolo XIII (1240-1260)*, in *Politiche finanziarie e fiscali* cit., pp. 11-37, pp. 12-15.

<sup>12</sup> Dopo i rapidi accenni alla fiscalità bergamasca in B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei bergamaschi*, Bergamo 1959<sup>2</sup>, II, pp. 134-140, restano fondamentali le pagine dedicate all'argomento in Menant, *Campagne lombarde* cit., pp. 525 sgg., nonché in Menant, *Bergamo comunale: storia, economia e società*, in *Storia economica e sociale di Bergamo. I primi millenni: il comune e la signoria*, a cura di G. Chittolini, Bergamo 1999, pp. 15-181, alle pp. 86 sgg.; per gli sviluppi successivi, si veda lo studio di Mainoni *Le radici della discordia* cit., in specie pp. 21-38 per le entrate fiscali nell'ultima età comunale. Lo stesso Menant (p. 533 nota 187) scrive che «nonostante la dispersione dei documenti» e qualche «errore importante nella loro trasmissione» è «sufficiente riprendere i testi nel loro assieme per constatare che l'evoluzione della fiscalità a Bergamo coinci-

tengano conto di alcuni temi relativi alle pratiche allora correnti: la metodologia impiegata nei prelievi, il personale coinvolto, il linguaggio degli atti direttamente inerenti alle riscossioni (quietanze, ordini di pagamento, atti di persecuzione degli inadempienti...). Si tratta in tutti i casi di elementi che sono presenti nei formulari dei notai bergamaschi operanti in questo settore e che, una volta estrapolati, messi in rilievo e comparati fra loro, possono contribuire sia a delineare le tendenze di fondo della politica fiscale del comune tra la fine del XII e la metà del XIII secolo, sia a chiarificare i più noti, e meglio documentati, sviluppi successivi.

### 1. *Il prelievo diretto da parte cittadina: prime attestazioni*

Per l'analisi delle esazioni del fodro da parte del comune di Bergamo occorre prendere avvio dal documento datato all'anno 1161 e disponibile nella trascrizione tardosettecentesca di Mario Lupo; esso riguarda il comune di Almenno, per il quale, complessivamente, rimane una ricca documentazione<sup>13</sup>. Gli abitanti di questa grossa località sita all'imbocco delle valli Imagna e Brembana avrebbero dovuto versare in quell'anno 40 lire *pro fodro* alle autorità del capoluogo; l'esazione si affiancava a quella del fodro imperiale, di cui il diritto di prelievo per la *curte de Lemne*, peraltro, soltanto cinque anni prima era stato concesso da Federico I al vescovo Gerardo di Bergamo<sup>14</sup>. In considerazione della forte entità della cifra reclamata (40 lire), doveva trattarsi di una quota assegnata all'intera comunità e tramite metodi ancora elementari di valutazione delle risorse locali<sup>15</sup>. La riscossione avveniva infatti non a titolo personale degli abitanti di Almenno, ma espressamente *pro comuni*, quindi a nome dell'istituzione che si era venuta organizzando sul luogo di *Lemene* e pertinenze territoriali. Essa era richiesta espressamente in veste di *fodrum*,

de con quella degli altri comuni lombardi». Più in generale, sul rapporto tra contado e città di Bergamo (letto attraverso gli statuti) si rimanda a G.P.G. Scharf, *Bergamo e il suo contado fra Due e Trecento attraverso gli statuti urbani*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità territoriali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 (Quaderni di Acme, 62), pp. 201-225.

<sup>13</sup> Non a caso François Menant ha intitolato *Le cas d'Almenno est exemplaire* le pagine dedicate ad esso dedicate in *Campagnes lombardes* cit., pp. 545-552.

<sup>14</sup> «Preterea curtem de Lemne in integrum cum usibus conditionibus fodro districto atque teloneo (...) concedimus atque largimus» in MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae, Friderici diplomata inde ab a. MCLII usque ad a. MCLVIII*, X/1 Hannover 1975, doc. 141.

<sup>15</sup> Analoga interpretazione in Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 532. Anche secondo P. Cammarosano, *L'esercizio del potere: la fiscalità*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di A. Paravicini Bagliani e P. Toubert, Palermo 1994, pp. 104-111, alle pp. 108-109, «su un piano storico è interessante valutare in quale misura le prime fasi della fiscalità cittadina, grosso modo sino alla metà del Duecento, riprendessero, pur nella loro evoluzione sostanzialmente autonoma, alcuni connotati di fondo della fiscalità regia (...). Sottolineerei ancora l'adozione e la lunga persistenza di forme di imposizione diretta di carattere straordinario e con grossolana modalità di ripartizione fra i contribuenti: imposte dunque del genere della "collatio" e del "fodrum" e sovente definite – come si è già ricordato – con questi o analoghi nomi ("colta", "collecta", "fodrum")».

e del *fodrum* la città evidentemente si arrogava la facoltà di prelievo nel contado. L'atto tuttavia non è una semplice quietanza di pagamento, ma dà forma ad una transazione più complessa: le autorità di Bergamo, nelle persone dei consoli urbani, in accordo con il consiglio della città, avrebbero esonerato gli *homines* di Almenno («remiserunt hominibus de Lemine pro comuni») dal versamento di questo ammontare, come detto molto gravoso, in cambio della licenza di pascolo per gli armenti di proprietà di un ente da loro protetto, il monastero del Santo Sepolcro di Astino. Così i *vicini* di Almenno, o almeno una loro rappresentanza, radunati in assemblea (*concio*) presso il locale castello («infra spaldum castrum de Lemine»<sup>16</sup>), si persuadono ad investire<sup>17</sup> l'abate di questo ente religioso (di cui il comune di Bergamo aveva a cuore le sorti come fosse un vero e proprio «monastero comunale»<sup>18</sup>) del diritto di pascolo sull'allora vastissimo loro territorio di pertinenza<sup>19</sup>.

Per gli anni immediatamente successivi (1167), un'ulteriore testimonianza che conferma la consuetudine cittadina di effettuare riscossioni di tal genere nel distretto può essere rinvenuta negli accordi di alleanza che precedettero ed accompagnarono la costituzione della prima Lega Lombarda, in particolare nelle sezioni riguardanti la definizione delle controversie confinarie tra i comuni aderenti<sup>20</sup>. Sono le autorità milanesi che, nell'ambito degli accordi con quelle bergamasche circa la delimitazione del proprio contado e più precisamente delle aree lungamente contese della Gera d'Adda, della val d'Averara e del territorio attorno all'Adda sotto Lecco, consentono al comune di Bergamo di prelevare il fodro e altre esazioni nelle zone ad esse spettanti («et si comune Pergami tollere voluerit infra istos confines fodrum vel alias exactiones»), così come esso è già uso procedere per tutto il resto del distretto (qui ancora designato col termine di *comitatus*: «sicut per alium suum comitatum tollit»)<sup>21</sup>. Per le due città si tratta della traccia evidente di una pratica già in corso, da entrambe reciprocamente riconosciuta, e per la quale non rimane che accordarsi sulla rispettiva competenza in merito alle aree di frontiera.

<sup>16</sup> Lo *spaldum* si trova fra il muro e il fossato di un *castrum* e in pratica costituisce un terrapieno, come si ricava da A.A. Settia, *Castelli e villaggi nell'Italia padana. Popolamento, potere e sicurezza fra IX e XIII secolo*, Napoli 1984 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 23), pp. 199-205.

<sup>17</sup> L'atto è parzialmente trascritto in M. Lupo, *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis*, Bergamo 1784-1788, liber V (ex archivio monasterii de Astino), atto del 1 marzo 1161, notaio *Iohannes* agente «per parabulam domini Girardi venerabilis Pergamensis episcopi». Ne evidenzia l'interesse in materia fiscale Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 265.

<sup>18</sup> Sull'impegno della classe dirigente del comune per dotare il monastero di Astino di un vasto patrimonio fondiario si veda Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 64.

<sup>19</sup> Comprendente allora tutta la Valdimagna e la media Val Brembana, come da P. Manzoni, *Lemine: dalle origini al XVII secolo*, Almenno San Bartolomeo (Bergamo) 1988, pp. 116-117.

<sup>20</sup> L'importanza in materia fiscale di questo documento è rilevata anche da Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 86.

<sup>21</sup> C. Vignati, *Storia diplomatica della lega lombarda*, Milano 1866 (ed. anast. Torino 1966, con prefazione e aggiornamento bibliografico di R. Manselli), p. 114, doc. 13 del 1167 intitolato «Ius iurandum mediolanensium» (ai bergamaschi): «Nec infra hos confines per meum comunem nec fodrum nec ullas exactiones tollam, et si comune Pergami tollere voluerit infra istos confines fodrum vel alias exactiones sicut per alium suum comitatum tollit».

In merito a queste prime attestazioni delle esazioni del fodro da parte cittadina, la storiografia ha giustamente considerato con attenzione l'eredità trasmessa ai comuni norditaliani delle iniziative di riorganizzazione di Federico I in materia fiscale, finalizzate ad effettuare prelievi gravosi, generali e dettati da una sorta di ripartizione degli imponibili secondo metodi che verranno assimilati e proseguiti nei diversi distretti<sup>22</sup>. Tuttavia le crescenti necessità di cassa dei comuni cittadini, oltre che dal prelievo diretto rappresentato dal *fodrum*<sup>23</sup> e dalla fiscalità indiretta<sup>24</sup>, potevano venire soddisfatte anche mediante altri metodi di finanziamento, quali prestiti generali, anche di natura forzosa, e mutui occasionali e contratti liberamente con finanziatori privati<sup>25</sup>. Sicuramente un prestito alla città di Bergamo è un atto rogato nell'aprile 1193 all'interno del palazzo vescovile – il comune allora non aveva ancora una propria sede definita<sup>26</sup> – negli stessi anni che vedono l'esordio del regime podestarile<sup>27</sup>. Il documento in questione mostra come il «dominus Beletus» (quasi sicuramente il podestà di quell'anno «Belottus de Bongeriis» di Cremona<sup>28</sup>, ma nell'istrumento semplicemente dichiaratosi come agente a nome del comune) si fosse impegnato a risarcire entro due mesi l'allora non irrilevante cifra di 6 lire di imperiali al prestatore Landolfo *de Briolo*. L'am-

<sup>22</sup> In riguardo all'azione dell'amministrazione di Federico I scriveva Cammarosano, *L'esercizio del potere* cit., p. 105 della «tendenza a individuare delle forme di imposizione diretta di tipo ordinario, cioè annuali, e basate su un accertamento analitico della capacità contributiva. Ma rimasero su un terreno di teoria e di principi». Sul momento del Barbarossa quale «formativo e sollecitante nell'evoluzione economica» si veda P. Cammarosano, *La situazione economica nel Regno d'Italia all'epoca di Federico Barbarossa*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 96 (1990), pp. 157-173, alle pp. 171-173; sul tema anche Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., pp. 708 sgg.

<sup>23</sup> Sui metodi di riscossione diretta alternativi al fodro in uso nel XII secolo si veda per l'ambito piacentino P. Racine, *Due documenti contabili del comune di Piacenza nel periodo della Lega lombarda (1170-1179)*, in «Studi di storia medievale e di diplomatica», 3 (1978), pp. 35-94, a p. 86 sgg. (accanto ad un estimo applicato ai beni vi sono presentate altre due imposte di ripartizione, la «boateria» imposta sugli animali da tiro e la «colta», sul suolo, coltivato o meno); per Bologna F. Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna nei secoli XII e XIII*, in «Nuova rivista storica», 53 (1973), n. VII, pp. 273-312, alle p. 277 sgg. (dagli anni Trenta del XII secolo veniva riscossa una quota fissa annuale [il focatico] e un'imposta straordinaria, la *collecta*); per Pisa Violante, *Imposte dirette e debito pubblico* cit., pp. 107-108 (prima dell'introduzione dell'estimo nel 1162 vigeva un «focatico» non fisso, ma calcolato per persona e proporzionale alle ricchezze, «*secundum divitem et secundum pauperem*»); una sintesi in Mainoni, *A proposito della «rivoluzione fiscale»* cit., pp. 35 sgg.

<sup>24</sup> Dagli introiti di difficile quantificazione e, peraltro, fino a ora di non rilevantissimo interesse per la storiografia; si veda Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità* cit., p. 466.

<sup>25</sup> Sul «confine incerto» fra mutuo e imposta diretta nella seconda metà del XII secolo si rimanda a Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., p. 711.

<sup>26</sup> Il «palatium comunis Pergami» risale probabilmente agli ultimi anni del XII secolo secondo l'analisi di R. Russel, *Il Palazzo della Ragione di Bergamo riconsiderato*, in «Archivio storico bergamasco», 11 (1991), 20, pp. 7-34, fatta propria da Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 44. e nota 107.

<sup>27</sup> Proprio da quel momento, l'inizio degli anni Novanta del XII secolo, dopo alcune sporadiche menzioni (otto attestazioni di podestà tra 1161 e 1189), la lista dei podestà di Bergamo praticamente si interrompe, come si ricava Belotti, *Storia di Bergamo* cit., vol. II, pp. 219-220.

<sup>28</sup> Oltre alla lista di podestà di Bergamo comunale citata *supra* si vedano le osservazioni in Belotti, *Storia di Bergamo* cit., vol. I., p. 390.



montare è indicato come trasferito sotto forma di mutuo<sup>29</sup> a *dominus Beletus*, che lo riceve non per conto proprio ma a favore dell'istituzione comunale. Si rileva inoltre come già al momento della stipula quest'ufficiale si obbligasse a risarcire il finanziatore dell'interesse, il cosiddetto *quaderdonum* secondo una delle locuzioni con cui era comunemente denominato in area bergamasca (*quaderdonum, donum seu quaderdonum, quaderdonum seu interesse*)<sup>30</sup>, nonché i danni per i ritardi nel rimborso e il risarcimento di ogni altra spesa che il prestatore avrebbe dovuto sostenere per ottenere il rientro del capitale. Praticamente contemporanea (giugno 1193) è poi una quietanza di pagamento in cui certo Guala Ronia riceve dallo stesso Landolfo *de Briolo* (nella circostanza, egli stesso agente a nome del comune di Bergamo: l'ammontare restituito è indicato come «quos denarios comune Pergami debet ei reddere»<sup>31</sup>) 40 soldi che anch'egli aveva anticipato come mutuo all'istituzione comunale. Questo Landolfo *de Briolo* presente in entrambi gli atti di prestito è un *civis* bergamasco proprietario di terreni in diverse aree montane (a Stabello ed a Cornalba, in Val Brembana e Val Serina)<sup>32</sup>; in quegli anni di secolo egli pare fungere, e in maniera volontaria, da piccolo finanziatore e da mediatore finanziario del governo di Bergamo.

Per l'istituzione comunale in via di rapida organizzazione, responsabile della remunerazione del proprio personale ad ogni livello (dal *potestas* forestiero<sup>33</sup> agli *assessore*, agli *iudices*, ai semplici *servitores comunis Pergami*), un tale, non si sa quanto frequente e diffuso<sup>34</sup>, precoce ricorso al prestito mi-

<sup>29</sup> BCBg, perg. 0608 del 20 aprile 1193, notaio *magister Pasius*, atto rogato in *episcopali palatio*: «Dominus Beletus *nomine et vice comunis Pergami* convenit et promisit Landulfo de Briolo quod dabit et reddet ei undecimo die exeunte iunio proximo venturo libras sex bonorum denariorum imperialium vel eorum loco sine fraude currentium et quod resarciet ei omnem dampnum et quaderdonum et aliud dispendium (...) Quos denarios ipse Landulfus nomine suprascripti comunis ibi suprascripto domini Beloto *mutuo* dedit» (corsivi miei).

<sup>30</sup> Su terminologia e prassi di stipula di prestiti per l'area si veda P. Mainoni, *Credito ed usura tra norma e prassi. Alcuni esempi lombardi (sec. XII-prima metà XIV)*, in *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione* a cura di D. Quagliani, G. Todeschini, G.M. Varanini, Roma 2005 (Collection de l'École française de Rome, 346), pp. 129-158.

<sup>31</sup> BCBg, perg. 0608A del 1° giugno 1191, notaio *Cazanicus*, rogato «in civitate Pergami presentia bonorum hominum»: «Contentus et confessus fuit Guala Ronia quod Landulfus de Briolo dederat ei nomine comunis Pergami solidos quadraginta bonorum denariorum imperialium et eorum loco currentium quos denarios comune Pergami debet ei reddere».

<sup>32</sup> Sulle proprietà di questo personaggio si veda BCBg, perg. 0528 del 16 maggio 1192 (terreni ad Almenno ed a Sambosceta); BCBg, perg. 0398 del 15 giugno 1192 (terreni a Stabello e in tutta la Val Brembana).

<sup>33</sup> Per restare alle menzioni relative al XII secolo (una quindicina di nomi di podestà), cremonesi sono i podestà del 1193 e del 1196, modenese quello del 1191 e del 1195; si veda Belotti, *Storia di Bergamo* cit., vol. II, pp. 217-218.

<sup>34</sup> Non si può qui sapere se la sopravvivenza di due soli mutui per un periodo in cui mancano come i registri notarili fonti (molto ricchi per il settore creditizio) sia determinata da mera casualità o da uno scarso impiego di questo strumento per il finanziamento; per un confronto si rinvia a A. Michielin, G.M. Varanini, *Nota introduttiva*, in *Mutui e risarcimenti del comune di Treviso (secolo XIII)*, a cura di A. Michielin, Roma 2003 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 22), per cui di circa milletrecento atti di mutuo conclusi dal comune di Treviso nel 1237, ed il cui elenco è riportato negli anni Settanta su appositi registri, ne resta soltanto uno documentato dalla pergamena originale rilasciata al creditore.

nuto sulla piazza cittadina, analogo a quello che pochi decenni più tardi adatteranno molti comuni del distretto<sup>35</sup>, andava di pari passo coi provvedimenti di riscossione del fodro e delle taglie. In questi decenni a cavallo tra i due secoli, oltre che alle esigenze finanziarie correnti si doveva tener conto delle spese per i ripetuti conflitti con i comuni cittadini confinanti e conseguenti alle discordie all'interno della stessa città-stato orobica<sup>36</sup>.

Se con queste prime testimonianze si ha a che fare con un fodro raccolto nel contado non si sa se su base totalmente empirica e per così dire arbitraria, ovvero mediante criteri che in qualche modo prevedessero una seppur rudimentale valutazione delle capacità contributive, molto esplicita è la terminologia impiegata da Innocenzo III ad inizio Duecento (1203) nel momento nel quale si contrappone, nell'ambito della sua politica di difesa a tutto campo della *libertas Ecclesiae*<sup>37</sup>, alle autorità di Bergamo. Innocenzo difatti si scaglia contro i *molestantes* avversi per ragioni prettamente fiscali alla chiesa bergamasca, identificati nei consoli e nei *consiliarii* del comune, ma anche nei cosiddetti *aestimatores*<sup>38</sup>. Tali funzionari, non differenziando tra laici e clero («inter sanctum et profanum nullatenus distinguentes»), procedono di loro arbitrio all'estimo («pro suae voluntatis arbitrio aestimantes») dei possedimenti delle chiese e di ogni ente e luogo religioso («tam eis quam [...] pos-

<sup>35</sup> In merito alle attestazioni più precoci, per l'area veneta, a Treviso prestiti al comune appaiono attorno al 1213, in Michielin e Varanini, *Nota introduttiva* cit., p. LXXXIV; a Bassano i primi mutui al comune sono datati al secondo decennio del XIII secolo, F. Scarmoncin, *Comune e debito pubblico a Bassano nell'età ezzeliniana: dai documenti dell'Archivio del Museo Civico 1211-1259*, Bassano del Grappa (Vicenza) 1986, pp. 11-20; per l'ambito piemontese, a Biella i prestiti iniziano dal 1219 e a Vercelli dall'inizio XIII secolo (P. Sella, *Il libro dei prestiti (1219-1391)*, in *Documenti biellesi* a cura di P. Sella, F. Guasco di Bisio, F. Gabotto, Pinerolo 1909 [Biblioteca della società storica subalpina, 34], p. 6). Per i mutui ai comuni rurali bergamaschi, testimoniati a partire dagli anni Venti del Duecento, si veda Menant, *Campagnes lombardes* cit., pp. 551 sgg., Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 385 sgg. Più in generale sulla questione J.-L. Gaulin, F. Menant, *Crédit rural et endettement paysan dans l'Italie communale*, in *Endettement paysan et crédit rural dans l'Europe médiévale et moderne*, Atti delle XVII<sup>es</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, settembre 1995, a cura di M. Berthe, Tolosa 1998, pp. 35-67.

<sup>36</sup> Tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo si susseguivano gli scontri con milanesi e piacentini (rispettivamente nel 1200 e nel 1202) con devastazioni dei rispettivi territori di confine e, soprattutto, la cosiddetta guerra civile del 1206 tra Suardi da una parte, i Rivola e il popolo dall'altra, con assalti a edifici, torri, e palazzi, su cui Belotti, *Storia di Bergamo* cit., vol. I, pp. 391 sgg. (conflitti regionali), vol. II, pp. 9-11 (guerra civile); C. Storti Storchi, *Diritto e istituzioni a Bergamo: dal comune alla signoria*, Milano 1984 (Pubblicazioni dell'Istituto di storia del diritto italiano, 10), p. 225; Menant, *Bergamo comunale* cit., pp. 30 sgg.

<sup>37</sup> Sul quale M.P. Alberzoni, *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale*, in *Innocenzo III urbs et orbis*. Atti del Congresso internazionale in occasione dell'ottocentesimo anniversario dell'incoronazione di Innocenzo III (Roma 9-15 settembre 1998), a cura di A. Sommerlechner, Roma 2003, II, pp. 837-928 e ora in M. Alberzoni, *Città, vescovi e Papato nella Lombardia dei comuni*, Novara 2001 (Studi, 26), pp. 27-77; L. Baietto, *La giustizia pontificia nei conflitti fra chiese locali e comuni fra la seconda metà del secolo XII e l'inizio del XIII: linguaggi, procedure e rapporti di potere*, in «Società e Storia», 31 (2008), 119, pp. 3-36, in particolare pp. 20-23.

<sup>38</sup> J.-P. Migne, *Patrologia latina*, t. 215, *Innocentius III. Regestorum sive epistolarum liber*, n. 184, coll. 201-204. Il testo è valutato come significativo già in G. Biscaro, *Gli estimi del Comune di Milano nel secolo XIII*, in «Archivio storico lombardo», 55 (1928), 5, pp. 343-495, a p. 349 nota 2.

sessiones non solum ecclesiarum omnium [...] sed universorum religiosorum locorum»), e pretendono da questi ultimi 12 denari a lira stimata, e 15 denari dai chierici. Tra gli *estimatores* del comune – termine che durante l'età comunale rimarrà il solo impiegato per designare chi si assume il compito di valutatori di beni – ritenuti colpevoli di imporre a vescovo, canonici e chierici di Bergamo un tale gravame si riconoscono esponenti di note famiglie orobiche: in particolare un membro dei Colleoni, un da Mozzo, e il podestà di quell'anno Guglielmo Lazzaroni. Per tutti costoro è prevista la scomunica; in caso di proseguimento della politica vessatoria viene minacciata, secondo la consueta prassi innocenziana<sup>39</sup>, la soppressione dell'episcopato di Bergamo e la ripartizione tra le diocesi vicine. Nonostante la gravità dei provvedimenti evocati<sup>40</sup>, le autorità di Bergamo proseguirono nella loro azione tributaria, non peritandosi di sottoporre il clero a un prelievo diretto che successivamente verrà reiterato, regolandolo ancora, come si vedrà, secondo forme proporzionali e facendolo gestire da appositi ufficiali.

Proprio agli stessi anni (1206), ma stavolta in ambito laico, si riferisce una controversia tra i membri della vicinia urbana di San Pancrazio a riguardo delle quote di ripartizione di una *datia sive talia* addossata all'insieme degli appartenenti di quel settore cittadino («illam talyam exegit bene ab ipsis vicinis»)<sup>41</sup>. Con *datia sive talia* si intende qui un'imposizione *una tantum* che viene assegnata dalle autorità centrali: non si sa, tuttavia, in quali proporzioni né in base a quali criteri. In riferimento all'impiego a questa altezza cronologica di questa espressione (e, come vedremo, anche di quella *datia sive fodrum*), Patrizia Mainoni precisa che «il termine, come quello di fodro, è generico», e impedisce di scindere esattamente tra ammende, prelievi estem-

<sup>39</sup> Si tratta di un armamentario di sanzioni (scomunica, interdetto, abbandono della diocesi da parte del clero locale, trasferimento della sede episcopale, divisione diocesi tra quelle confinanti) che, sperimentato nel 1200 in difesa della chiesa di Novara, viene ripreso subito dopo per Cremona, Bergamo, Modena, Piacenza e, in tono più lieve, Verona, Pavia e Lodi, come da Alberzoni, *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica* cit., pp. 37 sgg.

<sup>40</sup> L'azione di Innocenzo rivolta alla difesa della *Ecclesiae generalis libertas* anche per il caso di Bergamo non teneva conto delle condizioni del clero locale e dei rapporti di forza politici, tanto che il comune orobico proseguirà nella sua politica fiscale nei confronti del clero, nonostante l'alternanza di fazioni politiche al governo e il mutamento di alleanze nel periodo di Federico II. Sulla «conoscenza solo superficiale della situazione politica dei comuni padani» nel primo decennio innocenziano si veda Alberzoni, *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica* cit., pp. 70-73; Sul protagonismo locale in tale conflitto, A. Rigon, *Il ruolo delle Chiese locali nelle lotte tra magnati e popolani*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale*, Atti del quindicesimo convegno di studi, Pistoia, 15-18 maggio 1995, Pistoia 1997, pp. 117-135 e in particolare p. 130 sgg.; Ph. Jones, *The Italian City-State, from Commune to Signoria*, Oxford 1997, pp. 430 sgg.; per il caso di Bergamo in particolare, L. Baietto, *Il papa e le città: papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto (Perugia) 2007 (Istituzioni e società, 9), pp. 31-35.

<sup>41</sup> La citazione deriva dalla cosiddetta "Pergamena Mantovani" (un lungo verbale del 1207 di testimonianze degli abitanti della vicinia urbana di San Pancrazio in merito a loro dissidi interni), edita in A. Mazzi, *La pergamena Mantovani*, in «Atti dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti in Bergamo», 9 (1887-88), pp. I-LXXIV. Sulla ripartizione di spese e imposte entro le vicinie si veda A. Mazzi, *Le vicinie di Bergamo*, Bergamo 1881, pp. 98 sgg.; Caminiti, *La vicinia di San Pancrazio* cit., pp. 114-115.

poranei rivolti a singole località del contado e provvedimenti esattivi generalizzati a tutto il distretto<sup>42</sup>.

Per sopperire ai crescenti bisogni di cassa le autorità del capoluogo fanno ricorso, oltre che alla tassazione degli enti religiosi, anche alle comunità rurali, ed in una modalità inedita per esse, che fino a quel momento avevano praticamente conosciuto soltanto il prelievo del fodro eseguito tanto dai propri signori quanto da parte cittadina<sup>43</sup>. Una importante testimonianza in tal senso, datata al 1209, è quella inserita in un contratto di mutuo al comune di Almenno e costituisce il motivo per l'assunzione di un prestito che dovette rappresentare un notevole scoperto per le finanze di quella comunità. In pratica, il comune di Bergamo attraverso propri rappresentanti, qui definiti semplicemente come *missi comunis*, avrebbe letteralmente costretto amministratori e *vicini* di Almenno ad effettuare un pesante anticipo di denaro nei suoi confronti, 50 lire, ottenute non quale fodro ma sotto forma di mutuo («prestare coacti erant per missos comunis Pergami») <sup>44</sup>. Gli abitanti di Almenno furono obbligati a prendere a loro volta a prestito quella somma di denaro, contattando un finanziatore cittadino, per poi girarla agli inviati del capoluogo (l'atto riporta come essi «dixerunt se ipsos denarios pro ipso comuni impermutare per prestare eos comuni Pergami»). Nell'occasione una significativa rappresentanza di questo grosso comune, ancora identificato semplicemente quale *comune loci de Lemene* e non come borgo<sup>45</sup>, costituita dai tre consoli e da quattro abitanti,

<sup>42</sup> Mainoni, *Le radici della discordia* cit., p. 23 e specialmente nota 13. Dell'utilizzo per l'inizio del XIII dei termini *fodrum*, *dathia* e *talea* quasi come sinonimi scrive anche Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 531 nota 183. Ancora nel 1231, per esempio, un'ammenda di 1700 lire comminata al comune rurale ribelle di Almenno viene denominata «fodrum impositum et taliatum» (ACB, perg. 4238 del 20 dicembre 1231, notaio Arderico «de Preლოსullis»), su cui Menant, *Bergamo comunale* cit. pp. 84-87. Per l'ambito toscano, dell'ambiguità di termini quali *datium*, imposta, colta e accatto scriveva già il Fiumi, *L'imposta diretta nei comuni medievali* cit., pp. 329-330; infine per Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., p. 714: «l'imposta diretta maggiormente testimoniata nell'Italia settentrionale sino a tutto il XIII secolo ha la denominazione di fodro o colletta» (la *collecta* o *colta* è prevalente «a Genova, come a sud del Po», anche «affiancata dal *fodrum*). In entrambi i casi, colletta e fodro, «come per molti termini di un linguaggio fiscale che non si evolve con la progressiva articolazione delle imposte, restano termini generici».

<sup>43</sup> Per un esempio di fodro signorile si rimanda a *infra*, nota 103.

<sup>44</sup> ACB, perg. 554 del 26 agosto 1209, notaio Giacomo *de Gromulo*, rogato «in civitate Pergami in curte heredum Raginaldi de Manervio»: «Vadia dederunt sine divisione Petrus de Baffa et Oprandus Moreschi de Ponterolo et Otto Diniani consules comunis loci de Lemene nomine ac vice suprascripti comunis et Quarta Grassi de Borra et (...) vicini suprascripti loci nomine ac vice suprascripti comunis in presentia et parabula domini Girardi Guasconis potestatis tunc suprascripti comunis, obligando omnia eorum bona et bona suprascripti comunis pignori in manu Moscardi de Credame suprascripte civitatis quo dabunt et reddent (...) libras quinquaginta bonorum denarioum imperialium (...) et ne possint se tueri dicendo finito offitio consulatus suprascriptorum consulum et pothestathie suprascripti domini Girardi non teneantur nec conveniri possint (...) Qui vero dominus Girardus potestas suprascripti comunis et prefati consules et vicini eiusdem loci de Lemene ibi dixerunt se ipsos denarios pro ipso comuni impermutare per prestare eos comuni Pergami cui comuni Pergami eos prestare coacti erant per missos comunis Pergami».

<sup>45</sup> L'attribuzione dello status di borgo per Almenno (il *comune burgi de Lemene*) avviene nel 1266 tramite l'acquisto per ben 2.700 lire dell'uguaglianza fiscale con la città, come da Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 68 nota 218.

obbliga in solido («sine divisione») sia i propri beni personali anche oltre il periodo della carica («et ne possint se tueri dicendo finito offitio consulatus suprascriptorum consulum»), sia le proprietà collettive, allo scopo di restituire entro un anno le 50 lire in questione al prestatore, certo Moscardo *de Credame* di Bergamo. La contrattazione avviene al cospetto e con l'approvazione del podestà *de Lemene*, il *dominus* Girardo *Guasconis*, seppur questi non compaia nel novero degli obbligati, costituito in prima battuta dagli amministratori locali e dai *vicini* responsabili della stipula. Il rettore locale si colloca dunque in una posizione che differisce in modo sostanziale da quella dei rappresentanti elettivi originanti dalla comunità rurale, quali sono i consoli: egli è un ufficiale di provenienza cittadina, e per il suo ruolo politico può approvare il ricorso all'indebitamento finalizzato al finanziamento del capoluogo – «impermutare<sup>46</sup> per prestare» –, ma non si vincola coi propri averi per il comune nel quale ricopre momentaneamente il suo ufficio.

Una quindicennio dopo, nel 1221, ancora i *vicini* di Almenno tramite il loro canevario trasferiscono all'omologo ufficiale cittadino, Enrico Bonghi, 45 lire quali *fodro* imposto e decretato dal podestà di Bergamo di quell'anno, il cremonese Lanfranco Moltidenari. Anche in tale occasione i rappresentanti di questa località prendono l'ammontare a prestito (il verbo usato è ancora «impermutare»), rivolgendosi al figlio di un *dominus*<sup>47</sup> bergamasco, come apprendiamo dalla dichiarazione che il canevario *de Lemene* fa aggiungere appositamente alla quietanza di riscossione del fodro. Per corrispondere capitale e interessi del mutuo è probabile che si sia dovuto procedere o ad alienazioni di *comunalia* o, in alternativa, a una qualche forma di prelievo, non si sa se proporzionale e con quali criteri ripartita, tra i *vicini* di Almenno, come è testimoniato avvenire di lì a poco per altre comunità del contado<sup>48</sup>. Lo stesso si può supporre del resto che fosse accaduto nove anni prima (1212), quando lo stesso comune di Almenno, rappresentato da tre suoi *procuratores*, dovette

<sup>46</sup> In ambito bergamasco *impermutare* viene utilizzato come prendere a prestito, ricevere un mutuo («mutuum accipere»), come da ASBg, FN, c. 2 r. 2, p. 105 del 12 marzo 1288, notaio Viviano di Alberto Gatti (i rappresentanti di Civate al Piano hanno *licentiam et parabolam impermutandi et mutuo accipiendi*), o ASBg, FN, cart. 1 reg. 2, p. 123 del 1 settembre 1251, notaio Pietro Rocca (consoli di Zandobbio prendono a prestito), ASBg, FN, c. 1 r. 3, p. 87 del 17 marzo 1252, notaio Guglielmo *de Carbonariis* (il comune del popolo e i gentili di Grumello nominano rappresentanti per prendere a prestito di 40 soldi). Si utilizza l'allocuzione *forza impermutandi* anche per gli inviati del comune di Buzzone recatisi in città a stipulare un prestito di 6 lire in ASBg, FN, c. 1 r. 3, p. 130 del 30 aprile 1253, notaio Guglielmo *de Carbonariis*.

<sup>47</sup> ACB, perg. 4165 dell'11 settembre 1221, notaio Alberto *de Casso*, rogato «in civitate Pergami in palacio comunis»: «Contentus et confessus fuit dominus Henricus de Bongo canevarius tunc comunis Pergami nomine ipsius comunis se recepisse a Peligrino Iohannis Bozoli canevario comunis de Lemene libras quadragintaquinque imperialium pro fodro per comune Pergami comuni de Lemene imposito tempore potestathie domini Lanfranci Multidenari potestatis Pergami (...) Et quos denarios dixit ibi ipse Peligrinus se impermutasse a Scamarino filio domini Aldercino per solvere comuni Pergami ut supra continetur».

<sup>48</sup> Nell'ultimo ventennio del Duecento si fanno frequenti le attestazioni di ripartizione tra i *vicini* dei debiti dei comuni rurali che, peraltro, venivano eseguite tramite la medesima metodologia di assegnazione del fodro individuale, come risulta da Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 398-406.



ricompensare il *dominus Alberico Carpellionis* per il servizio di podestà rurale (*pro feudo suo*, come viene definita la retribuzione per la mansione svolta), versando 19 lire rimaste delle 31 dovutegli. A questi si aggiungono gli interessi maturati per due mesi soltanto di ritardo (17 soldi come *vuaderdonum*<sup>49</sup>) ed altri 24 soldi derivanti da un mutuo precedente<sup>50</sup>: anche in tale occasione, in caso di scoperto di cassa, fu verosimilmente necessario rivolgersi al mercato del credito<sup>51</sup> o ripartire l'esborso tra i *vicini*.

Se si eccettuano le attestazioni relative ad Almenno, la documentazione in materia fiscale (e creditizia, ambito che per i comuni rurali appare spesso legato al primo) sino a questa altezza cronologica appare decisamente scarsa, divenendo più consistente soltanto a partire dagli anni Quaranta del Duecento, quando le pratiche di estimo e di riscossione si mostrano nei termini che si manterranno per tutto il XIII secolo. L'esempio bergamasco si allinea dunque ai contesti più precoci per i quali si è conservata documentazione sul prelievo diretto da parte comunale, come Piacenza e Pavia attorno agli anni Ottanta del XII secolo<sup>52</sup>.

## 2. Organizzazione fiscale e prestiti imposti attorno alla metà del Duecento

È in seguito alla azione di distrettuazione portata avanti tra gli anni Venti e Trenta del Duecento che, anche a livello fiscale, nell'Italia comunale si fa più sistematica e ordinata la presa sul contado<sup>53</sup>. Anche a Bergamo il distretto

<sup>49</sup> Si tratta dell'interesse di quelle 19 lire (indicate dal notaio come 20 lire, forse tenendo conto di un altro pagamento parziale). Ad ogni modo 17 soldi in sei mesi rappresentano un tasso, non modesto, di circa il 25% su base annuale.

<sup>50</sup> ACB, perg. 574 del 16 dicembre 1212, notaio Alberto Tempoldi, rogato *in castro de Lemene super casam de Ponterollis*: «Guido Previtalis et Peterbellus Morselli et Ambrosius Muclonis procuratores comunis de Lemene eorum nomine et nomine ipsius comunis sine divisione (...) teneantur (...) domino Alberico Carpellionis tunc temporis potestati comunis Lemene (...) quos contenti et confessi fuerunt suprascripto modo dare et solvere debere scilicet libras decem et novem minus denarios duodecim quos remanserant ad solvendum de libris treginta et una imperialium quos ei dare debebat comune de Lemene pro feudo suo et solidos viginti et quatuor ex precedente causa mutui et solidos decem et septem quos fecerat vuartertonum de illis libris viginti per duos menses».

<sup>51</sup> Sulle necessità monetarie dei comuni rurali bergamaschi, incapaci fin dalla loro emersione documentaria di far fronte anche alle più esigue spese correnti, si rimanda a Menant, *Campagnes lombardes* cit., pp. 550 sgg.; Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 385 sgg.

<sup>52</sup> Per gli estimi di Piacenza di fine XII secolo si veda F. Güterbock, *Alla vigilia della Lega Lombarda. Il dispotismo dei vicari imperiali a Piacenza*, in «Archivio storico italiano», 95 (1937), fasc. II, pp. 188-217, fasc. III, pp. 67-77, fasc. IV, pp. 181-192, in particolare fasc. II, p. 201; per il contado di Pavia restano gli elenchi di pagamento del fodro imposto nel 1181 a gli abitanti di alcune località del contado pubblicati in L.C. Bollea, *Documenti degli archivi di Pavia relativi alla storia di Voghera*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 46 (1910), pp. 55 sgg., su cui C.M. Cipolla, *Popolazione e proprietari delle campagne attraverso un ruolo di contribuenti del sec. XII*, in «Bollettino della Società Pavese di storia patria», 31 (1946), pp. 85-93; sintesi in Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., pp. 719 sgg.

<sup>53</sup> Per una messa a punto su fasi, cronologia e significato dell'inquadramento fiscale dei distretti comunali si rimanda a M. Ginatempo, *L'inquadramento fiscale delle comunità rurali (XIII-XIV*

cittadino è sottoposto ad una esazione riservata espressamente ai *rustici* e distinta da quello dei *cives*<sup>54</sup>. La riorganizzazione fu condotta attraverso la suddivisione dell'intero distretto in un numero stabilito di comuni rurali dalla taglia adeguata, la cui lista viene iscritta nel primo statuto urbano<sup>55</sup>, e tramite la fissazione dei loro confini lineari, registrati in appositi strumenti detti a Bergamo di "calcazione"<sup>56</sup>. La condizione di ciascuno degli abitanti non privilegiati del contado di Bergamo (ossia di tutti quelli che si trovano nel cosiddetto *status rusticitatis*)<sup>57</sup> e che facevano parte delle *universitates vicinorum* dei comuni di popolo viene ora definita espressamente sulla base del dovere di *substare et sustinere* una serie di obblighi (certamente il versamento del *fodrum* ma anche l'imposizione di *honera, factiones ed opera rusticana*<sup>58</sup>), come accadeva negli stessi anni in altri territori cittadini non distanti (Piacenza, Bologna...)<sup>59</sup>. Tuttavia fodri, taglie e prestiti coatti venivano ripartiti,

*secolo*), in *Le campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV): la costruzione del dominio cittadino tra resistenze e integrazione*. Atti del convegno, Certosa di Pontignano, 29 maggio-1 giugno 2004, in stampa.

<sup>54</sup> Esempiare e ben studiato il caso relativo agli abitanti di Valtesse, territorio subito a nord del capoluogo, che reclamano di voler sfuggire agli *onera e fodra* dei rustici e di essere assimilati ai contribuenti delle vicinie cittadine, su cui A. Mazzi, *Note suburbane. Con una appendice sui "mille homines Pergami" del 1156*, Bergamo 1892, pp. 264 sgg.; Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 157; Storti Storch, *Diritto e istituzioni* cit., p. 124; P.G. Nobili, *Appartenenze e delimitazioni. Vincoli di vicinanzia e definizioni dei confini del territorio bergamasco nel secondo terzo del Duecento*, in «Quaderni di Archivio bergamasco», 3 (2010), distribuito anche in formato digitale da [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it) [30 marzo 2010], pp. 25-60, pp. 32-35. Paralleli con il caso di Valtesse in una serie di sentenze emesse a Piacenza nel 1219, in cui alcuni comitatini dichiaravano «quod ipsi non sunt rustici nec opera rusticana unquam fecerunt, nec coltam rusticanam neque bovateriam aliquo tempore dederunt, immo sicut cives (...) extimum (...) communi solverunt», su cui Mainoni, *Sperimentazioni fiscali* cit., p. 731.

<sup>55</sup> Per un confronto, si rimanda ai casi di elenchi di ville soggette ai comuni di Pavia, Verona, Vicenza ricordati in G.M. Varanini, *L'organizzazione del distretto cittadino nell'Italia padana nei secoli XIII-XIV (Marca Trevigiana, Lombardia, Emilia)*, in *L'organizzazione del territorio in Italia e in Germania: secoli XIII-XIV*, a cura di G. Chittolini e D. Willoweit, Bologna 1994 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno, 37), pp. 133-233, pp. 138-145; liste di comuni rurali soggetti a Milano, Cremona, Brescia, Como, Pavia sono menzionate in Grillo, *Comuni urbani e poteri locali* cit., pp. 50-53.

<sup>56</sup> Sulle "calcazioni", termine usato in area bergamasca che indica le inchieste per determinare collocazione e confini di possedimenti fondiari, si rinvia a Nobili, *Appartenenze e delimitazioni* cit., pp. 44 sgg.; R. Rao, «*In Monte comunis Pergami*». *Beni comunali e controllo del territorio nei rilievi attorno a Bergamo fra città e comuni rurali*, in *Bergamo e la montagna nel Medioevo. Il territorio orobico fra città e poteri locali*. Atti della giornata di studi, Bergamo, 22 gennaio 2010, a cura di R. Rao, in stampa.

<sup>57</sup> Espressione tratta dal privilegio del 1267 di assunzione dello stato di borgo per il comune rurale di Gromo, in alta val Seriana, analizzato in Nobili, *Appartenenze e delimitazioni* cit., pp. 35-44.

<sup>58</sup> Come recita l'abbreviatura in ASBg, FN, c. 3 r. 3, p. 79 dell'8 gennaio 1290, notaio Pietro Lorenzoni; si è discusso questo significativo documento – un atto di rinuncia al diritto di *vicinanzia* da parte di un abitante di Barzizza, località della media Val Seriana – in Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 315-318.

<sup>59</sup> A Piacenza la colta o «estimo rusticano», da inizio Duecento sostituisce altre forme di prelievo, ed è separata dall'estimo urbano, come da Mainoni, *Sperimentazioni fiscali e amministrative* cit., pp. 731 sgg. Anche a Bologna le differenze tra i contribuenti si riducono al solo binomio *cives/comitatini* ed i *nobiles* vengono posti sullo stesso piano dei cittadini (secondo la statuizione del 1288 essi «teneantur ut cives publicas factiones subire»), come da Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna* cit., p. 309.

pur se secondo criteri differenti, anche tra persone di stato più elevato, i *cives* che abitavano *de foris*<sup>60</sup> ed i cosiddetti *gentiles*<sup>61</sup>. Questi ultimi, che costituivano gli abitanti del contado di condizione non popolare, erano generalmente organizzati, come per altri territori norditaliani<sup>62</sup>, nei cosiddetti *comunia gentilium* o *nobilium*<sup>63</sup> del distretto, oppure, se la consistenza demografica

<sup>60</sup> L'espressione si ritrova già nel primo, duecentesco, *Statutum Vetus* di Bergamo (*ante* 1248), Coll. XII rubr. XV, p. 1991, «De admittendo et vocando cives stantes in locis de foris ad honores et convenientias eorum locorum». In merito alle *convenientie non pertinentes ad opera rusticana* quei *cives de foris*, cittadini che hanno abitato per un anno in un luogo del contado, vengono equiparati ai *gentiles* colà residenti («eodem modo ut alii gentiles habitantes in eodem loco vel villa vel burgo vel castro»). Questo statuto (da qui in poi *Stat. Vet.*), pesantemente mutilo, è edito col titolo *Antiquae collationes statuti veteris civitatis Pergami* a cura di G. Finazzi, Torino 1876 (*Historiae Patriae Monumenta*, XVI, *Leges Municipales*, II). Sulla permanente attenzione statutaria ai *cives de foris*, dalla redazione del 1248 a quella del 1373, si rimanda a Scharf, *Bergamo e il suo contado fra Due e Trecento* cit. p. 207 nota 8.

<sup>61</sup> Nel quadro bergamasco i *gentiles* fin dal Duecento vengono inquadrati fiscalmente dal capoluogo (anche per il XIV secolo, come da norme statutarie del 1331, 1333, 1353 e 1374, su cui Scharf, *Bergamo e il suo contado*, p. 213 nota 18) e, quando ve ne sono le condizioni demografiche, organizzati in propri *comunia* (si veda Storti Storchi, *Diritto e istituzioni* cit., p. 270 e anche Mazzi, *Note suburbane* cit., pp. 214-215). Per un confronto, diversa è la situazione altrove: per l'area veneta, se per Vicenza, Verona e Padova nel XIV secolo «il termine stesso di *gentilitas*, di nobiltà rurale, e la contrapposizione tra nobili e rustici nelle comunità rurali, scompaiono completamente», a Treviso invece «i significativi perfezionamenti sul piano fiscale non scalfiscono castelli e *masnade* signorili nel contado e relativi diritti di esazioni sui *rustici*», come da Varanini, *L'organizzazione del distretto* cit. p. 184 e nota 132; sulla sperequazione fiscale determinata a Treviso da questa situazione, particolarmente per l'età Caminese (1283-1312), si veda G.M. Varanini, *Istituzioni e società a Treviso tra comune, signoria e poteri regionali (1259-1339)*, in *Storia di Treviso. Il Medioevo*, a cura di D. Rando e G.M. Varanini, II, Venezia 1991, pp. 135-211, alle pp. 172-173; sulla precocità della ripartizione fiscale del distretto tra *cives* e nobili a Treviso ed a Conegliano si rimanda a D. Rando, *Dall'età del particolarismo al comune (secoli XI-metà XIII)*, *ibidem*, pp. 41-102, pp. 76 sgg.; sull'attenzione da parte degli statuti comunali trevigiani a questa differenziazione si veda il paragrafo *I diritti signorili nello Statuto del comune di Treviso*, in P. Cammarosano, *Le campagne nell'età comunale (metà sec. XI-metà sec. XIV)*, Torino 1974 (*Documenti della storia*, 7), pp. 53-55. Paralleli anche col caso trentino, ove sussistono a lungo gruppi di *homines nobiles* e *gentiles* esenti dalla colletta o soggetti a diverse condizioni di quelle dei rustici, come da M. Bettotti, *La nobiltà trentina nel medioevo (metà XII - metà XV secolo)*, Bologna 2002 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie*, 36), p. 217.

<sup>62</sup> La compresenza nelle stesse località di comuni di popolo, o comuni di rustici, a fianco di comuni di gentili o comuni di nobili è fenomeno non solo bergamasco. Per alcuni casi piemontesi e toscani si veda A. Castagnetti, *Il potere sui contadini. Dalla signoria fondiaria alla signoria territoriale. Comunità rurali e comuni cittadini*, in *Le campagne italiane prima e dopo il Mille. Una società in trasformazione*, a cura di B. Andreolli, V. Fumagalli e M. Montanari, Bologna 1985 (*Biblioteca di storia agraria medievale*, 2), pp. 217-251, pp. 229-230; per i distretti di Bergamo e Brescia i casi menzionati in Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 503 nota 65; per il contado di Milano Grillo, *Milano in età comunale, 1183-1276: istituzioni, società, economia*, Spoleto (Perugia) 2001 (*Istituzioni e società*, 1), p. 616 e nota 119; per il quadro trentino Bettotti, *La nobiltà trentina* cit., pp. 208 sgg.

<sup>63</sup> Esempi di estimi di comuni di gentili bergamaschi per gli anni Ottanta del XIII secolo in Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 365 sgg. Alcuni significativi casi di interazione (in materia fiscale con il capoluogo, in materia creditizia con finanziatori cittadini), tra comuni di popolo e comuni di gentili istituiti nelle medesime località sono analizzati in P.G. Nobili, *Nel comune rurale del Duecento. Uso delle scritture, metodi di rappresentanza e forme di percezione di sé delle comunità del contado bergamasco lungo il XIII secolo*, in «Bergomum», 103 (2008), distribuito anche in formato digitale da [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it) <<http://centri.univ.it/RM/biblioteca/scaffale/n.htm>> [30 marzo 2010], pp. 7-80, p. 29 (comune di popolo e di gentili di Grumello e Coloniola), p. 31 e pp. 60-61 (Solto), p. 57 (Pedrengo), p. 58 (Civate al Piano).



era insufficiente, venivano sottoposti ad esazione individuale quale soggetti singoli (*divisi*). Un capitolo dello statuto del comune di Bergamo, nella *collatio* (redatta prima del 1248) dedicata all'organizzazione del contado, ricorda appunto che i *gentiles et cives* residenti nei luoghi e nei territori del distretto sono tenuti a contribuire in relazione agli oneri addossati ai *cives et ad nobiles* che risultano già *habitantes in ipsis locis*, così come accade per i comitatini («quam ad rusticos»). Tuttavia essi restano esclusi dai gravami riservati espressamente a questi ultimi («non ad opera rusticana spectantibus»), in special modo dall'obbligo di provvedere ai lavori pubblici ed alle servitù militari imposti dalle autorità centrali<sup>64</sup>.

A partire dagli anni Quaranta del Duecento e per l'intera parte restante del secolo, per ciascuno di questi soggetti – comuni del contado, enti ecclesiastici o *divisi* (come detto, i cittadini *de foris* ed i gentili che non erano riuniti nei *comunia gentilium*) – è attestata la prassi di procedere ad esazioni proporzionate all'estimo, tanto che per la seconda metà del secolo risulta possibile ricostruire procedure, figure di ufficiali e mezzi di registrazione corrente impiegati nelle riscossioni<sup>65</sup>. Si arriva allora ad una stabilizzazione dei prelievi che – non importa se si trattasse di di fodro o di prestiti imposti – erano sempre generalizzati e venivano effettuati per mezzo di un apparato amministrativo e fiscale ad essi dedicato. Il comune di Bergamo pose dunque fine a quelle estemporanee operazioni finanziarie con cui in precedenza aveva cercato di far fronte alle esigenze pecuniarie: si trattasse dei microprestiti o delle vendite di beni collettivi, cui ancora fece ricorso nel 1233 alienando *pro debitis* un piccolo appezzamento di proprietà comunale al monastero di Astino<sup>66</sup>. In base alle prime testimonianze sull'argomento, datate agli anni Quaranta e Cinquanta, si procederà esaminando separatamente l'impiego dei due mezzi di finanziamento adottati dalle autorità cittadine: da un lato il prelievo del fodro basato sull'estimo, dall'altro, seppur per un periodo di tempo più limitato, i prestiti forzosi, sui quali si concentrerà dapprincipio l'attenzione.

Quella relativa ad Almenno nel 1209, sopra esaminata, è la prima attestazione certa<sup>67</sup> di quei *prestita imposita* ai quali il capoluogo orobico ricorrerà nei confronti di comuni rurali e di *cives* in più circostanze nel periodo successivo, fino al sesto decennio del secolo. Conosciamo difatti una richiesta di

<sup>64</sup> Si veda la norma in *Stat. Vet.*, Coll. XII rubr. XIII, p. 1991, *De convenientiis que solventur per gentiles expendendis in honoribus non spectantibus ad opera rusticana*.

<sup>65</sup> Sulle procedura di prelievo del fodro nel contado di Bergamo a fine XIII secolo si rimanda a Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 349 sgg.

<sup>66</sup> BCBg, perg. 0444 del 7 dicembre 1233, notaio Anselmo *de Curte*: Federico Pascipoveri di Bologna podestà «habita parabola a credencia comunis Pergami vendendo de terris et possessionibus comunis Pergami pro debitis ipsius comunis Pergami» vende al monastero di Astino (ad Alessandro converso del Monastero) una *petia terre* che giace «ibi ubi dicitur in Botta» di 3 tavole e 5 piedi per 5 soldi ed 8 denari. Sulla questione delle alienazioni di beni comuni da parte del capoluogo proprio in quest'area si rimanda a Rao, «*In Monte Pergami*» cit.

<sup>67</sup> Si veda Menant in *Campagnes lombardes* cit., p. 535 che scrive di mutui «pour des montants du même ordre que ceux du fodrum».

prestito forzoso da parte di Bergamo, forse generalizzata, prima del 1248<sup>68</sup>; un'altra, limitata e volontaria, nel 1259<sup>69</sup>, necessaria a ricompensare alcuni ufficiali comunali; e infine alcune istanze di finanziamento ai comuni rurali, come dagli esempi dei mutui imposti alle comunità di Torre Boldone nel 1259 e di Vertova nel 1263<sup>70</sup>. Nel primo caso la base documentaria è costituita da norme statutarie urbane, redatte come detto prima del 1248, che ricordano il rimborso eseguito dalla tesoreria del capoluogo nei confronti di singoli soggetti – «illi qui mutuaverunt comuni» – per somme predeterminate (10 lire, 5 lire, oppure 40 soldi<sup>71</sup>). I tre livelli di contribuzione<sup>72</sup> suggeriscono una ripartizione commisurata alle possibilità dei finanziatori coinvolti, anche se non è indicato se ci si trova di fronte a prestiti volontari, quasi come titoli di debito pubblico dai tagli standard, oppure a mutui obbligatori, imposti secondo cifre tonde proporzionali alle capacità contributive individuali. Nel secondo caso, si ha un preciso ed esplicito riferimento al mutuo che il capoluogo impose nel 1259 in un contratto di assunzione di prestito da parte del comune rurale di Torre Boldone. Come accadde ad Almenno, gli ufficiali di questa località (posta immediatamente a nord del capoluogo) si fecero finanziare da un prestatore cittadino un ammontare di cinque lire per girarle a loro volta al comune di Bergamo, sotto forma di mutuo coatto («prestitum impositum»)<sup>73</sup>. Il comune di Vertova, invece, ancora nel 1285 attendeva il rimborso da parte delle autorità cittadine di oltre 13 lire, cifra che oltre venti anni prima (1263) aveva anticipato al capoluogo *ex mutuo*<sup>74</sup>: mutuo del quale non vengono identificata la tipologia, se volontaria o, più verosimilmente, forzata.

L'oscillazione nelle riscossioni tra prestiti imposti e fodro si rileva in un documento datato proprio al margine estremo (1262) del non breve periodo, iniziato almeno a partire dall'inizio del secolo, in cui il capoluogo bergamasco è avvezzo ad avvicinare le due forme di prelievo. Ne dà testimonianza il no-

<sup>68</sup> Si rimanda a *Stat. Vet.*, Coll. XV rubr. LXVI, di cui resta l'intestazione della rubrica ma non il testo: *De Statutis factis pro solvendis illis qui mutuaverunt Comuni libras X et libras V et solidos XL*.

<sup>69</sup> Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 554 nota 293 in cui ci si riferisce alla quietanza in MIA 5407.

<sup>70</sup> Per i quali si veda anche Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 358-362.

<sup>71</sup> Si rimanda *supra*, testo in nota 69. Per un confronto con il comune di Milano, impegnato pochi anni prima (1237) alla restituzione di prestiti ai suoi cittadini tramite l'emissione di bollette che circolavano come moneta sostitutiva si veda Grillo, *L'introduzione dell'estimo* cit., pp. 22-23.

<sup>72</sup> Anche a Vicenza il comune, nell'ultimo decennio del Duecento, richiede mutui volontari in pez-zature standard, su cui N. Carlotto, *La città custodita: politica e finanza a Vicenza dalla caduta di Ezzelino al vicariato imperiale, 1259-1312*, Milano 1993 (Gli studi, 3), pp. 153 sgg. Anche questi mutui circolavano assieme a mutui "coatti" dal valore fissato in base all'estimo, ed a vecchi prestiti comunali rinnovati e in cui era accorpato l'interesse, su cui si veda anche Michielin e Varanini, *Nota introduttiva* cit., p. LXXXVIII.

<sup>73</sup> ASBg, FN, c.1 r. 3, p. 30 del 9 novembre 1255, notaio Guglielmo *de Carbonariis* («et quos denarios suprascriptis consules et canevarius et vicini dixerunt ibi se impermutasse occasione solvendis comuni Pergami quoddam prestitum librarum quinque imperialium impositum per comune Pergami»).

<sup>74</sup> ASBg, FN, c. 3 r. 2, p. 215 del 1-11-1285, notaio Pietro Lorenzoni. L'atto presenta la cessione dei due vecchi atti di mutuo al *civis* bergamasco Giovanni di Oberto Oberti *de Coloniola*.

taio Giovanni *de Ferrariis de Scano* che, compilando una quietanza di pagamento da parte di Alberto di Giacomo Malondo (il notaio addetto alle esazioni per la *facta* di Sant'Alessandro *de foris*, una delle quattro circoscrizioni fiscali del territorio orobico), lo definisce quale «notarius ad exigendum prestitum impositum», per poi cancellare con un tratto il termine di *prestitum* e sostituirlo con *fodrum*. Il rogatario della quietanza manifesta poi una ulteriore incertezza riferendo come egli avesse ricevuto dal contribuente – nel caso specifico il monastero di Astino – 25 lire *pro prestito*, termine che quindi indica la previsione di una restituzione della cifra raccolta. Ma egli poi depenna tale espressione e la cambia in soprariga con *pro fodro*<sup>75</sup>: si trattava dunque di una erogazione a fondo perduto. L'oscillazione terminologica rivela l'incertezza del notaio che roga la quietanza: incertezza senz'altro determinata dall'impiego contemporaneo, che era in atto in quegli anni, delle due diverse modalità di esazione.

L'alternanza tra i due mezzi di finanziamento poteva poi venire opportunamente sfruttata dagli stessi soggetti destinatari dell'imposizione per effettuare congruagli a proprio vantaggio. Degna di rilievo è in tal senso una quietanza di pagamento del fodro, dello stesso anno di quella sopra esaminata (dicembre 1262) e riferita ancora al monastero di Astino. In questa occasione frate Acarino o Ascarino, converso del monastero del Santo Sepolcro, propone all'*exactor fodri* della sua *facta* (il notaio Rogerio Falavelli che reclamava il versamento completo dell'esazione) lo scomputo (la locuzione usata è «renvisare»<sup>76</sup> nel fodro) di quelle dieci lire che appena un mese prima il monastero aveva a sua volta prestato (ovviamente si usa il verbo «mutuare») allo stesso comune di Bergamo («suprascriptus frater Acharinus [...] dixit et protestatus fuit quod volebat [...] renvisare [...] in ipso fodro illas libras decem imperialium quas ipsum monasterium mutuavit comuni Pergami»)<sup>77</sup>. Non si sa se le autorità comunali abbiano accolto questa transazione: il notaio-esattore e rogatario dell'atto, pur riferendo puntualmente le intenzioni del rappresentante del monastero, dichiara infatti di non rinunciare alle proprie pretese esattive («salvo iuri ipsi comuni Pergami in aliis libris decem imperialium remansis solvendi de ipso fodro»).

Delle due modalità di finanziamento l'imposizione del fodro, che non prevede restituzione, risulterà presto più accettabile per le finanze di un comune cittadino oberato dalle spese sostenute, e non ancora ripianate, per ragioni belliche durante le guerre federiciane e i loro proseguimenti a livello locale. Negli anni Cinquanta del Duecento il comune di Bergamo difatti fi-

<sup>75</sup> BCBg, perg. 0658 del 22 giugno 1262, notaio Giovanni *de Ferrariis de Scano*. L'atto verrà esaminato *infra* in riguardo alla procedura di estimo in base alla quale viene calcolata la riscossione.

<sup>76</sup> Ritengo che l'espressione venga impiegata per «riversare»: *Dizionario etimologico della lingua italiana* a cura di M. Cortelazzo e P. Zolli, Bologna 1985, p. 1098, «Rivèrso. voce latina *reversāre* 'versare di nuovo in senso contrario (re-)' ».

<sup>77</sup> BCBg, perg. 1796 del 14 dicembre 1262, notaio Rogerio Falavelli, agente quale esattore comunale e nello stesso tempo come rogatario della quietanza.

nanzia il servizio in armi di cittadini e *vicini* del contado tramite l'emissione di titoli di pagamento. Si tratta di forme di “pagherò”, *brevia* comunali in cui in cambio dei incarichi militari (prestazioni «per soldatum per monetam», “per soldhaterium”, «per guardiam» calcolate un tanto al giorno) si promettono ricompense pecuniarie, suscettibili di accrescimento tramite gli interessi ed i danni per il ritardo nel rimborso. Le autorità del capoluogo orobico tuttavia non paiono in grado di restituire immediatamente questi debiti, visto che esse circolano sul mercato quali obbligazioni per un buon decennio e, anzi, vengono mano a mano rastrellate da finanziatori professionisti. Si perverrà ad un ripianamento soltanto nel decennio successivo quando questi titoli scompariranno dalla circolazione<sup>78</sup>, proprio in concomitanza della cessazione della stipula di mutui da parte comunale<sup>79</sup>, dei quali, a partire dagli anni Sessanta e per un quarantennio circa, non si avrà più alcuna attestazione.

Ci si trova così innanzi ad una politica di ripianamento degli scoperti che poteva venire attuata solo con l'impiego del prelievo diretto, senza previsione di rimborso, sul contado ma anche sulle proprietà ecclesiastiche. Per i quattro decenni successivi infatti, malgrado l'alternanza delle fazioni al governo – dall'avvento della parte “di popolo” e fautrice dei Torriani (1264-1277) al ventennio di preminenza dei filoimperiali Suardi appoggiati da podestà di città loro alleate (1277-1296) – per le proprie necessità finanziarie le autorità comunali si porranno in maniera univoca e decisamente coercitiva di fronte ad un distretto economicamente forte, ben organizzato dal centro e, seppur temporaneamente, ancora tranquillo. Soltanto a partire dal 1303<sup>80</sup>, in una situazione di guerra civile, avverrà un cambio radicale di politica fiscale, quando i mutui obbligatori sostituiranno completamente le esazioni del fodro e accompagneranno nuove forme di riscossione, tra le quali spicca l'acquisto imposto di quantità di sale proporzionate alle capacità contributive delle comunità del contado<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Sui debiti del comune di Bergamo per servizi di guerra mi permetto di rimandare a Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 302-314. Sul tema della circolazione di queste carte di obbligazioni, quasi come fossero titoli al portatore, si veda ancora Carlotto, *La città custodita* cit., pp. 208 sgg.

<sup>79</sup> Si tratta dello stesso processo e tempistiche rilevate a Milano da Grillo, *L'introduzione dell'estimo* cit., p. 20.

<sup>80</sup> Per la complessa politica fiscale attuata in quel periodo, in cui al fodro succederanno metodi di prelievo alternativi e altrettanto gravosi per le comunità locali (come l'acquisto forzoso del sale sulla base dell'estimo) si veda Mainoni, *Le radici della discordia* cit., p. 29; Mainoni, *A proposito della “rivoluzione fiscale” nell'Italia settentrionale* cit., pp. 11-12; Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 471 sgg.

<sup>81</sup> Si deve correggere la datazione al 1223 della prima attestazione della gabella del sale proposta da Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 536 e ribadita in Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 86 in riferimento alla pergamena MIA 10375, che risale invece al secolo successivo (22 giugno 1323). La gabella del sale in area bergamasca comparirà soltanto a inizio XIV, tra 1307 e 1308, come da P. Mainoni, *La gabella del sale nell'Italia del Nord (secoli XIII-XIV)*, in *Politiche finanziarie e fiscali* cit., pp. 39-86, a p. 58.

### 3. *Estimi ed esazioni del fodro dagli anni Quaranta agli anni Sessanta*

In entrambi gli atti per Astino del 1262 sopra menzionati si fa riferimento all'estimo, probabilmente generale, messo in atto sotto la podesteria di Giacomo Bottigella di Pavia nel 1259 e a cui ancora si riconducono i prelievi decretati tre anni dopo dal podestà Guidone Scarsi, secondo quanto iscritto nei *libri conscelliorum comunis Pergami*<sup>82</sup>. Proprio l'estimo, certamente impiegato per calibrare, secondo modalità non esplicite e soggette a notevoli contrattazioni<sup>83</sup>, la ripartizione del fodro complessivo alle capacità demografiche ed economiche delle località del contado e degli enti religiosi<sup>84</sup>, pare in qualche maniera rendere proporzionate le entità degli stessi prestiti forzosi alle capacità contributive degli obbligati. Occorre quindi rivolgere l'attenzione alle procedure di stima poste alla base di queste riscossioni, che rappresentano l'elemento di novità del momento podestarile rispetto ai precedenti sistemi<sup>85</sup>. La documentazione relativa al monastero del Santo Sepolcro può servire ancora per l'analisi, anche perché trova precisi riscontri e corrispondenze di procedure e di terminologia nelle testimonianze riguardanti i comuni rurali.

Negli anni Quaranta del Duecento per Astino si ha notizia di prelievi assai eterogenei per consistenza, come rivela una contrastata esazione del 1244. In tale occasione cinque *exactores fodri* del capoluogo pretendono dall'abate un pagamento, non designato come fodro, di oltre 90 lire di imperiali, corrispondenti a quella che viene poi definita una *talia* riscossa *una tantum*, e

<sup>82</sup> BCBg, perg. 0658: «super extimacionibus ubique factis tempore potestatis domini Iacobi Butigelle de Pappia condam potestatis comunis Pergami in anno corrente millesimo ducentesimo quinquagesimo nono indictione secunda ut continetur in libris conscelliorum comunis Pergami scriptis per Azuellum Mantovano <cosi> notarium suprascripti domini Guidonis Scarsi potestatis comunis Pergami».

<sup>83</sup> Si rimanda alla messa a punto di Ginatempo, *Spunti comparativi sulle trasformazioni della fiscalità* cit., pp. 154 sgg., in specifico p. 161: «la proporzionalità dell'imposta diretta è un effetto ottico, c'è se si guardano le cose solo da dentro gli estimi, nella ripartizione tra vicini in piccoli universi locali, sparisce se li si guarda un po' più da lontano».

<sup>84</sup> Sull'estimo dei beni ecclesiastici da parte comunale si confronti con la vicenda di Milano in Biscaro, *Gli estimi del comune* cit., pp. 376 sgg. e pp. 439 sgg.; L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano: dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (ed. anast., Milano 1973), pp. 97-105; G. Forzatti Golia, *Estimi e tassazioni del clero nel secolo XIII. Alcune precisazioni su Milano e Pavia*, in *Tra Nord e Sud: gli allievi per Cosimo Damiano Fonseca nel sessantesimo genetliaco*, a cura di G. Andenna, H. Houben, B. Vetere, Galatina (Lecce) 1993 (Publicazioni del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 21), pp. 157-170; Grillo, *Milano in età comunale* cit., pp. 528-529 e pp. 565-574. La Chiesa ambrosiana, già vessata con mutui forzosi, taglie e collette, anche di fortissima entità (una pesantissima colletta di 12.000 lire nel 1250, e un mutuo forzoso nel biennio 1257-58: per cui si veda Grillo, *Milano in età comunale* cit., pp. 570-573) pare esser sottoposta a fodro dal 1261 (Biscaro, *Gli estimi del comune* cit., pp. 442 sgg.; Grillo, *Milano in età comunale* cit., p. 529).

<sup>85</sup> Si rimanda a Cammarosano, *L'esercizio del potere* cit., p. 107: «quindi possiamo parlare per l'epoca di Federico II di una divaricazione oramai compiuta (e che si vede già nettamente orientata, a mio giudizio, durante il regno di Enrico VI) fra la struttura della fiscalità imperiale e l'autonoma evoluzione del sistema fiscale cittadino. (...) Molto lentamente, a mai in maniera compiuta, si svolsero nella prima metà del Duecento le tendenze verso l'ordinarietà di contribuzioni del genere e verso forme di accertamento fondate (...) su una valutazione più analitica della capacità contributive».

*taliata et imposita* al monastero dalla città di Bergamo<sup>86</sup>. Stante il rifiuto da parte degli inviati del comune di essere pagati non in moneta ma in prodotti (cereali e vino appositamente predisposti dai monaci, che «*facerent aptare blavam et vinum illius monasterii in tanta quantitate quod solverent sibi et ipsi comuni Pergami [...] ad plenum satisfacerent de ipsa quantitate pecunie imposita*»), l'abate si appellò ad una figura di protettore dell'ente ed intermediario, il *dominus* Maifredo Tomati, supplicandolo di opporsi a quello che venne espressamente definito un prelievo dalle dimensioni inaccettabili, una vera e propria depredazione («*quod exponeret se ad resistendum tam enormi exactioni et depredationi*»)<sup>87</sup>. Grazie al Tomati una soluzione venne trovata: pur rifiutando di dar luogo alla vendita delle biade e beni dei monaci<sup>88</sup> o di acquistarli lui stesso, a ragione del gran danno che la loro privazione potrebbe provocare all'ente religioso<sup>89</sup>, il Tomati decise di accollarsi l'obbligazione, saldando direttamente la *talia seu dathia* agli esattori del capoluogo e subentrando nel credito.

Se quella del 1244 per Astino costituisce una taglia estemporanea, senza riferimenti alla valutazione patrimoniale, le cose cambiarono in una manciata di anni soltanto<sup>90</sup>. Si prenda una quietanza datata al 1249 e rilasciata al monastero da parte di un ufficiale comunale, contenente gli elementi fondamentali che danno forma alle procedure di riscossione allora in uso. Si ha qui in azione il *dominus* Guglielmo di Alessandro *de Sancto Martino*, l'esattore del fodro della *facta* di Sant'Alessandro *de Foris* – come detto una delle quattro aree corrispondenti alle porte urbane in cui fin dagli anni Trenta era stato ripartito il distretto orobico<sup>91</sup> –, impegnato a ricevere il fodro (l'ammontare è

<sup>86</sup> Sulle estemporanee *dathie sive talie* imposte per improvvise necessità in quegli anni a vicinie urbane ed ai comuni rurali, ripartite «su base personale o più probabilmente sull'estimo» si veda Mainoni, *Le radici della discordia* cit., p. 23; per un ben documentato esempio locale Caminiti, *La vicinia di San Pancrazio* cit., p. 113.

<sup>87</sup> BCBg, perg. 1838 del 7 aprile 1244, notaio Virallo Cirme, rogato «in monasterio de Astino sub portica que est ante introitum illius monasterii».

<sup>88</sup> BCBg, perg. 0260 del 9 aprile 1244, notaio Giovanni Gariverti, rogato «in civitate Pergami in coro magno ecclesie Sancti Vincentii»: «et ipsam blavam et res omnes mobiles dicti monasterii et ipsam blavam et res omnes suprascriptas vellere accipere de ipso monasterio faciendo eas trahi et conduci ad civitatem Pergami causa faciendi eas vendendi ut sibi satisfacerent et solverent de suprascripta talia».

<sup>89</sup> BCBg, perg. 0260: «dominus Mayfredus Tomati civitatis Pergami videns et cognoscens omnia suprascripta et nollet dictas res accipi de ipso monasterio perpetuum dampnum quod fuisset ipsi monasterio de remotione suprascriptarum rerum».

<sup>90</sup> Si confronti con la situazione di Pavia ove l'estimo, introdotto nel 1228, si perfeziona nel giro di poco più di una ventina di anni grazie al massiccio coinvolgimento della classe notarile nella sua redazione, in Forzatti Golia, *Estimi e tassazioni del clero* cit., p. 168; sull'argomento anche E. Barbieri, *Notariato e documento notarile a Pavia (secoli XI-XIV)*, Firenze 1990, pp. 149-152.

<sup>91</sup> Non diversamente dai territori contermini. Per Bergamo basti il rimando a Belotti, *Storia di Bergamo* cit., p. 32 nota 49; per la ripartizione in *fagie* del territorio milanese (1211) Grillo, *Milano in età comunale* cit. p. 531 sgg. e G. Castelnuovo, *La geografia amministrativa del contado milanese nel secolo XIII*, in «Nuova rivista storica», 91 (2007), pp. 233-258; per la distrettuazione di Cremona (1212) Grillo, *Comuni urbani e poteri locali* cit., pp. 50-51; per la quadripartizione del territorio di Como (1240) Varanini, *L'organizzazione del distretto* cit., p. 152; per la divisione del contado bresciano in *quadre* verso la metà del Duecento Grillo, *Comuni urbani e poteri locali* cit., p. 51.



infatti pagato *pro dathia fodri*, ossia secondo la ripartizione all'ente sottomeso ad imposizione) dall'agente del monastero del Santo Sepolcro, tale Obizino *de Homideis de la Ripa*. La riscossione è quantificata in 56 soldi e 3 denari, che vengono calcolati sulla base una stima complessiva dei beni di 1.350 lire: l'aliquota è dunque molto bassa, lo 0,2% circa, secondo quanto espressamente indicato nell'atto («ad racionem unius mediani pro qualibet libra»). L'ammontare dell'estimo per l'ente religioso era stato rilevato in precedenza («ipsum monasterium extimatum fuit») e riportato in apposito elenco, probabilmente redatto su pergamena sciolta o su un *quaternus* («ut in recepto ipsius Guillelmi continetur scripto per Petrum Alberti Rainoldi»)⁹².

In questa ultima quietanza di pagamento si evidenziano elementi poi impiegati regolarmente in tal genere di atti per tutta la seconda metà del XIII secolo, quando la procedura apparirà oramai assestata: in particolare, la presenza di una cifra di riparto che valuta i possedimenti dell'ente o del comune rurale (*l'extimacio*) su cui effettuare il prelievo secondo una proporzione per lira («ad racionem [x] pro qualibet libra»), che viene conservata in liste dedicate da appositi *exactors fodri* agenti con competenza territoriale. A tale altezza cronologica purtroppo non si conoscono i criteri di estimazione: ossia se si tenesse conto dei redditi, delle proprietà fondiari, dei crediti o di altro, ed in quale quota, e se tutti questi beni e averi fossero calcolati omogeneamente per ciascuno dei soggetti imponibili⁹³. Tuttavia menzionando gli *extimatores*⁹⁴, termine designante il personale preposto «ad extimandum et exigendum extimacionem», ci si riferisce ai valutatori di beni immobili, e probabilmente

⁹² BCBg, perg. 1854 del 12 gennaio 1249 notaio Filippo *de Ricollis*, rogato «in palacio comunis Pergami»: «Contentus et confessus fuit ibi dominus Guillelmus domini Alexandri de Sancto Martino exactor fodri pro comuni Pergami pro facta Sancti Alexandri de Foris ad postulacionem Obizini de Homideis de la Ripa postulantis nomine et vice monesterii Sancti Sepulcri de Astino quod ei dederat et solverat dicto modo et nomine de propriis denariis ipsius monasterii solidos quinquaginta sex et denarios tres imperialium pro dathia fodri extimacionis librarum mille trecentarum quinquaginta imperialium ad racionem unius mediani pro qualibet libra et ipsum monasterium extimatum fuit ut in recepto ipsius Guillelmi continetur scripto per Petrum Alberti Rainoldi».

⁹³ Il diverso peso di beni immobili, mobili, crediti e debiti nel calcolo delle cifre d'estimo è una scelta di governo fiscale dalla non trascurabile importanza sociale, potendo avvantaggiare di volta in volta alcuni ceti a scapito di altri (grandi proprietari, affittuari, mercanti, finanziatori...). Confronti sono possibili con Milano, Biscaro, *Gli estimi del comune di Milano* cit., pp. 481-482; con Pisa, Violante, *Economia, società, istituzioni a Pisa* cit., p. 112; con Pavia, L. Bertoni, *In artibus cunctis industries. Congiuntura economica e dinamiche sociali a Pavia nella seconda metà del XIII secolo*, tesi di dottorato di ricerca in Storia Medievale, tutor Prof. P. Mainoni, Università degli Studi di Milano, XXI ciclo (2005-2008), pp. 91-94.

⁹⁴ A Bergamo le attestazioni di *extimatores* comunali a fini di valutazione fiscale sono della prima parte del XIII secolo, ma non paiono aver assunto un ruolo di primo piano rispetto agli altri ufficiali comunali. Diversa è la situazione per Treviso, caratterizzato dalla precocità e dall'importanza di questo ufficio, creato per la stima dei beni degli insolventi, su cui Rando, *Dall'età del particolarismo* cit., pp. 80-81, e inoltre Michielin e Varanini, *Nota introduttiva* cit., pp. XCV-XCVI. Per un confronto col ruolo degli *extimatores* piacentini, attestati a partire da fine XII secolo e responsabili anche dell'apposizione di confini e dell'assegnazioni di beni, si veda E. Fugazza, *Diritto istituzioni e giustizia in un comune dell'Italia padana. Piacenza e i suoi statuti (1153-1323)*, Assago (Milano) 2009 (Pubblicazioni della Università di Pavia. Studi nelle scienze giuridiche e sociali. Nuova serie, 134), p. 60 sgg.

anche mobili (*bona et res et facultates*), ma anche facendosi dichiarare *totum capitale et debitum* dei soggetti imponibili<sup>95</sup>. Non è casuale che in quel volgere di anni con la medesima espressione si indichino gli *estimatores* del valore dei terreni soggetti anche ad altre transazioni, quali quelli impegnati a valutare i fondi sottoposti ad esproprio per la costruzione di strade nel contado; è ciò che, per esempio, avviene in un atto del 1244 relativo a Curnatica, località ad est del capoluogo<sup>96</sup>. Nell'occasione, si conosce la porzione addossata dal comune al monastero del Santo Sepolcro<sup>97</sup> (*pars contingens*) dell'ammontare di un acquisto di più fondi.

Anche all'interno delle singoli ripartizioni territoriali del distretto (comuni rurali, *vicinie* cittadine), risulta impiegato il medesimo metodo di imposizione basato sull'estimo. Una testimonianza di appena due anni successiva al prelievo del 1249 sul monastero di Astino è quella relativa all'esazione del fodro per il comune rurale di Casnigo, villaggio della media Val Seriana alla sinistra del Serio, in cui si ritrova esattamente la medesima metodologia colà impiegata. L'esattore del fodro per la *facta* di San Lorenzo *de foris* riceve infatti dal canevario di quella località 7 lire, 3 soldi e un denaro calcolati sull'estimo locale, 10.300 lire, per cui questo comune rurale è stato in precedenza valutato dagli *extimatores* del capoluogo<sup>98</sup>. Tre anni dopo, il comune di Buzzone (località sita ad est del capoluogo oggi divenuta San Paolo d'Argon) viene stimato per 2.146 lire, 13 soldi e 4 denari, su cui, secondo un'aliquota molto bassa (0,28%), deve versare un *fodrum impositum* di 6 lire, ammontare che i *vicini* prendono a prestito da un finanziatore cittadino<sup>99</sup>. In quello stesso torno di anni, nel 1250, è testimoniata una procedura di riscossione locale anche per l'ambito urbano: un notaio costituito a prelevare il fodro nella vicina cittadina di San Michele *de Puteo Albo* riceve dai singoli abitanti di questa ripartizione urbana la quota loro assegnata dai *taliatores fodri*, secondo

<sup>95</sup> L'esempio puntuale riguarda l'atto di designazione degli stimatori per il comune di Vertova e Semonte in ASBg, FN, c. 3 r. 2, p. 203 del 28 agosto 1284, notaio Pietro Lorenzoni, rogato «in loco de Vertoa in ecclesia Sancte Marie».

<sup>96</sup> *Curnatica* indicava un'area estesa compresa nel territorio dei comuni di Curno e Bergamo, come si ricava da A. Mazzi, *Corografia bergomense dei secoli VIII, IX e X*, Bergamo 1880, pp. 208-209.

<sup>97</sup> BCBg, perg. 0201 del 3 novembre 1244, notaio Guglielmo *de Givrianis*, rogato «in palatio communis»: «Ibique ser Iohannes Panici et Obertus Balicanti ambo burgi Canalis civitatis Pergami extimatores constitutos <cosi> ex precepto domini Baxiani Pocalodi de Laude condam assessoris domini Conradi de Mazze tunc potestatis Pergami ad extimandum et exigendum extimacionem et ad solvendum illam extimacionem terre que accepta fuit aliis personis qui habunt <cosi> terram apud illam stratam que vadit finis <cosi>, nel senso di 'fino alla strada'» strate pontis sancti Petri et que incipit in ipsa strata prope pontem de Lubico usque ad domum Guillelmi de Zocho et est in Curnatica, et que strata debet esse amplam unum capicium et media absque fossatis, et fossati debent esse amplii duos pedes pro quolibet fossato ab una parte et ab altera, ut ibi dicebant quod continebatur in statuto communis Pergami, fuerunt contenti et confessi». Il monastero di Astino paga 13 soldi «pro parte ipsius monasterii contingente ad solvendum suprascriptam terram acceptam suprascriptis personis».

<sup>98</sup> ASBg, FN, cart. 1 reg. 2, p. 106 del 16 maggio 1251, notaio Pietro Rocca, rogato «in ecclesia Sancti Vincenzi».

<sup>99</sup> ASBg, FN, c. 1 r. 3, p. 130 del 30 aprile 1253, notaio Guglielmo *de Carbonariis*.



quanto riportato in foglietti dedicati a tale registrazione («ut in lischie<sup>100</sup> fodri dicte vicinantie continetur»)<sup>101</sup>. Si tratta di un'organizzazione simile a quella già impiegata trenta anni prima dai canonici di Sant'Alessandro per la riscossione del fodro signorile a Calusco<sup>102</sup>, ora attuata con la spinta e sotto l'egida delle istituzioni comunali, in modo non differente da quanto stava avvenendo in altre realtà cittadine norditaliane<sup>103</sup>. Va notata la circostanza che in queste procedure la responsabilità collettiva delle comunità rurali nel pagamento del fodro e nell'organizzazione delle riscossioni non esime i *vicini* inadempienti, come mostrano gli esempi di procedure vessatorie contro singoli comitatini morosi *pro fodro* e *pro talia* di alcune località del contado (restano esempi contro *vicini* di Gorno nel 1253, di Bonate Sotto nel 1251, di Cologno al Serio nel 1250, di Cenate nel 1254, di Nembro nel 1255)<sup>104</sup>. Essi vengono perseguiti dai rispettivi comuni titolari del diritto di esazione nei loro confronti, secondo le medesime modalità riservate ai semplici insolventi in campo creditizio, dimostrando peraltro la ben differente capacità coercitiva dei comuni rurali rispetto a quella del capoluogo.

Se si considera il prelievo del fodro del 1257 sempre riferito ad Astino, di cui rimane documentazione diretta<sup>105</sup>, si hanno di fronte cifre dello stesso ordine di grandezza di quelle rilevate per il 1249. Si tratta in tal caso della quietanza di pagamento da parte di Ascarino, converso del monastero, al collettore del fodro per la porta di Sant'Alessandro *de Foris* di una cifra calcolata alla ragione di un asse (un sedicesimo di denaro) a lira sulla base della terza parte di quelle 11.000 lire cui, in quel momento, era stimato il monastero, sicuramente in base a criteri molto diversi dai precedenti (si è visto sopra

<sup>100</sup> Si tratta di un'espressione tipica, da accostare a "schede" o "notule", per indicare quei pezzi, talvolta molto piccoli, di pergamena su cui il notaio prendeva le annotazioni dell'atto da rogare successivamente. Si rimanda, anche per un rapido richiamo agli studi precedenti (Costamagna, Pecorella, Petrucci), a M. Berengo, *Lo studio degli atti notarili dal XIV al XVI secolo*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*. Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1977, pp. 149-172, a p. 168.

<sup>101</sup> ASBg, FN, c. 1 r. 3, p. 53 del 24-5-1250, notaio Pietro Rocca (tre atti consecutivi relativi a tre *vicini*).

<sup>102</sup> Per il caso del prelievo da parte dei canonici di Sant'Alessandro sugli abitanti di Calusco d'Adda si veda F. Menant, *Lombardia feudale: studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1992 (Cultura e storia, 4), Documenti in appendice, p. 215 n. 74 (1 maggio 1216 imposizione del fodro a 66 uomini di Calusco), n. 75 (nomina di *dominus* Alberico *de Fara* come procuratore della Chiesa per percepire il fodro); sull'argomento mi si permetta il rimando ad un mio studio specifico: P.G. Nobili, *Fiscalità signorile e comune rurale: Calusco d'Adda ad inizio XIII secolo*, in stampa.

<sup>103</sup> Ben documentata e precoce (1235) è la procedura di compilazione degli estimi (estimi delle comunità, estimi dei singoli *fumanti* entro ciascuna di esse) per il contado di Bologna, su cui si rinvia a Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna* cit., pp. 291 sgg., e per le disposizioni statutarie relativa al prelievo nel distretto pp. 302 sgg. Sulle dichiarazioni di estimo milanesi, disponibili a partire dal 1240, si rimanda a Biscaro, *Gli estimi del Comune di Milano* cit., pp. 368 sgg. e Grillo, *L'introduzione dell'estimo* cit., pp. 15-20.

<sup>104</sup> Si veda, anche per i singoli riferimenti archivistici, Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 358-362.

<sup>105</sup> BCBg, perg. 0900 del 19 dicembre 1257, notaio Alberto Coazzum.

che l'estimo di 8 anni prima era di 1.350 lire). Ora (1257) l'ammontare della riscossione si attesta però su 19 soldi e 10 denari<sup>106</sup> contro i 56 soldi e 3 denari del 1249, confermando come la gigantesca cifra del 1244, 90 lire di imperiali, fosse stata appunto una *talia* estemporanea – probabilmente determinata da ragioni belliche – sproporzionata rispetto alle entità dei prelievi ordinari del fodro per quel periodo che, se non periodici nella frequenza, erano prevedibili nell'ammontare.

Ancora nel 1257, per un grosso centro di media valle come Vertova il prelievo (del fodro, ma più probabilmente di una taglia) era stabilito in cifre molto alte, 60 lire di imperiali *taliat* et *imposite* dal comune di Bergamo, che il locale comune rurale si era fatto imprestare e su cui un quarto di secolo dopo versava ancora gli interessi<sup>107</sup>. In tale occasione sono gli stessi statuti di questa comunità (risalenti attorno alla metà del Duecento e tra i pochissimi di cui ci sia giunto il testo) a prevedere una ripartizione dei disavanzi di cassa in materia fiscale, i cosiddetti *debita fodri*, tra i singoli *vicini*<sup>108</sup>, secondo una pratica che, pur senza disporre degli ordinamenti locali, si direbbe diffusa e resa vincolante anche per le altre località del contado.

Nel periodo successivo, per Astino come per i comuni rurali di cui restano testimonianze, nonostante i criteri di valutazione mutino continuamente nel giro di una manciata di anni dando luogo a cifre di estimo molto differenti<sup>109</sup>, le aliquote sembrano essere adeguate dalle autorità comunali in modo proporzionale, quasi da voler produrre prelievi commisurabili tra loro. Si noti inoltre come le contestazioni alle esazioni sui beni del clero da parte comunale<sup>110</sup>, benché testimoniate fin dall'epoca di Innocenzo III e proseguite almeno fino agli anni Sessanta del XIII secolo, non paiono aver portato gravi sconvolgimenti sociali, tanto che lo stesso abate di Astino per la *talia* del 1244 si ribellava all'enormità della esazione, non al diritto da parte delle autorità

<sup>106</sup> In pratica ogni 16 lire viene prelevato un denaro, quindi su un imponibile totale di 880.000 denari (la terza parte di 11.000 lire) viene prelevato un 3840esimo ossia 229,16 denari, equivalente a 19 soldi e un denaro circa. Lo scarto di 9 denari con tale conteggio può essere attribuito ad un errore di calcolo o all'imposizione di un qualche interesse per ritardo nel pagamento.

<sup>107</sup> ASBg, FN, c. 3 r. 2, p. 151 dell'8 dicembre 1283, notaio Pietro Lorenzoni in cui si fa riferimento ad atto del notaio Giovanni Patrono di Vertova risalente al 17 luglio 1257. Si confronti coi valori di prelievo del fodro, sempre per Vertova, tra 1283 e 1288, menzionati *infra* nota 138.

<sup>108</sup> Statuto di Vertova, §17 «*De solvere debita fodri*», edito in G. Rosa, *Statuti di Vertova del 1235, del 1248 e del 1256 con annotazioni*, Brescia 1869.

<sup>109</sup> Si confronti col caso di Pavia, ove nel corso di una ottantina di anni sono documentati una decina di estimi generali, compilati anche a distanza ravvicinata tra loro, come da Barbieri, *Gli estimi pavesi* cit., pp. 60; Forzatti Golia, *Estimi e tassazioni del clero* cit., p. 166 sgg.

<sup>110</sup> In riguardo alle coeve politiche comunali di tassazione sui beni ecclesiastici ed alle resistenze locali si faccia riferimento a J. Koenig, *Il «popolo» nell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 1986, pp. 233-287; Baietto, *La giustizia pontificia* cit. Diversi sono gli esiti locali di questa azione, si va da una composizione negoziale dei diversi interessi a conflitti dai risvolti più aspri: esempi in L. Baietto, *Vescovi e comuni: l'influenza della politica pontificia nella prima metà del secolo XIII a Ivrea e Vercelli*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 100 (2002), pp. 459-546 e in particolare p. 31 nota 183; Grillo, *Milano in età comunale* cit., pp. 565 sgg. e in particolare pp. 570-574.

del capoluogo a levarla. La storiografia novecentesca (Belotti, Menant)<sup>111</sup> evidenzia la notizia, riportata dal Ronchetti<sup>112</sup>, delle difficoltà determinate da un nuovo estimo dei beni di chierici e di laici nel 1265, eseguito tramite dichiarazioni spontanee da parte dei soggetti imponibili. Sebbene l'informazione sia basata sulla lettura da parte di quest'ultimo storico di una carta dell'archivio capitolare, in realtà pare che il cambio di passo nei prelievi sia avvenuto poco prima, dall'inizio degli anni Sessanta del Duecento, proprio in concomitanza con l'abbandono del sistema dei prestiti forzosi da parte del capoluogo.

Se le cifre di estimo per il monastero di Astino tra 1249 e 1257 appaiono come si è visto assolutamente eterogenee (1.350 lire nel primo caso e poi 11.000 lire) ma danno luogo a riscossioni moderate e dai valori comparabili, due prelievi effettuati nel 1262 risultano di entità completamente fuori scala rispetto a questi. Come per le precedenti, si basavano anch'essi su cifre di estimo parzialmente diverse fra loro, verosimilmente ancora una volta calcolate in modo differente dalle precedenti<sup>113</sup>. Difatti nel giugno del 1262 il notaio *ad exigendum fodrum della porta seu facta* di Sant'Alessandro *de Foris* si accinge ad una nuova esazione nei confronti del monastero, condotta secondo le modalità consuete. L'estimo di partenza, la valutazione patrimoniale, quantificata per Astino nel 1259 su iniziativa del podestà Giacomo Bottigella di Pavia, risulta di 6.000 lire, da cui nel giugno 1262 si ottiene un prelievo di 25 lire alla ragione di un denaro per ogni lira. Soltanto sei mesi più tardi (siamo nel dicembre) il medesimo esattore riscuote dal monastero, secondo lo stesso rapporto di un denaro a lira, 31 lire e cinque soldi, derivanti non più dalla stima di estimo di 6.000 lire calcolata nel 1259, ma da quella, recentissima, di 7.500 lire di imperiali rilevata proprio in quel 1262 al tempo della podesteria di Ferrario *Canis*. È il medesimo documento di quietanza del dicembre 1262 che riporta entrambe le stime, quella di 6.000 lire dell'estimo del 1259 a cui aggiungere 1.500 lire per la stima del 1262 («super extimacionibus factis

<sup>111</sup> Del 1265 è un estimo sui beni della Chiesa bergamasca effettuato tramite le dichiarazioni dei proprietari, sul quale G. Ronchetti, *Memorie storiche della città e chiesa di Bergamo*, Bergamo 1805-1818 (ed. anast. Brembate Sopra 1973-75), vol. IV, p. 127; Belotti, *Storia di Bergamo* cit., p. 134, che tuttavia sbaglia di un secolo la datazione, scrivendo di «un catasto fu eseguito circa il 1165, con cedole fatte rispettivamente dagli ecclesiastici per i beni ecclesiastici e dai cittadini per i loro beni privati»; Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 534.

<sup>112</sup> Ronchetti, *Memorie storiche* cit., vol. IV, pp. 301-302, per il 1265: «da una carta dell'archivio Capitolare sappiamo che a' tempi di cui scriviamo fu ridotto a perfezione dalla nostra Repubblica il generale estimo de' beni, o vogliamo dire catasto ossia inventario di tutti i fondi stabili coi loro possessori, nel quale vengono egualmente compresi i poderi degli ecclesiastici, e de' laici. Ciò si eseguì col mezzo di cedole presentate da' prelati pei beni ecclesiastici, e dai singoli cittadini anche ecclesiastici pei beni patrimoniali». Successivamente il Ronchetti spiega che «tale canonico de' Lazzaroti aveva unito nei suoi beni patrimoniali quelli della prebenda già prodotti dall'Archidiacono, e questa prebenda fu cancellata dalla partita patrimoniale per sentenza di *dominus* Alberico de la Ripa giudice de libri con assenso di Aldoino Adelasi e Guglielmo de Guidotti ed altri giudici e colleghi».

<sup>113</sup> Si fa riferimento a BCBg, perg. 0658 del 22 giugno 1262, notaio Giovanni *de Ferrariis de Scano* ed a BCBg, perg. 1796 del 14 dicembre 1262, notaio Rogerio Falavelli (come detto, esattore e pure rogatario della quietanza, steso in pubblica forma dal notaio Ambrogio).

tempore suprascripti domini Ferraris Canis et super extimacionibus condam factis tempore domini Iacobi Butigelle condam potestatis Pergami»). Per riportare l'estimo del monastero di Astino, come detto ente che nel XII del secolo era stato molto dotato da parte comunale, in una dimensione comparabile, nello stesso 1259 Giuseppe Ronchetti segnala una cifra d'estimo di 6.000 lire per le chiese di Sant'Alessandro e San Pietro di Bergamo, mentre la Chiesa vescovile di Bergamo sarebbe stata stimata per 14.000 lire<sup>114</sup>.

Benché in questi prelievi del 1262 per il monastero del Santo Sepolcro appaiano somme molto elevate, comparabili come ordine di grandezza alla *talia* estemporanea del 1244, in entrambi i casi si tratta di un ordinario *fodrum impositum*, di cui vengono resi trasparenti i conteggi per il calcolo dell'ammontare, come avverrà comunemente per le attestazioni relative ai comuni rurali successive di una ventina di anni<sup>115</sup>. Si ha quindi a che fare con una serie di calibrizioni dei criteri di stima e delle *rationes* di prelievo per procedere a riscossioni del fodro dalle caratteristiche molto differenti, ma crescenti nell'arco di pochi anni: la strada tracciata è quella di rinunciare alle *talie* o *datie* occasionali e di sostituirlle con questa modalità di esazioni che, seppur formalmente ancora straordinaria, non presenta i crismi di assoluta eccezionalità di quelle. Tanto che, almeno negli anni Ottanta del Duecento, si procederà ad esigere il pagamento del fodro ben due volte per anno, prelevando regolarmente un primo ed un *secundum fodrum*, così come viene indicato nelle fonti<sup>116</sup>. Risalgono a quel periodo anche le prime liste di estimo dei comuni rurali, nonché descrizioni particolareggiate delle procedure di riscossione eseguite all'interno dei singoli *loci* del distretto, da cui si constata la stabilizzazione della terminologia, l'impiego di registri e l'uniformazione delle cifre di imposizione<sup>117</sup>.

#### 4. Un'evoluzione non accidentale

A un fodro e a prestiti forzosi raccolti nel contado bergamasco (almeno a partire dall'attestazione del 1161 per Almenno) secondo cifre tonde e arbitrariamente assegnate sulla base di stime grossolane<sup>118</sup>, si sostituiscono nel corso

<sup>114</sup> Ronchetti, *Memorie storiche* cit., II, p. 290.

<sup>115</sup> Si vedano gli esempi in Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 365 sgg.

<sup>116</sup> Si rimanda all'elenco dei *fodra* di diversi comuni rurali del contado in ASBg, FN, c. 2 r. 1, p. 74 del 21 giugno 1282, notaio Viviano di Alberto Gatti, su cui si veda Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 363 sgg. La medesima tensione tra straordinarietà dell'imposizione e reiterazione dei prelievi, leggeri se presi singolarmente ma consistenti una volta sommati, si nota a Pavia negli anni Cinquanta del Duecento, come da Bertoni, *In artibus cunctis industres* cit., p. 92 e soprattutto nota 198.

<sup>117</sup> Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 362 sgg. (liste di estimi), pp. 354-358 (procedure locali di riscossione).

<sup>118</sup> Nel secondo XII secolo questa esazione (un vero e proprio «nuovo fodro» secondo la definizione di François Menant) viene calcolato secondo i bisogni momentanei del centro urbano, come da Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 531. Del tutto simile l'evoluzione per Bologna, ove si passa

del XIII secolo, probabilmente a seguito dal grande sforzo di “distrettuazione” degli anni Venti e Trenta, riscossioni calcolate in base a cifre d'estimo stabilite con accuratezza maggiore, che tuttavia vengono sottoposte più volte tra 1240 e 1265 (ed anche oltre) ad aggiornamento, riferendosi ogni volta a criteri diversi. È così che al monastero di Astino attorno a metà Duecento, e nel volgere di solo una decina d'anni, può essere attribuita una cifra d'estimo dieci volte superiore alla precedente, tanto come accade per gli estimi relativi ai comuni rurali degli anni Cinquanta paragonati a quelli di tre decenni dopo. Poiché anche le aliquote di riscossione paiono venir adeguate di conseguenza, si ha a che fare con cambiamenti di scala che non vanno direttamente ad influire sull'entità dei prelievi. La gravità nelle esazioni, infatti, sembra derivare per lo più da scelte politiche e da incalzanti necessità monetarie, e non dalle revisioni dei criteri di valutazione patrimoniale che, in quel momento, vengono sperimentati quasi al ritmo di successione dei podestà stranieri. In contemporanea, dagli anni Sessanta viene abbandonato il ricorso a quelle estemporanee *datie et talie* dettate dalle necessità del momento e pretese da parte delle autorità centrali secondo valutazioni del tutto arbitrarie.

Le testimonianze sulla raccolta del fodro dagli enti religiosi, più chiare e numerose solamente a partire dagli anni Quaranta del Duecento, non lasciano dubbi relativamente al funzionamento dei prelievi, tanto più che le quietanze di pagamento del fodro per i comuni rurali, più tarde di una manciata di anni soltanto, sono riconducibili ai medesimo criteri di riscossione. La procedura usuale prevede *exactores* del fodro impegnati a *taliare* da una cifra d'estimo – registrata in un primo tempo in *recepti* scritti su agili *libelli receptorum* e in un momento successivo su *quaterni* e registri – il prelievo da effettuarsi sui soggetti del contado, essenzialmente villaggi di comitatini o enti religiosi, in base ad una percentuale prefissata. Allo stesso modo all'interno dei singoli comuni rurali (costituiti, anche per istanza del capoluogo, in tutta l'area del distretto entro il primo terzo del Duecento) si assiste ad una ripartizione degli esborsi secondo criteri proporzionali tra gli abitanti dei villaggi, che, associati quali *universitates vicinorum*, erano sottoposti alle gravose condizioni impositive riservate ai *rustici seu villani*<sup>119</sup>. Ciò appare avvenire sia che si tratti di una signoria rurale, come nella significativa testimonianza relativa a Calusco Superiore, in cui i canonici di Sant'Alessandro di Bergamo sono esecutori della riscossione di un fodro “privato” (1216 e 1221) eseguito mediante una ripartizione individuale tra distrettuali<sup>120</sup>, sia nelle esazioni decretate dalle

da stime grossolane dei beni eseguite dai funzionari comunali, a vere e proprie cedole di dichiarazione individuali confluenti nei libri di estimo dei diversi comuni rurali, su cui si veda Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna* cit., p. 292.

<sup>119</sup> L'espressione, impiegata per gli abitanti di Valtesse a nord di Bergamo, si ricava da BCBg, perg. 4048 del 6 novembre 1231, notaio Giovanni Ferragalli: «homines Vallis Tegetis (...) per taliatores seu impositores fodri comunis Pergami pro ipsi comuni positi et estimati [sunt] tamquam rustici seu villani».

<sup>120</sup> Per le esazioni signori a Calusco d'Adda nel secondo e terzo decennio del Duecento si rimanda alla bibliografia citata *supra*, nota 102.

autorità urbane nei confronti delle comunità del contado. All'interno di queste ultime a partire dalla fine del XIII secolo sono possibili ricostruzioni delle procedure di riscossione dalle famiglie del villaggio, eseguite secondo i singoli estimi rilevati *pro focho* da apposito personale locale<sup>121</sup>.

Mediante uno sviluppo simile i prestiti forzosi, dopo una fase iniziale in cui il comune di Bergamo, probabilmente per piccole spese correnti, ricorreva a rudimentali e sporadici micro-mutui, sarebbero presto diventati prestazioni obbligatorie, imposte ai comuni del distretto (a partire dalla testimonianza per Almenno del 1209), e forse ai singoli – si ricorda l'attestazione nello *Statutum vetus* dei mutui richiesti dal capoluogo prima del 1248 secondo i tre ordini di grandezza di 2, 5 e 10 lire – in maniera con ogni probabilità proporzionale alle capacità dei contribuenti. Tuttavia è questa una metodologia di finanziamento che verrà praticamente abbandonata per una quarantina d'anni, fino a riapparire sul crinale del Duecento ed all'inizio del secolo successivo in sostituzione del fodro, sia per i contribuenti privilegiati sia per i comitatini riuniti nei propri *comunia vicinorum*<sup>122</sup>.

Questa trasformazione, la seconda rilevante dopo la stabilizzazione ed ufficializzazione delle esazioni da parte comunale nel XII secolo<sup>123</sup>, viene imposta attorno al secondo ed al terzo decennio del Duecento, in concomitanza con il grande sforzo di organizzazione amministrativa del distretto e con la ripartizione degli abitanti in diverse categorie di contribuenti, *cives*, comuni di rustici e di *gentiles, divisi*<sup>124</sup>. Essa troverà compiuta attuazione nel seguente ventennio (le testimonianze iniziano dagli anni Quaranta) in contemporanea alla partecipazione alle guerre federiciane e alla loro prosecuzione e complicazione locale (determinata dalle annose e insolute questioni confinarie tra la *virtus Pergami* e i distretti contermini<sup>125</sup>). Lo sviluppo del prelievo fiscale si porta dietro quello del relativo comparto dell'amministrazione: certamente a livello centrale con la regolare designazione di *exactores fodri* per i diversi quadranti del territorio (*o facte*) del territorio e del loro personale ausiliario (i «notarii fodri», i «notarii ad cameram armariorum comunis», i numerosissimi-

<sup>121</sup> Si veda Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 354-358.

<sup>122</sup> Rifacendosi alla schematizzazione relativa ai sette diversi metodi di finanziamento dei comuni (toscani, ma applicabile anche per quelli lombardi) prima del consolidamento dei disavanzi avanzata da Ginatempo, *Prima del debito* cit., pp. 51 sgg., si può affermare che a cavallo tra XII e prima metà del XIII il comune di Bergamo di essi ne impiegasse soltanto tre: le imposte dirette straordinarie, i prestiti generali e forzosi, i prestiti individuali volontari a breve o brevissimo termine.

<sup>123</sup> Si confronti con Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 474: «tout change à partir de l'officialisation du *fodrum* "privé" et de celui des communes, autour de 1175. D'abord, la levée devient régulière, fréquente et certainement même annuelle dans bien des cas. Ensuite, son montant augmente considérablement».

<sup>124</sup> Sull'argomento si veda Nobili, *Appartenenze e delimitazioni* cit., e bibliografia. Sulle tutele di *cives* e *gentiles* viventi nel contado bergamasco si faccia riferimento a Mazzi, *Note suburbane* cit., pp. 214-215, Storti Storch, *Diritto e istituzioni* cit., p. 270.

<sup>125</sup> Alla fine delle guerre federiciane segue infatti un conflitto con Brescia per Volpino (1250-1251), e la pace con Milano si ebbe solo nel 1252 come da Belotti, *Storia di Bergamo* cit., pp. 52 sgg.; sui contrasti per motivi confinari anche Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 310 nota 135.



mi «servitores comunis Pergami».), ma anche periferico, con la designazione di *extimatores* dei beni di vicini, di *taliatores* e di *impositores fodri* e con l'apporto dei consoli rurali per dare esecutività a tutte queste procedure<sup>126</sup>. In tal processo, le comunità del contado ed il loro personale, su sollecitazione del capoluogo, paiono aver recepito molto rapidamente le istanze del centro in materia di propri compiti, di ordinamento dei ruoli e di doveri documentari<sup>127</sup>.

Questa organizzazione del personale centrale e periferico e l'uso complesso delle scritture – elementi ignoti, l'uno e l'altro, nelle sparute attestazioni relative al *fodrum* del XII secolo – appaiono un portato del comune podestarile maturo<sup>128</sup>: la fitta circolazione di podestà e personale amministrativo “trapiantava” a Bergamo uffici e procedure già sperimentati altrove. La presa del capoluogo orobico sull'intero contado, la maggior articolazione delle istituzioni comunali a seguito della costituzione della società del Popolo nel 1230, l'accrescimento della spesa militare dovuta al coinvolgimento di Bergamo (protagonista autonoma e dalla posizione politica non scontata) nei conflitti tra i comuni norditaliani durante il periodo di Federico II<sup>129</sup>, tutti questi fattori comportavano e richiedevano necessariamente una ristrutturazione ed un potenziamento dell'edificio amministrativo comunale attuata tramite funzionari professionali. Com'era avvenuto per i provvedimenti di confinazione dei comuni del distretto tra gli anni Venti e Trenta del Duecento (decretati da un susseguirsi di rettori provenienti da Milano, Cremona e Bologna<sup>130</sup>),

<sup>126</sup> Si rimanda a Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 349 sgg.

<sup>127</sup> Per Bologna per esempio solo gli ordinamenti del 1282 impongono la presenza di amministratori in tutte le località del contado, superando la nebulosa di funzionari (tra cui i signori locali) precedente, come da Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna* cit., p. 306. Per Milano, in tema di coinvolgimento degli ufficiali locali nella gestione annonaria, si veda Grillo, *Milano in età comunale* cit., p. 537 e ssg.

<sup>128</sup> Si confronti con l'organizzazione di uffici e personale a Milano e Pavia, come da Grillo, *L'introduzione dell'estimo e la politica fiscale* cit., pp. 23-27; Barbieri, *Gli estimi pavesi del secolo XIII* cit., pp. 71 sgg.; Forzatti Golia, *Estimi e tassazioni del clero* cit., pp. 168 sgg.

<sup>129</sup> Dal punto di vista politico si tratta di un periodo confuso e mal documentato, in cui, in un continuo mutamento di alleanze tra le parti cittadine a partire dal 1225-1226, si perviene infine ad una pacificazione interna, all'inserimento degli statuti del Popolo in quelli cittadini (1230), al perfezionamento dell'organizzazione amministrativa sul distretto ed al passaggio del comune di Bergamo dalla Lega lombarda al fronte imperiale (1236). Sulla questione, A. Mazzi, *Aspetti di vita religiosa e civile nel secolo XIII a Bergamo*, in «Bollettino della civica biblioteca di Bergamo», 16 (1922), pp. 189-272, in particolare pp. 204-211; Storti Storchi, *Diritto e istituzioni* cit., pp. 247 sgg.; Baietto, *Il papa e le città* cit., pp. 298-304.

<sup>130</sup> Sulla questione, Nobili, *Appartenenze e delimitazioni* cit., p. 47 e specialmente nota 51. Si noti come la presenza a Bergamo di podestà milanesi (interrotta con Rubaconte da Mandello nel 1235 fino all'avvento dei torriani nel 1264), bolognesi, cremonesi e pavesi, abbia portato la “prassi” fiscale di quegli ambiti. L'estimo veniva applicato a Milano in maniera molto contrastata nel 1221-1225 (gli *inventaria* vennero distrutti), nel 1240-46 e sottoposto revisione del 1260; a Bologna venne eseguito un estimo poco dopo la podesteria bergamasca del Pascipoveri (1233), nel 1235 e ancora nel 1245; e per l'ambito cremonese procedure di estimo sono testimoniate tra il 1210 e il 1250. Per Milano si veda Biscaro, *Gli estimi del comune di Milano* cit., pp. 352 sgg. e Grillo *Milano in età comunale* cit., pp. 522-529; per Bologna, Bocchi, *Le imposte dirette a Bologna* cit., pp. 290-92 e 301-302. Per Cremona si veda Menant, *Campagnes lombardes* cit., p. 533; P. Mainoni, “Cremona *Ytalie quondam potentissima*”. *Economia e finanza pubblica nei secoli XIII-XIV*, in *Storia di Cremona. Il Trecento*, a cura di G. Andenna e G. Chittolini, Azzano San Paolo (Milano)

gli sviluppi di metà XIII secolo risultano verosimilmente anche un portato dell'attività di podestà forestieri. In particolare si segnalano i rettori pavese<sup>131</sup>, presenti cinque volte nel ventennio 1240-1260: tra di loro, nel 1251 e nel 1259-60 quello Iacopo Bottigella menzionato in più occasioni negli atti di imposizione del fodro locale; e ancora alcuni cremonesi, a loro volta testimoniati cinque volte nella carica tra 1232 e 1262<sup>132</sup>. È proprio nei contadi di queste città lombarde che attorno a metà secolo si generalizza l'impiego di cedole contenenti la dichiarazione delle stime dei beni da parte dei soggetti imponibili<sup>133</sup> e, in contemporanea, viene a costituirsi un'amministrazione fiscale a supporto di questo sforzo di razionalizzazione e registrazione delle riscossioni. Le stesse reiterate esazioni degli anni Ottanta del Duecento (ormai due per anno) si iniziano con la podesteria (1279 e 1280) dei pisani Penogia della Sassetta e poi Giacomo della Sassetta, in un periodo in cui lo stesso comune di Pisa stava attuando un ingente sforzo organizzativo (del personale, degli uffici, delle prassi documentarie) per far pagare proprie regolari *date* e *prestanze* a tutto il contado<sup>134</sup>. In questo tentativo di riorganizzazione e di controllo dei prelievi tramite più raffinati ed efficienti strumenti documentari<sup>135</sup>, le autorità di Bergamo recepiscono i progressi e le sperimentazioni avviate in tutta l'area nord italiana, con un certo *décalage* rispetto ai comuni più precoci (Genova, Pisa), e anche ad alcuni padani (Pavia, Piacenza), ma allineandosi col resto dell'area lombarda, di cui condividevano personale e cultura di governo.

2007, pp. 318-373, a pp. 338 sgg. Sui libri d'estimo pavese e relative dichiarazioni individuali, che risalgono agli anni Quaranta del Duecento, si faccia riferimento a E. Barbieri, *Gli estimi pavese del secolo XIII*, in «Ricerche medievali», 13-15 (1978-1980), pp. 59-117, e ad E. Barbieri, *I più antichi estimi pavese*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria», 32 (1980), pp. 18-31; in merito al significato politico dell'alternanza tra le diverse modalità di contribuzione a Pavia si rimanda a Bertoni, *In artibus cunctis industres cit.*, pp. 89-100.

<sup>131</sup> Si ricorda per Pavia la precocità degli estimi del clero e la pratica di operare continui aggiornamenti e rifacimenti dell'estimo nel corso del Duecento» come da Forzatti Golia, *Estimi e tassazioni del clero cit.*, p. 170.

<sup>132</sup> In base alla lista dei rettori di Bergamo data da Belotti, *Storia di Bergamo cit.*, p. 218, si hanno podestà di Pavia nel 1241, 1251, 1253, e nel 1259-60; di Cremona nel 1232, 1237, 1243, 1254 e 1262. Il 1262 è l'anno di podesteria del già ricordato rettore cremonese Ferrario *de Cani*, mentre il pavese Giacomo Bottigella è il podestà nel 1251 e nel 1259-60, in entrambi i casi con vicari cremonesi.

<sup>133</sup> Per esempio, riconduce «la contemporaneità delle modifiche pavese e cremonesi in fatti di estimo» nel 1254 «alla comune signoria *de facto* di Uberto Pellavicino», Mainoni in *Le radici della discordia cit.*, p. 23 e nota 9.

<sup>134</sup> Si tratta appunto degli anni attorno all'ottavo decennio del Duecento, come da Violante, *Imposte dirette e debito pubblico cit.*, pp. 111 sgg.

<sup>135</sup> In tal sede sul tema basti il rimando a J.-C. Maire Vigueur, *Révolution documentaire et révolution scripturaire: le cas de l'Italie médiévale*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 153 (1995), pp. 177-185; A. Bartoli Langeli, *La documentazione degli stati italiani nei secoli XIII-XV: forme, organizzazione, personale*, in *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne. Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome*, Roma, 15-17 ottobre 1984, Roma 1985 (Collection de l'École française de Rome, 82), pp. 35-55; *Civiltà comunale: libro, scrittura, documento*, Atti del Convegno, Genova, 8-11 novembre 1988, Genova 1989 (Atti della Società ligure di storia patria, 103/2); *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città del secolo XII e XIII* a cura di G. Albini, Torino 1998 (I florilegi, 12).



## 5. Considerazioni conclusive

Tra la metà del XII secolo e gli anni Sessanta del secolo successivo, la fiscalità diretta a Bergamo conosce un'evoluzione che è il frutto di una dinamica interna, ma è anche il risultato dell'inserimento della città nella *koinè* di cultura amministrativa che accomuna tutte le città padane: procedure, pratiche documentarie, articolazione delle funzioni burocratiche, conseguente aumento della capacità di riscossione sul territorio compongono lo sfondo sul quale i governanti bergamaschi prendono le loro decisioni in tema fiscale; e sono decisioni che a partire dalla fine del XIII secolo assumono in maniera molto chiara «carattere eminentemente politico»<sup>136</sup>. Occorre allora domandarsi anche per il periodo precedente quanto il ricambio di classe dirigente ai vertici del capoluogo possa aver influito sulle opzioni scelte.

La vicenda del comune bergamasco tra seconda metà del XII secolo, l'intero Duecento ed il primo decennio del secolo successivo prende le forme di un'alternanza tra fazioni e di un allargamento di partecipazione interna e di prospettive politiche esterne (dall'inserimento nell'alleanza con Federico II, all'adesione al sistema torriano e poi a quello visconteo), processi che si ripercuotono sulle scelte di natura fiscale.

Le frammentarie notizie del sistema tributario tra l'età consolare e il primo periodo di quella podestarile (fino al secondo terzo del XIII secolo) danno l'immagine di procedure di riscossione discontinue, in cui a prestiti richiesti a esponenti della cittadinanza (singoli e gruppi) si alternano sporadici prelievi sotto forma di fodri e di mutui forzosi, imposti per cifre tonde nei confronti dei comuni del contado. L'accumulo delle esigenze finanziarie, e l'allargamento della responsabilità al governo con l'ingresso della società di Popolo nelle istituzioni (1230), contribuirono a modificare questo sistema. Il comune smette di essere un ente che si indebita con soggetti privati, e pratica un'imposizione fiscale molto intermittente, con metodi di stima o grossolani o in via di sperimentazione, rivolta agli enti del contado e, dall'inizio del Duecento, agli istituti ecclesiastici. Dagli anni Quaranta il metodo di finanziamento impiegato dai governanti cittadini si complica e si specializza con l'introduzione in via definitiva delle procedure di estimo – sebbene sembrino variarne continuamente i criteri di calcolo – che vengono diffuse ad ogni livello (*vicinie* cittadine, comuni rurali, enti ecclesiastici). La classe dirigente bergamasca decide inizialmente di sfruttare questa metodologia sia per la richiesta di prestiti sia per i fodri, riducendo poi l'imposizione a questi ultimi quando, negli ultimi quarant'anni del XIII secolo, le necessità pecuniarie, per pagare le guerre e retribuire un accresciuto apparato comunale, rendono indispensabile ottenere finanziamenti soltanto a fondo perduto. Gran parte dell'onere viene riversato dalle autorità centrali sulle comunità di un contado

<sup>136</sup> Mainoni, *Le radici della discordia* cit., p. 28.

con le quali, peraltro, i suoi esponenti coltivano duraturi e favorevoli rapporti di tipo creditizio. Fu dunque la “scoperta” della permeabilità del distretto ai nuovi e aggiornati mezzi di imposizione, nonché della convenienza del risvolto finanziario della questione (lunga è la lista di *domini* e *cives* che fungevano da sovvenzionatori, talora in via esclusiva, dei comuni rurali), a spingere per un orientamento differente rispetto a quanto attuato in precedenza.

Un cambio di passo avvenne a partire dagli anni Sessanta del Duecento e risulta indipendente dalle inclinazioni politiche della parte al potere, succedendosi prima quella filotorriana (1264-1277), poi dal 1277 al 1296 quella capeggiata dai Suardi filoimperiali.

Mancano totalmente anche per questo periodo indicazioni sulle procedure a livello centrale, ma i dati estrapolati dalla documentazione consentono, ancora, una ricostruzione delle pratiche di riscossione locale. Per gli enti ecclesiastici (come il monastero di Astino), il susseguirsi di prelievi ravvicinati, eseguiti mediante differenti metodi e criteri (cifre di estimo molto eterogenee, ragioni di prelievo variabili), suggerisce trattarsi di un drenaggio che non dipenda da un ammontare predefinito da dover raccogliere, ma rappresenti una sorta di “decima comunale”, non commisurata a precise e predeterminate esigenze finanziarie del comune cittadino<sup>137</sup>. Diverso è il caso dei comuni rurali del contado, giacché al loro livello l’assegnazione dei valori da riscuotere da parte del capoluogo, e i meccanismi di riparto delle cifre globali tra i *vicini*, appaiono chiarissimi<sup>138</sup>, sebbene anche in tale occasione mai si trovano riferimenti all’ammontare complessivo richiesto dalla città al distretto<sup>139</sup>. Sia per gli enti ecclesiastici sia per i comuni rurali potrebbe anche trattarsi di prelievi effettuati in base a previsioni soltanto grossolane di spesa, o nemmeno abbozzate, e ciò riuscirebbe a spiegare le sequenze ravvicinate di esazioni, perfino due volte per anno, che si leggono nei periodi particolarmente ben illuminati dalle fonti, quali quelle del quinquennio 1278-1283<sup>140</sup>.

Comunque sia, a partire dalla metà del Duecento i progressi in campo fiscale si inseriscono in maniera molto evidente all’interno di un movimento

<sup>137</sup> Per un confronto si veda il libro dei conti di Santa Radegonda di Milano, «con menzione molto precisa dei fodri e dei mutui forzosi imposti» in cui appare una sequenza ravvicinata di *fodri* nel 1263 a favore del comune di Milano, in *Le pergamene e i libri dei conti del secolo XIII del monastero di Santa Radegonda di Milano conservati presso l’Archivio di stato di Milano*, a cura di M.F. Baroni, Milano 2005 (Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII, 18), p. 118. citazione e bibliografia sull’argomento a p. VII.

<sup>138</sup> Molto ben documentato è il caso del comune di Vertova in Val Seriana, in cui si prospetta per i *vicini* l’attuazione di procedure di riparto di 25 lire *pro fodro* nel 1283 (ASBg, FN, c. 3 r. 2, p.149 del 18 ottobre 1283, notaio Pietro Lorenzoni), 27 lire ancora di fodro nel 1285 (ASBg, FN, c. 3 r. 2, p.192 del 19 marzo 1285), 120 lire per ripianare debiti con finanziatori cittadini nel 1288 (ASBg, FN, c. 3 r. 3, p. 14 del 25 gennaio 1288).

<sup>139</sup> A livello centrale resta documentazione relativa a fodri non corrisposti tra 1277 e 1282 di una ventina di comuni del contado, in cui viene riportata la cifra d’estimo e la percentuale di prelievo, come da ASBg, FN, c. 2 r. 1, p. 74 del 21 giugno 1282, notaio Viviano di Alberto Gatti.

<sup>140</sup> Si veda *supra*, nota 116.

complessivo di crescita amministrativa del comune. Negli anni tra metà secolo e l'inizio della guerra civile (1296)<sup>141</sup>, essi si accompagnano, in ambito giudiziario, al rafforzamento dell'apparato per la repressione degli inadempienti<sup>142</sup>, anche tramite la creazione e la tenuta dei registri di bandi *pro debitis*, e, nel settore finanziario, all'emissione e la gestione di obbligazioni di debito da parte del capoluogo. Sono anche questi settori che, come per il comparto fiscale, richiedevano addetti *ad hoc*, procedure elaborate ed un uso complesso delle scritture<sup>143</sup>.

L'irrobustimento dell'amministrazione del comune tuttavia non servì a stabilizzare il quadro interno ed i travagli di fine Duecento genereranno nuovi (e non saranno gli ultimi) sconvolgimenti in materia fiscale, come l'imposizione alle comunità del contado dei prestiti obbligatori e dell'obbligo di acquisto del sale al posto del prelievo del fodoro, a lungo abbandonato<sup>144</sup>. Queste innovazioni (talvolta ritorni al passato, come nel caso dei mutui forzosi, richiesti dal capoluogo in luogo dell'imposta diretta) furono determinate da cause molteplici, tra le quali vanno ricordate la crescente ostilità del distretto alle esazioni, il bisogno impellente di fare comunque cassa, e la ricerca del consenso da parte delle fazioni (a inizio del Trecento si tratta ancora della fazione "popolare" dei Bonghi e dei Rivola<sup>145</sup>) che sono giunte al governo cittadino. Stavolta però i prelievi, rispetto a quelli della prima metà del secolo, verranno condotti sulla base di ben ponderate cifre d'estimo, secondo criteri di tenden-

<sup>141</sup> Si tratta di un momento di relativa pace, con l'alternanza non cruenta tra l'orientamento di Popolo, contrassegnato dalle podesterie torriane (a partire da quella di Filippo della Torre, tra 1264 e 1277), e la parte filoviscontea capeggiata dai Suardi (1277-1296).

<sup>142</sup> Per un esempio molto ben documentato delle procedure coercitive di riscossione messe in atto attorno al 1270 nei confronti di un comune rurale, Parre in alta Val Seriana, si rimanda a P.G. Nobili, *Comuni montani e istituzioni urbane di Bergamo nel Duecento. Alcuni casi di un rapporto dal difficile equilibrio*, in *Bergamo e la montagna nel Medioevo* cit.

<sup>143</sup> Sono questi alcuni degli argomenti centrali in Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., al cap. 4 (repressione degli inadempienti), cap. 5 (titoli di debito del comune) e cap. 6 (apparato tributario) che intendono mostrare come la crescita dell'apparato amministrativo centrale e periferico bergamasco corra parallela con lo sviluppo del settore finanziario, privato e comunale, con l'inasprimento delle clausole obbligazionarie nei contratti di ogni tipo (scambi fondiari, locazioni, credito, prodotti agricoli), con la moltiplicazione e l'aggravamento dei mezzi coercitivi nei confronti degli inadempienti (dal bando, all'arresto, al danneggiamento delle proprietà), anch'essi sostenuti da una complessa organizzazione istituita dalle autorità del capoluogo.

<sup>144</sup> Si rimanda ancora alla lista di comuni sottoposti a prestito forzoso in Mainoni, *Le radici della discordia* cit., pp. 33-34 ed alle considerazioni ivi contenute. Tutti questi miglioramenti amministrativi non vanno a incidere né sul buono stato delle casse comunali, sottoposte a necessità finanziarie improvvise e imprevedibili (per guerre, discordie politiche interne, cicli di carestie...), né sul consenso degli enti periferici rispetto alla politica fiscale. Nel caso di Bergamo, anzi, la presa sul contado condotta mediante questi strumenti, davvero molto stretta ed invasiva, non sarà esente da contestazioni prima, e da fenomeni di aperta ribellione poi. Sulla questione si veda Nobili, *Il secondo Duecento come soglia* cit., pp. 457 sgg. e il volume di Patrizia Mainoni citato *supra*; per il valore paradigmatico assunto dal distretto orobico in tema di rapporti tra città e contado, Varanini, *L'organizzazione del distretto* cit., pp. 209-212 («Incertezze e difficoltà nel controllo del distretto nel Trecento»).

<sup>145</sup> Mainoni, *Le radici della discordia* cit., p. 28.

ziale universalità nelle riscossioni e per mezzo di un apparato ben addestrato alle esazioni ed alla loro contabilità. Sono questi i fattori che rappresentano il reale portato dei miglioramenti amministrativi, – e l'uso delle scritture ordinate su registro anche per questa materia fa la sua parte –, compiuti in circa un secolo contraddistinto sia da consapevoli sperimentazioni fiscali, sia dalla preparazione di un personale centrale e locale dedicato a tale fondamentale settore.

Paolo Gabriele Nobili  
Università di Milano  
paolognobili@gmail.com

## Spätmittelalterliche Hospitalreformen und Kanonistik

von Thomas Frank

### 1. *Reform und Recht*

Reform ist eines der Leitmotive der spätmittelalterlichen Geschichte und zugleich ein prominentes Thema der historischen Mittelalterforschung. Dies gilt auch dann, wenn man die Reform *par excellence*, die protestantische Reformation, ausklammert und sich auf die “vorreformatorischen” Reformen konzentriert<sup>1</sup>. In einer virtuellen Rangliste der Themen, die die Reformgeschichtsschreibung zum 14. und 15. Jahrhundert dominieren, würden auf den vordersten Plätzen – jedenfalls für das deutsche Reich und Italien – die Kirchen- und die Reichsreform(en) liegen, gefolgt von den Ordensreformen, den Territorialstaaten, deren Aufbau mit einschneidenden Verwaltungsreformen einherging, und schließlich den Reformen untergeordneter Institutionen<sup>2</sup>.

Abkürzungen: *Tractatus* = Iohannes Lopus de Castelliono, *Tractatus hospitalitatis*, in *Tractatus illustrium in utraque tam pontificii quam caesarei iuris facultate Iurisconsultorum*, Bd. 14, Venetiis (Societas Aquilae se renovantis) 1584, f. 162rb-167vb. Gesetze, Canones und Dekretalen werden mit den üblichen Abkürzungen zitiert. – Ich danke Frau Prof. Mary Sommar für ihre Hilfe bei der Beschaffung von Reproduktionen aus Handschriften und alten Drucken in der Bayerischen Staatsbibliothek München.

<sup>1</sup> *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, hg. v. I. Hlaváček, A. Patschovsky, Konstanz 1996; *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hg. v. W. Eberhard, F. Machilek, Köln (etc.) 2005; H. Boockmann, H. Dormeier, *Konzilien, Kirchen- und Reichsreformen (1410-1495)*, Stuttgart 2005; W. Reinhard, *Reichsreform und Reformation 1495-1555*, Stuttgart 2001.

<sup>2</sup> P. Weigel, *Reform als Paradigma - Konzilien und Bettelorden*, in *Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449). Institutionen und Personen*, hg. v. H. Müller, J. Helmuth, Ostfildern 2007 (Vorträge und Forschungen, 67), S. 289-335; K. Härter, *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat*, Frankfurt am Main 2005; P. Schuler, *Reformation des geistlichen Gerichts zu Straßburg. Eine Reformschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts*, in «Francia», 9 (1981), S. 177-214.

Auf dieser letzteren Ebene, der Ebene der Institutionen mittlerer Größe, sind auch die Reformen der Hospitäler anzusiedeln.

Im Mittelpunkt wird weder die Geschichte der spätmittelalterlichen Hospitalreformen als ganze noch dieses oder jenes Fallbeispiel stehen, sondern ein bestimmter Aspekt: die Verarbeitung der Hospitalreformen in der kanonistischen Kommentarliteratur. Dies ist zwar nicht der erste Versuch einer rechtsgeschichtlichen Annäherung an die mittelalterlichen Hospitäler<sup>3</sup>. Noch nicht ausreichend gewürdigt wurde jedoch der Zusammenhang zwischen juristischer Diskussion und Reform. Hauptanlass für meine Überlegungen ist nicht der (sicherlich diskutabile) Genuss, den die Lektüre kanonistischer Darstellungen des Hospitalrechts bereitet, sondern ein Interesse an der Rhetorik der Reform: daran, wie im späteren Mittelalter für oder gegen Reformen argumentiert wurde, welche Leitmetaphern und rhetorischen Verfahren eingesetzt wurden, welche Schlüsselbegriffe gebraucht wurden und wie diese sich veränderten, wie eine Topik der Reformdebatten beschrieben werden kann – kurz: ein Interesse an spätmittelalterlichen Reformdiskursen<sup>4</sup>. Wie gleich noch näher auszuführen sein wird, sind Reform und Recht vielleicht nicht «aus einem Bette» geschlüpft, wie Jakob Grimm<sup>5</sup> es 1815 dem Geschwisterpaar Recht und Poesie nachsagte, sind aber ebenfalls ziemlich eng verwandt.

*Reformatio* und das Verb *reformare* sind die im Mittelalter üblichen Wörter für das, was erst später, seit dem 17. Jahrhundert zuerst in Frankreich, auch mit der Kurzform *réforme* bezeichnet wurde, die dann ins Deutsche (und in andere europäische Sprachen) übernommen wurde<sup>6</sup>. Die mittelalterli-

<sup>3</sup> S. Reicke, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, 2 Bde., Stuttgart 1932, bietet eher eine Geschichte der Hospitalorganisation in Deutschland als eine Auseinandersetzung mit dem gelehrten Recht. Anders J. Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel-Dieu de Paris en 1505)*, Paris 1947; E. Nasalli Rocca, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, Milano 1956; J. Sydow, *Kanonistische Fragen zur Geschichte des Spitals in Südwestdeutschland*, in «Historisches Jahrbuch», 83 (1964), S. 54-68; G. Drossbach, *Das Hospital – eine kirchenrechtliche Institution? (ca. 1150 – ca. 1350)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kan. Abteilung», 87 (2001), S. 510-522; S. Begon, *De iure hospitalium. Das Rechts des deutschen Hospitals im 17. Jahrhundert unter Berücksichtigung der Abhandlungen von Ahasver Fritsch und Wolfgang Adam Lauterbach*, Marburg 2002 (für diesen Hinweis danke ich Wolfgang Friedrich, Tübingen).

<sup>4</sup> Dieser Beitrag bereitet eine Monografie über «Hospitalreformen in Frankreich, Italien und Deutschland, 14.-16. Jahrhundert» vor, die im Rahmen der DFG-Forschergruppe «Topik und Tradition» an der Freien Universität Berlin begonnen wurde. S. dazu auch: T. Frank, *Hospitalreformen um 1500 am Beispiel Straßburg*, in *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts*, hg. v. T. Frank, U. Kocher, U. Tarnow, Göttingen 2007, S. 105-126.

<sup>5</sup> J. Grimm, *Von der Poesie im Recht*, in J. Grimm, *Recensionen und vermischte Aufsätze*, 3. Theil, Berlin 1882 (Kleinere Schriften von Jacob Grimm, 6), S. 152-191.

<sup>6</sup> E. Wolgast, *Reform, Reformation*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 313-360. Dort wurde übersehen, dass die Kurzform *rimforma* bereits im 15. Jahrhundert in Italien vorkommt, allerdings nur als Terminus technicus für Statutenänderungen in den Kommunen, synonym für *rimformazioni* oder lateinisch *reformationes*. Zum Reformbegriff s. auch: J. Helm-rath, *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, in *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, hg. v. G. Alberigo, Louvain 1991, S. 75-152; Helm-rath, *Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte»

chen Quellen kennen daneben noch andere lateinische oder volkssprachliche Wörter, die – der Sache nach – Reformvorgänge unterschiedlicher Reichweite benennen und allein oder im Verbund mit *reformatio* verwendet wurden: *correctio*, *emendatio*, «Missbrauch abtun», «die Ordnung wiederherstellen» und andere mehr. Dass die christliche Reformidee sich aus paulinischen und patristischen Konzepten zunächst individueller *conversio* zu Christus entwickelt hat und erst in einem zweiten Schritt, seit Augustinus, nach und nach auf die Ebene der Institutionen und der Gesellschaft übertragen wurde, hat Gerhart Ladner<sup>7</sup> dargelegt. Dieses Oszillieren zwischen dem Ziel moralischer Besserung des Individuums und dem kollektiven Horizont institutioneller Veränderungen ist noch in den spätmittelalterlichen Reformen greifbar, etwa in den Texten der Konzilien des 15. Jahrhunderts.

Eine weitere Ambivalenz vormodernen Reformdenkens, auf die ebenfalls schon Ladner und nach ihm besonders Philip Stump<sup>8</sup> aufmerksam gemacht haben, liegt in der Tatsache, dass die christliche Reformidee von vornherein sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft ausgerichtet war. Gewiss setzten die Narrative, mit deren Hilfe eine Reform begründet wurde, sehr oft die Spannung zwischen einem idealisierten vergangenen Zustand und einem gegenwärtigen oder nicht weit zurückliegenden Niedergang in Szene (Rückkehr zu den Ursprüngen, Wiedererlangung der paradiesischen Reinheit, goldenes Zeitalter und ähnliche Narrative); oder sie drohten mit einer düsteren Zukunft und göttlicher Rache, sollte die Menschheit sich nicht rasch auf eine Verbesserung der Missstände besinnen. Doch eine genauere Analyse der bei konkreten Reformversuchen, etwa dem Konstanzer Konzil, verwendeten rhetorischen Mittel ergibt, dass dem Aspekt der Restauration eines goldenen Zeitalters stets die Perspektive der in die Zukunft gerichteten «*reformatio in melius*» gegenüberstand und die Reformen sich dieser Spannung sehr wohl bewusst waren. Alt und Neu sind demnach gleichermaßen präsent in der mittelalterlichen Reformkonzeption; diese lässt sich keineswegs auf eine bloß rückwärtsgewandte Jagd nach der verlorenen guten alten Zeit reduzieren, weshalb die Differenz zur modernen, seit dem 18. Jahrhundert propagierten Wendung der Reformidee zu Fortschritt und Zukunft weniger radikal ist, als gewöhnlich angenommen wird. Die doppelte Ambivalenz vormodernen Reformdenkens war der Boden, auf dem Divergenzen über die Notwendigkeit, die Tiefe, die Ziele und die Methoden einer Reform hervorragend gedeihten. Reform ist ein strukturell konfliktgeladenes Unternehmen oder, wie es ein französischer Poet um 1500 ausdrückte<sup>9</sup>, «une folle entrepri-

schichte», 11 (1992), S. 41-70; *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in Honour of Louis Pascoe, S.J.*, hg. v. T.M. Izbicki, C.M. Bellitto, Leiden (etc.) 2000.

<sup>7</sup> G.B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge 1959.

<sup>8</sup> P. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden 1994.

<sup>9</sup> Pierre Gringore, *Les folles entreprises* [1505], in P. Gringore, *Oeuvres complètes*, Bd. 1: *Oeuvres politiques*, hg. v. Ch. d'Héricault, A. de Montaigon, Paris 1858, S. 11-144, hier S. 74-79.



se», was so viel heißt wie: Wer seine Ruhe haben will, der lasse die Finger von Reformen.

Die unhintergehbare Konflikthaltigkeit der Reform ist ein erster Faktor, der Reform und Recht zueinander ins Verhältnis setzt: Dem Recht (und seinen Sprechern: Gesetzgebern, Juristen, Verwaltern, Richtern) kommt die Aufgabe zu, Konflikte auszugleichen, indem es Kompromisse festschreibt; für den Reformkontext bedeutet das, dass das Recht den – nach Abschluss der Reform oder nach ihrem Scheitern erreichten – neuen Stand der Dinge in Verhaltensregeln übersetzt, die von allen Beteiligten eingehalten werden sollten.

Weitere Faktoren der Affinität zwischen Reform und Recht liegen im Charakter des Reformprozesses und seiner Phasen begründet. Am Anfang des Reformprozesses steht eine Bewusstwerdung der Schwierigkeiten, eine Problem diagnose, die ihrerseits die Existenz von Kontrollmechanismen voraussetzt, damit die Probleme überhaupt erkannt werden können: Untersuchungen und Befragungen, Visitationen, Bestandsaufnahmen der wirtschaftlichen Lage einer Institution, Rechnungslegung etc. Der Prozess führt sodann zum Nachdenken über die Traditionen, die wiederhergestellt oder weiterentwickelt werden sollen, also zu einer Besinnung auf Normen, mit denen die Ziele der Reform abgeglichen werden müssen. Er verlangt schließlich die Entwicklung von Verfahren zur Durchsetzung der Reformziele. Damit Letzteres Aussicht auf Erfolg hat, sind neben Zwangsmitteln vor allem überzeugende Argumente gefragt.

Fast alle diese Reformelemente sind normativer Natur, gehen von rechtlich festgelegten Zuständen aus, werden nach rechtlichen Maßstäben begründet und angewandt und erzeugen wiederum neues (oder neu aufbereitetes altes) Recht. Oft sind die Reformen selbst in einer Machtposition, die es ihnen erlaubt, das Recht direkt zu beeinflussen und so ihre Reform voranzutreiben (z. B. ein mittelalterlicher Stadtrat, der ein neues Wahlrecht verordnet). Aber auch wo dies nicht der Fall ist (z. B. beim anonymen Autor der *Reformatio Sigismundi*<sup>10</sup>), greift ihre Rhetorik nicht nur auf Reformnarrative, sondern ebenso auf rechtliche sowie auf im weiteren Sinne normative Argumente zurück. Man könnte sogar fast jeder bewusst lancierten Fortentwicklung von Rechtssammlungen (z. B. Neuredaktionen von Stadtstatuten, Kodifikationen wie Friedrichs II. *Liber Augustalis*) Reformcharakter zuschreiben. Oder historisch zugespitzt: Reform wurde erst in dem Moment denkbar, als das Konzept der *lex* erfunden war<sup>11</sup>.

Aus diesen Gründen ist, wer Reformdiskurse untersucht, von vornher ein auf die einschlägigen Rechtstexte angewiesen. Dass dies auf Gesetze und Statuten zutrifft, die ausdrücklich Ergebnis von Reformbemühungen sind,

<sup>10</sup> T. Struve, *Reform oder Revolution? Das Ringen um eine Neuordnung in Reich und Kirche im Lichte der «Reformatio Sigismundi» und ihrer Überlieferung*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 126 (1978), S. 73-129.

<sup>11</sup> J. Bleicken, *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin (etc.) 1975, S. 98, verortet diesen Moment im Rom des 4. Jahrhunderts v. Chr.



wie z. B. die Basler Konzilsdekrete, Reformstatuten eines religiösen Ordens oder manche Synodalstatuten<sup>12</sup>, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Solche gesetzgeberischen Würfe entstehen jedoch, jedenfalls ab dem 12. Jahrhundert, nicht mehr dem *scrinio pectoris* des Fürsten, sondern werden im Laboratorium der Rechtsgelehrten präpariert. Für das Spätmittelalter lässt sich eine bekannte kanonistische Maxime wie folgt abwandeln: *ubi reformatio, ibi iuristae*.

## 2. Hospitalreformen und Kanonistik

Die Institution, an deren Beispiel die Spuren des spätmittelalterlichen Reformdiskurses im gelehrten Recht verfolgt werden sollen, ist das Hospital. Als Gegenstand einer derartigen Untersuchung bieten Hospitäler sich aus drei Gründen an: Sie waren Institutionen mittlerer Größe, deren Textausstoß nicht solche Ausmaße annahm wie der von Kirche und Reich, den Hauptkandidaten spätmittelalterlicher Reformbemühungen. Dennoch waren zumindest die größeren Hospitäler komplexe Institutionen, an denen verschiedene Personengruppen beteiligt waren und für die sich sowohl die kirchlichen als auch die weltlichen Gewalten interessierten. Außerdem waren Hospitäler seit dem 14. Jahrhundert immer wieder Reformversuchen ausgesetzt.

Was Hospitäler im christlichen Europa zu leisten hatten, wie sie sich zu den Obrigkeiten und anderen Institutionen vermögensrechtlich stellten und wie sie verwaltet werden sollten, war schon im *Codex Iustiniani*<sup>13</sup> und seit dem 12. Jahrhundert auch kirchenrechtlich<sup>14</sup> geregelt worden: am ausführlichsten durch das 1311 von Papst Clemens V. einberufene Konzil von Vienne, dessen Erlasse – darunter die Hospital-Dekretale *Quia contingit* – in die 1317 publizierte Sammlung der Clementinen eingingen<sup>15</sup>. Diese Gesetze und Dekretalen

<sup>12</sup> *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445)*, hg. v. J. Miethke, L. Weinrich, Darmstadt 2002; *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Bd. 3: 1380-1498, hg. v. B.M. Reichert, Roma 1900. *Reformdekrete des Legaten Nikolaus von Kues für die von ihm 1451 besuchten Diözesen: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, hg. v. E. Meuthen, Bd. 1-3a/3b, Hamburg 1996, Nr. 1008, 1009, 1016, 1251, 1264, 1389, 1409, 1414, 1415, 1418, 1423, 1454, 1579, 1585, 1845.

<sup>13</sup> S. unten, Anm. 25.

<sup>14</sup> Das *Decretum Gratiani* ist ergiebig zur Frage der christlichen Wohltätigkeit (*hospitalitas, caritas*), geht aber wenig auf die im 12. Jahrhundert noch kaum sichtbare Institution Hospital ein. Damit begannen noch im 12. Jahrhundert die Dekretisten, s. B. Tierney, *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and its Applications in England*, Berkeley (etc.) 1959 (zu Hospitälern aber nur S. 85-89); P.G. Caron, *L'evoluzione dalla quarta pauperum alla pia fundatio a scopo ospedaliero in alcuni testi della letteratura decretistica*, in «Il diritto ecclesiastico», 73 (1962), S. 137-159. – *Liber Extra* Gregors IX. (künftig abgekürzt: X): Buch III, Titulus 36 (*De religiosis domibus*), cap. 3 (*De xenodochiis*) und 4 (*Ad haec*), beide sehr kurz (künftig abgekürzt: X 3.36.3 und 4). Aemilius Friedberg, *Corpus iuris canonici*, Bd. 2, Leipzig 1879 (Neudruck Graz 1955), col. 603. S. unten, Anm. 28 und 29.

<sup>15</sup> Clementinen, Buch III, Titulus 11 (*De religiosis domibus*), cap. 2 (*Quia contingit*). Friedberg, *Corpus* (wie Anm. 14), Bd. 2, col. 1170 f. Die lateinisch-deutsche Edition der Akten von Vienne

erfassten freilich nur Teilprobleme, so dass eine detaillierte Durchdringung der Materie den lokalen Statuten oder Gewohnheiten sowie der Entscheidung durch die Gerichte überlassen blieb<sup>16</sup>. Die Juristen, die an solchen Gerichtsentscheidungen mitwirkten, begnügten sich aber (wie ihre *Consilia* zeigen) nicht mit der Prüfung partikularer Statuten, sondern bezogen die Regelungen des Gemeinrechts ein; so lückenhaft diese Regelungen auch sein mochten, boten sie dennoch Gelegenheit, die Grundprinzipien des Hospitalrechts zu diskutieren.

Dies geschah in erster Linie im kanonistischen Bereich. Zwar kommentierten auch die Legisten die einschlägigen Gesetze des *Codex Iustiniani*, brachten für das Thema jedoch weniger Geduld auf<sup>17</sup> als ihre Kollegen vom Kirchenrecht; offensichtlich bestand Einigkeit darüber, dass der eigentliche "Sitz der Materie" die Kanonistik war, und dort näherhin die genannten Dekretalen *De xenodochiis* und *Ad haec* im *Liber Extra*, vor allem aber die Clementine *Quia contingit*. Diese Einigkeit über die disziplinäre Zuordnung des Hospitalrechts zur Kanonistik bedeutet freilich nicht, dass damit bereits ein definitives Urteil über die Zugehörigkeit aller mittelalterlichen Hospitäler zur kirchlichen Rechtssphäre gefällt wäre. Hingegen ist in der modernen Hospitalforschung die "Kirchlichkeit" der mittelalterlichen Hospitäler spätestens seit Siegfried Reicke (1932) ein Topos geworden<sup>18</sup>, der vor allem gegen die im 19. Jahrhundert beliebte These von der "Säkularisierung" der Hospitäler durch die Stadtkommunen in Anschlag gebracht wird. Wir kommen auf dieses Problem, das auch die spätmittelalterlichen Hospitalreformen tangiert, noch ausführlich zurück.

(*Dekrete der ökumenischen Konzilien*, hg. v. J. Wohlmuth, Bd. 2, Paderborn etc. 2000, S. 374-376) gibt diesen Text nach Friedberg wieder. – Zur Weiterentwicklung des Kirchenrechts im Spätmittelalter s. den Band *Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, hg. v. M. Bertram, Tübingen 2005.

<sup>16</sup> Die überlieferten Hospitalstatuten sind Legion. Neben L. Le Grand, *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries*, Paris 1901, s. für Deutschland die Hinweise in: T. Just, H. Weigl, *Spitäler im südöstlichen Deutschland und in den österreichischen Ländern im Mittelalter*, in *Europäisches Spitalwesen. Institutionelle Fürsorge in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hospitals and Institutional Care in Medieval and Early Modern Europe*, hg. v. M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, A.S. Weiß, Wien (etc.) 2008, S. 149-184. Ein italienisches Beispiel aus Assisi: *Lo Statuto dell'Ospedale dei Disciplinati di S. Stefano*, 1338, hg. v. T. Frank, in *Testi e documenti della Fraternita dei Disciplinati di S. Stefano di Assisi*, a cura della Deputazione di storia patria per l'Umbria e dell'Accademia Proporziana del Subasio, Bd. 2, Perugia (etc.) (im Druck). Zu einem Prozess (1367) vor dem Gericht des Ortsbischofs um ein privat gestiftetes, dann an mehrere Prälaten vererbtes Hospital in Viterbo s. T. Frank, *Gli ospedali viterbesi nei secoli XIV e XV*, in *Medioevo viterbese*, hg. v. A. Cortonesi, P. Mascioli, Viterbo 2004, S. 149-198, hier 184-187.

<sup>17</sup> Was auch daran liegt, dass die meisten der betreffenden Gesetze hauptsächlich von anderen kirchlichen Institutionen und nur nebenbei von Hospitälern handeln. Manche legistischen Kommentare wurden aber auch von Kanonisten herangezogen, z. B. der des Baldus de Ubaldis zur lex «Orphanotrophos» (Cod. 1.2.31); Druckausgabe: *Baldi Ubaldi Perusini iuriconsulti in Primum, Secundum et Tertium Cod. Lib. Com.*, Venetiis (Societas aquilae se renovantis) 1599, f. 47rb-va.

<sup>18</sup> Reicke, *Das deutsche Spital* (wie Anm. 3). Zuletzt Drossbach, *Das Hospital* (wie Anm. 3), und O. Auge, «ne pauperes et debiles in ... domo degentes divinis careant» - *Sakral-religiöse Aspekte der mittelalterlichen Hospitalgeschichte*, in *Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler*, hg. v. N. Bulst, K.-H. Spieß, Ostfildern 2007 (Vorträge und Forschungen, 65), S. 77-123. Vorsichtiger dagegen Sydow, *Kanonistische Fragen* (wie Anm. 3).

Auf die Sozial- oder Entwicklungsgeschichte der spätmittelalterlichen Hospitäler näher einzugehen, ist im Rahmen des hier verfolgten Ansatzes nicht möglich; Hinweise auf einige neuere Studien müssen genügen<sup>19</sup>. Es sei jedoch an drei Merkmale erinnert, die für das Verständnis des Folgenden von Bedeutung sind: 1) Hospitäler um 1300 waren polyfunktional, d. h. sowohl auf materielle als auch auf spirituelle, jedenfalls nicht vorwiegend auf medizinische Bedürfnisse ausgerichtet. 2) Sie hatten mit einer im Lauf des Spätmittelalters und bis weit in die Neuzeit hinein wachsenden Spannung zwischen begrenzten Ressourcen einerseits und steigender Nachfrage nach ihren Diensten andererseits zu kämpfen. 3) An den größeren Hospitälern waren diverse Personengruppen interessiert, die ihre je eigenen Interessen hatten und nach unterschiedlichen Normen lebten: Stifter und Träger, kirchliche und weltliche Obrigkeiten; religiöse oder semireligiöse Hospitalkommunitäten, Oblaten, laikales und klerikales Personal; unterschiedlich bedürftige Insassen; Personal auf den Ländereien des Hospitals.

Unter diesen Personengruppen fand sich angesichts der strukturellen Spannungen und Konflikte, die die Existenz des Hospitals prägten, immer jemand, der Missstände sah, so dass es nur selten an Gründen fehlte, Verbesserungen vorzuschlagen. Die Phasen, großen Themen und wichtigsten Fälle der spätmittelalterlichen Hospitalreformen sind von der historischen (und medizingeschichtlichen) Forschung mehrfach untersucht worden<sup>20</sup>. Die Haupttendenzen werden unter Begriffe wie „Spezialisierung“, „Professionalisierung“ und „Medikalisierung“, „Zentralisierung“, „Kommunalisierung“ und „Laisierung“ der mittelalterlichen Hospitäler subsumiert. Die Defekte dieser mittlerweile viel kritisierten, aber hartnäckig weiterlebenden Forschungsbegriffe liegen auf der Hand: Sie sind simplifizierend, teleologisch, oft sogar anachronistisch. „Laisierung“ oder gar „Säkularisierung“ ist sicherlich das problematischste dieser Etikette, denn selbst ein klassischer Reformvorgang wie die Errichtung des Ospedale Grande von Mailand (1458), eine Initiative von Mailänder Notablen und Herzog Francesco Sforza, kam nicht ohne aktive Mitwirkung des Erzbischofs und Zustimmung des Papstes aus. Andererseits

<sup>19</sup> Zur Verbreitung der Hospitäler in einer ausgewählten Region: M. Pauly, *Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter*, Stuttgart 2007. S. ferner (außer den bereits genannten Titeln): *Ospedali e città: L'Italia del Centro-Nord*, hg. v. A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997; *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: espace et environnement*, hg. v. P. Montaubin, Amiens 2004; *Funktions- und Strukturwandel spätmittelalterlicher Hospitäler im europäischen Vergleich*, hg. v. M. Matheus, Stuttgart 2005.

<sup>20</sup> Auch hier nur wenige Titel: F. Bianchi, M. Sloň, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35 (2006), S. 7-45; G. Albini, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993; Albini, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002; *Das Hospital am Beginn der Neuzeit. Soziale Reform in Hessen im Spiegel europäischer Kulturgeschichte. Zum 500. Geburtstag Landgraf Philipps des Großmütigen*, hg. v. A. Friedrich, F. Heinrich, C. Vanja, Petersberg 2004; U. Knefelkamp, *Über den Funktionswandel von Spitälern vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit, aufgezeigt an Beispielen aus Deutschland, England und Italien*, in «Historia Hospitalium», 22 (2000/2001), S. 9-34; K. Bergdolt, *Hospize, Lazarette und Krankenhäuser in Venedig – ein historischer Abriß*, in «Historia Hospitalium», 19 (1993-1994), S. 68-91.

ist jedoch nicht zu bezweifeln, dass das Ospedale Grande tatsächlich ein zentralisierender Pol in der Mailänder Hospitallandschaft war, dass die einzelnen Häuser sich spezialisierten und dass man Ärzte und Chirurgen einstellte, um der nun vorwiegend nach dem Kriterium körperlicher Krankheit ausgewählten Klientel sachgerechter helfen zu können<sup>21</sup>.

Der Paradefall Mailand zeigt, was im 15. Jahrhundert immerhin schon denkbar war, aber er sagt wenig über hunderte von anderen Städten mit tausenden von Hospitälern. Wo es Reformversuche gab, reichten diese – jedenfalls vor der lutherschen Reformation – nur selten so weit wie im Dukat der Sforza. Vor allem in der frühen Phase der Hospitalreformen, die in die ersten zwei Drittel des 14. Jahrhunderts fällt und als “päpstliche Phase” bezeichnet werden kann, war die Wirkungstiefe erheblich geringer; Begriffe wie “Medikalisierung” oder “Zentralisierung” ergeben für diese Phase noch keinen Sinn. Was diese päpstlichen Initiativen des 14. Jahrhunderts sicherstellen wollten, waren die Einhaltung der vom Stifter gewünschten Zweckbindung der Mittel zu Gunsten der bedürftigen Hospitalinsassen sowie eine geordnete, möglichst von den Ortsbischöfen kontrollierte Verwaltung der Hospitäler.

Die historischen Kontexte, in denen die hier behandelten kanonistischen Kommentare geschrieben wurden, sind überwiegend in dieser ersten Phase angesiedelt. Das liegt daran, dass die Kirchengesetzgebung nach der Publikation der Clementinen 1317 und vor dem Konzil von Trient keine größere Dekretalen- oder Canonessammlung mehr hervorgebracht hat. Was unser Thema betrifft, erließen die Päpste in diesem langen Zeitraum nur sehr wenige Einzelverordnungen mit generellem Geltungsanspruch: Das Gros der Hospitalgesetzgebung des 14. und 15. Jahrhunderts ist partikulares Statutarrecht. Die große Kommentarliteratur zu den Clementinen fällt ins 14., mit einigen Ausläufern im 15. Jahrhundert, während die wichtigsten Dekretalenkommentare noch ins 13. Jahrhundert zurückgehen. Die überwiegend italienischen Kanonisten, mit denen wir es im Folgenden zu tun haben, schrieben zwischen 1319 und etwa 1440. Sie kannten daher nur die päpstlichen Versuche der Hospitalreform, noch nicht die Zentralisierungs-, Spezialisierungs- und Professionalisierungsbewegung, die sich seit etwa 1450 zuerst in Norditalien beobachten lässt.

Quellen für die folgende Untersuchung sind Kommentare zur Clementine *Quia contingit*. Auf philologische Perfektion muss beim Umgang mit solchen Texten leider verzichtet werden. In der Regel habe ich Druckausgaben des 16. Jahrhunderts benutzt, in einzelnen Fällen auch die mir erreichbaren Hand-

<sup>21</sup> Zu den Hospitalreformen in Mailand und der Lombardei: F. Leverotti, *Ricerche sulle origini dell'Ospedale Maggiore di Milano*, in «Archivio Storico Lombardo», 107 (1981), S. 77-113; Albini, *Città* (wie Anm. 20); Albini, *Carità* (wie Anm. 20); M. Gazzini, *L'esempio di una «quasi-città»: gli ospedali di Monza e il loro rapporto con Milano (secoli XIII-XV)*, in *Ospedali e città* (wie Anm. 19), S. 179-207; R. Gorni, *Gli ospedali lombardi del XV secolo. Documenti per la storia*, in *Processi accumulativi, forme e funzioni. Saggi sull'architettura lombarda del Quattrocento*, hg. v. L. Giordano, Firenze 1996, S. 11-58; R. Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese*, Pavia 2002.

schriften. Auf ein Resümee der für die Hospitäler signifikantesten kirchenrechtlichen Normen (3.) folgen ein längeres Kapitel über den von dem Florentiner Kanonisten Johannes Lopus de Castelliono<sup>22</sup> in den 1370er Jahren verfassten *Tractatus hospitalitatis* (4.) und zwei kürzere Abschnitte, die ausgewählte Kommentare zu *Quia contingit* aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts<sup>23</sup> (5.) und aus der Zeit von circa 1390-1440 (6.) vorstellen. Vollständigkeit ist hier nicht zu erreichen, doch die Auswahl sollte breit genug sein, um einen Überblick über die wichtigsten Argumente zu geben. Ein Schlusskapitel (7.) führt die Ergebnisse zusammen.

Der *Tractatus hospitalitatis* ist der Ausgangspunkt, weil er als einzige spätmittelalterliche monografische Abhandlung den vollständigsten Katalog an Fragen bietet, die in dieser Zeit an das Hospitalrecht gestellt wurden. Es gibt viele Möglichkeiten, einen solchen Text zu erschließen. Ein klassisches Vorgehen wäre es, einzelne Textpassagen mit anderen Quellen zu verbinden und daraus ein Gesamtbild des mittelalterlichen Hospitalrechts zu zeichnen<sup>24</sup>. Der hier beschrittene Weg hingegen ist der, die Argumente der Kanonisten unter dem Gesichtspunkt ihrer Affinität, Kompatibilität oder Gegnerschaft zur Hospitalreform neu zu lesen. Damit ist nicht nur *inhaltliche* Kompatibilität oder Gegnerschaft gemeint, also eine Untersuchung der vom Verfasser gefundenen Lösungen im Hinblick darauf, ob sie eine Reform sachlich unterstützten oder verhinderten. Von Interesse ist vielmehr auch die im kanonistischen Text verwendete *Terminologie*, denn die Präsenz, die Kontextualisierung oder das Fehlen bestimmter Begriffe kann über den Beitrag eines Juristen zur Reformdynamik Aufschluss geben. Außerdem sollen in den kanonistischen Argumenten Denkfiguren freigelegt werden, die dem Reformprozess *strukturell* affin sind: Das betrifft die narrative Struktur des Reform-“Plots” (s. oben, Kap. 1.) sowie den Umgang der Juristen mit mit der Veränderbarkeit der Zustände, die unter anderem ein Effekt von Zeitdynamiken ist.

Um dieses Programm in die trockenen Gefilde der kanonistischen Kommentare des 14. und 15. Jahrhunderts zu überführen, wird die Lektüre sich darauf konzentrieren, welche rechtlichen Instrumente entwickelt wurden, um

(A) die Differenzen zwischen den realen Leistungen der Hospitäler und dem erwarteten “Normalzustand” zu fassen,

<sup>22</sup> Edition s. oben, Abkürzungen. Der vollständige Name Johannes Lopus ist der verbreiteteren Kurzform Lopus vorzuziehen, um Verwechslungen mit dem Kanonisten Lopus Abbas zu erschweren. S. zu ihm und zu allen anderen im Folgenden genannten Kanonisten: K. Pennington, *Medieval Canonists*, <<http://faculty.cua.edu/pennington/biobibl.htm>>; dort sind die Einträge in J.F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 3 Bde., Stuttgart 1875-1877, hier Bd. 2 (*ad indicem*), eingearbeitet. Auf diese beiden Hilfsmittel wird nicht mehr im Einzelnen hingewiesen.

<sup>23</sup> Zur Datierung der Clementinenkommentare des 14. Jahrhunderts (präziser als Schulte und Pennington): M. Bertram, *Clementinenkommentare des 14. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 77 (1997), S. 144-175.

<sup>24</sup> So etwa Imbert, *Les hôpitaux* (wie Anm.3), und (mit stärkerem Akzent auf der historischen Entwicklung des Hospitalrechts) Nasalli Rocca, *Il diritto* (wie Anm. 3).



- (B) die Kontrolle über die Hospitäler zu sichern und  
 (C) die Veränderbarkeit der Verhältnisse zu ermöglichen.

Die für den ersten Punkt maßgeblichen Normen betreffen die *hospitalitas* und speziell das Verhalten der Hospitalrektoren, aber auch die materielle Basis, von der die Umsetzung der Normen abhing. Punkt (B) berührt die Beziehungen zwischen Hospital und Obrigkeiten, also einen klassischen Untersuchungsgegenstand der Hospitalgeschichte; doch die Reformperspektive ermöglicht es, diese Beziehungen zu dynamisieren, denn die Zuständigkeiten für die Kontrolle und die verfügbaren Machtmittel konnten sich verschieben, ja die Reform konnte das Problem der kirchlichen oder weltlichen Zuständigkeit für die Hospitäler gerade virulent werden lassen. Punkt (C), die Möglichkeit von Veränderungen, wirft spezifisch juristische Probleme auf: Die Doctores mussten klären, wie sich Gewohnheit, übergeordnetes und neu gesetztes Recht zueinander verhielten und wie die Grundkoordinate jeder Veränderung, der Faktor Zeit, rechtlich einzuhegen war. Während in (C) die Dynamik des Zeitverlaufs im Fokus steht, wird in (A), wo Norm und Realität gegeneinanderstehen, die zeitliche Perspektive gerade ausgeblendet.

### 3. Die normativen Grundlagen des mittelalterlichen Hospitalrechts

Die gemeinrechtliche Grundlage, auf der die Hospitäler arbeiteten, war dünn. Die Hinweise im *Codex Iustiniani* und in Justinians Novellen<sup>25</sup> bezogen sich vor allem auf vermögens-, fiskal- und prozessrechtliche Privilegien der *xenodochia*, *orphanotrophia* und anderen wohlthätigen Institutionen, die in vielerlei Hinsicht den Kirchen gleichgestellt wurden; ihre Leiter wurden mit Vormündern von Waisen verglichen und – bereits von Justinian – der Kontrolle der Bischöfe unterstellt. Sofern sie nicht in griechischer Sprache abgefasst waren, wurden diese Gesetze von den Legisten kommentiert, aber auch ins *Decretum Gratiani* aufgenommen. Bereits die Kommentarliteratur zum *Decretum Gratiani*<sup>26</sup> definierte, obwohl ihr Ausgangstext mehr zur Tugend der *hospitalitas* als zu institutionalisierten Hospitälern sagt, einige Grundprinzipien des Hospitalrechts: rechtliche Verpflichtung der Christen, insbesondere des Klerus und der Bischöfe, zur *hospitalitas*; Typologie der *loca pia* unter Rückgriff auf Justinian; Unterscheidung zwischen den mit bischöflicher Zustimmung errichteten Hospitälern, die als vollwertige, dauerhaft bestehende *loca pia* mit allen Rechten galten, und einfachen privaten Hospitälern<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Die Liste der einschlägigen, teils griechischen Gesetze bei Nasalli Rocca, *Il diritto*, S. 35-37, umfasst: Cod. 1.2, leges 15, 17, 19, 23, 24; Cod. 1.3, leges 31 (32), 34 (35), 41 (42), 45 (46); Novellen 7 und 123. Hinzuzufügen sind: Cod. 1.2, lex 22; Cod. 1.3, leges 24 und 48; Nov. 120. Nummerierung hier nach der *Editio stereotypa: Corpus iuris civilis*, Bd. 2: *Codex Iustinianus*, hg. v. P. Krueger, Berlin 1877, 1967<sup>14</sup>; Bd. 3: *Novellae*, hg. v. R. Schoell, G. Kroll, Berlin 1895, 1972<sup>10</sup>.

<sup>26</sup> Caron, *L'evoluzione* (wie Anm. 14), S. 142 ff.

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 148 f., 152-154.

In den *Liber Extra*, die Dekretalensammlung Papst Gregors IX., wurden zwei kurze Auszüge aus päpstlichen Entscheidungen des 12. Jahrhunderts aufgenommen, an denen sich die weitere kanonistische Diskussion des Hospitalrechts festmachen sollte: *De xenodochiis* (X 3.36.3) und *Ad haec* (X 3.36.4). Der erste der beiden Texte, Eugen III. zugeschrieben, trägt den Ortsbischöfen auf, dafür zu sorgen, dass die Hospitäler in ihren Diözesen tatsächlich ihre Funktionen erfüllen<sup>28</sup>. Im zweiten beantwortet Urban III. eine Anfrage aus Rimini, ob ein Hospital wieder zu weltlichen Zwecken umfunktioniert werden könne: Wenn das Hospital, wie üblich, mit der Autorität des Bischofs errichtet worden und somit eine religiöse Institution sei, dann komme eine Profanierung genauso wenig in Betracht wie z. B. bei bischöflich konsekriertem liturgischen Gerät<sup>29</sup>. Somit hebt der *Liber Extra* in Sachen Hospital zwei bereits von den Dekretisten bzw. im römischen Recht behandelte Aspekte heraus: die bischöfliche Aufsichtskompetenz und die Unterscheidung zwischen «religiösen» und «weltlichen» Hospitälern. Er insistiert ferner auf der Bedeutung der ursprünglichen Zwecke eines Hospitals («utilitates, quibus constituta sunt») und erschwert eine Veränderung dieser Zwecke («ad mundanos usus redire non debet»). Diese Punkte sollten bei späteren Reformen eine wichtige Rolle spielen.

Während der *Liber Sextus* Bonifaz' VIII. nichts Einschlägiges hinzufügte, nahmen sich das Konzil von Vienne und Papst Clemens V. der Materie ausführlicher an. Im Laufe des 13. Jahrhunderts hatte die Zahl der Hospitäler stark zugenommen und die ersten Fälle von partieller Übernahme der Kontrolle durch die Stadtkommunen (für Reicke Indizien einer «Kommunalisierung») waren zu verzeichnen gewesen<sup>30</sup>. Der scharfe Ton, in dem die Dekretale *Quia contingit* die von ihr befohlenen Maßnahmen begründet, und die Behandlung des Themas in mindestens einer vorbereitenden Lokalsynode zeigen, dass sich bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts Klagen über die Verwaltung der Hospitäler angestaut haben müssen<sup>31</sup>.

Während der Verfasser der *Glossa ordinaria* zu den Clementinen, Johannes Andreae, und die meisten anderen Kommentatoren den Text in vier Ab-

<sup>28</sup> Friedberg, *Corpus* (wie Anm. 14), Bd. 2, col. 603: «De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, in quorum dioecesi existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinantur.» Das vorangestellte *Summarium* spitzt den Inhalt noch zu: «Episcopo subsunt omnia loca pia, et ad eius sollicitudinem debent ordinari ad usum destinatum».

<sup>29</sup> *Ibidem*, Bd. 2, col. 603 (hier nur das *Summarium*): «Locus, auctoritate episcopi ad usum hospitalitatis deputatus, est religiosus, et ad mundanos usus redire non debet».

<sup>30</sup> Reicke, *Das deutsche Spital* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 196ff.; kritisch zu Reickes Begriff der Kommunalisierung Pauly, *Peregrinorum* (wie Anm. 19), S. 163-211. Italien: M. Gazzini, *Rodolfo Tanzi, l'ospedale e la società cittadina nei secoli XII e XIII*, in *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale*, hg. v. R. Greci, Bologna 2004, S. 4-27; A. Sommerlechner, *Spitäler in Nord- und Mittelitalien vom 11. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, in *Europäisches Spitalwesen* (wie Anm. 16), S. 105-134, hier 126-128.

<sup>31</sup> Ravenna 1311: J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Bd. 25, ed. novissima, Paris 1903 (Neudruck Graz 1961), col. 449-476, hier col. 463. – Probleme in Hospitälern im 13. und frühen 14. Jahrhundert: Albini, *Città* (wie Anm. 20), S. 76 ff., 86-93; Sommerlechner, *Spitäler* (wie Anm. 30), S. 121 f., 126-128; G. Albini, *Dallo sviluppo della comunità ospedaliera alla sua crisi (secoli XIV e XV)*, in *L'ospedale Rodolfo Tanzi* (wie Anm. 30), S. 29-77, hier 37 f.

schnitte gliedern, ziehe ich die von dem Avignoneser Kanonisten Bonifacius Ammanati<sup>32</sup> vorgeschlagene, sachgemäßere Einteilung in sieben Abschnitte vor:

(§ 1) «Quia contingit interdum»<sup>33</sup>: Papst und Konzil müssten eingreifen, «weil es manchmal vorkommt», dass die Rektoren der Hospitäler und ähnlicher Einrichtungen ihre Pflichten vernachlässigen: die Güter nicht zusammenhalten, die Gebäude verfallen lassen, den Stiftungszweck – nämlich die Versorgung von Armen und Kranken – «inhumaniter» missachten und die Einkünfte in die eigene Tasche stecken.

(§ 2) «Nos incuriam et abusum»: Angesichts solcher Nachlässigkeit und Missbräuche befiehlt der Papst («sancimus») mit Billigung des Konzils, dass die zuständigen Kollatoren die Hospitäler reformieren («salubriter reformare»), d. h. die verlorenen Güter wiederherstellen («in statum reduci debitum») und die Rektoren zwingen, entsprechend den Kapazitäten des Hauses bedürftige Klienten aufzunehmen.

(§ 3) «In quo si forte»: Falls die Zuständigen dies vernachlässigen sollten («commiserint negligentiam vel defectum»), dann müssen die Ortsbischöfe eingreifen, und zwar auch – auf der Rechtsgrundlage dieser Dekretale – im Fall von exemten Hospitälern; Widerstand ist mit kirchlichen Strafen und anderen Mitteln des Rechts auszuräumen.

(§ 4) «Ut autem»: Damit all dies besser beachtet werde, ist es fortan verboten, ein Hospital als Pfründe an Weltkleriker zu übertragen («saecularibus clericis in beneficium conferatur»); anders lautende Gewohnheiten sind wirkungslos. Nur zwei Ausnahmen: wenn bereits die Stiftungsurkunde die Verpfändung des Rektorenamts vorsah oder wenn der Rektor durch einen Wahlakt eingesetzt wird. Mit der Leitung sollen vielmehr geeignete Männer von gutem Ruf beauftragt werden («gubernatio viris providis [...] committatur»), von denen unwahrscheinlich ist, dass sie die Ressourcen des Hospitals ihrem Zweck entfremden.

(§ 5) «Illi etiam»: Die so beauftragten Rektoren müssen nach dem Beispiel von Vormündern («ad instar tutorum et curatorum») vereidigt werden, ein Inventar der Hospitalgüter anfertigen und jährlich vor dem Bischof Rechnung legen («rationem reddere»). Wenn sie das nicht tun, ist ihre Ernennung hinfällig.

(§ 6) «Praemissa vero»: Alles bisher Gesagte gilt nicht für Hospitäler der Ritterorden und anderer religiöser Orden. Deren Rektoren wird jedoch «kraft heiligen Gehorsams» befohlen, dass sie nach Vorschrift ihrer Ordensstatuten die «hospitalitatem» pflegen; notfalls sollen die Ordensoberen sie dazu zwingen.

(§ 7) «Ceterum»: Was die liturgischen Funktionen der Hospitäler betrifft, sollen die alten Gewohnheiten beibehalten werden; das gilt sowohl für den

<sup>32</sup> S. unten, Anm. 97 ff.

<sup>33</sup> Friedberg, *Corpus* (wie Anm. 14), Bd. 2, col. 1170 f.; s. auch oben, Anm. 15.



Fall, dass ein Hospital selbst über Altäre, Friedhof und Kapläne verfügt, als auch dann, wenn die zuständigen Pfarrer die liturgischen Dienste versehen.

Dieser strenge Text, der die Missstände mit ungewöhnlicher Deutlichkeit anspricht, lässt nur wenige Ausnahmen zu: Er soll generell keine Anwendung finden auf die Ordenshospitäler, während zwei begrenztere Ausnahmen das Verbot einschränken, die Rektorenämter als Klerikerpfünden zu vergeben. Er greift bekannte Prinzipien aus dem kirchlichen Hospitalrecht und den römischen Referenztexten auf: Sicherung des Hospitalvermögens; Bindung der Mittel an den von den Stiftern vorgesehenen Zweck, bedürftigen und/oder kranken Personen zu helfen; Aufsichtsfunktion der Bischöfe; Vergleich der Rektoren mit Vormündern von Waisen und Ableitung entsprechender Pflichten aus dieser Analogie – zum guten Teil Normen, die auf Stabilisierung abzielen. Doch in einer Situation, in der die Stabilität vieler Hospitäler offensichtlich als bedroht galt, hieß Stabilisieren zugleich Reformieren. *Quia contingit* ist in der Tat das Fanal eines päpstlichen Reformversuchs und setzt neue Schwerpunkte. Der Text spricht diese Absicht nicht nur offen in der Wortwahl aus (§ 2: «salubriter reformare», «in statum reduci debitum»), sondern implizit auch durch seine Struktur, die Struktur eines *Reformtextes*. Clemens V. stellt Fehlentwicklungen fest (§ 1), bekundet seinen Willen, den Sollzustand wiederherzustellen (§ 2), delegiert die Maßnahmen zur Erreichung dieses Ziels (§§ 2, 3, 4, 5) und stattet die von ihm delegierten Exekutoren der Reform, insbesondere die Bischöfe, mit den notwendigen Kompetenzen und Zwangsmitteln aus (§ 3, teils auch § 6). Er erkennt stillschweigend an, dass die Sachlage in der Zwischenzeit kompliziert geworden war. Dies ist vor allem daran zu sehen, dass die für die Ernennung der Hospitalrektoren zuständigen Instanzen mit einer möglichst umfassenden Formel benannt werden<sup>34</sup>, damit auch wirklich alle im frühen 14. Jahrhundert existierenden Varianten abgedeckt würden.

Die angeordneten Neuerungen liegen auf der Ebene der Reformmethoden, mit denen der Papst seine Ziele zu erreichen gedachte. Dazu gehören die Stärkung der bischöflichen Kontrollrechte, das Verpfändungsverbot und die Kriterien für die Eignung der Rektoren, bei denen offensichtlich in erster Linie an Laien gedacht war. Damit war immerhin, wenn auch noch versteckt, der Tatsache Rechnung getragen, dass mehr und mehr Hospitäler in kommunale Verwaltung kamen und damit meist von Laien geleitet wurden. Doch trotz allem spricht der Text die in den Hospitälern der Zeit *realiter* belegten Konflikte und Entwicklungen nur teilweise an: Gewiss waren Zweckentfremdung und Veruntreuung von Gütern durch das Führungspersonal ein häufiges Problem und die wirtschaftliche Existenzsicherung fundamental. Von

<sup>34</sup> In § 2: «hi, ad quos id de iure vel statuto in ipsorum fundatione locorum appposito aut ex consuetudine praescripta legitime vel privilegio sedis apostolico pertinet». In § 4 kürzer: «illorum, ad quos dictorum locorum commissio pertinet».

den häufigen Konflikten in den Hospitalkommunitäten ist dagegen keine Rede. Um sie zu entschärfen, dürfte es kaum genügt haben, allein auf die Eignung und Integrität des Rektors zu achten.

#### 4. *Der Tractatus hospitalitatis von Johannes Lapus de Castelliono*

Überspringen wir gut sechs schwierige Jahrzehnte<sup>35</sup> Hospitalgeschichte bis zu den 1370er Jahren, als Johannes Lapus de Castelliono seinen Traktat über das Hospitalrecht verfasste. Der Autor wurde nach einer Phase als Privatlehrer 1367 Professor für kanonisches Recht am Studium von Florenz, wo der Traktat entstanden sein dürfte; 1378 musste er wegen politischer Spannungen die Stadt verlassen, ging erst nach Padua und dann nach Rom, wo er 1381 starb. Er scheint sich für die Materie auch deshalb interessiert zu haben, weil er in Gerichtsverfahren für mehrere Hospitäler gegutachtet hatte<sup>36</sup>. Er kannte also die Realität der toskanischen Hospitäler, war offen für eine breite Rekrutierung der Rektoren, hatte einerseits große Achtung vor der klerikalen Hierarchie, nahm den Klerus aber auch in die Pflicht. Für seine Vertrautheit mit dem Sujet spricht ferner die Tatsache, dass er von den hier untersuchten Autoren der einzige ist, der seine Referenztexte *up to date* hält: Nur Johannes Lapus geht auf ein Mandat Urbans V. von 1364 ein, das an den Reformversuch Clemens' V. direkt anknüpfte<sup>37</sup>.

Der *Tractatus* ist in der Venezianer Ausgabe in 105 meist kurze, manchmal längere Abschnitte und eine Einleitung unterteilt. Sie folgen keiner stringenten Ordnung, lassen sich aber zu thematischen Gruppen bündeln<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Konflikte und Krisen sind für das 14. Jahrhundert gut belegt, z. B. in den Mailänder Hospitälern: P. Pecchiai, *L'ospedale maggiore di Milano nella storia e nell'arte*, Milano 1927, S. 79-89. Ferner: E. Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au moyen âge. Histoire et documents*, Bd. 2: *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris relatives à l'Hôtel-Dieu (1326-1539)*, Paris 1889, Dok.-Nr. 79, 80, 84, 90, 92, 93, 94-118, 127 (1368-1371); *Urkundenbuch der Stadt Straßburg*, Bd. 5, hg. v. H. Witte, G. Wolfram, Straßburg 1896, Nr. 1303 (a. 1377); Bd. 7, hg. v. H. Witte, Straßburg 1900, Nr. 1430 (a. 1371).

<sup>36</sup> Er erwähnt folgende Florentiner Hospitäler: S. Gallo, S. Salvi, S. Sebio, S. Maria Nova, S. Miniato; außerdem ein Hospital in Prato. *Tractatus*, f. 163ra-rb (Nr. 3), f. 164vb (Nr. 28); f. 165vb (Nr. 54); f. 166ra (Nr. 60); f. 166va (Nr. 70-71); f. 167rb (Nr. 91, 94), 167va (Nr. 95). Vgl. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, 8 Bde., Firenze 1907-1968 (Berlin 1896-1927), Bd. 7 (= Bd. 4-3 der deutschen Ausgabe), S. 88, 91-95, 99 f. Vgl. auch unten, Anm. 71, 75, 77.

<sup>37</sup> S. unten, Anm. 71 ff. Außerdem fordert Johannes Lapus an einer anderen Stelle (*Tractatus*, f. 165rb, Nr. 41), künftige publizierte Extravaganten zu den päpstlichen Reservationsrechten in Hospitälern gegebenenfalls in die Argumentation einzubeziehen.

<sup>38</sup> Die Gliederung in 105 Abschnitte stammt sicherlich von den Kuratoren der *Tractatus*-Edition (eine handschriftliche Überlieferung ist nicht bekannt); die Nummern 85-89 fehlen, s. unten Anm. 65. Meine Themenblöcke decken sich nicht mit den von den Kuratoren durch größere Typen markierten, inhaltlich aber nicht kohärenten Blöcken. Weitere Eingriffe sind wahrscheinlich: z. B. wird f. 167va, Nr. 97 (im Druck irrtümlich Nr. 96), ein Jurist «Feli.» zitiert, bei dem es sich nur um Felinus Sandeus handeln kann, der 100 Jahre nach Johannes Lapus lebte: vermutlich eine spätere Glosse, die in den Haupttext übernommen wurde. Generell ist die Textqualität der Venezianer *Tractatus*-Edition ziemlich dürftig.

Nicht wenige Themen werden allerdings mehrfach an verschiedenen Stellen (nicht immer widerspruchsfrei) behandelt. Es handelt sich eigentlich nicht um einen Kommentar zu *Quia contingit*, sondern um eine «Repetitio huius Decr(etalis)»<sup>39</sup>. Er werde «diese Dekretale» auf ungewöhnliche Weise erörtern, nämlich «per quaestiones et responsiones», und wolle daran die ganze Materie der Hospitäler aufhängen<sup>40</sup>, was *de facto* darauf hinausläuft, dass *Quia contingit* ungleich öfter zitiert wird als die Ausgangs-Dekretale.

Fragen wir zunächst nach Argumenten, die die Differenz zwischen Norm und realer Leistungsfähigkeit von Hospitälern rechtlich fassen<sup>41</sup>. Schon in der Einleitung konstatiert der Kanonist, dass es das Ziel («effectus») eines Hospitals sei, die Armen zu unterstützen; wer davon abweiche, handle gegen die Natur, was ähnlich unakzeptabel sei wie Wucher; auch Wucher sei gegen die Natur, denn es liege schließlich nicht in der Natur des Geldes, sich aus sich selbst heraus zu vermehren<sup>42</sup>. Dieses oberste Ziel, an das er im weiteren Verlauf immer wieder erinnert, steuert auch die Argumentation in den zahlreichen Abschnitten, in denen das Amt der Rektoren untersucht wird: so z. B. in einer Passage, in der er, *Quia contingit* folgend, die Pflichten der Rektoren beschreibt und sich über den Inhalt des in der Clementine geforderten Amts-eids Gedanken macht<sup>43</sup>. Oder er betont den «usum debitum hospitalis», wenn er den Rektoren nahe legt, persönliche Präferenzen bei der Auswahl der aufzunehmenden *pauperes* hintanzustellen. Sollte ein Rektor oder *hospitalarius* von dieser Norm abweichen, obliegt es dem Ortsbischof, dies zu korrigieren<sup>44</sup>. Aus dieser Grundnorm ergibt sich auch, dass Hospitäler von Abgaben an die Ortsbischöfe befreit sind<sup>45</sup> und dass sie, anders als Kirchen, Güter veräußern dürfen, wenn den Armen in einer Notlage sonst nicht geholfen werden kann<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> So *Tractatus*, f. 162vb, Textbeginn; gemeint ist X 3.36.3 (*De xenodochiis*). Dass die Dekretale hier nicht genauer bezeichnet wird, spricht dafür, dass der *Tractatus* ursprünglich Teil eines größeren Werkes war, möglicherweise eine *Repetitio* zum ganzen Titel 36 *De religiosis domibus*, der in der Einleitung kurz charakterisiert wird.

<sup>40</sup> *Tractatus*, f. 162vb: «ego intendo totam materiam expedire».

<sup>41</sup> S. oben, am Ende von Kap. 2., Punkt (A).

<sup>42</sup> *Tractatus*, f. 162vb: «Item quia unaquaeque res debet suum operari effectum, de ordi. cogn. cum dilectus (= X 2.10.2), effectus ergo xenodochii est pauperes receptare et reficere; pervertendo hoc fit contra naturam rei, quod non est sustinendum, sicut non est sustinendum quod quis recipiat usuras de pecunia mutuata, quia est contra naturam rei, quia pecunia de sui natura non germinat et usurarius vult eam germinare, quod non est sentiendum nec etiam permittendum».

<sup>43</sup> *Tractatus*, f. 164vb, Nr. 30.

<sup>44</sup> *Ibidem*, f. 166rb, Nr. 60. Vorausgeschickt werden fünf angeblich «alte», von Johannes Andreae übernommene Merkverse, die die richtige Haltung des Almosengebers und -empfängers erläutern (s. auch Imbert, *Les Hôpitaux* [wie Anm. 3], S. 131, ohne Kommentar). Danach: «posset hoc [ein Verstoß] corrigi per episcopum tamquam indiscrete factum et qui usum debitum hospitalis et mentem disponentis pervertit seu restringit».

<sup>45</sup> *Tractatus*, f. 165va, Nr. 48, unter Berufung auf die Glosse des Johannes Andreae zu *Quia contingit*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, f. 166ra, Nr. 63. *Ibidem*, f. 166va, Nr. 71: Unproblematisch seien Veräußerungen, die nicht die Grundausrüstung betreffen: «Sed de bonis obvenientibus et relictis vel oblati fidelium ista facilius vendi possunt, quia cum semper est causa universalis, perpetua et iusta, scilicet ut distribuantur in usus pauperum (...)» (Hervorhebung Th. F.).

Im Rahmen dieser generellen Zielsetzung der Armenversorgung konnte ein Stifter seinem Hospital freilich bestimmte Merkmale vorgeben und spezielle Zwecke festlegen. Davon hing auch die Größe der Mindestausstattung ab: Sie musste den Zwecken genügen, und dies festzustellen, war im Zweifelsfall Sache des Bischofs<sup>47</sup>. Häufig trat jedoch der Fall ein, dass der – von allen Kanonisten als verbindliche Norm angesehene – Wunsch des Stifters auf Widerstände traf, zumal wenn es sich um eine testamentarische Stiftung handelte, deren Initiator die Verwirklichung nicht mehr selbst in die Hand nehmen konnte. Die daraus erwachsende Differenz zwischen gewünschtem Normalzustand und Realisierung zu überbrücken, oblag nach Johannes Lapus dem Ortsbischof, wie er an mehreren Stellen seines *Tractatus* betont<sup>48</sup>. Der Diözesan hatte das Recht dazu, weil eine solche Stiftung zwar nicht immer ein «locus religiosus» (oder auch «locus ecclesiasticus» oder «locus religiosus et ecclesiasticus») im engeren Sinne war, auf jeden Fall aber «ad pias causas» gemacht wurde.

Halten wir fest, dass Johannes Lapus de Castellione das Hospitalrecht an einer Grundnorm aufhängt – oberster Zweck eines Hospitals ist die *sustentatio pauperum* – und dass er nach diesem Maßstab das Verhalten der Verantwortlichen und deren Umgang mit der materiellen Ausstattung der Hospitäler bewertet. Diese Grundnorm steht in der kirchenrechtlichen Tradition, hat quasi axiomatischen Charakter und braucht nur spärlich mit vorgängigen Gesetzestexten belegt zu werden. Zur Begründung wird allenfalls auf *Quia contingit* verwiesen, daneben aber auch auf zeitgenössische Fallbeispiele (S. Maria Nova in Florenz<sup>49</sup>) sowie auf die «Natur der Sache». Halten wir außerdem fest, dass Johannes Lapus die Prüfung der zahlreichen Schwierigkeiten, die das reale Funktionieren eines Hospitals und den erwarteten Normalzustand auseinanderdriften lassen mochten, vor allem einer Figur zugesteht: dem Ortsbischof. Der rechtliche Kontext, in denen die Regeln des bischöflichen Eingreifens festgelegt werden, ist zum einen die viel diskutierte Frage nach der Umsetzung bzw. Veränderbarkeit des Stifterwillens und zum andern das allgemeinere Problem der Jurisdiktion über die Hospitäler.

Damit sind wir beim zweiten der oben genannten Punkte<sup>50</sup>: Wie fasste ein Kanonist wie Johannes Lapus das für eine Reform entscheidende Problem der Kontrolle der von den Hospitälern erbrachten Leistungen? Insbesondere die folgenden Aspekte sind hier wichtig: Wer war für die Kontrolle mit wel-

<sup>47</sup> *Ibidem*, f. 165ra, Nr. 38: «Quia diversarum specierum sunt: nam alia ad hospitandum, et tunc principalis cura in lectis erit; alia ad curandum infirmos, et tunc principalis cura erit in bonis ac devotis ministris et expertis in opere medicine, et sic de singulis et sic hoc maior et minor dos admitteretur.» Vgl. zu den verschiedenen Hospitaltypen auch *ibidem*, f. 163vb, Nr. 14.

<sup>48</sup> *Ibidem*, f. 165vb, Nr. 55; f. 166rb, Nr. 65. Vgl. ferner *ibidem*, f. 167va-vb, Nr. 102, sowie bereits den Vorspann (f. 162vb): Abs. «Quaero ex ratione istius Decret», wo die Grundnorm der Bedürftigenversorgung im Kontext der Frage, wie der Stifterwille umzusetzen sei, diskutiert wird (vgl. oben, Anm. 42).

<sup>49</sup> *Ibidem*, f. 166va, Nr. 70 und 71.

<sup>50</sup> S. oben, am Ende von Kap. 2., Punkt (B).

chem Recht zuständig? Und darauf aufbauend: In welchen Jurisdiktionsbereich gehörten Hospitäler, in den kirchlichen oder den weltlichen?

Der erste der beiden Aspekte sei hier nur gestreift. Das Thema der Kontrolle der *hospitalarii* ist der Kontext, in dem der Autor am ehesten auf Termini wie «correctio» oder «reformatio» zurückgreift. Er folgt *Quia contingit* und frühen Clementinenkommentatoren wie Jesselinus de Cassanis, wenn er feststellt, dass das Recht der Aufsicht über die Rektoren («horum locorum [et] rectorum suorum cura seu correctio, reformatio vel emendatio») durch das Gründungsstatut, durch päpstliches Privileg oder durch Gewohnheit zwar an alle möglichen Personen gelangt sein kann; *de iure*, also normalerweise, steht es aber dem Diözesan oder allenfalls auch den Patronen zu<sup>51</sup>. Wo dem Bischof aus einem der eben genannten Gründe (Privileg etc.) die Jurisdiktion über ein Hospital entzogen worden ist, kann er auf Grund der ihm durch *Quia contingit* verliehenen Kompetenzen immer dann kontrollierend eingreifen (Visitation), wenn die direkt Zuständigen ihre Aufsichtspflicht vernachlässigen<sup>52</sup>.

Die von der Clementine konkretisierte außerordentliche Jurisdiktion der Bischöfe (bei Vernachlässigung durch die Patrone) war allerdings auch keine hundertprozentige Garantie dafür, dass sie die zahlreichen Hindernisse, die sich ihrer ordentlichen Jurisdiktion über die Hospitäler entgegenstellten, tatsächlich überwinden konnten. Am wirksamsten hätte die Aufsicht sich organisieren lassen, wenn die Bischöfe bereits bei der Bestellung der Rektoren hätten eingreifen können, doch gerade auf diesem Feld mussten sie oftmals allen möglichen anderen Rechtsansprüchen weichen (Ordensspitäler, andere Exemtionen, Laienpatronat, lokale Gewohnheit)<sup>53</sup>. Die juristische Beurteilung dieser Hindernisse führt zu einer Kernfrage der spätmittelalterlichen Debatten um das Hospitalrecht: Sind diese Institutionen als kirchlich oder als weltlich einzustufen?

Die Tendenz der kirchenrechtlichen Gesetzgebung ist eigentlich klar: Die Dekretale X 3.36.3 stellt «xenodochia» und ähnliche «loca» unter bischöfliche Jurisdiktion. Doch man wusste schon im 12. Jahrhundert, als Papst Urban III. sein zu X 3.36.4 verarbeitetes Mandat erließ, dass es zwei Sorten von Hospitälern gab: solche, die «cum auctoritate episcopi» gegründet wurden, und andere, denen die bischöfliche Initiative, Anleitung, Erlaubnis oder Zustimmung (die Interpretation von *auctoritas* ist vielfältig) fehlte. In seiner einflussreichen *Summa aurea* brachte der Hostiensis in der Mitte des 13. Jahrhunderts diese Unterscheidung auf den Punkt<sup>54</sup>. Die Clementine *Quia*

<sup>51</sup> *Tractatus*, f. 163vb, Nr. 15. Gestützt wird das Recht des Bischofs, außer auf *Quia contingit*, auch auf «hoc c(apitulum)», also die Ausgangs-Dekretale X 3.36.3; zum Laienpatronat zitiert Johannes Lapus dagegen Gratian, C. 16 q. 7, c. 30.

<sup>52</sup> *Ibidem*, f. 164ra, Nr. 17, 18 und 20. Vgl. ferner *ibidem*, f. 165va, Nr. 48.

<sup>53</sup> Dazu vor allem *ibidem*, f. 164rb-164vb, Nr. 25-28.

<sup>54</sup> Henricus de Segusio, Cardinalis Hostiensis, *Summa aurea*, Venetiis (Iacobus Vitalis) 1574 (Neudruck hg. v. O. Vighetti, Torino 1963), col. 1150 f. (zu X 3.36 *De religiosis domibus*). Vgl. auch den eigentlichen Dekretalenkommentar des Hostiensis: Henrici de Segusio, Cardinalis Hostiensis, *In tertium Decretalium librum commentaria*, Venetiis (apud Iuntas) 1581 (Neudruck Torino) 1965, f. 136vb-137ra. Weitere Belege bei Imbert, *Les hôpitaux* (wie Anm. 3), S. 67-73.

*contingit* verschob die Gewichte noch einmal zu Gunsten der Bischöfe, indem sie ihnen zusätzlich ein außerordentliches Interventionsrecht im Bedarfsfall einräumte.

Für die Reformperspektive ist die grundlegende Unterscheidung zwischen Hospitälern «cum» und «sine auctoritate episcopi» in zweifacher Hinsicht relevant: zum einen, weil von ihrer Beantwortung abhängt, wer die Verantwortung für reformerische Eingriffe trug, und zum anderen, weil die Grenze zwischen kirchlichen und weltlichen Anteilen eines Hospitals selbst Gegenstand einer Reform sein konnte. Die Folgerung aus der Rolle des Bischofs scheint einfach zu sein: War er beteiligt, dann war das Hospital ein «locus religiosus» oder «locus ecclesiasticus»; wurde die Rechnung hingegen ohne den Bischof gemacht – was grundsätzlich möglich war –, dann kam dem Hospital nur der Status eines «locus prophanus» zu. Weniger einfach war es allerdings, sämtliche real existierenden Hospitäler in dieses Zweierschema einzupassen, und auch das begriffliche Instrumentarium war offen für Interpretationen.

Johannes Lopus entwickelt das Problem aus der Frage, ob jedermann nach Belieben ein Hospital errichten könne. Grundsätzlich gilt: Jeder kann sein Haus der *hospitalitas* widmen und Arme beherbergen, auch für begrenzte Zeit, genauso wie jeder nach Belieben Almosen geben kann. Nur wird «ein solcher Ort kein religiöser sein, noch wird er kirchliche Immunität genießen, der Kirche zugerechnet oder der Jurisdiktion des Bischofs unterstehen. Er kann wieder anderen, irdischen Zwecken zugeführt, gekauft, verkauft und verschenkt werden.»<sup>55</sup> Den dazu herangezogenen Belegen<sup>56</sup> sei zu entnehmen, «dass diese Rechte nicht ohne die Autorität des Bischofs entstehen können; wir müssen die Worte “nicht entstehen können” so begreifen, dass diese Rechte kirchlich sind, denn als profane kann das sehr wohl [geschehen], wie gesagt wurde.»<sup>57</sup> Mit anderen Worten: Ein ohne Mitwirkung des Bischofs gegründetes Hospital ist sehr wohl Träger von Rechten, aber nicht von solchen, die ausschließlich der kirchlichen Sphäre zustehen, sondern von «profanen» Rechten.

Es blieb nun freilich zu klären, wo genau die Grenze zwischen den beiden Hospitaltypen sowohl theoretisch als auch im konkreten Einzelfall zu ziehen war. Über die einem Hospital zuzuordnenden kirchlichen Immunitätsprivilegien gehen die Meinungen auseinander, doch tendiert Johannes Lopus dazu,

<sup>55</sup> *Tractatus*, f. 163va-vb, Nr. 10: «Sed talis locus non erit religiosus, nec gaudebit immunitate ecclesiastica, nec ad ecclesiam computabitur, nec est sub iurisdictionem episcopi; et poterit ad alios humanos usus redire et emi et vendi potest et donari».

<sup>56</sup> Aus der älteren kanonistischen Literatur: Hostiensis, *Summa aurea* (wie Anm. 54), col. 1207 f. (zu X 3.48 *De ecclesiis edificandis*); *ibidem*, col. 1108 (zu X 3.31 *De regularibus*) und col. 1199 f. (zu X 3.45 *De reliquiis*); der Kommentar eines Petrus (wohl Petrus Bertrandus) zu *Quia contingit*; die Dekretale *Inter dilectos* (X 3.24 *De donationibus*, c. 8).

<sup>57</sup> *Tractatus*, f. 163vb, Nr. 10: «quod talia iura non possunt fieri sine auctoritate episcopi; intelligamus “non posse fieri” scilicet quod sint ecclesiastica, alias ut profana bene potest, ut dictum est.» Es folgen Verweise auf die Kommentare des Johannes Andreae zur Clementine *Quia contingit* und zur Dekretale *Ad haec*, der zugestanden hatte, dass jeder in seinem Haus außer einem Hospital auch ein Oratorium errichten, jedoch keine Messen «sine auctoritate episcopi» halten lassen könne.



den Hospitälern – sofern *loci religiosi* im oben erläuterten Sinn – und unter dieser Bedingung auch den Hospitalrektoren kirchliche Immunität zuzugestehen, vor allem im Hinblick auf den Schutz ihrer Güter<sup>58</sup>. Da es in der Praxis häufig vorkam, dass die Gründungsgeschichte nicht mehr bekannt und eine bischöfliche Mitwirkung nicht positiv nachweisbar war, suchte man nach Indizien, die ein Hospital unabhängig von der Existenz einer Stiftungsurkunde als kirchliches auswiesen. Solche «signa» (Altar, Kapelle, Glockenturm, Friedhof) waren bereits von den Dekretalisten des 13. Jahrhunderts zusammengestellt worden, so dass Johannes Lapus diesen Punkt nur anzudeuten braucht<sup>59</sup>.

Von Interesse ist in unserem Zusammenhang jedoch vor allem die Terminologie, die bei ihm die Grenze zwischen kirchlichen und weltlichen Hospitälern, aber auch zwischen kirchlichen Hospitälern und “richtigen” Kirchen markiert. Solche Termini erscheinen z. B. im Kontext der Frage, wie die spirituellen Funktionen eines Hospitals sich mit den älteren Rechten der Pfarrkirche vertragen, in deren Bezirk es lag. Johannes Lapus paraphrasiert zunächst *Quia contingit* (§ 7), präzisiert die Clementine jedoch im Hinblick auf die Hospitaltypen: Keine Konflikte mit Parochialrechten verursache die Errichtung von «hospitalibus non religiosis seu non factis auctoritate episcopi», denn so etwas sei eine «privata domus»<sup>60</sup>. Wenn dagegen ein Hospital «sub effigie vel signo vel denominatione loci ecclesiastici» errichtet werde, sei die Zustimmung des Bischofs und auch des zuständigen Pfarrers nötig. Eine allzu subtile Differenzierung zwischen Hospital und Kirche lehnt der Kanonist, der hier (wie häufig) seinem Lehrer Lapus Abbas folgt, zumindest in diesem Zusammenhang ab: Was für Kirchen gelte, gelte in diesem Fall auch für kirchliche Hospitäler<sup>61</sup>. An anderen Stellen jedoch ist er sich der Ähnlichkeit von kirchlichen Hospitälern und Kirchen weniger sicher: Bei der Besetzung des Rektorpostens haben Laienpatrone von Hospitälern mehr Handlungsfreiheit als Laienpatrone von Kirchen<sup>62</sup>, und auf die Frage, ob bestimmte Dekretale, die Kirchen mit Privilegien ausstatten, auch auf Hospitäler angewandt werden können, gibt er keine einheitliche Antwort<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> *Ibidem*, f. 163vb, Nr. 11-13.

<sup>59</sup> *Ibidem*, f. 165vb, Nr. 54. Als Hauptindiz hebt Johannes Lapus außerdem das Vorhandensein eines Heiligenpatroziniums hervor, wie z. B. beim Hospital S. Salvi in Florenz.

<sup>60</sup> *Ibidem*, f. 164vb, Nr. 35; zur Vorgabe von *Quia contingit* s. *ibidem*, Nr. 34.

<sup>61</sup> *Ibidem*, f. 165ra, Nr. 35: «isto casu ecclesiarum nomina veniunt hospitalia», was nach Abzug wahrscheinlicher Transkriptionsfehler so viel heißen könnte wie: «in diesem Fall laufen Hospitäler unter dem Namen der Kirchen.» Am Ende des Absatzes werden die kirchlichen Merkmale von Hospitälern nochmals resümiert, um zu begründen, warum ihre Existenz die Parochialrechte tangiert. Bemerkenswerterweise beginnt die Liste mit der ambivalenten Feststellung: «[hospitalia] non est titulus profanicus nec ecclesiasticus.» Weitere Merkmale: ein Hospital könne nicht ohne Simonie verkauft werden und es verführe über Spiritualia.

<sup>62</sup> *Ibidem*, f. 164va-vb, Nr. 28.

<sup>63</sup> *Ibidem*, f. 165va-vb, Nr. 50-53. Es handelt sich um Clem. 2.1.2 (*Dispensiosam*); VI 2.7.1 (*Eum qui super dignitate*); Clem. 2.6.1 (*Ad compescendas*) und VI 1.6.16 (*Cupientes*). Vgl. auch *Tractatus*, f. 166rb, Nr. 68 (zur Extravag. Iohannis XXII. 3.1 *Exsecrabilis*).

Nach diesen Vergleichen zwischen Kirchen und den mit Beteiligung des Bischofs gegründeten Hospitälern stellt Johannes Lapus letztere, die kirchlichen Hospitäler, den «privaten» gegenüber. Er schließt, dass der Bischof notfalls auch in private Hospitäler eingreifen darf, nicht nur weil er Schützer der Elenen, sondern weil er für alle «loca pia» zuständig ist. Kann der Bischof die Erben zwingen, eine solche private Stiftung umgehend zu realisieren? Er kann das

ohne Zweifel ebenso wie bei anderen Legaten für «loca pia» (X 3.26.19), ja nach Meinung einiger ist jedes Legat ein frommes und in alle kann sich der Bischof einmischen (X 3.26.19; Arch[idiaconus? = Guido de Baysio] zu Gratian, C. 11, q. 1, c. 13). Indes kann der Erbe selbst oder ein anderer das betreffende Haus nicht bekommen oder zu einem anderen Zweck verwenden, und zwar nicht deshalb, weil es ein «locus religiosus» wäre – denn es ist ja nicht mit der Autorität des Bischofs geschaffen worden –, sondern weil Legate «ad pias causas» nicht zu einem anderen Zweck umgewandelt werden dürfen, als es der Testator bestimmt hat (wie in der genannten Clementine *Quia [contingit]*). (...) [Der Erbe] muss gezwungen werden, dass er [die Stiftung] zu dem Zweck bewahrt und aufrechterhält, zu dem sie vom Testator gedacht war, [nämlich] dass die Armen dort gütig aufgenommen werden, nicht nur weil bedürftige Personen unter dem Schutz des Bischofs stehen, wie oben gesagt wurde, sondern auch, weil eine Ausdehnung der «loca pia» ihm zusteht und er der Richter ist<sup>64</sup>.

Mit «locus pius» greift der Verfasser auf einen Begriff zurück, der den Gegensatz zwischen kirchlichem und weltlichem (privatem) Hospital überbrückt, indem er alle wohltätigen Institutionen, gleichgültig wie sie gegründet worden waren, einschließt. Johannes Lapus und andere Kanonisten des 14. Jahrhunderts deuteten «locus pius» zu Gunsten der bischöflichen Jurisdiktion und damit des kirchlichen Charakters der Hospitäler. Das zeigt sich auch daran, dass der Florentiner den Traktat des Francesco degli Atti über die Pflicht aller «loca pia», Bischöfen und Pfarrern die *quarta portio canonica* zu zahlen, zustimmend zusammenfasst<sup>65</sup>. Die für diesen Begriff charakteristische Unschärfe lässt jedoch, zumindest theoretisch, auch die Möglichkeit erahnen, dass man ihn umdeuten und auf die weltliche Seite ziehen kann. Dies wurde im 14. Jahrhundert im Zusammenhang mit Hospitälern freilich noch kaum ernsthaft versucht.

<sup>64</sup> *Ibidem*, f. 165vb, Nr. 55: «non est dubium secundum quod in aliis locis piis legatis (de testa. Ioannes [= X 3.26.19]), immo, secundum quosdam omne legatum est pium et de omnibus potest se intromittere episcopus, ut in praeallegato c. Ioannes et not(at) Arch[idiaconus?] in canone Silvester xi q. (= Gratian, C. 11, q. 1, c. 13). Immo ipse heres vel alius ipsam domum habere vel ad alium usum deputare non potest, non ex hoc quia sit locus religiosus, ex quo auctoritate episcopi non est factus, sed quia legata ad pias causas non possunt ad alium usum converti quam disponantur a testatore, ut in dicta cle. Quia (= Clem. 3.11.2). (...) [Haeres] cogi debet ut conservet et manuteneat ad eum usum ad quem deputatus est per testatorem, ut pauperes benigne recipiantur ibidem, non solum quia personae miserabiles sunt sub protectione episcopi, ut supra dictum est, verum etiam quia extantum piorum locorum ad eum pertinet et ipse est iudex.»

<sup>65</sup> *Ibidem*, f. 166vb-167ra, Nr. 84; wahrscheinlich war dieser Teil ursprünglich länger, denn in der Edition fehlen die Nummern 85-89. Der «episcopus Clusinus» ist Francesco degli Atti, s. R. Trexler, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Middle Ages in Italy*, in R. Trexler, *Church and Community 1200-1600*, Roma 1987, S. 289-356, hier S. 354 f.; zur Anwendung des Begriffs *locus pius* auf Bruderschaften s. T. Frank, *Confraternities, Memoria, and Law in Late Medieval Italy*, in «Confraternitas», 17 (2006), 1, S. 2-19.



Ein weiterer thematischer Kontext, in dem die Kirchlichkeit von Hospitälern auf den Prüfstand kam, war der Rechtsstatus des Rektors: Sollte er Laie oder Kleriker sein, und wenn letzteres, war sein Posten eine Pfründe oder nicht? *Quia contingit* (§ 4) hat eine Verpfründung verboten, jedoch zwei Ausnahmen zugelassen, die in der kanonistischen Debatte eine prominente Rolle spielen. Johannes Lapus scheint freilich zu den Gegnern einer großzügigen Deutung dieser Ausnahmen gehört zu haben. Für ihn war der erwünschte Normalfall der, dass die Hospitalleitung als befristetes Amt und nicht als kirchliches *beneficium* vergeben wurde; zwar konnte der Rektor Kleriker sein, aber eben kein Pfründner, doch im Grunde hielt der Kanonist Laien für besser geeignet<sup>66</sup>. Er rekurriert auf einen viel zitierten Kanon Gratians, um die Leitung von Hospitälern vorzugsweise Laien zuzuordnen. Gratian hatte Klöster, Säkularkirchen und Hospitäler («ptochia») mit den Personengruppen der Kleriker, Mönche und Laien zusammengebracht. Da zu Klöstern und Kirchen nur Mönche und Kleriker passen, «folgt notwendigerweise, dass [mit Laien] auf Hospitäler verwiesen wird, da diese größtenteils aus weltlichen Dingen bestehen»<sup>67</sup>.

Johannes Lapus löst die von der Tradition bis dahin klar gezogene Unterscheidung von kirchlichen und weltlichen Hospitälern in verschiedene, nicht immer kongruente, manchmal sogar widersprüchliche Teilunterscheidungen auf, je nach dem, aus welcher Perspektive er das Problem beleuchtet: Teils sind Hospitäler kirchlich privilegiert, teils nicht; teils unterstehen sie den Bischöfen, teils nicht; eigentlich sollen sie von Laien geleitet werden, aber nicht unbedingt. Diese Oszillationen sind auch auf der terminologischen Ebene spürbar. Obwohl die alte Differenz zwischen «locus religiosus/ecclesiasticus» und «domus privata» ihre Gültigkeit behält, sind Hospitäler, wie es an einer Stelle heißt, «weder profan noch kirchlich»<sup>68</sup>. Der Rekurs auf den Begriff «locus pius» könnte ein Versuch sein, dieser Unschärfe mit Hilfe eines weiter gefassten Konzepts Herr zu werden.

Unsere dritte und letzte Sondierung<sup>69</sup> betrifft die Frage, wie der *Tractatus hospitalitatis* die Veränderbarkeit der Zustände rechtlich fasst. Ungeachtet der Neigung des juristischen Diskurses zur Stabilisierung der Verhältnisse hat das Recht es ständig mit dem Problem der «Veränderbarkeit» und daher mit einer Denkfigur zu tun, in die sich leicht ein Reform-Plot einnisten kann. Die Veränderung der Dinge in den Griff zu bekommen, ist eine der wesentlichen Aufgaben gerade auch der mittelalterlichen Jurisprudenz, weil deren Basis *historische* Normensysteme waren: das römische Recht und die frühkirchlichen Canones.

<sup>66</sup> *Tractatus*, f. 163rb, Nr. 4: Laienkonversen eines Klosters, die sich ohnehin mit Landwirtschaft und «alia mechanica» beschäftigen, seien um so besser für das «officium curandi pauperum» geeignet. S. aber unten, Text nach Anm. 77.

<sup>67</sup> *Ibidem*, f. 164va, Nr. 27: «[De laicis] necessario sequitur quod referatur ad hospitalia, cum in pluribus in temporalitate consistant». Gratian, C. 18, q. 2, c. 10 ist hier ungenau paraphrasiert; Verweis auf die Clementinenkommentatoren Jesselinus und Paulus de Liazariis.

<sup>68</sup> S. oben, Anm. 61.

<sup>69</sup> S. oben, am Ende von Kap. 2, Punkt (C).

Dass bei der Lösung dieser Aufgabe der Begriff der *consuetudo* mit seinen zeitlichen Dimensionen eine wichtige Rolle spielte, soll uns hier nicht weiter aufhalten, denn im *Tractatus hospitalitatis* und in den anderen hier untersuchten Texten gelangt die Reflexion über die "Gewohnheit" nicht über die längst etablierte juristische Routine hinaus. Ein anderer Zeit-Indikator ist hier von größerem Interesse: der insistente Rückgriff der Kanonisten auf das Konzept des Ursprungs, konkret auf die Intentionen des Hospitalstifters oder auf den Zustand des Hospitals bei der (vielleicht lang zurückliegenden) Gründung. Wer Ursprung sagt, meint Veränderung, sei es im negativen oder im positiven Sinn. Das durch die Zeitdifferenz zwischen Ursprung und Gegenwart produzierte Spannungsverhältnis war von erheblicher rechtlicher Relevanz für die Hospitäler. Oberste Norm war zwar die Rückkehr zur ursprünglichen Verfassung («ultima voluntas testatoris pro lege est servanda»<sup>70</sup>), doch kamen die Kanonisten nicht umhin, diese Spannung einer juristischen Deutung zu unterziehen, die Wahrscheinlichkeit einer bischöflichen Beteiligung an der Gründung abzuwägen oder den Stifterwillen mit seiner Umsetzung abzugleichen. Von dieser Deutungsanstrengung hing nicht nur ab, ob ein Hospital als kirchlich oder weltlich galt, sondern auch ob seine Funktionen geändert werden durften: mit anderen Worten, ob es reformiert werden konnte.

Die Veränderbarkeit des Rechts in der Zeit ist zugleich eine Frage der Rechtsfortbildung durch neue Normen und deren Rezeption. Unter diesem Blickwinkel ist Johannes Lapus allen anderen hier behandelten Autoren um eine Nasenlänge voraus: Er widmet einen seiner letzten größeren Themenblöcke der Kommentierung einer rezenten Norm, dem schon erwähnten Mandat Papst Urbans V. von 1364, das der in der Praxis offensichtlich zu wenig beachteten Dekretale *Quia contingit* auf die Sprünge helfen sollte. Dieses Zeugnis für die Auseinandersetzung eines Kanonisten mit der aktuellen Gesetzgebung hat auch eine praktische Seite, denn wie Johannes Lapus berichtet, hatte er sich mit der Anordnung Urbans schon als Gutachter sowohl in einem Prozess um die vakante Rektorenstelle eines Hospitals in Prato als auch im Fall des Hospitals von S. Miniato (Ospedale del Ponte) in Florenz befasst<sup>71</sup>. Er transkribiert eingangs ein längeres Stück aus dem Papstbrief wörtlich<sup>72</sup>. Urban V. berichtet zunächst über sein bisheriges Vorgehen:

<sup>70</sup> So *Tractatus*, f. 166rb, Nr. 65, unter Berufung auf Gratian, C. 13, q. 2, c. 4 *Ultima voluntas*, und die *Glossa* zum *Decretum Gratiani*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, f. 167ra-rb, Nr. 91 (S. Miniato); f. 167rb, Nr. 94 und f. 167va, Nr. 95 (Prato).

<sup>72</sup> *Ibidem*, f. 167ra, Nr. 90: Urban V, *Quamvis super reformatione*, 1364 Aug. 28. Johannes Lapus hatte wohl einen besseren Text, als es die fehlerhafte *Tractatus*-Ausgabe suggeriert (spätere Zitate aus dem Mandat, z. B. *Tractatus*, f. 167rb, Nr. 95, sind partiell korrekter). Ich benutze die moderne Edition: *Lettres d'Urbain V, 1362-1370*, hg. v. A. Fierens, C. Tihon, Bd. 1, Rome (etc.) 1928 (Analecta Vaticano-Belgica, 9), Nr. 1239, S. 536-538. Das Mandat wurde an zahlreiche Erzbischöfe geschickt, s. die Registereinträge in: *Lettres secrètes et curiales du pape Urbain V (1362-1370) se rapportant à la France*, 2 Bde., hg. v. P. Lecacheux, G. Mollat, Paris 1902-1955, Nr. 1192 und 1193. Zu weiteren Spuren der Hospital-Initiative Urbans V. in Italien s. Frank, *Ospedali* (wie Anm. 16), Anm. 86.

Obwohl durch den Erlass *Quia contingit* unseres Vorgängers, Papst Clemens' V. seligen Angedenkens, die *reformatio*, Leitung und Beaufsichtigung der Armenherbergen, Leprosenhäuser und Almosenhäuser oder Hospitäler in nützlicher Weise mit Zustimmung eines heiligen Konzils geordnet worden sind (... kurze Paraphrase aus *Quia contingit* ...), zeigt häufige Erfahrung, mit wieviel Nachlässigkeit das dennoch bisher übergangen wurde und durch die Zuständigen täglich gehandhabt wird. Wir, die wir die Gefährdung der Seelen dieser Nachlässigen verhindern und für das Wohl der Leprosen und der anderen Armen, die um die ihnen geschuldeten Zuwendungen unmenschlich betrogen werden, mit frommem Eifer sorgen (...) wollen, revozierten, kassierten, annullierten und entkräfteten mit apostolischer Autorität alle Verleihungen, Übertragungen, Bestätigungen oder dauerhaften Überlassungen von Armenherbergen, Leprosenhäusern und Almosenhäusern oder Hospitälern (... außer den Ordenshospitälern ...), die von römischen Päpsten, unseren Vorgängern, oder von Legaten dieses Stuhles oder von anderen auf Grund apostolischer oder irgendeiner anderen Autorität, in welcher Form oder mit welchen Worten auch immer, an irgendwelche kirchlichen Personen, Ordensleute oder nicht, oder an Laien verliehen worden sind, auch wenn sie Weltklerikern unter dem Vorwand irgendeiner Gewohnheit als Pfründen übertragen worden sind, es sei denn, dass das bei ihrer Gründung anders bestimmt wurde oder dass die Rektoren dieser frommen Einrichtungen durch Wahl eingesetzt werden (...)<sup>73</sup>.

Der Papst bezieht sich in dieser Narratio auf eine vorausgehende, nicht erhaltene Anordnung, in der er die Absetzung sämtlicher Hospitalrektoren verlangt hatte («revocavimus»). Er habe darin, so heißt es weiter, befohlen, dass die Zuständigen binnen zwei Monaten nach Publikation jener Anordnung geeignete andere Personen mit der Leitung beauftragen sollten. Jetzt, am 28. August 1364, weist er die Erzbischöfe an, jenen päpstlichen Revokationsbefehl binnen eines Monats nach Erhalt dieses neuen Mandats in allen Kathedralen zu publizieren, entsprechend zu vervielfältigen und unter Androhung von Kirchenstrafen für seine Ausführung zu sorgen.

Der Austausch aller Hospitalleiter wäre eine ziemlich radikale Maßnahme gewesen. Johannes Lopus überlegt deshalb, ob der Papst das wirklich so gemeint haben kann oder ob diesem Reformversuch nicht besser die Zähne gezogen werden müssen. Meinungsbildend war für ihn auch der erwähn-

<sup>73</sup> Fierens, Tihon, *Lettres* (wie Anm. 72), Nr. 1239, S. 536 f.: «Quamvis super reformatione, regimine ac cura xenodochiorum, leprosariarum et elemosinariarum seu hospitalium per constitutionem felicitis recordationis Clementis pape V, predecessoris nostris [sic!], que incipit *Quia contingit*, fuerit utiliter sacro concilio approbante provisum (... Anspielung auf den Inhalt von *Quia contingit* ...), quanta tamen negligentia in hac parte commissa fuerit hactenus et committatur cotidie per eosdem, frequens rei experientia manifestat. Nos igitur talium negligentiam animarum periculis obviare ac leprosoorum et aliorum pauperum, debitis eis alimentis inhumaniter fraudatorum, indempnitati pietatis studio providere (...) intendentes, omnes collationes, provisiones, confirmationes, commissiones seu commendas, de huiusmodi xenodochiis, leprosariis et elemosinariis seu hospitalibus, que tamen de militaribus ordinibus aut aliis religionibus non existant, per predecessores nostros Romanos pontifices aut legatos dicte Sedis seu alios quoscunque, apostolica vel alia quavis auctoritate, sub quacunque forma seu conceptione verborum, quibuscunque personis ecclesiasticis secularibus vel regularibus aut laicis factas, etiam si clericis secularibus in beneficium pretextu cuiuscunque consuetudinis sint collata, nisi in illorum fundatione secus constitutum extiterit seu per electionem sit de rectoribus piorum locorum huiusmodi providendum, eadem auctoritate apostolica revocavimus, cassavimus, annullavimus et nullius esse decrevimus firmitatis (...).

te Prozess in Prato, bei dem er mit seinem Gutachten verhindert hatte, dass auf die Nachfolge eines *in curia* verstorbenen, aber laikalen Spitalrektors die päpstliche Pfründenreservation angewandt wurde. Seine Argumentation ist hier relativ eigenständig, greift kaum auf Werke anderer Juristen zurück und begnügt sich mit wenigen Allegationen von älteren Canones oder Gesetzen.

Sein erster Fragenkomplex kreist um die Wirkung der von Urban gesetzten Zweimonatsfrist und darum, ob diese «*constitutio*» den bis dahin zuständigen Instanzen das Recht genommen habe, die Rektoren ihrer Hospitäler selbst ein- bzw. abzusetzen<sup>74</sup>. Die Lösung lautet: nein. Sollten aber, nach Verstreichen der zwei Monate, die eigentlich Zuständigen ihre Rechte verlieren: Wer tritt an ihre Stelle? Diese zweite Frage löst Johannes Lapus hier nicht zu Gunsten der Bischöfe (davon unberührt bleibt jedoch deren von *Quia contingit* verliehenes allgemeines Recht, der Nachlässigkeit der Zuständigen abzuweichen), sondern zu Gunsten des Papstes. Aber folgt daraus, dass die vom Papst abgesetzten Rektoren so zu behandeln sind, als wären sie «*in curia*» verstorben? Die pfründenrechtlichen Konsequenzen aus dieser immerhin denkbaren Fiktion behält Johannes Lapus einer künftigen Abhandlung vor<sup>75</sup>, um gleich zu seinem dritten und letzten Fragenkomplex überzugehen.

Dieser konzentriert sich auf die abzusetzenden Rektoren und die vom Papst genannte, aus *Quia contingit* übernommene Ausnahmeklausel am Ende des oben zitierten Passus: «es sei denn, dass das bei der Gründung anders bestimmt wurde oder dass die Rektoren dieser frommen Einrichtungen durch Wahl eingesetzt werden.» Vor allem auf den Wahlaspekt kommt es hier an. Zunächst: Was ist mit den vielen Hospitälern, die von Laien gestiftet wurden und in denen diese Laien das Recht haben, den Rektor zu präsentieren, der dann vom Bischof bestätigt wird<sup>76</sup>? Auf diese Rektoren treffe die Ausnahmeklausel zu, weil eine solche Präsentation – übrigens erst recht, wenn sie von Klerikern vorgenommen werde – einem Wahlakt gleichzustellen sei. Das Gleiche gelte für Rektoren, die von einer laikalen Hospitalkommunität («Konversen») gewählt werden.

Macht der Papst bei den (eigentlich ja abzusetzenden) Rektoren einen Unterschied zwischen Laien und Geistlichen? Hier hält Lapus sich eine besonders ingeniöse Deutung zugute, auf die noch niemand vor ihm gekommen sei<sup>77</sup>. Er erkennt nämlich, dass sich die besagte Ausnahmeklausel entweder

<sup>74</sup> *Tractatus*, f. 167ra-rb, Nr. 91.

<sup>75</sup> *Ibidem*, f. 167rb, Nr. 92-93. In Nr. 95 gibt er im Zusammenhang mit Prato zumindest eine Teilantwort auf die «*vacans in curia*»-Frage (s. unten). Vgl. aber auch *ibidem*, f. 165ra-rb, Nr. 41, wo der Fall, dass Hospitäler als Pfründen vergeben werden (im Sinne der beiden von *Quia contingit* vorgesehenen Ausnahmen), bereits diskutiert wird; auch sie seien, heißt es dort, in den von der päpstlichen Gesetzgebung vorgesehenen Fällen als «*vacantes in curia*» zu betrachten, sofern sie nicht einem Laienpatron unterstellt seien. Es ist verwunderlich, dass der Verfasser in Nr. 93 nicht auf diesen Abschnitt verweist, selbst wenn Nr. 41 von der “normalen” Nachfolge befründeter klerikaler Hospitalleiter, nicht wie Nr. 93 von abgesetzten Rektoren handelt.

<sup>76</sup> *Ibidem*, f. 167rb, Nr. 94.

<sup>77</sup> *Ibidem*, f. 167rb, Nr. 95: «*tetigi unam questionem novissimam et inauditam.*»

auf *alle* zuvor genannten Personenkategorien beziehen kann (Religiosen, Weltkleriker, Laien) oder aber allein auf die direkt voranstehenden weltklerikalischen Rektoren. Im ersten Fall, wenn *alle* ausgenommen würden, blieben nur noch relativ wenige Hospitäler übrig, die vom päpstlichen Absetzungsfuror überhaupt betroffen wären: Weder die gewählten noch die präsentierten und bestätigten Rektoren müssten dann ihren Hut nehmen, sondern nur die, die von der zuständigen Instanz bloß einen einfachen Amtsauftrag erhalten hatten. Im zweiten Fall hingegen müssten alle laikalen Rektoren tatsächlich abgesetzt werden, selbst wenn sie gewählt wurden. Johannes Lapus plädiert für diese strengere Lösung: dies, wie es scheint, vor allem deshalb, weil es für das Prateser Hospital besser war, wenn sein *realiter* an der Kurie verstorbenen Rektor (Laie und im Hauptberuf päpstlicher Abbreviator) bereits *vor* seinem Tod durch Urbans V. Revokation *de iure* seines Amtes enthoben war; so konnte nämlich die von der Gegenpartei offensichtlich beanspruchte päpstliche Reservation für die Pfründen eines *defunctus in curia* umgangen werden.

Diese Deutung des Mandats Urbans V. widerspricht zwar der an anderen Stellen des Traktats geäußerten Bevorzugung von Laien als Hospitalrektoren, ist aber in sich kohärent: dies jedenfalls dann, wenn man den Verfasser so versteht, dass die zuvor postulierte großzügige Auslegung des Wahlbegriffs (Präsentation = Wahl) und das Gebot, möglichst viele Rektoren abzusetzen, sich komplementär zueinander verhalten, letzteres aber übergeordnet ist. Wenn die Ausnahmen nur auf Weltkleriker zutreffen, dann haben nur diese – sie allerdings in großer Zahl, da meistens “gewählt” – eine Chance, die Absetzung zu umgehen.

##### 5. *Frühe Kommentare zu Quia contingit*

Bei der Durchsicht anderer Auslegungen der Dekretalen Clemens’ V. werden nicht mehr alle am *Tractatus hospitalitatis* herausgearbeiteten Themenkomplexe behandelt, sondern wenige Aspekte vertieft werden. Ein mögliches Missverständnis sei vorab ausgeräumt: Es geht nicht darum, allein die innovativen Argumente auszusieben, um Bausteine zu einer Vorgeschichte des modernen, säkularen Hospitalrechts zu sammeln. Ziel ist vielmehr, das juristische Terrain zu sondieren, auf dem die spätmittelalterlichen Hospitalreformen ausgefochten wurden. Wenn dabei neuen Argumenten dennoch mehr Raum zugestanden wird als den hergebrachten *Topoi*, so geschieht dies aus Gründen der Platzökonomie und nicht, um im Hospitalrecht die Vorboten einer “Modernisierung” aufzuspüren.

Auf den folgenden beiden Aspekten wird der Schwerpunkt liegen:

(A) Hospitäler zwischen Kirche und Welt

(B) Zeitdynamiken, insbesondere Spannungen zwischen dem ursprünglichen Programm (Stifterwillen) und seiner Umsetzung

Beginnen wir mit einigen der von Johannes Lapus de Castelliono zitierten, also vor 1370 entstandenen Texte. Auszugehen ist von der *Glossa ordinaria*

des Johannes Andreae zu den Clementinen<sup>78</sup> (1322 abgeschlossen). Von allen ihm verfügbaren Juristen beruft sich Johannes Lapus auf diesen Bologneser Kanonisten mit Abstand am häufigsten<sup>79</sup>, nicht nur auf die Clementinen-Glosse, sondern auch auf andere seiner Werke. Zumindest zu *Quia contingit* sind die Erläuterungen der *Glossa ordinaria* meist sehr kurz und beschränken sich häufig darauf, einschlägige oder vergleichbare Canones, Dekretalen und römische Gesetze anzuführen; nur selten weicht diese Prägnanz einer komplexeren Argumentation.

Auf wichtigen Teilgebieten des Hospitalrechts war Johannes Andreae so etwas wie das Sprachrohr des *sensus communis*. Z. B. benutzt er *Quia contingit*, um nochmals auf das für alle Kanonisten zentrale Thema der Realisierung des Stifterwillens einzugehen: Diese Dekretale habe definitiv klar gemacht, dass nur der Papst den von Stifter vorgesehenen Zweck ändern dürfe<sup>80</sup>. Auch was die Definition der Hospitäler als kirchliche oder nicht-kirchliche Institutionen betrifft, liegt der Bologneser Kanonist auf der Linie der bis dahin gängigen Meinung, die er mit Bezug auf den Schlussabschnitt von *Quia contingit* (§ 7, Beziehungen der Hospitäler zu den Pfarrkirchen) wie folgt resümiert: Wenn kirchliche Attribute bestehen, ist die Genehmigung des Bischofs nötig und dann ist ein Hospital ein *locus religiosus*. Davon abgesehen – so fügt er unter Verweis auf Hostiensis und seinen eigenen Kommentar zu *Ad haec* an –, sei jeder frei, in seinem Haus Arme aufzunehmen; nur könne dort liturgisch nichts geschehen, was über Bußübungen hinausgeht<sup>81</sup>.

Was ihn an Hospitälern aber vornehmlich interessierte, waren die Rektoren; ihnen widmete er die einzigen etwas ausführlicheren Betrachtungen. Er ist auch der erste, der darauf hinweist, dass in einer früheren, vom Konzil von Vienne gebilligten Fassung der Dekretale Familienväter vom Rektorenamt noch ausgeschlossen waren, diese Bestimmung aber in der endgültigen Fassung getilgt wurde<sup>82</sup>. Seiner Meinung nach wollte der Papst mit *Quia con-*

<sup>78</sup> Benutzte Druckausgabe: Johannes Andreae, *Apparatus glossarum in Clementinas*, in *Clementis Quinti constitutiones, quas Clementinas vocant, ab Aegidio Perrino ... recognitae ...*, Lugduni (Hugo a Porta et Antonius Vincentius) 1559, zu *Quia contingit* p. 112b-114b.

<sup>79</sup> Wiederholt, aber weniger oft als Johannes Andreae, zitiert er: die *Summa aurea* des Hostiensis, die Clementinenkommentare seines Lehrers Lapus Abbas, des Jesselinus de Cassanis, Paulus de Liazaris und Guilelmus de Monte Lauduno sowie die *consilia* des Federicus de Senis. Dazu kommen vereinzelte Nennungen von mindestens 16 weiteren Kanonisten, Legisten (Bartolus) und Theologen (Thomas von Aquin).

<sup>80</sup> Johannes Andreae, *Apparatus* (wie Anm. 78), p. 112b (*ad v.* «Sedis apostolice»). – In einem viel zitierten *consilium* lockerte der Bologneser diese Beschränkung allerdings, s. unten, Anm. 96.

<sup>81</sup> Johannes Andreae, *Apparatus* (wie Anm. 78), p. 114b (*ad v.* «Altare»); so deutete ich jedenfalls den knappen Satz «sed tunc poenitere posset». Etwas ausführlicher, aber ähnlich Johannes' Kommentar zu X 3.36.4, *Ad haec* (Johannes Andreae, *In tertium Decretalium librum novella commentaria*, Venetiis [apud Franciscum Franciscium] 1581 [Neudruck Torino 1963], f. 182vb).

<sup>82</sup> Johannes Andreae, *Apparatus* (wie Anm. 78), p. 113a-b (*ad v.* «Secularibus»). Dazu S. Kuttner, *The date of the constitution «Saepe», the Vatican manuscripts and the Roman edition of the Clementines*, in *Mélanges Eugène Tisserand*, Bd. 4, Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi, 234), S. 427-452; auch in S. Kuttner, *Medieval Councils, Decretals, and Collections of Canon Law*, Aldershot 1980, 1999<sup>2</sup>, Nr. XIII, mit «Retractationes» und «New Retractationes».



*tingit* die Amtszeit der Rektoren befristen – daher die Ablehnung der auf Lebenszeit vergebenen Pfründen –, jedoch zeige die Erfahrung, dass Hospitalrektoren immer schon («*hodie sicut olim*») auf Dauer berufen worden seien<sup>83</sup>.

Noch vor Johannes Andreae verfasste Guilelmus de Monte Lauduno einen viel zitierten Clementinenkommentar (1319). Er wählte aus *Quia contingit*<sup>84</sup> eine kleinere Zahl von Stichwörtern aus, versah diese jedoch zumindest teilweise mit einem ausführlicheren Kommentar als sein Bologneser Zeitgenosse Johannes Andreae. Der in Toulouse lehrende Kanonist war interessiert an der Grundnorm der *hospitalitas* und der Frage der Zugehörigkeit der Hospitäler zur kirchlichen Sphäre, vor allem aber an den Bedingungen, unter denen der Stifterwillen realisiert oder geändert werden konnte.

Guilelmus braucht einen gewissen Anlauf, um diese Probleme speziell auf Hospitäler zuzuspitzen. Auch auf seinem bevorzugten Terrain, der Umsetzung der Stifterabsichten, trägt er zunächst generelle, nicht ausschließlich auf Hospitäler anwendbare Überlegungen vor: Nur der Papst darf als Oberhaupt der römischen Kirche fromme Stiftungen umlenken; jeder kann seine Stiftung so gestalten wie er will, solange er nicht gegen die Gesetze verstößt; der Bischof hat sich herauszuhalten, solange der Gründer am Leben ist, und darf die Erben frühestens ein Jahr nach dem Tod des Stifters zur Realisierung der Stiftung anhalten. Bei all dem ist von Hospitälern kaum die Rede. Guilelmus bringt als Beispiel für einen Konflikt zwischen Stifterwillen und geltendem Recht einen von anderen Kanonisten später noch oft diskutierten Fall: Eine Testatorin vermachte einem von ihr in der Kathedrale von Barcelona gestifteten Altar ihre Bestattungstücher, während die Statuten des Domkapitels solche Tücher dem Kapitel zusprechen. Seiner Meinung nach ist dem Willen der Testatorin der Vorzug zu geben<sup>85</sup>.

Erst bei der Frage nach den rechtlichen Bedingungen der bischöflichen Intervention (der Kernaussage von *Quia contingit*) lässt Guilelmus sich auf Hospitäler ein. Auch er unterscheidet implizit kirchliche von nicht-kirchlichen Hospitälern, gibt letzteren aber viel größeren Raum als Johannes Andreae. Für ihn scheint der Normalfall, dass die Zuständigen ihre Aufsichtspflicht *nicht* vernachlässigen. Aber kann es denn überhaupt Hospitäler geben, in denen der Bischof normalerweise kein Visitationsrecht hat? Es kann: nämlich all jene Häuser, die keine signifikanten kirchlichen Attribute haben. Sie dürfen sogar über ein Oratorium mit Altar zum internen Gebrauch der Leprosen oder *pauperes* verfügen, das der Bischof genehmigt haben muss, doch leitet sich allein daraus kein bischöfliches Eingriffsrecht ab. Natürlich haben

<sup>83</sup> Johannes Andreae, *Apparatus* (wie Anm. 78), p. 113b (*ad v.* «Committatur»). S. ferner zum Rektorenamt die Glossen zu den Wörtern «Tutorum et curatorum», «Praestare», «Inventaria», «Reddere rationem», *ibidem*, p. 114a.

<sup>84</sup> Benutzte Druckausgabe: Guilelmus de Monte Lauduno, *Apparatus super Clementinas*, Parisiis (Leroy) 1517, f. 125vb-127va.

<sup>85</sup> Guilelmus, *Apparatus* (wie Anm. 84), f. 126rb (*ad v.* «Apostolice sedis»), f. 126rb-va (*ad v.* «Statuto»), f. 126va-vb (*ad v.* «Compellere non omittant»).



solche Hospitäler (für die Guilelmus keine eigene Bezeichnung nennt) keine kirchlichen Privilegien und ihre Insassen empfangen die Sakramente vom zuständigen Pfarrer<sup>86</sup>. Man gewinnt aber den Eindruck, dass er die Grenze zwischen Gründungen mit oder ohne *auctoritas episcopi* für weniger wichtig hält als die zwischen Ordensspitälern («*loca religiosa*» im engsten Sinn) und allen anderen Hospitälern.

Die drei anderen von Johannes Lapus häufig zitierten frühen Clementinenkommentare stammen von Paulus de Liazariis (vor 1323?), Jesselinus de Cassanis (1323)<sup>87</sup> und Lapus Abbas (nach 1338). Ich konnte sie nicht direkt benutzen<sup>88</sup> und beschränke mich daher auf die Exzerpte, mit denen Johannes de Lignano 1378 seinen Clementinenkommentar aus den Beiträgen älterer Kanonisten kompilierte<sup>89</sup>. Diese Exzerpte sind im Allgemeinen verlässlich<sup>90</sup>, allerdings oft gekürzt. Jedenfalls bedeutet das, dass die Verantwortung für die Auswahl der kommentierten Stichwörter nicht bei den Verfassern selbst, sondern bei Johannes de Lignano liegt. Nach welchen Kriterien dieser seine Kompilation zusammengestellt hat, wird im Falle von *Quia contingit* nicht recht klar: Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf Kommentaren zu § 2 (Befehl an die zuständigen Kollatoren), § 4 (Verpfändungsverbot) und – weniger deutlich – zur Narratio (§ 1). Kein Interesse brachte Johannes de Lignano hingegen für die Ordenshospitäler auf (§ 6), relativ wenig auch für die Kontrollrechte der Bischöfe (§ 3), die Pflichten der Rektoren (§ 5) und die Beziehungen zu den Pfarrkirchen (§ 7), obwohl er zu diesem letzteren Thema immerhin einen längeren Kommentar des Guilelmus de Monte Lauduno aufnimmt.

Von Paulus de Liazariis wählte Johannes de Lignano einerseits eine Passage aus, die die materielle Lage der Hospitäler erörtert. Andererseits exzerpierte er Äußerungen zur Rechtsstellung der Rektoren und zu den Anforderungen an das Amt. Nach einem längeren prozessrechtlichen Exkurs und einer solide begründeten Ablehnung von Religiösen als Hospitalleitern plädiert Paulus für laikale Rektoren, sofern das fragliche Hospital keine *cura animarum* habe. Aber es gelte ja ohnehin, dass «die Verwalter solcher Institute keine Sakramente spenden noch Gottesdienst halten, sondern lediglich die

<sup>86</sup> Guilelmus, *Apparatus* (wie Anm. 84), f. 126va-vb (*ad v.* «Compellere non omittant»). Ähnlich im Kommentar zum Ritterordens-Paragrafen von *Quia contingit*, *ibidem*, f. 127ra-rb (*ad v.* «Militarium» [sic!]; vor «gaudeant privilegio clericali» ist «non» einzufügen).

<sup>87</sup> Zu ihm s. J. Tarrant, *The Life and Works of Jesselin de Cassagnes*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», n. s., 9 (1979), S. 37-64.

<sup>88</sup> Von Paulus und Jesselinus existiert kein Druck, von Lapus Abbas eine gekürzte Ausgabe Roma 1589, die ich nicht erreichen konnte; s. Bertram, *Clementinenkommentare* (wie Anm. 23), S. 155 f., 160.

<sup>89</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung s. Bertram, *Clementinenkommentare* (wie Anm. 23), S. 150-152. Ich habe benutzt: Johannes de Lignano, *Commentaria in Clementinas*, Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14014, saec. XV (zu *Quia contingit* f. 136vb-139rb). Außer den drei Genannten exzerpierte Johannes de Lignano noch Guilelmus de Monte Lauduno, Stephanus Hugoneti und Mattheus Romanus.

<sup>90</sup> Vgl. das Beispiel bei Bertram, *Clementinenkommentare* (wie Anm. 23), S. 167-174; der Vergleich der Druckausgabe von Guilelmus de Monte Lauduno und der Exzerpte des Johannes de Lignano bestätigen diesen Eindruck.

Einkünfte zum Gebrauch der bedürftigen Personen verteilen»<sup>91</sup>. Auch die in *Quia contingit* postulierte Analogie zur Figur des Vormunds spreche für eine Bevorzugung laikaler Rektoren. Das Problem stelle sich im Übrigen nur bei Hospitälern, die in kirchlicher Hand seien («in hospitalibus traditis in potestate persone ecclesiastice») <sup>92</sup>, nicht bei den anderen, bei denen die Führung durch Laien ohnehin selbstverständlich sei. Zu beachten ist hier die Verschiebung der Perspektive: Nicht die Mitwirkung des Bischofs an der Gründung, sondern die Trägerschaft in der Gegenwart ist entscheidend. Paulus nimmt das von der Dekretale ausgesprochene Verpfändungsverbot sehr ernst und betont die Absicht des Gesetzgebers, die Übertragung von Hospitälern als kirchliche Titel an Kleriker zu verhindern. Das Amt eines Hospitalrektors sei als «gubernatio» zu charakterisieren, nicht als «titulus ecclesiasticus»; denn dort stehe die «subventio pauperum» im Mittelpunkt, weshalb die Rechtsgründe, aus denen ein Gut als kirchliche Pfründe vergeben wird (Versorgung eines Klerikers, Liturgie) entfallen<sup>93</sup>.

Dem Kommentar des Jesselinus de Cassanis zu *Quia contingit* entnahm Johannes de Lignano nur relativ kurze Passagen. Darunter ist die von allen späteren Kanonisten aufgegriffene Präzisierung hervorzuheben, dass die für die Aufsicht über ein Hospital zuständige Instanz die Rektoren nicht in jedem Fall *selbst* zur Besserung zwingen kann, denn ein laikaler Patron hat keine Jurisdiktion über einen klerikalen Rektor. In solchen Fällen muss der Patron sich an einen geistlichen Oberen wenden, der an seiner Stelle handelt<sup>94</sup>.

Einer der bevorzugten Autoren des Johannes Lapus war sein Lehrer Lapus Abbas (oder Lapus Tactus), Abt von S. Miniato bei Florenz. Die von Johannes de Lignano wiedergegebenen Auszüge aus dessen Kommentar zu *Quia contingit* betreffen insbesondere das Thema der Realisierung des Stifterwillens und damit einen jener thematischen Zusammenhänge, in denen auch Johannes Lapus den Abt zitiert<sup>95</sup>. Lapus Abbas diskutiert unter dem Stichwort «ad illum [usum]» – dem Passus, in dem *Quia contingit* (§ 1) einschärft, dass das ursprüngliche Programm einer frommen Stiftung prinzipiell zu beachten ist – die Bedingungen für nachträgliche Eingriffe in den Stifterwillen. Er plädiert für eine strenge Auslegung der Regel, die, sofern die Stifterabsicht realisierbar ist, allein vom Papst umgangen werden kann; auch ein päpstlicher *Legatus a latere* habe keine Vollmacht dazu. Damit stellt er sich gegen Johannes Andreae, der zusammen mit anderen Doctores in einem *consilium* zugestanden habe, dass ein von einem Testator gewünschtes Hospital von den Exekutoren mit

<sup>91</sup> Paulus de Liazariis, exzerpiert von Johannes de Lignano, *Commentaria* (wie Anm. 89), f. 137vb (ad v. «Clericis secularibus»): «gubernatores enim talium locorum sac(ra) non conferunt nec divina celebrant, sed simpliciter proventus dispensant in usus miserabilium personarum».

<sup>92</sup> Paulus de Liazariis, exzerpiert von Johannes de Lignano, *Commentaria* (wie Anm. 89), f. 137vb.

<sup>93</sup> Paulus de Liazariis, exzerpiert von Johannes de Lignano, *Commentaria* (wie Anm. 89), f. 137vb-138ra (ad v. «In beneficium»).

<sup>94</sup> Jesselinus de Cassanis, exzerpiert von Johannes de Lignano, *Commentaria* (wie Anm. 89), f. 138rb (ad v. «Compellere»).

<sup>95</sup> *Tractatus*, f. 166rb, Nr. 67 (und Nr. 65-66).

Zustimmung des Bischofs in einen Konvent umgewandelt werden könne, weil das «Größere und Bessere» (der Konvent) das Hospital einschlieÙe. Gegen diesen Rekurs auf die Mengenlehre spricht nach Lapus jedoch die Maxime «ultima voluntas pro lege servanda est», die Johannes Andreae an anderer Stelle selbst hochhalte<sup>96</sup>.

In den dem *Tractatus hospitalitatis* vorausgehenden Kommentaren zu *Quia contingit* dominieren zwei Themen: die Realisierung der ursprünglichen Stifterabsichten und das Rektorenamt. Die Unterscheidung der kirchlichen Hospitäler («loca religiosa») von den anderen ist präsent, scheint aber ebensowenig Anlass zu einer Problematisierung gegeben zu haben wie der von den älteren Rechtsquellen bereitgestellte Begriff «locus pius». Eine Ausnahme ist hier allenfalls Paulus de Liazariis. Die Bedingungen der Veränderbarkeit von Hospitälern werden im Rahmen einer (überwiegend abgelehnten) nachträglichen Umwandlung der Stiftungszwecke diskutiert, nicht als Reflexion auf die Normenproduktion oder auf die rechtliche Einhegung des vom historischen Prozess verursachten Wandels.

## 6. *Kommentare zu Quia contingit um und nach 1400*

Die gegen Ende des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschriebenen Clementinenkommentare unterscheiden sich von ihren Vorgängern des frühen 14. Jahrhunderts schon durch ihre größere Länge. Die als *sedes materiae* des Hospitalrechts etablierten Dekretalen – *De xenodochiis*, *Ad haec* und *Quia contingit* – wurden immer stärker im Zusammenhang gesehen, die beiden kurzen Texte aus dem *Liber Extra* im Licht der späteren Clementine interpretiert.

Im Zentrum stehen hier zwei Autoren – Bonifacius Ammanati und Franciscus Zabarella –, deren Argumente abschließend mit den Kommentaren von Petrus de Anc(h)arano, Johannes de Imola und Panormitanus verglichen werden. Bonifacius Ammanati verfasste seinen Clementinenkommentar nach 1388 in Avignon<sup>97</sup>. Sein Werk war wenig verbreitet (nur eine Handschrift), die beiden Druckausgaben des 16. Jahrhunderts<sup>98</sup> nennen den Autor «Bonifacius de Vitalinis». Doch was das Hospitalrecht betrifft, verdienen die Anmerkungen dieses Laien, der 1397 in Avignon zum Kardinal erhoben wurde, zu *Quia contingit* eine genauere Lektüre, denn sie bringen Bewegung in einige zentrale Begriffe. Er ist der erste, der *Quia contingit* sinnvollerweise in sieben statt in die seit Johannes Andreae üblichen vier Abschnitte zerlegt. Er geht

<sup>96</sup> Lapus Abbas, exzerpiert von Iohannes de Lignano, *Commentaria* (wie Anm. 89), f. 139ra-rb.

<sup>97</sup> Zu ihm s. D. Maffei, *Profilo di Bonifacio Ammanati giurista e cardinale*, in D. Maffei, *Studi di storia delle università e della letteratura giuridica*, Goldbach 1995, S. 145\*-157\*. Bonifacius erwähnt Avignon im Kommentar zu *Quia contingit*, s. unten, Anm. 101.

<sup>98</sup> Bonifacius Ammanati [«de Vitalinis»], *Lectura super Clementinis*, Lugduni (Sartieres) 1522 (hier benutzt); ferner Venetiis 1574.

nicht mehr nach Stichwörtern vor, sondern versieht den Text zuerst mit 34 Anmerkungen («nota primo» usw.), um dann mit einer Reihe von *conclusiones*, die an Paulus de Liazariis und Lopus Abbas angelehnt sind, zu enden. Den *Tractatus hospitalitatis* des Johannes Lopus scheint er noch nicht gekannt zu haben.

Es fällt auf, dass Bonifacius systematisch von «hospitalia et alia pia loca» spricht und den Begriff «cura» als einen Oberbegriff verwendet, der «loca pia» und Pfarrkirchen vergleichbar macht: Sie alle sind «curata», doch während den Pfarrkirchen die «cura spiritualium» obliegt, haben die Hospitäler die «cura temporalium». Anders ausgedrückt: Beide leisten eine «cura activa», die Hospitäler jedoch für die Körper, die Pfarrkirchen für die Seelen<sup>99</sup>. Eine Umwandlung des «usus pius», für den ein Hospital gestiftet wurde, ist auch für Bonifacius ausgeschlossen (es sei denn auf Anordnung des Papstes). Während bei anderen Institutionen das Recht Umwidmungen durchaus zulasse, sei dies bei Hospitälern nicht denkbar, denn dort gehe es um den «effectum hospitalium propter indigentiam pauperum», von dem nicht abzugehen sei<sup>100</sup>.

Nach einigen Absätzen, in denen er die Interventionsmöglichkeiten der Bischöfe nach *Quia contingit* darlegt, allerdings tendenziell eingrenzt und ein vorschnelles Rufen nach dem weltlichen Arm kritisiert<sup>101</sup>, geht er auf das Verbot ein, Rektorenstellen als Pfründen auszugeben. In diesem wichtigen Abschnitt kommt Bonifacius erneut auf den Begriff der *cura* zurück: Wenn Hospitäler nicht als Pfründen an Weltkleriker übertragen werden dürfen, dann sind sie folglich an Laien zu vergeben, weil die «cura pauperum» der «cura» eines Familienvaters ähnlich sei und der Rektor eines Hospitals sich um die Temporalia zu kümmern habe<sup>102</sup>. Was aber ist mit den Ordensleuten? Bonifacius versucht Innocenz' IV. Aussage, dass Religiösen Hospitäler leiten dürfen (wie man an Leprosengemeinschaften sehe), mit der traditionellen Norm zu vereinbaren, die es Regularklerikern verbietet, ihre Klöster zu verlassen (z. B. als Hospitalleiter). Deshalb trifft er eine Unterscheidung zwischen «regularis» und «religiosus»: «religio» stehe «pro quadam bene vivendi ratione», und in diesem Sinne sei das Amt der Hospitalrektoren ein religiöses Amt, jedoch nichts für Regularkleriker (Kanoniker, Mönche) – außer im Fall von Ordensspitälern. Die Ausnahme, dass Mönche sich im Dienst der Seelsorge

<sup>99</sup> Bonifacius, *Lectura* (wie Anm. 98), f. 157vb, Nr. 1-4.

<sup>100</sup> Bonifacius, *Lectura* (wie Anm. 98), f. 157vb-158ra, Nr. 14-16. Begründet wird das hier vorwiegend mit römischen Gesetzen, nicht mit den von anderen Kanonisten zum selben Zweck herangezogenen Sätzen aus Gratian (z. B. C. 13, q. 2, c. 4 *Ultima voluntas*) oder X 3.26 (*De testamentis*), c. 17. Vgl. auch *ibidem*, f. 159va, Nr. 110-116.

<sup>101</sup> Tadel der zu raschen Einschaltung des «brachium seculare» durch kuriale Richter in Avignon: Bonifacius, *Lectura* (wie Anm. 98), f. 158ra, Nr. 32.

<sup>102</sup> *Ibidem*, f. 158ra-rb, Nr. 33-35. Den Vergleich zwischen Hospitalrektor und *paterfamilias* hatten bereits Joannes Andreae (*Apparatus* [wie Anm. 78], p. 113b, *ad v.* «Secularibus»), Paulus de Liazariis und Mattheus Romanus gezogen (beide nach Johannes de Lignano, *Commentaria*, [wie Anm. 89], f. 137vb und 138vb).

aus ihren Klöstern entfernen dürfen, zähle hier nicht, weil Hospitäler sich der «cura corporum» widmen. Weltkleriker dürfen zwar Hospitäler leiten, jedoch zu denselben Bedingungen wie Laien, denn Hospitäler sind keine kirchlichen Pfründen; sie sind aber dennoch «religiosa, omni veneratione digna»<sup>103</sup>. Auf der Ebene der Terminologie ist das ein neuer Ton: Zu beachten ist insbesondere die Loslösung des Begriffs «religiosus» von der Welt der kirchlichen Institutionen. Bonifacius öffnet einen Raum, in dem das Religiöse sich nicht nur von der kirchlichen Sphäre entfernt, sondern durch Vermittlung der «verehrungswürdigen» Institution des Hospitals sogar mit dem Körper («cura corporum») verbunden werden kann.

Er führt diese fast experimentell wirkende Umdeutung des Religiösen allerdings nicht konsequent weiter. Im Zusammenhang mit den kirchlichen Funktionen eines Hospitals bleibt er zwar zunächst dabei, dass hier etwas Spirituelles (Friedhof, Altar) etwas Zeitlichem (dem Hospital) zugeordnet würde («spirituale accedit temporali»<sup>104</sup>), nicht umgekehrt. Daraus folge wiederum, dass ein Hospital ein «locus religiosus» sei, sonst könne es nicht über geistliches Zubehör verfügen. Da er dann aber an der traditionellen Bestimmung festhält, dass nur ein mit bischöflicher Autorität gegründetes Hospital ein «locus religiosus» sei, läuft das auf die zirkuläre Schlussfolgerung hinaus, dass nur ein solches Hospital geistliches Zubehör haben könne und von Dauer sei; ohne Mitwirkung des Bischofs handele es sich lediglich um einen «locus penitentiae» (vgl. Johannes Andreae), der im Wortsinne «temporale», nämlich befristet sei. Die Bemerkung des Hostiensis, «religiosus est hospitalis largo modo sumendo religionem», nutzt Bonifacius an dieser Stelle nicht zu einer Fortentwicklung des Begriffs «religiosus», sondern deutet sie so, dass damit lediglich die Differenz zwischen Ordensspitälern und einem weiteren Kreis von anderen (aber eben bischöflich genehmigten) Hospitälern gemeint sei<sup>105</sup>.

Ebenfalls nicht konsequent zu Ende gedacht, aber dennoch bemerkenswert ist die von Bonifacius an anderer Stelle vertretene innovationsoffene Auffassung vom Zugriff des Rechts auf die Zeit. Er betont, dass die Aufhebung aller *consuetudines*, die eine Verpfändung begünstigen, sich nur auf vergangene, nicht auf zukünftige Gewohnheiten bezieht. Zwar sei die ursprünglich für ein Hospital getroffene Regelung der Maßstab und müsse gegebenenfalls restituiert werden, aber das schließe einen Wandel nicht aus. Er bedient sich hier, unter Rückgriff vor allem auf römische Gesetze, des Begriffs der Akzidentien: Spätere Abweichungen («accidentalia») vom Kern des anfangs Fest-

<sup>103</sup> Bonifacius, *Lectura* (wie Anm. 98), f. 158rb, Nr. 35-40.

<sup>104</sup> *Ibidem*, f. 158vb, Nr. 79-80.

<sup>105</sup> *Ibidem*, f. 159ra, Nr. 81-84. Das Hostiensis-Zitat ist ungenau. Es stammt auch nicht aus dem Absatz «Quid de rusticis» im Kommentar der *Summa aurea* zum Titel *De regularibus*, wie Bonifacius schreibt, sondern aus dem Kommentar zu *De ecclesiis edificandis*, s. Hostiensis, *Summa* (wie Anm. 54), col. 1208: «talis locus [d. h. ein Hospital *sine auctoritate episcopi*] (...) nec gaudebit ecclesiastica libertate, quamvis largo modo religiosus intelligatur.»

gesetzten kommen vor und können wieder rückgängig gemacht werden, was offenbar die Absicht des Autors von *Quia contingit* sei. Rechtlich denkbar sei jedoch auch das umgekehrte Vorgehen: den historischen Wandel gegenüber dem ursprünglichen Zustand zu stärken<sup>106</sup>.

Franciscus Zabarella, der Paduaner Kanonistikprofessor und spätere Kardinal Johannes' XXIII.<sup>107</sup>, schloss 1402 einen umfangreichen Clementinenkommentar ab, in dem allein der Dekretale *Quia contingit* mehr als sechs Folio-Druckseiten gewidmet sind<sup>108</sup>. Er ist der erste der hier behandelten Kanonisten, der den *Tractatus* des Johannes Lapus de Castelliono gelesen hat; er zitiert ihn zwar nicht zu *Quia contingit*, aber in seinem Kommentar zum *Liber Extra*<sup>109</sup>. Der Florentiner wird hier «Lapus de Castelliono» oder auch nur «Lapus» genannt, was zeigt, dass eine Verwechslung mit Lapus Abbas entweder schon stattgefunden hatte oder in der Luft lag.

Zabarella teilt *Quia contingit* in sechs größere Teile mit jeweils eigenen Summarien (und zwei kleinere Unterabschnitte). Die größeren Teile gliedern sich in eine Reihe von nummerierten Notabilia, die von der Dekretale aufgeworfene Rechtsprobleme, den Stand der Diskussion und die einschlägigen Gesetze erläutern, sowie in nummerierte *oppositiones* und/oder *questiones*, in denen einzelne der zuvor genannten Punkte vertieft werden, manchmal in längeren Exkursen. Diese, im Vergleich zu Bonifacius Ammanati wieder enger am Text orientierte und wohl auf Zabarellas Lehrtätigkeit zurückgehende Anordnung überzeugt nur partiell, denn vor allem in den *oppositiones* und *questiones* ist keine stringente Abfolge der Sachfragen erkennbar.

Zabarellas Kommentar ist, vom *Tractatus hospitalitatis* abgesehen, die bis dahin umfangreichste Auseinandersetzung mit dem Hospitalrecht. Er bietet einen soliden Überblick über die Debatte, wiederholt alle topischen Fallbeispiele, die sich inzwischen angesammelt hatten (vor allem jene, an denen die Beachtung des Stifterwillens erläutert wurde, etwa die Geschichte

<sup>106</sup> Bonifacius, *Lectura* (wie Anm. 98), f. 158rb, Nr. 42-43: «Nota vicesimo quod res debet conservari in statu primordiali, nec ob(stat) [quod] illud debet alterari, quia statuta edita in fundatione horum locorum hic manent firma (argu. l. in traditionibus ff. de pac. [= Dig. 2.14.48]; l. penult. C. ad exh. [= Cod. 3.42.8]; l. quotie[n]s C. de do. que sub modo [= Cod. 8.54.3]), non autem conditiones que accidentaliter contigerunt (concordat l. libertus § prescriptio ff. ad municipia [= Dig. 50.1.17.3] et l. cum in adoptivis in prin. et § sed ne articulum C. de adop. [= Cod. 8.47.10.1d]) (...). Nec obstat l. ius civile ff. de iusti. et iure (= Dig. 1.1.6), ubi iura civilia, que sunt accidentalialia, sunt fortiora iuri naturali et iuri gentium, que sunt primordialialia, quia illud est quo ad observantiam et circa ea que statuuntur a iurium conditione, et ita hic. Unde sicut autor preservat primordialialia et derogat accidentalibus, ita e contra poterat preservasse accidentalialia et derogasse primordialibus (argu. c. proposuit de conces. preben. [= X 3.8.4] et l. in princi. ff. de constitu. princi. [= Dig. 1.4.1]). Vgl. aber oben, Anm. 100.

<sup>107</sup> Zu ihm D. Girgensohn, *Francesco Zabarella aus Padua. Gelehrsamkeit und politisches Wirken eines Rechtsprofessors während des Großen Abendländischen Schismas*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kan. Abteilung», 79 (1993), S. 232-277.

<sup>108</sup> Cardinalis Zabarella *Commentaria in Clementinarum volumen*, Lugduni (Francoys Fradin) 1534, f. 122vb-126ra.

<sup>109</sup> Cardinalis Zabarella *Lectura super tertium Decretalium*, Lugduni (Vincent) 1518, f. 190rb-va (zu X 3.36.3), und 190va-191rb (zu X 3.36.4). Zur Problematik der Druckausgaben dieses Werks s. Girgensohn, *Francesco Zabarella* (wie Anm. 107), S. 251-254.



vom Streit zwischen Domkanonikern und Testator um dessen Bestattungstücher). Er gelangt in einzelnen Punkten zu pronocierten Urteilen. So betont er unter Berufung auf die zehn Gebote die unveräußerliche Grundnorm der *opera humanitatis* (bewusst mit dieser Wortwahl), nach der Hospitäler handeln müssen. Gegen diejenigen, die die Erfüllung dieser Norm verhindern, sei auch Gewaltanwendung gerechtfertigt, die Anrufung des *brachium seculare* kein Problem<sup>110</sup>. Zweckentfremdung der Mittel lehnt er bei Hospitälern konsequent ab, ja erwähnt sogar Zweifel, ob selbst dem Papst ein solcher Eingriff erlaubt sei<sup>111</sup>. Zabarella verwirft mit Lapus Abbas den Vorschlag des Johannes Andreae, dass die Mittel für die Gründung eines Hospitals auf einen Konvent umgelegt werden können, weil eine Religiosengemeinschaft ein größeres und besseres Ziel sei. Das topologische Bild sei zwar richtig, aber damit allein mache man es sich zu leicht: «Es ist nicht einfach wahr, dass es mehr ist, eine Ordenskirche zu errichten, als ein Hospital; sondern vielmehr sind beide unterschiedliche Werke der Frömmigkeit, die sich zueinander verhalten wie Überschreitendes und Überschrittenes.»<sup>112</sup> Es ging dem Paduaner folglich nicht so sehr um die Bewahrung des ursprünglichen Programms als um den Eigenwert eines Hospitals als frommes Werk.

Zabarella interessiert sich besonders für die rechtlichen Bedingungen der Kontrolle der Rektoren durch die Bischöfe oder die anderen zuständigen Instanzen<sup>113</sup>, für ihre Bestellung und ihre Amtsdauer, wobei er überzeugt ist, dass eine unbefristete Beauftragung im Sinne der Professionalität der Verwaltung vorzuziehen sei<sup>114</sup>. Doch nach terminologischen Experimenten stand ihm der Sinn offensichtlich nicht. Insbesondere sagt er wenig über den religiösen bzw. weltlichen Charakter von Hospitälern. Eher am Rande geht er darauf im Zusammenhang mit der Frage ein, ob Hospitäler dem Bischof Abgaben zahlen müssen. Wenn das Hospital kein «locus ecclesiasticus» ist, bestehe kein Zweifel an der Abgabefreiheit (und damit auch an der Befreiung von bischöflichen Visitationen); als «locus ecclesiasticus» hingegen müsste es derlei Abgaben, z. B. das *cathedraticum*, eigentlich zahlen, aber bisher sei es üblich, Hospitäler davon generell zu befreien<sup>115</sup>. Auffällig ist hier vor allem, dass ihm der Unterschied zwischen «nicht-kirchlich» und «kirchlich» nicht einmal erklärungs würdig scheint.

<sup>110</sup> Zabarella, *Commentaria* (wie Anm. 108), f. 122vb-123ra, «Octavo no(ta)»; f. 122vb, «Quinto no(ta)»; f. 124rb, § «Contradictores»: «Secundo quero».

<sup>111</sup> *Ibidem*, f. 123ra, «Nono no(ta)», «Decimo no(ta)»; f. 123rb, «Secundo oppongo», mit Exkurs zum Prozessrecht; f. 123va-vb, «Secundo quero» bis «Sexto quero»; f. 123vb, «Octavo quero».

<sup>112</sup> *Ibidem*, f. 123va, «Quarto quero»: «Item non est verum simpliciter quod facere ecclesiam religiosorum sit plus quam facere hospitale, sed potius hec sunt diversa pietatis opera que se habent tanquam excedentia et excessa; per hoc quod dixi de reg(ularibus), sane (= X 3.31.10)». Vgl. oben, Anm. 96.

<sup>113</sup> *Ibidem*, f. 123rb-123va, «Quarto oppongo».

<sup>114</sup> *Ibidem*, f. 125rb, «Decimoquarto quero»: «[...] ut habeant affectionem ad loca et sint in regimine melius instructi et ex longiori tempore; nam expertum est, quod crebra mutatio rectorum loca consumit». Das Thema umfasst den gesamten § «Ut autem», f. 124va-125rb.

<sup>115</sup> *Ibidem*, f. 124ra, «Duodecimo quero».



Zu diesem Thema äußert sich Zabarella jedoch in seinem 1404-1410 entstandenen Dekretalenkommentar ausführlicher. An die Dekretale *Ad haec* stellt er die Frage, wann ein Hospital ein «locus religiosus» ist. Die Antwort bleibt zunächst im Rahmen des Üblichen: wenn es mit Autorität des Bischofs gebaut wurde, andernfalls nicht<sup>116</sup>. Eine genauere Analyse ergebe jedoch, dass ein Privatmann («privatus») durchaus einen «locus religiosus» installieren könne; die entscheidende Grenze verlaufe zum «locus ecclesiasticus». So sei ja schon längst festgestellt worden (z. B. durch Innocenz IV.), dass es jedermann freistehe, ein Hospital mit Oratorium zu errichten, nur dürfe dieses nicht die Form einer Kirche haben und es dürfe dort ohne bischöfliche Erlaubnis kein Gottesdienst stattfinden.

Dieses Modell («religiosus» vs. «ecclesiasticus») wird sodann der Probe des Faktischen ausgesetzt. Zabarella berichtet über ein Gutachten, das er zu folgendem Fall gemacht hatte: Eine Bruderschaft («quaedam societas instituta ad pauperes et infirmos recipiendos»<sup>117</sup>) hat mit Erlaubnis des Bischofs ein Oratorium gebaut, aber ausdrücklich abgelehnt, dass sie oder das Oratorium deshalb als kirchlich angesehen wird. Danach hat sie vom Bischof verlangt, dass dort das volle liturgische Programm zugelassen wird, ohne dass damit ein «locus ecclesiasticus» entstünde. Obwohl nach traditioneller Ansicht eigentlich alles dafür spricht, dass das Oratorium als kirchliche Institution eingestuft werden muss, gelangt der Gutachter zur gegenteiligen Auffassung: «Contrarium consului», und zwar mit dem Hauptargument, dass die Gründer Laien waren. «Die von ihnen geschaffene Einrichtung muss als profan eingeschätzt werden, weil die Einrichtungen den Personen zugeordnet werden, nicht umgekehrt.» Kreativ begründet wird dieser Satz mit zwei Canones, die bei Gratian den Vorrang der inneren Einstellung vor der äußeren Würde eines Ortes sichern sollten<sup>118</sup>. Die Initiatoren hätten von Beginn an ihre Absicht deklariert, keine kirchliche Institution schaffen zu wollen, und das sei berechtigt, weil das Oratorium nämlich nicht als kirchliches erbaut worden sei und der Bischof nicht den Grundstein gelegt habe, «quod fieri debet in loco ecclesiastico». Es gebe zwei Arten von Oratorien: öffentliche und private. Öffentliche seien «non [...] sine auctoritate episcopi» zu errichten, bei privaten sei die bischöfliche *auctoritas* nicht notwendig, könne aber fakultativ erteilt werden, ohne dass das Oratorium deshalb kirchlich würde. Nur wenn es öffentlich oder «sacrum» sei, dürfe es definitiv nicht mehr profanen Zwecken zugeführt werden<sup>119</sup>. Für die Bruderschaft bedeute das, dass sie in ihrem «oratorium predictum prophanum» mit einem Tragaltar die Messe feiern, allerdings kei-

<sup>116</sup> Zabarella, *Lectura* (wie Anm. 109), f. 190va.

<sup>117</sup> *Ibidem*, f. 190vb, «Tertio quero de questione facti».

<sup>118</sup> *Ibidem*, f. 190vb: «Locus ergo per eos constitutus debet censeri prophanus quia loca personis accedunt, non e converso, 42 di. nos qui et c. non. loca (= Gratian, Dist. 40[!], c. 3 und 4)».

<sup>119</sup> *Ibidem*, f. 190vb, Nr. 2. Die Bezeichnung eines öffentlichen Kultorts als «sacer» im engeren Sinne, im Unterschied zu einem (vom Bischof genehmigten) «locus religiosus» im weiteren Sinne wird schon von Hostiensis, *Summa* (wie Anm. 54), col. 1150 f. (zu *De religiosis domibus*) verwendet.

nen festen Kleriker dotieren und keine sichtbaren kirchlichen Attribute wie Glockenturm und Glocke errichten dürfe; denn dann würde das Oratorium als regelrechte Kirche wahrgenommen, wäre also ein öffentlicher «locus ecclesiasticus». Zabarella beschließt seinen Kommentar mit einem Referat über ein anderes seiner Gutachten, das er zu Gunsten des (privaten) Oratoriums S. Job in der Diözese Castello (Venedig) verfasst hatte und auf ein Privileg eines Papstes Bonifaz (VIII., IX.?) stützen konnte<sup>120</sup>.

Auf die vor allem parochialrechtliche Schlagseite dieses zweiten Gutachtens brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Neu in den Überlegungen des Franciscus Zabarella ist zum einen eine präzisere, enge Definition der Formel «cum auctoritate episcopi»: Nachträgliche Zustimmung wirkt sich nicht auf den Rechtsstatus einer Institution aus, vielmehr ist eine aktive Mitwirkung, ja Initiative des Diözesans bei der Gründung erforderlich, bekundet durch die Grundsteinlegung. Zum anderen die neue Grenze zwischen einer im engeren Sinne kirchlichen und einer weiteren religiösen Sphäre, eine Differenz, mit der die Unterscheidung zwischen öffentlich («publicum», «sacrum») und privat («privatum», «prophanum») korrespondiert, aber nicht deckungsgleich ist. Diese Grenzziehung eröffnet nicht-kirchlichen Hospitälern, ähnlich wie bei Bonifacius Ammanati, einen neuen Raum. Sie verdeutlicht, was Zabarella meinte, als er davon sprach, eine Ordenskirche und ein Hospital seien «unterschiedliche Werke der Frömmigkeit»: beide sind religiös, aber das Hospital nicht unbedingt kirchlich, und beiden kommt die gleiche Würde zu.

Im Vergleich zu Ammanati und Zabarella hält sich der Baldus-Schüler Petrus de Anc(h)arano, der wahrscheinlich während seiner Lehrtätigkeit in Siena (1387-1391) einen Clementinenkommentar schrieb<sup>121</sup>, stärker an die Tradition. Er interessiert sich vor allem für die Figur des Hospitalrektors, die mit Abstand am meisten Platz in seinen ausführlichen Anmerkungen zu *Quia contingit* okkupiert. In der Frage der kirchlichen Zuständigkeit für Hospitäler bleibt er bei der traditionellen Unterscheidung von religiösen, mit bischöflicher Autorität errichteten und privaten Häusern; für letztere nennt er als Beispiel Hospitalgründungen adliger Familien in Siena, die keinen privilegierten Güterschutz genießen<sup>122</sup>.

Ähnliches gilt für Johannes de Imola, dessen Clementinenkommentar vermutlich um 1430 entstand<sup>123</sup>. Seine Anmerkungen zu *Quia contingit* sind für uns vor allem deshalb von Interesse, weil er der erste Autor in unserer

<sup>120</sup> Zabarella, *Lectura* (wie Anm. 109), f. 191rb, «Quarto quero».

<sup>121</sup> Petrus de Ancharano, *Super Clementinis*, Lugduni (Vincentius de Portonariis) 1520, zu *Quia contingit* f. 64va-66va. Vgl. auch seinen Kommentar zu X 3.36.3 und 4: Petrus de Ancharano, *Lectura super Tertium Decretalium*, Lugduni (Symon Vincent) 1519, f. 158va-vb.

<sup>122</sup> Petrus, *Super Clementinis* (wie Anm. 121), f. 65va, Nr. 14: «alias si est hospitale privatum ut aliqua sunt Senis certarum domorum nobilium que non sunt fundata auctoritate episcopi nec ibidem se intromittit. Talia enim non habent privilegium pie domus». Vgl. auch *ibidem*, f. 65vb, Nr. 18.

<sup>123</sup> So Schulte, *Die Geschichte* (wie Anm. 22), Bd. 2, S. 296 f. Benutzte Druckausgabe: Johannes de Imola, *Commentarium in Clementinas*, Venetiis (Pincius) 1502, zu *Quia contingit* f. 129ra-131rb.

Auswahl ist, der den *Tractatus hospitalitatis* systematisch auswertet. Daneben zieht er die älteren Clementinen-Kommentatoren und vor allem die *Glossa ordinaria* des Johannes Andreae viel heran, nicht dagegen jüngere Autoren wie Petrus de Ancarano oder Zabarella. Es überrascht daher nicht, dass er sich an die gängigen Ansichten hält, sowohl was die Bewahrung der vom Testator gewünschten Stiftungszwecke als auch was die Unterscheidung von kirchlichen und nicht-kirchlichen Hospitälern angeht.

Der Clementinenkommentar des Nicolaus de Tudeschis oder Abbas Panormitanus, geschrieben vor 1438, bringt die bis dahin verbreiteten juristischen Topoi zu *Quia contingit* auf den Punkt oder auf den kleinsten gemeinsamen Nenner<sup>124</sup>. Eigentlich handelt es sich nicht um einen Clementinenkommentar, sondern um schlanke Anmerkungen zur *Glossa ordinaria* des Johannes Andreae. Der Autor schreibt den Ortsbischöfen möglichst weitgehende Rechte sowohl hinsichtlich ihrer ordentlichen Jurisdiktion als auch der außerordentlichen Aufsicht über die Hospitäler zu. Mit der Dekretale *Quia contingit*, die er mehrfach als «singularis» oder «notabilis» bezeichnet, hätten die Bischöfe alle rechtlichen Möglichkeiten, gegen ungeeignete Rektoren vorzugehen: Sollten diese gegen eines der in ihr genannten Kriterien verstoßen, sei ihre Ernennung «ipso iure» hinfällig<sup>125</sup>.

## 7. Ergebnisse

Dies war der Stand der kanonistischen Debatte zum Hospitalrecht, als um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Italien ernsthafte Versuche einsetzten, städtische Hospitallandschaften zu reformieren und auf neue Ospedali Grandi auszurichten<sup>126</sup>. Bei aller Sympathie für die Kritik am Säkularisierungstheorem der älteren Hospitalforschung: Dass ein Kennzeichen dieser Kampagnen eine wachsende Einflussnahme fürstlicher und/oder kommunaler, jedenfalls laikaler Instanzen ist, lässt sich nicht bestreiten. Ebenso auffällig ist, dass die Ospedali Grandi ihre stationären Dienstleistungen ausdrücklich einer Klientel vorbehalten wollten, deren Hauptmerkmal körperliche Krankheit war. Für die päpstlichen Reformversuche des 14. Jahrhunderts gilt dies allerdings noch nicht. Ihr Ziel war es, die kirchliche Kontrolle der Hospitäler zu sichern, die karitativen Grundfunktionen zu garantieren, die Verwaltung zu verbessern und die Wirtschaftskraft zu steigern. Um all dies unter einen Hut zu bringen, haben die Päpste eine Beteiligung der Laien nicht nur akzeptiert, sondern gefördert, wie die Dekretale *Quia contingit* zeigt.

<sup>124</sup> Ich benutze die Handschrift München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6604, geschrieben 1438, zu *Quia contingit* f. 4v-6v (441v-443v nach anderer Follierung). Zur Datierung s. K. Pennington, *Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, <<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/Panormitanus.html>>.

<sup>125</sup> Panormitanus, *Notae ad Clementinas* (wie Anm. 124), f. 6r (§ «Provisio facta»).

<sup>126</sup> S. oben, Anm. 21.

Was hat die Kanonistik zu diesen Phasen der Hospitalreformen beigetragen? Was den medizingeschichtlichen Aspekt betrifft, ist die Antwort kurz: wenig. Aber sie hat die Öffnung zur Medizin auch nicht verhindert (schon Johannes Lopus rechnete Krankentherapie zu den üblichen Hospitalfunktionen). Was den sozialgeschichtlichen Aspekt betrifft: ebenfalls wenig. Die Ausarbeitung von differenzierten Kriterien für eine Selektion der Hospitalinsassen angesichts knapper Ressourcen war nicht Sache der Kanonistik (deren Maxime war: Hilfe für so viele «wahrhaft bedürftige» Klienten wie möglich), und über die juristischen Aspekte der Konflikte innerhalb des Hospitalpersonals schweigt sie.

Die institutionellen Aspekte hingegen verlangen eine ausgewogenere Antwort. Insofern Dekretalen wie *Quia contingit* Produkt kanonistischer Reflexion waren und ihre Rezeption nicht zuletzt von der Arbeit der Doctores abhängig, kann von einem aktiven Beitrag der Kanonistik zur Hospitalreform des 14. Jahrhunderts gesprochen werden. Dieser wird jedoch rasch relativiert, wenn man auf die inhaltliche Diskussion einzelner Reformziele blickt: Denn in dieser Hinsicht erweist sich die Kanonistik nicht selten als Reformbremse. Das mag zum einen mit der erstaunlichen Stabilität hospitalrechtlicher *basics* zusammenhängen, die zum Teil schon im *Codex Iustiniani* fixiert worden waren (vor allem die Kontrollrechte der Bischöfe, aber auch die Grundnorm der *hospitalitas*) und im Mittelalter weitergereicht wurden. Zum anderen ist der hohe Wert, den das Kirchenrecht dem Schutz frommer Stiftungen und damit der Intention der Stifter einräumte, ein geeignetes Mittel, um jeglichen Versuch, die Verhältnisse zu verändern, zu blockieren. Eines der wirksamsten Argumente gegen Reformen, die eine Rationalisierung der Verwaltung durch Auflösung und Verschmelzung kleinerer Hospitäler vorsahen, war der Hinweis auf die dadurch bewirkte Verletzung des Stifterwillens. Alle hier vorgestellten Texte äußern sich zu diesem Thema und fast alle stoßen in dieses Horn. Es gibt, so gesehen, gute Gründe für die Meinung, dass Hospitalreformen (und Reformen im Allgemeinen) sich im späten Mittelalter nur gegen die starken Beharrungskräfte des Kirchenrechts durchsetzen ließen.

Aus den vorstehenden Überlegungen sollte jedoch deutlich geworden sein, dass diese Meinung nur die halbe Wahrheit erfasst. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich erstens, dass selbst über eine Fundamentalnorm wie die Bewahrung des Stifterwillens kein absoluter Konsens bestand. Manche Autoren, in meiner Auswahl vor allem Johannes Andreae, ersannen Deutungen, die eine flexiblere Anwendung dieser Norm ermöglichten. Zweitens zögerten die Kanonisten nicht, die Anforderungen an das Amt der Hospitalrektoren hoch zu schrauben, wie es ein der christlichen *caritas* verpflichtetes Amt ja auch nahelegte. Die damit erzeugte ständige Differenz zwischen Anspruch und Realität war ein Einfallstor für Reforminitiativen. Drittens schmiedeten die Kanonisten auf einem wichtigen Feld des Hospitalrechts – der bischöflichen Kontrollkompetenz – Werkzeuge, die zwar nicht unbedingt für Reformen eingesetzt werden *mussten*, aber in der Hand eines Reformers doch nützliche Dienste leisten *konnten*. Die Reichweite dieser Werkzeuge wurde

freilich unterschiedlich konzipiert: Während Johannes Lapus den Bischöfen eher weitgehende Rechte einräumte, setzte Guilelmus de Monte Lauduno auf die Selbstkontrolle der Hospitalpatrone und Franciscus Zabarella gutachtete für die Unabhängigkeit privater Kirchen vom Diözesan.

Hinter vielen der hier gesammelten Beobachtungen kommen Ambivalenzen zum Vorschein, in denen sich ein Grundzug des kanonistischen und generell des juristischen Diskurses erkennen lässt. Diese Zwei- oder Mehrdeutigkeit ist nicht einfach ein Resultat von Meinungsverschiedenheiten, sondern gründet in der Tatsache, dass die von den Rechtsgelehrten ausgearbeiteten Konzepte oftmals inhaltlich neutral sind und sich deshalb in diese oder jene Richtung lenken lassen. Das gilt selbst für das scheinbar eiserne Festhalten am Stifterwillen: Man kann dieses Konzept zwar gegen alle späteren Eingriffe in Stellung bringen, man kann aber ebenso – und das geschah häufig – die ursprünglich guten Stifterintentionen mit späteren Abweichungen kontrastieren und damit gerade zum Reformmotor machen. Wie man im Ambivalenten heimisch wird, machen die Juristen selbst vor, mit ihren ausgefeilten Interpretationstechniken, ihren immer wieder neu kontextualisierten Zitaten von Belegstellen, ihren langen Darlegungen des Für und Wider, ihren subkutanen Umbesetzungen hergebrachter Begriffe. Es sei hier noch einmal an Johannes Lapus erinnert: Das Reformmandat Urbans V. lasse sich entweder so deuten, dass es praktisch wirkungslos sei, oder aber so, dass die anvisierten Maßnahmen immerhin teilweise greifen. Demnach war die Jurisprudenz in der Lage, eine Reform zu zerreden oder ihr zu einer (maßvollen) Wirksamkeit zu verhelfen. Der Stolz dieses Kanonisten auf seine Deutung ist ein Symptom dafür, dass Ambivalenz ein Markenzeichen der juristischen Arbeit war.

Großen Einfluss auf die Hospitalreformen des 15. Jahrhunderts hatte das Problem, in wessen Hand die Jurisdiktion über die Hospitäler sich befand. Es ist klar, dass die Kanonistik des Spätmittelalters keine Verhandlungen darüber führte, ob und wie die Hospitäler von der kirchlichen in die weltliche Jurisdiktion überantwortet werden sollten. Das wäre systemwidrig: Schließlich befinden wir uns *per definitionem* im Feld des Kirchenrechts und reden über Normen, die im *Corpus iuris canonici* unter der Adresse *De religiosis domibus* zu finden sind. Aber dürfen wir uns deshalb mit der tautologischen Schlussfolgerung zufrieden geben, das mittelalterliche und frühneuzeitliche Hospital sei eine kirchenrechtliche Institution? Das ist sicher nicht falsch, doch wer die Sache damit auf sich beruhen lässt, übersieht wichtige Nuancen.

Erstens haben schon die Dekretisten herausgearbeitet, dass es kirchliche und nicht-kirchliche Hospitäler gibt. Doch während die nicht-kirchlichen (profanen, privaten) Hospitäler in der kanonistischen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts neben den kirchlichen, öffentlichen und bischöflich autorisierten Häusern nur wenig hervortreten, geht aus der Untersuchung der Kommentare zu *Quia contingit* hervor, dass ihnen um 1400 mehr Raum zugestanden wird. Zweitens zeigt die Arbeit unserer Clementinenkommentatoren an einzelnen Schlüsselbegriffen, dass auch *innerhalb* des kanonistischen Terrains wichtige terminologische Grenzverschiebungen diskutiert werden. Pau-

lus de Liazariis trug zur Professionalisierung des Rektorenamtes bei, indem er auf dem Unterschied zwischen kirchlichem *beneficium* und nicht mehr unbedingt kirchlicher *gubernatio* bestand. Bei Johannes Lopus zerfällt die von seinen Vorgängern klar gezogene Unterscheidung zwischen kirchlichen und nicht-kirchlichen Hospitälern in eine Fülle von einzelnen Facetten, die auch unter dem Dach des Begriffs *locus pius* nicht mehr zusammenzuhalten sind. Bonifacius Ammanati und Franciscus Zabarella versuchen – über eine Ausweitung der Begriffe *cura* und *religiosus* der eine, über eine Neubestimmung der Grenze zwischen *religiosus* und *ecclesiasticus* der andere –, Hospitäler als Institutionen von eigener Würde zu etablieren. Das sind wichtige konzeptionelle Bausteine für Reformen, die unter anderem darauf abzielten, die Verantwortung für die Hospitäler von der kirchlichen auf die weltliche Seite zu verschieben.

Ausgehend von der Tradition und angeregt von den Texten der päpstlichen Hospitalreform des 14. Jahrhunderts, hat die spätmittelalterliche Kanonistik begriffliches Neuland erforscht. Diese Leistung führte nicht zwangsläufig zu den Reformen des 15. und 16. Jahrhunderts, hat aber dazu beigetragen, dass sie denkbar wurden (warum sie realisiert wurden oder scheiterten, steht auf einem anderen Blatt). Das Hauptinteresse unserer Texte für eine Geschichte des Reformdiskurses liegt daher nicht in einzelnen reformerischen oder anti-reformerischen Inhalten, sondern in ihrer Fähigkeit, Möglichkeitsbedingungen für das Reformdenken zu schaffen, indem sie den Begriffsapparat flexibilisieren, Grenzen verschieben, Denkfiguren entwickeln. Eine solche kanonistische Denkfigur ist die Relation von Ursprung und Gegenwart. Es handelt sich um einen Erzählrahmen, in den sich Mikronarrative einlagern: Niedergang («am Anfang war es besser»), neutraler historischer Wandel («der anfängliche Zustand wurde durch verschiedene Faktoren verändert») oder legitimatorische Erzählungen («wenn der Bischof bei der Gründung dabei war, ist das Hospital kirchlich»; «was der Stifter wollte, zählt»). Eine andere juristische Denkfigur – die Verortung des Normenwandels im Zeitverlauf – steuert die Reflexion darüber, wie Gewohnheit Rechtskraft erlangt und sich zu bestehendem bzw. neu gesetztem Recht verhält. Nicht nur aus dem eingangs beschriebenen allgemeinen Grund, dass Reformkonzepte weitgehend normativen Charakter haben, trägt das Recht zum Verständnis von Reformdiskursen bei. Sein Beitrag ist speziell deshalb signifikant, weil die Narrative, auf die Reformen zurückgreifen (Spannung zwischen Ursprung und Gegenwart, Inkraftsetzung neuer Normen) den im Recht kursierenden Narrativen nahe stehen.

Thomas Frank  
 Università di Pavia  
 thomas.frank@unipv.it

RM

## **Saggi - Sezione monografica**

---

**Civiltà monastica e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all'alba del XXI secolo**

a cura di **Glauco Maria Cantarella**





**Premessa.**  
**Le ragioni di una scelta:**  
**l'abbinamento di due incontri di ricerca, o dell'ambiguità**

di Glauco Maria Cantarella

Quanto si è deciso di pubblicare qui corrisponde ai materiali di due seminari/convegni tenuti nel volgere di appena cinque mesi e apparentemente distanti fra loro: quello di Fonte Avellana (30-31 agosto 2009) e quello di Bologna (22 gennaio 2010).

Può sembrare una scelta di comodo. Anzi, non priva di ambiguità. In realtà l'*ambiguità* è forse la chiave della scelta. Già nell'incertezza sul termine *seminario* oppure *convegno*: perché se le occasioni avellanite e bolognese non hanno avuto le caratteristiche formali del primo (presentazione di materiali da sottoporre ad analisi condivisa) non hanno patito nemmeno i condizionamenti formali del secondo, data l'attenta e spesso accesa e accalorata discussione che è seguita alla lettura delle relazioni/interventi e che normalmente non si registra nel corso dei congressi, di solito molto fitti di impegni e ingessati nella reciproca e generale attenzione a non esporsi con osservazioni e interventi; e la discussione non di rado ha condotto ad aprire nuove ipotesi e nuovi spiragli di indagine. E questo sarebbe già un elemento intrinseco di collegamento fra le due occasioni, una specie di *fil rouge* nell'atteggiamento scientifico. Ma c'è un altro *fil rouge*, ben più rilevante e del tutto consapevole: ambedue le occasioni nascono dal rinnovamento degli studi intorno a san Pier Damiani e dalle occasioni e dai luoghi di ricerca e di discussione. *L'amicizia* è tema fondamentale e per così dire istitutivo per il santo avellanite: si tratta di un rinnovamento nella civiltà monastica? di un suo ritorno alle origini? di una proiezione riforma/restaurazione? Ed ecco che l'esplorazione del tema dell'amicizia genera, nell'indagine scientifica così come nelle fonti, una spirale *necessaria* (uso questa parola nell'accezione più tecnica e teoretica) che finisce, a sua volta, per illuminare nuovi angoli e suscitare nuovi interrogativi: che a loro volta si collegano con altre dimensioni di ricerca ed altri interrogativi aperti da ricerche duplicemente *contemporanee*, per gli anni in cui sono state condotte e perché hanno avuto come oggetto il medesimo lasso di tempo.

È una dimensione complessa, dunque, quella di cui si rende atto con questo *volumen*, caratterizzata tanto da un comune metodo di approccio – costituito dalla discussione aperta e da una rinnovata attenzione ad una nuova interdisciplinarietà, nella quale si confrontano e si intersecano le ragioni dell'indagine storica, di quella letteraria, di quella teologica e linguistica, che si arricchiscono vicendevolmente ma insieme vicendevolmente rispecchiano le differenze specifiche – quanto dalla comune e parimenti rinnovata e per tanti versi innovativa lettura di grandi e fondamentali processi storici, del loro farsi, del loro riproporsi, mutare, trasmutare. È la dimensione complessa che si apre all'alba di questo secolo XXI. *L'ambiguità*, intesa come consapevole affacciarsi su due o più fronti con la piena coscienza delle potenzialità di riuscita e di rischio che questo comporta, *l'ambiguità* come consapevolezza della molteplicità dei piani e dell'irriducibilità del reale, *l'ambiguità* come dimensione *positiva* per una volta, scandisce e insieme unisce questo volume.

È l'ennesima presa d'atto che in storia *tout se tient*, come si diceva in altri tempi. E questo, lungi dal sollevare dalle responsabilità critico-interpretative, impegna tutti ad un'attenzione *precisa*. A guardarsi, ad esempio, da quello che Lucien Febvre chiamava «le péché entre tous irrémissible: l'anachronisme». E che si può combattere soltanto esplorando le molteplici dimensioni, interrelazioni e incroci degli oggetti della ricerca. Affrontando la complessità.

Glauco Maria Cantarella  
 Università di Bologna  
 glauco.cantarella@unibo.it

## **Amicitia monastica. Considerazioni introduttive**

di Nicolangelo D'Acunto

Le relazioni tenute nell'ambito del convegno del Centro di studi avellaniti svoltosi nell'agosto del 2009 presso l'abbazia di Fonte Avellana trattano del valore dell'amicizia nella tradizione monastica medievale. L'alto valore scientifico dei contributi non costituisce la sola motivazione che ne abbia consigliato la pubblicazione. Si è infatti anche valutata positivamente la possibilità di far seguire agli atti della giornata sui progressi degli studi su Pier Damiani una specie di "dimostrazione pratica" del metodo di lavoro e delle prospettive che hanno caratterizzato la ricerca del gruppo di studiosi che nell'ultimo decennio proprio nel Centro di studi avellaniti hanno trovato occasioni di confronto molto proficue. Pur tenendo al centro dell'attenzione le fonti damianee e camaldolesi, l'analisi si è allargata a temi in grado di comprenderle entro un orizzonte più vasto grazie a una griglia problematica che stimolasse alla comparazione delle diverse esperienze istituzionali, religiose e civili, dei secoli centrali del medioevo.

Mentre in occasione del convegno chi scrive aveva presentato alcune piste problematiche al fine di agevolare la discussione, le pagine che seguono sono il risultato della lettura dei contributi definitivi e si prefiggono di dipanare alcuni fili che percorrono i diversi interventi. Si tratta, perciò, di una introduzione che – come spesso accade – assomiglia a una conclusione, perché di fatto mira a verificare taluni assunti che il lavoro seminariale, quando è autentico, mette alla prova.

Non è certo questa la sede per fornire una bibliografia esaustiva su questo tema. Del resto la stessa sede editoriale, il sito [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it), suggerisce immediatamente il ricorso a risorse elettroniche come il preziosissimo database bibliografico per la *Literatursuche* dei *Regesta imperii*<sup>1</sup>. Anche dati

<sup>1</sup> [http://opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/); una recensione della sezione più direttamente legata ai *Regesta Imperii* si deve ad Antonella Ghignoli: [http://www.storia.unifi.it/\\_RM/rivista/recensio/ghignoli-regesta.htm](http://www.storia.unifi.it/_RM/rivista/recensio/ghignoli-regesta.htm).

come quella rendono un ottimo servizio alla storiografia, non solo in tanto in quanto agevolano la ricerca bibliografica, ma anche perché rendono di immediata evidenza l'inutilità dello sfoggio di bibliografie chilometriche, assai spesso nemmeno discusse criticamente, che hanno per decenni nascosto sotto il manto di un'apparente solidità di erudizione l'inconsistenza di molta della medievistica nostrana (e non solo).

Nemmeno è questione, in queste pagine, di fornire un'interpretazione innovativa dell'*amicitia* monastica. Si tratta invece individuare alcune linee di tendenza che costituiscono una sorta di filo rosso che tiene uniti i saggi di questa sezione monografica.

Il tema dell'*amicitia* interseca tradizioni di studio estremamente diversificate che vanno dalla più risalente storia della spiritualità ai filoni più recenti delle storia delle emozioni e dei gesti, con sconfinamenti più o meno leciti (naturalmente sul piano scientifico!) nella storia della sessualità. In questa raccolta di saggi, invece, limitando di molto e volontariamente l'ambito dell'indagine, ci siamo prefissi di privilegiare una prospettiva interna al mondo monastico e ai suoi processi di istituzionalizzazione nel senso più vasto del termine. Occorre, insomma, verificare se ed eventualmente con quali modalità questa particolare declinazione delle relazioni interpersonali avesse condizionato la vita monastica medievale. In questo senso l'*amicitia* assume nei nostri lavori il rango di una *Leitidee*. Anzi, l'intenzione del seminario avellanita era quella di verificare se davvero essa costituisse un'idea-guida universalmente condivisa, ottenendo risposte tutt'altro che scontate.

Tale variabilità di risposte riposa sulla molteplicità di soluzioni che già connota la variegata galassia dei presupposti "pagani", biblici e patristici dell'*amicitia* monastica. Dal mondo classico il monachesimo medievale ereditò l'idea di costruire comunità di aspiranti alla perfezione etica e alla conoscenza, più e prima ancora delle teorizzazioni sulla *filia* aristotelica, di cui nemmeno il filtro fornito dal *Laelius* ciceroniano riuscì a costituire un moltiplicatore realmente efficace avanti il XII secolo.

L'amicizia, intesa aristotelicamente come sentimento tra eguali, presentava una notevole serie di aporie anche quando la si declinasse alla luce del dato biblico. Il richiamo a Gv 15, 13-15 («Vi ho chiamato amici»), lungi dall'essere usato per valorizzare il rapporto amicale in senso orizzontale, fu usato per affermare una prospettiva diametralmente opposta, per la quale l'unica vera amicizia del monaco era quella verso Dio. La stessa spiccata sensibilità agostiniana per questo tema non riuscì a eliminare i dubbi che si addensavano attorno a un sentimento che da solo non poteva rappresentare il collante esclusivo della comunità. Addirittura l'amicizia fu considerata come una forza centrifuga e, in quanto tale, contraria rispetto all'esigenza di stabilizzare le istituzioni monastiche.

Nemmeno la normatività del modello fornito dalla Chiesa primitiva, nella quale, secondo At 4, 32, «la moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola», servì a fare delle relazioni interpersonali il cemento reale di gruppi di religiosi, che, pur conducendo vita comune, non potevano e non dovevano

contare sulla qualità delle loro relazioni per costruire comunità efficienti. In particolare Pierluigi Licciardello nel suo contributo in questa sezione monografica insiste sulla reticenza delle fonti normative e agiografiche camaldolesi e vallombrosane a proposito della possibilità di costruire relazioni orizzontali efficaci all'interno delle comunità monastiche. La sottovalutazione "programmatica" dell'amicizia investiva la sfera dei principi, o per meglio dire l'insieme degli strumenti formativi attraverso i quali si pensava di favorire l'interiorizzazione delle norme e dei modelli di comportamento consoni a un monaco. Per questo il valore dell'amicizia non trovava posto all'interno di un sistema di relazioni fortemente gerarchizzato, più incline all'uso di metafore che evocavano la dissimmetria, quali per esempio erano la relazione padre-figlio o quella maestro-discepolo. Tali metafore erano infatti le più adatte a stimolare l'obbedienza, che rappresenta (o almeno dovrebbe rappresentare) il vero cardine della vita religiosa e presuppone una costituzionale gerarchizzazione dei membri attivi in questo genere di istituzioni<sup>2</sup>.

Molto forte nella tradizione monastica era dunque l'idea che l'amicizia minasse le fondamenta delle comunità, creando relazioni privilegiate tra gruppi più o meno estesi di monaci che di fatto si ponevano come sottoinsiemi inaccettabili e pericolosi. Tale resistenza aveva trovato la sua più compiuta espressione in Cassiano e nella *Regula Benedicti*<sup>3</sup>.

Naturalmente ciò non significa che l'amicizia tra i monaci fosse nei fatti ripudiata. Nelle pagine che seguono l'analisi si ferma al livello dei riflessi testuali del fenomeno, con la speranza e la consapevolezza che essi non fossero totalmente avulsi dalla "realtà evenemenziale" dell'amicizia dentro i monasteri. Chi scrive non crede certo alla perfetta sovrapposibilità dei due piani (quello linguistico-testuale e quello "reale"), ma piuttosto confida nella possibilità di utilizzare le fonti scritte per cogliere in esse la tematizzazione di una *Leitidee* che al contempo era il riflesso dell'agire sociale dei monaci, ma a sua volta pretendeva di condizionarlo in virtù del suo potenziale normativo.

Veniamo a un caso concreto. La visione dell'amicizia veicolata dalle fonti camaldolesi o avellanite rifletteva una situazione che era *nelle cose* e non solo nei testi, in quanto i responsabili dell'elaborazione dei modelli direttivi miravano a orientare la qualità delle relazioni personali in senso verticale privilegiando tanto il perfezionamento dell'obbedienza al priore quanto il perseguimento di un itinerario di perfezione personale nella pratica ascetica. Tutto ciò non si traduceva immediatamente in una realizzazione senza problemi di questi comportamenti. Al contrario l'insistenza delle fonti nel condannare la dimensione orizzontale dell'*amicitia*, ritenuta foriera di divisioni all'interno della comunità, dimostra che la naturale creazione di una rete più o meno

<sup>2</sup> Si veda in proposito *Obedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. Melville e S. Barret, Münster 2005. Sui riflessi di questo valore nella riforma del secolo XI mi sia permesso di rinviare a N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.

<sup>3</sup> Per i dettagli si rinvia alla relazione di Pierluigi Licciardello in questa stessa sezione monografica.

estesa di relazioni personali “privilegiate” *nella realtà* produceva i *conventicula* condannati da molta tradizione monastica. L'eco di questo genere di divisioni risuona in un testo agiografico relativo a Giovanni da Lodi, discepolo prediletto, certamente amico e a sua volta autore della più celebre *vita* di Pier Damiani. Dalla seconda vita di Giovanni da Lodi apprendiamo infatti che all'interno della comunità avellanita all'indomani della morte del Damiani sorse un dibattito tra i monaci a proposito dell'opportunità di mitigare il rigore delle penitenze, poiché lo stesso eremita-cardinale aveva lasciato per iscritto la possibilità per i suoi successori dopo la sua morte di attenuare il regime di vita dell'eremo<sup>4</sup>. In quel contesto Giovanni si fece portatore delle istanze dei rigoristi, ribadendo la volontà di coagulare il gruppo degli eremiti più fedeli all'insegnamento del carismatico ravennate, che appare ben distinto dalla fazione di coloro i quali ne consideravano l'eredità solo un peso ingombrante.

Sia Licciardello sia Longo insistono opportunamente sull'intensità delle relazioni personali instaurate prima tra Romualdo e i suoi discepoli quindi tra Pier Damiani e alcuni eremiti eccezionali di Fonte Avellana. In entrambi i casi si trattava di una «amicizia straordinaria tra persone straordinarie» (Licciardello), cioè fuori dalla norma, non nel senso che queste relazioni fossero avvertite come contrarie alla fisiologia della vita monastica, quanto piuttosto che la loro riproducibilità era compromessa dalla loro stessa qualità e dall'eccezionale intensità dei sentimenti che agitavano questi che possiamo definire sottoinsiemi delle «comunità emozionali» care a Barbara Rosenwein<sup>5</sup>.

Nella tradizione canonistica l'amicizia non trova spazio alcuno. Non sfuggono a questa regola nemmeno le fonti normative relative alla vita regola-

<sup>4</sup> *De s. Joanne Laudensi ex priore Fontis Avellanae Episcopo Eugubino in Umbria Vita altera, Auctore anonymo et incerto*, in *Acta Sanctorum*, sept. 7 (BHL 4410), col. 174 (di cui qui si rispetta la grafia e l'uso delle maiuscole): «Cum enim de observantia rigida heremiticæ Regulæ Fratres & discipuli cum eo aliquando conferrent, eamque pro debilioribus & infirmis Fratribus contemperare & mitigare dicerent, & hæc a B. Johanne instantius postularent; præsertim cum ipse Petrus Damiani illius observantiæ bonæ institutor & prosecutor, timens, ne Fratres minus ferventes spiritu ex illa institutione, bona licet, stricta frangerentur & ad tepida resiliunt, in eadem institutione scriptum reliquit, ut post suum obitum temperari posset & mitigari, si Fratres omnino id fieri declararent. Et tunc vir Dei Johannes Prior, licet præ omnibus aliis infirmior & debilior & senio confectus esset, ac relaxatione abstinentiæ & disciplina corporali cessare & temperare indigeret, & largiori vita refoveri; tamen fervens in spiritu sic respondit, dicens: Cum ego miser multis peccatis graver, & usque modo Dei justitiam super me provocavi, negligenter & remisse vivendo; peccatum istud tam grave induci super me & imponi mihi in onus super alia peccata mea, omnino non patiar: sed sicut reverendus pater noster Petrus Damiani observari voluit, dum viveret, nec permisit, ut rigor heremiticæ Regulæ relaxaretur & omitteretur in vita sua, ne ex hoc Deum contra se provocaret & animæ suæ confusionem induceret: ita & ego minimus non audeo aliud attentare; nec patiar ullo modo, quod in vita mea ea bona observantia & rigiditas relaxetur & frangatur: & hoc vobis sit pro firmo, quod id fieri numquam assentiar, dum vixero. Et tunc Fratres, videntes immobile ejus propositum, de cetero ausi non fuerunt eum amplius de hoc rogare. Et B. Johannes, verus Christi athleta, non ut antiquus operator, sed velut novus Agni cultor, ad serviendum Deo ferventior jugiter inveniebatur».

<sup>5</sup> B. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; B. Rosenwein, *Histoire de l'émotion: méthodes et approches*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 49 (2006), pp. 33-48.



re. Non ve n'è traccia né nelle "regole" damianee per Fonte Avellana né nelle *Constitutiones Camaldulenses*, né negli *Acta capitulorum* vallombrosani<sup>6</sup>. Diverso il discorso per il termine *charitas*, molto più ricco semanticamente e caricato di valenze istituzionali soprattutto nella tradizione normativa della congregazione di Giovanni Gualberto e nell'ordine cistercense<sup>7</sup>.

Le relazioni orizzontali tra i membri di gruppi di religiosi potevano al limite essere ricordate per evocare i tempi eroici dell'epoca della fondazione di un ordine, ma non se ne poteva in nessun modo proporre la riproduzione alle comunità che di quel *depositum* carismatico dovevano nutrirsi attraverso la sua traduzione in termini giuridici<sup>8</sup>. In questa prospettiva la storia dei sentimenti e delle emozioni, lungi dall'essere confinata in uno spazio esterno alla dimensione istituzionale, può essere impiegata per scandagliare il funzionamento profondo delle istituzioni e controllarne il patrimonio di idee direttive non solo nella sua formazione e selezione ma anche nella sua effettiva capacità di dispiegarsi attraverso i comportamenti concreti dei singoli e dei gruppi.

Pier Damiani segna una frattura profonda anche nella storia dell'*amicitia* monastica. Umberto Longo rintraccia infatti proprio nelle sue pagine i sintomi di una sensibilità nuova che la storiografia sull'argomento riconduce di solito alla spiritualità cistercense. Rinvio alle sue belle pagine per i dettagli su questa svolta. Mi preme in questa sede rilevare che anche per l'*amicitia* l'Avellanita conferma di essere il filtro di tradizioni e di esperienze molto risalenti nel tempo, che egli sapientemente reinterpreta e rilegge alla luce della grande trasformazione di cui è testimone oculare. Nei suoi scritti le (invero poche) reminiscenze classiche, si coniugano con l'eredità patristica di riflessione sull'amicizia e sono poste al servizio di una sensibilità nuova su questo tema perché nuova è la percezione che il singolo ha di sé. Non è questa la

<sup>6</sup> Si veda G. Cariboni, *La dimensione normativa*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2007), a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 63-73. Per la declinazione camaldolese di questa tematica si veda il contributo di Pierluigi Licciardello in questa stessa sezione monografica.

<sup>7</sup> N. D'Acunto, *I Vallombrosani*, in *Regulae, consuetudines, statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. Andenna, G. Melville, con la consulenza scientifica di C.D. Fonseca, H. Houben, G. Picasso, Münster 2005, pp. 157-167; G. Cariboni, "Il nostro ordine è la carità". *Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni*, in op. cit., pp. 277-310.

<sup>8</sup> Si veda in proposito *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte" in Verbindung mit Projekt C "Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" und Projekt W "Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder" des Sonderforschungsbereichs 537 "Institutionalität und Geschichtlichkeit" (Dresden, 10. - 12. Juni 2004), a cura di G. Andenna, M. Breitenstein, G. Melville, Münster 2005; *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2005), Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006.

sede per intervenire sul tema della cosiddetta nascita dell'individuo<sup>9</sup>. È certo, tuttavia, che negli scritti di Pier Damiani le individualità degli eroi dell'ascesi avellanita assumono uno spessore e una plasticità del tutto inediti e tali da proiettare *ipso facto* le relazioni che intercorrono nel gruppo entro un orizzonte non riducibile alla prospettiva dell'*amicitia* verticale di cui si è detto. Quella che si accende tra loro è un'amicizia tra eguali, tra persone che condividono un'esperienza di ascesi violenta, la quale eccede di gran lunga i limiti di quanto sarebbe "normale" perfino all'interno della comunità avellanita. Non a caso queste relazioni coinvolgono pochi *individui* e non l'eremo nel suo complesso e, oserei dire, non ne intaccano la struttura istituzionale. Non è un caso nemmeno che proprio le pratiche estreme dell'autoflagellazione costituiscano il terreno di elezione su cui si esercita l'amicizia del Damiani con i Cassinesi, ai quali dapprima l'eremita riesce a imporre quelle dolorose "novità", quindi rimprovera una (secondo lui) improvvida marcia indietro<sup>10</sup>.

L'*amicitia* all'interno del gruppo avellanita attiva un circuito (o se vogliamo un corto-circuito!) di relazioni privilegiate ma estremamente limitate. Alla teorizzazione esplicita di questa situazione si arriva con l'opera di Aelredo di Rievaulx, come mette bene in evidenza Lorenzo Braca, laddove afferma che in questo vero e proprio capolavoro della letteratura sull'amicizia, il cui interesse travalica enormemente la sfera prettamente monastica e religiosa, «la centralità del rapporto affettivo nel progresso spirituale qualifica la sostanzialità dell'amicizia per l'istituzione monastica, non tanto in una dimensione collettiva, ma proprio nel realizzarsi *solus cum solo*. In un privilegio di solitudine nella solitudine, i due amici nel monastero coltivano il loro rapporto che, nella sua dimensione escatologica, trascende da quella solitudine e si riflette sulla comunità intera»<sup>11</sup>. Perfino in uno scritto come il *De spirituali amicitia* le relazioni orizzontali attingono con molta fatica una dimensione rilevante sotto il profilo strettamente istituzionale senza la mediazione della proiezione verticale fornita dalla prospettiva escatologica. Infatti la conoscenza del divino a cui consente di arrivare l'amicizia «non si radica tanto sulla rete di relazioni interne al monastero, quanto nella singolarità esclusiva del rapporto tra amico e amico, proiezione terrena frazionata e incompleta della perfetta sfera d'amore che solo nel regno celeste potrà includere tutte le anime». Non importa poi se «Aelredo si preoccupa di non descrivere la comunità come un insieme di fenomeni disomogenei, isolati gli uni dagli altri. Da monaco e da

<sup>9</sup> Specificamente damianistico e certamente meritevole di approfondimenti e correzioni il contributo di J. A. Harris, *Peter Damian and the Architecture of the Self*, in *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. Melville, M. Schürer, Münster 2002, pp. 131-158.

<sup>10</sup> N. D'Acunto, *Pier Damiani, la santità benedettina e gli amici cassinesi*, in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, a cura di M. Dell'Orto, Roma-Milano 1998, pp. 81-94; ora ristampato in D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato cit.*, pp. 355-383.

<sup>11</sup> L. Braca, *L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme*, in questa sezione monografica, nota 64 e contesto.

cistercense sa che l'uniformità è uno dei cardini principali da preservare»<sup>12</sup>.

Braca sottolinea altresì il problema del lessico dell'amicizia, della costruzione di un «vocabolario morale e spirituale popolato dalla ripetizione di elementi tradizionali plasmati a seconda dei contesti. Si tratta di elaborazioni linguistiche operate su comuni basi testuali (la letteratura biblica e patristica in questo caso, ma anche quella d'età classica)»<sup>13</sup>. A ragione lo studioso rileva l'importanza della «questione terminologica» e osserva che occorrerebbe verificare «se siano i vocaboli – o più precisamente il senso che a essi viene attribuito – a mutare perché, nei fatti, cambia il modello dei rapporti affettivi nel monastero, o non accada il contrario, e cioè che sia l'elaborazione cosciente di nuove interpretazioni della tradizione a cercare di imporre sulla realtà una costruzione ideale»<sup>14</sup>.

Modelli e immagini migrano dalla letteratura greca e latina nei Padri specialmente attraverso l'agiografia, che, come dimostra Edoardo Ferrarini, offre un punto di vista privilegiato sulla realtà altomedievale, ingiustamente sottovalutata perché «avrebbe percepito, salvo poche eccezioni, con minore intensità rispetto ad altre epoche della storia il valore dell'amicizia»<sup>15</sup>.

Restano ancora da esperire le potenzialità del tema dell'*amicitia* monastica per lo studio delle interferenze tra sistemi di valori diversi. Se l'elemento centrale delle reti di potere nell'alto medioevo era costituito proprio dall'*amicitia*, come risalta dagli studi di Gerd Althoff<sup>16</sup>, non è privo di significato che le stesse aristocrazie i cui membri popolavano eremi e cenobi mettessero a tema le relazioni amicali in una prospettiva diametralmente opposta rispetto a quella elaborata dalla tradizione monastica. La vita religiosa esigeva una rottura rispetto a una concezione dell'amicizia che l'*ethos* aristocratico considerava costitutivo della sua stessa identità. Alla tendenziale prevalenza delle relazioni orizzontali nel secolo faceva da contraltare una gerarchia ben definita delle polarità affettive, tutta orientata in senso verticale nel nome di un bisogno di ordine intrinsecamente connesso alla stessa vita regolare.

Nicolangelo D'Acunto  
Università Cattolica del Sacro Cuore (Brescia)  
nicolangelo.dacunto@unicatt.it

<sup>12</sup> Braca, *L'amicizia* cit., nota 12 e contesto.

<sup>13</sup> Ibidem, nota 45 e contesto.

<sup>14</sup> Ibidem, nota 45 e contesto.

<sup>15</sup> E. Ferrarini, «*Gemelli cultores*»: *coppie agiografiche nella letteratura latina del VI secolo*, in questa sezione monografica, nota 4 e contesto.

<sup>16</sup> G. Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990. Per un'efficace illustrazione dei cardini della proposta storiografica di Althoff si veda l'ottima rassegna di G. Isabella, *Rituali altomedievali: le ragioni di un dibattito*, in «*Storica*», 14 (2008), pp. 167-175.



## «Gemelli cultores»: coppie agiografiche nella letteratura latina del VI secolo\*

di Edoardo Ferrarini

### 1. *Amicitia monastica e fonti agiografiche*

Apparso nel 1988 nella collana dei *Cistercian Studies*, il volume *Friendship and Community* di Brian Patrick McGuire<sup>1</sup>, dedicato all'esperienza dell'amicizia monastica dalle origini al 1250, suscitò un vivo interesse nella comunità dei medievalisti e degli storici del monachesimo – com'era, d'altronde, lecito attendersi per la mole del lavoro e l'ambizione dei suoi obiettivi – ed arrivò a collezionare, pochi anni dopo la sua pubblicazione, una serie non piccola di recensioni e note di lettura sulle più importanti riviste scientifiche del settore<sup>2</sup>.

Non mancarono, e anzi – a ben guardare – prevalsero, i rilievi critici. Pericoloso, ma ben fondato, mi appare, fra tutti, quello avanzato da Charles Dumont nella sua recensione per i *Collectanea Cisterciensia*: il McGuire mostrebbe, secondo Dumont, un'interpretazione riduttiva del concetto di amicizia,

\* I rimandi bibliografici ad autori e opere della latinità classica e cristiana sono abbreviati, di norma, secondo l'uso dell'*Index librorum scriptorum inscriptionum* del *Thesaurus linguae Latinae* (Leipzig 1990<sup>2</sup>); segue, ove necessario, l'indicazione dell'ediz. o della trad. utilizzata.

<sup>1</sup> B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo MI 1988 (Cistercian Studies Series, 95).

<sup>2</sup> Elenco, seguendo l'ordine di apparizione, quelle di cui sono a conoscenza: D.F. Callahan, in «Manuscripta», 32 (1988), pp. 216-217; C. Friedlander, in «Cîteaux. Commentarii Cisterciensium. Bulletin d'histoire cistercienne», 2-3 (1988-1989), p. 195; C. Dumont, in «Collectanea Cisterciensia», 51 (1989), pp. [458-459]; L. Wankenne, in «Revue bénédictine», 99 (1989), p. 214; G. Beltrán, in «Studia monastica», 31 (1989), p. 186; C.H. Lawrence, in «Journal of Ecclesiastical History», 41 (1990), pp. 140-141; T. Reuter, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 47 (1991), pp. 697-698; E.A. Matter, in «Speculum», 68 (1993), pp. 1173-1175.

perché privato dei suoi significati più propriamente teologici e spirituali<sup>3</sup>; per Edith Ann Matter, che recensiva il volume per la rivista *Speculum*, è difficile determinare fino a che punto l'autore lavori con il concetto moderno, piuttosto che con quello medievale, di amicizia<sup>4</sup>. La quasi totalità dei recensori, poi, indicava nei capitoli dedicati dal McGuire al monachesimo altomedievale ed alla sua età la parte più fragile dell'intero percorso argomentativo. L'alto medioevo – questa, in sintesi, l'opinione dello studioso – avrebbe percepito, salvo poche eccezioni, con minore intensità rispetto ad altre epoche della storia il valore dell'amicizia.

Incidenti storiografici di una tale portata – credo – possono nascere soltanto da una lettura incompleta, parziale e gravata da pesanti incomprensioni delle fonti a nostra disposizione. Nel caso specifico, la tipologia di fonti che mi pare maggiormente trascurata dal McGuire è senz'altro quella agiografica. In una mezza pagina, tutta tesa a liquidare frettolosamente la testimonianza in merito della *Vita Bonifacii*, lo studioso si mostra sicuro del fatto che le *Vitae sanctorum* altomedievali non concedono se non uno «scant place» – uno «spazio esiguo» – al tema dell'amicizia monastica<sup>5</sup>: gli agiografi, impegnati a trasformare i loro santi in eroi, ad elevarli costantemente al di sopra degli altri protagonisti delle loro narrazioni, inclusi i più prossimi compagni, non avrebbero avuto né lo spazio, né, soprattutto, l'interesse a mostrare un lineamento così intimo della psicologia dei loro campioni. Un amico con cui condividere i propri progetti e le proprie emozioni avrebbe finito col rappresentare, nell'idea dell'autore di *Friendship and Community*, nient'altro che – letteralmente – un «segno di debolezza» del santo<sup>6</sup>. Non stupisce, allora, che siano più spesso i demòni, in queste agiografie, ad avere degli amici, piuttosto che i santi.

Le cose, in realtà, stanno in maniera affatto diversa. Per dimostrarlo, prenderò in esame quattro coppie di santi-amici che troviamo fra le pagine lasciate da alcuni dei maggiori protagonisti della storia letteraria del VI secolo in Occidente: il papa Gregorio Magno, il suo omonimo vescovo di Tours, il poeta Venanzio Fortunato e l'anonimo autore della Vita di san Fulgenzio di Ruspe. La scelta – sarà bene precisarlo – non è il frutto di uno spoglio sistematico della produzione agiografica del periodo in oggetto (impresa ardua, del resto, per il secolo che ha contribuito a fissare definitivamente l'«infra-

<sup>3</sup> In questo senso il McGuire, pur proponendosi una serrata critica alle note tesi di J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London 1980 (trad. it. Milano 1989), finirebbe, tuttavia, secondo molti dei suoi recensori, per avallarne gli incerti presupposti metodologici.

<sup>4</sup> «It is difficult to determine to what extent the author is working with a modern, rather than a medieval, conception of friendship/*amicitia*»: Matter, recensione cit., p. 1173.

<sup>5</sup> «Saints' lives in the early Middle Ages give scant place to individual friendship, or to other individual traits in the saint»: McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 106.

<sup>6</sup> «The friend is not to share his feelings: the great spiritual hero must remain untouched by signs of weakness»: McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 106.

struttura», per usare un'espressione di Van Uytfanghe<sup>7</sup>, dei generi e sottogeneri delle scritture agiografiche), ma ha inteso privilegiare, invece, il carattere esemplare di queste quattro coppie, a partire da alcuni tratti in comune che le caratterizzano: non si tratta di rapporti amicali fra monaci e consacrate (pure ben testimoniati nelle fonti), ma di coppie di uomini; non si tratta nemmeno di quel legame profondo che unisce un maestro di vita spirituale ad un suo discepolo e che sovente può caricarsi di note affettive, ma di coppie di santi, per così dire, *ex aequo*, santi "alla pari".

Per la peculiare tipologia delle fonti considerate e, ancor di più, per i pochi mezzi di cui precariamente dispone chi scrive per analizzarle (mezzi che si riducono, essenzialmente, a quelli della critica letteraria), va da sé che poco o nulla potrà concludersi, nel corso dell'indagine, in ordine all'effettiva realizzazione dell'amicizia all'interno delle comunità monastiche occidentali dei primi secoli. Al centro dell'attenzione, piuttosto, sarà la rappresentazione letteraria di tale ideale, il racconto dell'amicizia come di «una relazione permanente e affettiva tra persone (...) orientate verso un ideale e verso progetti comuni»<sup>8</sup>. Dunque, più l'amicizia degli autori (gli agiografi), che quella degli attori (i santi); più il trasferimento di un'espressione valoriale della cultura antica<sup>9</sup> e la sua risemantizzazione all'interno del monachesimo altomedievale, che la ricerca di un'immediata decifrazione psicologica ed esistenziale dei personaggi rappresentati e delle loro relazioni.

## 2. Eutizio e Fiorenzo (BHL 2791)

Trascuriamo pure la cronologia e cominciamo coll'esaminare il caso dei monaci Eutizio e Fiorenzo<sup>10</sup>, narrato nel III libro dei *Dialogi* di Gregorio Ma-

<sup>7</sup> M. Van Uytfanghe, *L'hagiographie en Occident de la Vita Antonii aux Dialogues de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento, Verona, 10-11 dicembre 2004, a cura di A. Degl'Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli, Firenze 2007 (Archivum Gregorianum, 12), pp. 3-51 (p. 6).

<sup>8</sup> Faccio ricorso, qui, alla semplice, ma pregnante definizione dell'amicizia che si legge fra le pagine di uno dei più grandi storici del monachesimo, Jean Leclercq, s.v. *Amicizia nella vita religiosa*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. I, Roma 1974, coll. 516-520 (col. 516); si veda anche, di G. Vansteenberghe, la voce *Amitié*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. I, Paris 1937, coll. 500-529.

<sup>9</sup> Per cui è d'obbligo il riferimento all'importante lavoro di sintesi di L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

<sup>10</sup> Greg. M., *dial.* 3, 15, 1-19 (per l'edizione utilizzata cfr. la nota seguente). Eutizio e Fiorenzo non sono noti da altra fonte; cfr. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire II. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, a cura di C. Pietri, L. Pietri, Roma 1999-2000, s.v. *Euthicius 2*, p. 722, e s.v. *Florentius 19*, p. 844; F. Caraffa, s.v. *Eutizio e Fiorenzo, monaci presso Norcia, santi*, in *Bibliotheca sanctorum* [d'ora in poi «BS»], Roma 1961-2000, V, coll. 340-341. Gregorio Magno – va ricordato – rappresenta la fonte principale per ricostruire il movimento ascetico fiorito nella provincia Valeria (Norcia, Tivoli, Rieti e nella Marsica) a partire dalla fine del IV sec., per il quale si veda G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini I. Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984 (Madrid 1974), pp. 236-237; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini*



gno<sup>11</sup>, perché questo testo ci consentirà alcuni interessanti recuperi sul piano della tradizione letteraria e della storia del monachesimo delle origini.

Nella provincia di Norcia – così inizia il racconto di Gregorio –, «duo viri in vita atque habitu sanctae conversationis habitabant»<sup>12</sup>: si tratta di due eremiti, dunque, i quali, per un periodo di tempo che non viene precisato, praticano l'ascetismo sotto lo stesso tetto, presso un unico *oratorium*. Il comune progresso nella vita spirituale sembra, tuttavia, farli evolvere verso sensibilità e carismi differenti: Eutizio, infatti, colmo di zelo apostolico, «si adoperava per condurre molte anime a Dio con la sua predicazione»; Fiorenzo, invece, «viveva in tutta semplicità attendendo alla preghiera»<sup>13</sup>. Quando in un monastero vicino venne a morte l'abate, i monaci reclamarono proprio Eutizio come loro nuova guida, consentendogli così di realizzare la sua vocazione cenobitica<sup>14</sup>. Fiorenzo, da parte sua, resta solo e, lasciato a se stesso, comincia a sentire il peso del proprio isolamento. Destino singolare per uno che aveva scelto la vita eremitica, o, forse, destino comune; e tratteggiato efficacemente da Gregorio: «Un giorno costui, mentre stava là tutto solo, si prostrò in preghiera e supplicò il Signore onnipotente che si degnasse di dargli il conforto di qualche compagno, per abitare in quel luogo»<sup>15</sup>. Il dono di Dio, in breve, fu un

*alla fine del Medioevo*, Milano 1995<sup>3</sup>, pp. 21-31. Percorre brevemente il racconto gregoriano, con attenzione preminente agli aspetti letterari, anche A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Le monachisme latin, X (Grégoire de Tours et Fortunat. Grégoire le Grand et Colomban [autour de 600])*, Paris 2006 (Patrimoines. Christianisme), pp. 174-176 (*Le cénobiarque et l'eremite*).

<sup>11</sup> Tanto le citazioni latine, quanto quelle in trad. it., qualora non altrimenti indicato, s'intendono riferite all'edizione *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di M. Simonetti (ed. e trad.), S. Pricoco (introd. e comm.), Milano 2005-2006 (Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini), 2 voll.; ritengo, tuttavia, non ancora possibile prescindere (soprattutto con riguardo alle note di commento) dall'edizione in precedenza universalmente adottata: *Grégoire le Grand. Dialogues*, ed. A. de Vogüé, trad. P. Antin, Paris 1978-1980 (Sources chrétiennes, 251, 260, 265). L'importante testimonianza recata da una lettera di Gregorio, inviata nel luglio 593 al vescovo di Siracusa Massimiano – se non si decide, come pure è stato fatto, di negarle credito –, permetterebbe di collocare con precisione la composizione dei *Dialogi* tra il 593 e il 594; ciò non esclude che alcune parti dell'opera possano essere state redatte fuori da questi termini cronologici (cfr. S. Pricoco, *Introduzione*, in *Gregorio Magno. Storie di santi* cit., pp. XVII-XXVIII). Sull'opera agiografica di Gregorio Magno possono fornire una valida introduzione i saggi ora raccolti da S. Boesch Gajano nel vol. *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacrosanto, n.s. 8). Per ulteriori indicazioni bibliografiche mi limito a rimandare alle due esaustive bibliografie di R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno, 1890-1989*, Roma 1990 (Opere di Gregorio Magno. Complementi), e di F.S. D'Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum, 4).

<sup>12</sup> Greg. M., *dial.* 3, 15, 2 (ed. Simonetti, II, p. 62, 7-8).

<sup>13</sup> «Sed isdem Euthicius in spiritali zelo atque fervore virtutis excreverat multorumque animas ad Deum perducere exhortando satagebat, Florentius vero simplicitati atque orationi deditam ducebat vitam»: *ibidem* (ed. Simonetti, II, p. 62, 9-12).

<sup>14</sup> Cfr. P. Pirri, *L'abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana presso Norcia e le chiese dipendenti*, Roma 1960 (Studia Anselmiana, 45).

<sup>15</sup> «In quo dum solus habitaret, die quadam sese in oratione prostravit, atque ab omnipotente Domino petiit ut ei illic ad habitandum aliquod solatium donare dignaretur»: Greg. M., *dial.* 3, 15, 3 (ed. Simonetti, II, pp. 62-64, 19-21). Ho preferito, per questo passo, la trad. offerta in *Gregorio Magno. Dialoghi I-IV*, a cura di B. Calati, A. Stendardi, Roma 2000 (Opere di Gregorio Magno, 4), p. 253.

orso, un animale talmente docile da accettare l'incarico di pascolare, digiuno, il gregge delle poche pecore di Fiorenzo<sup>16</sup>, rispettando pure, curiosamente, la disciplina penitenziale dell'eremita: «mai faceva ritorno a sesta quando doveva tornare a nona, né a nona quando doveva tornare a sesta»<sup>17</sup>. Questo rapporto privilegiato di un eremita con il mondo animale e, in particolare, la circostanza che una belva feroce si pieghi a svolgere mansioni di *routine* per un santo anacoreta sono tutti elementi che si ispirano evidentemente alla tradizione orientale<sup>18</sup>; quel che ci interessa notare, però, è quanto accadde un giorno, quando alcuni monaci invidiosi uccisero l'orso di Fiorenzo, il quale prese ovviamente a disperarsi per la sua perdita. È allora che Eutizio, il compagno d'un tempo, si comporta proprio come ci si aspetterebbe da un vero amico: chiama a sé Fiorenzo e lo consola («ad se deductum consolari studuit») <sup>19</sup>. Alla fine del capitolo, dopo una lunga digressione dottrinale, Gregorio ricorda un miracolo *post mortem* dell'abate Eutizio e di lui tiene ancora a precisare che «praedicti Florentii in via Dei socius fuerat»<sup>20</sup>. Questa coppia di santi rappresenta – a ben vedere – una sorta d'incarnazione di quell'invito che lo stesso papa aveva rivolto un giorno ai fedeli della Chiesa di Roma: «in via Dei habere socios desiderate»<sup>21</sup>. L'esortazione si trova nel testo di una *Omelia sui Vangeli*, la VI; nella XXVII, Gregorio donerà una fortunata definizione dell'amicizia («Amicus enim quasi animi custos vocatur») <sup>22</sup>, definizione che il solito Isidoro di Siviglia s'incaricherà di consacrare e trasmettere al medioevo latino<sup>23</sup>.

Coppie agiografiche analoghe a quella formata da Eutizio e Fiorenzo non sono per nulla infrequenti nella letteratura monastica dei secoli preceden-

<sup>16</sup> Nel tema dell'addomesticamento delle fiere, tanto diffuso nelle tradizioni agiografiche greche e latine del periodo, si riflette, oltretutto, uno degli elementi che caratterizzano l'antropologia monastica: il santo eremita, con la sua esistenza, è infatti segno tangibile del ristabilimento dell'armonia cosmica che precedette il peccato delle origini; cfr. P. Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *Luomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*. Atti della XXXI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 7-13 aprile 1983, Spoleto 1985, pp. 935-993; E. Anti, *Santi e animali nell'Italia padana. Secoli IV-XII*, Bologna 1998 (Biblioteca di storia agraria medievale, 15).

<sup>17</sup> «Ita in omnibus mandato viri Dei obtemperabat ursus, ut neque ad sextam iussus rediret ad nonam, neque ad nonam iussus rediret ad sextam»: Greg. M., *dial.* 3, 15, 4 (ed. Simonetti, II, p. 64, 34-36); la trad., in questo caso, è di chi scrive. Dal particolare si può dedurre che Fiorenzo, pur vivendo da anacoreta, si atteneva agli orari della prassi cenobitica, in cui l'unico pasto principale dei monaci poteva essere ritardato al primo pomeriggio per ragioni lavorative, penitenziali o liturgiche.

<sup>18</sup> Non credo estraneo al racconto di Gregorio nemmeno il ricordo delle due orse che vendicano il profeta Eliseo in 4Reg. 2, 23-24. In un'altra occasione, un intero stormo di uccelli si adopera per ripulire il luogo antistante la cella di Fiorenzo dai serpenti (*dial.* 3, 15, 12). A un altro solitario, il monaco Mena, che possedeva alcuni alveari, bastano pochi deboli colpi di bastone per mettere in fuga gli orsi che dal bosco vicino giungono ripetutamente per cercare il miele (*dial.* 3, 26, 3), mentre il vescovo di Populonia Cerbonio riesce ad ammansire l'orso ferocissimo che, per ordine del re Totila, gli era stato scagliato addosso (*dial.* 3, 11, 1-3).

<sup>19</sup> Greg. M., *dial.* 3, 15, 7 (ed. Simonetti, II, p. 66, 53-54).

<sup>20</sup> Greg. M., *dial.* 3, 15, 18 (ed. Simonetti, II, p. 72, 135-136).

<sup>21</sup> Greg. M., *in evang.* 6, 6.

<sup>22</sup> Greg. M., *in evang.* 27, 4.

<sup>23</sup> Cfr. Isid., *orig.* 10, 4.

ti. All'interno dell'edizione dei *Dialogi* gregoriani da lui curata per la collana delle *Sources chrétiennes*, Adalbert de Vogüé, in una nota di quelle che ci riempiono di ammirazione e gratitudine per la qualità del suo magistero<sup>24</sup>, si è impegnato nella ricerca di questi antecedenti letterari.

Rilevanti analogie e somiglianze emergono, soprattutto, con alcuni racconti degli *Apophthegmata patrum*<sup>25</sup>, come il quarto di Epifanio nella serie alfabetica greca<sup>26</sup>, che descrive un intimo dialogo tra il vescovo di Cipro, Epifanio, e il monaco Ilarione, entrambi considerati patriarchi dell'ascetismo palestinese. Riflessi di quel dialogo si ritrovano, più tardi, in un passo del *De cenobiorum institutis* di Cassiano. L'eremita Paesio riceve dopo quarant'anni la visita dell'anziano Giovanni, suo *antiquissimus sodalis*, ora divenuto abate di un grande cenobio: la luce del sole – apprendiamo – non ha mai visto il primo mangiare ed il secondo non l'ha mai visto adirato con alcuno dei suoi confratelli<sup>27</sup>. Lo stesso episodio è raccontato, nella finzione letteraria, da Postumiano, uno dei protagonisti dei *Dialogi* di Sulpicio Severo<sup>28</sup>, il quale narra il quadretto come parte del suo resoconto di viaggio in Oriente, ma introducendo una significativa variante: «Ho visto due vecchi» – racconta – «che si diceva fossero lì da quarant'anni ormai, sì da non essersi mai allontanati da quel posto. Non potrò mai dimenticarli»<sup>29</sup>. In tutti questi casi, il rapporto di amicizia all'interno della coppia sembrerebbe affermato con qualche pudore e molti sottintesi. Non così nell'apoftegma Nau 461 della serie anonima greca, dove si parla esplicitamente di «due amici», il cui rapporto, oltretutto, precede la scelta della *conversatio* monastica. «Due amici si trovarono d'accordo nel farsi monaci e si misero a praticare una grande ascesi e una vita virtuosa».

<sup>24</sup> Cfr. Grégoire le Grand. *Dialogues* cit., II, p. 315, *ad loc.*, e p. 446 (*Notes complémentaires*).

<sup>25</sup> A partire dalla fine del IV sec. gli insegnamenti dei Padri del deserto egiziano, provocati solitamente dalle domande poste dai loro discepoli, iniziarono ad essere scritti ed ordinati in diversi tipi di raccolte: la serie alfabetica, la serie anonima e la serie sistematica. Il fatto che uno stesso aneddoto, con lievi varianti, può trovarsi ripreso in più d'una di queste serie, unito alla presenza di molteplici versioni (siriaca, copta, armena, georgiana e, ovviamente, greca) – variamente, oltretutto, fra loro contaminate –, rende assai arduo ricostruire la storia della tradizione di questi testi. Sappiamo, in ogni caso, che una collezione parziale di detti e aneddoti dei Padri del deserto (la cosiddetta "serie sistematica latina") circolava a Roma già intorno alla metà del VI sec., tradotta dai diaconi romani (poi divenuti entrambi papi) Pelagio e Giovanni, e nota con il titolo di *Vitae patrum* o *Verba seniorum* (BHL 6527-6529). Per eventuali approfondimenti, si potranno utilmente prendere come basi di partenza le voci *Apophthegma* e *Apophthegmata Patrum*, curate da J. Pauli all'interno del *Dizionario di letteratura cristiana antica*, a cura di S. Döpp, W. Geerlings, Roma 2006 (Wien 2002<sup>3</sup>), pp. 88-89.

<sup>26</sup> Si può leggere, in trad. it., nella pregevole antologia curata da L. Mortari, *Vita e detti dei Padri del deserto*, Roma 1990<sup>3</sup> (Spiritualità nei secoli, 15), vol. I, p. 185.

<sup>27</sup> «Apud senem Paesium in heremo vastissima commorantem cum senex Iohannes magno cenobio ac multitudini fratrum praepositus advenisset, et ab eodem velut antiquissimo sodali perquireret, quidnam per omnes quadraginta annos, quibus ab eodem separatus in solitudine minime a fratribus interpellatus est, egisset: Numquam me sol, ait, reficientem vidit. Et ille: Nec me, inquit, iratum»: Cassian., *inst.* 5, 27 (ed. M. Petschenig, Wien 1888 [Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 17], p. 103, 9-15).

<sup>28</sup> Databili tra il 404 e il 405.

<sup>29</sup> Sulp. Sev., *dial.* 1, 12, 1 (trad. D. Fiocco, *Sulpicio Severo. Lettere e Dialoghi*, Roma 2007 [Collana di testi patristici, 196], p. 134).

sa. Ora l'uno divenne abate di un monastero, l'altro rimase in solitudine»<sup>30</sup>: questo l'inizio della fonte più probabile – bisogna dare ragione ancora una volta al de Vogüé<sup>31</sup> – del racconto di Gregorio Magno. Trovo molto pertinente anche il rimando alla vicenda dei fratelli Paesio e Isaia, narrata al capitolo 14 dell'*Historia Lausiaca* di Palladio (testo che già nel V secolo circolava a Roma in traduzione latina)<sup>32</sup>, dove all'opposizione tra cenobitismo e vita solitaria si sostituisce una meditazione sul rapporto tra vita attiva e vita contemplativa. «Piacque dunque ad essi [i due fratelli] il progetto della vita solitaria, ma si scoprirono diversi ciascuno per un suo punto di vista. Divise infatti le ricchezze, ciascuno dei due si attenne al progetto di piacere a Dio, ma attraverso modi di vita opposti»<sup>33</sup>. La disputa sorta tra i confratelli, dopo la morte dei due monaci, sulla superiorità della condotta di vita dell'uno o dell'altro è risolta dal beato Pambo che, in seguito ad una rivelazione divina, può affermare davanti a tutti: «Ho veduto entrambi: stanno insieme in paradiso»<sup>34</sup>.

Meno giustificato, per lo meno ai fini della nostra indagine, mi pare il richiamo ad altre coppie che oppongono due modelli diversi di perfezione, o perché non si tratta di amici (come per l'apoftegma XVII, 18 della serie sistematica latina)<sup>35</sup>, o perché tali coppie sono collocate propriamente al di fuori dell'ambito agiografico (è il caso, ad esempio, di quella cui s'indirizza la stupenda lettera 26 di Paolino di Nola).

### 3. Fulgenzio e Felice (BHL 3208)

Poco o per nulla debitore nei confronti di questi modelli di derivazione orientale, al contrario di Gregorio Magno, si dimostra l'autore dell'interessante biografia di Fulgenzio, vescovo di Ruspe, nell'odierna Tunisia, al tempo della dominazione vandalica<sup>36</sup>. Composta negli anni immediatamente seguenti il

<sup>30</sup> *Detti inediti dei Padri del deserto*, trad. L. Cremaschi, Magnano 1986, p. 186.

<sup>31</sup> «Notre récit rappelle surtout l'apophtegme N 461»: *Grégoire le Grand. Dialogues* cit., II, p. 446.

<sup>32</sup> Con il titolo di *Paradisus Heraclidis* (cfr. Van Uytfganghe, *L'hagiographie en Occident* cit., p. 6, nota n. 22). Testo in PL 74, coll. 243-342, e nella più recente edizione critica di A. Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius. Textausgabe mit Einleitung*, Berlin-New York 2003 (Patristische Texte und Studien, 51).

<sup>33</sup> Pallad., *hist. mon.* 14, 2 (trad. M. Barchiesi, *Palladio. La Storia Lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974 [Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 2], p. 59).

<sup>34</sup> Pallad., *hist. mon.* 14, 6 (trad. M. Barchiesi, p. 63).

<sup>35</sup> Corrispondente al Nau 355 della serie anonima greca.

<sup>36</sup> Di famiglia nobile e agiata, Claudio Gordiano Fulgenzio nacque a Telepte, nella Bizacena, nel 467/468. Ricevuta un'ottima educazione, che comprendeva – fatto eccezionale – anche una buona conoscenza della lingua e della letteratura greca, si dedicò, negli anni giovanili, all'amministrazione del patrimonio familiare, prima di sentire l'attrattiva per la vita monastica. Le ricorrenti persecuzioni anticattoliche dei re vandali non gli permisero, tuttavia, quella vita di raccoglimento e di studio cui aspirava: dovette cambiare più volte comunità e viaggiare spesso. Gli capitò anche di visitare Roma, dove nel 500 incontrò il re goto Teodorico. Eletto vescovo di Ruspe nel 502 o 507, si trovò subito ad affrontare la nuova persecuzione di Trasamondo che, l'anno seguente, lo condannò all'esilio in Sardegna. Tornò definitivamente in patria soltanto nel 523, alla morte di

535, è l'unica agiografia di ambiente africano successiva alla *Vita Augustini* di Possidio; come questa sostanzialmente impermeabile alla miracolistica ed alla taumaturgia, è scritta in una prosa elegante e scorrevole, che rivela l'eccellente *institutio* grammaticale e retorica del suo autore che, tuttavia, dopo le attente ricerche di Antonino Isola, dobbiamo rassegnarci a chiamare lo Pseudo-Ferrando di Cartagine<sup>37</sup>.

Questo, in estrema sintesi, il suo racconto: nato da famiglia di rango senatorio, ottimamente istruito nelle lettere greche e latine, Fulgenzio è costretto ad interrompere la sua prima esperienza monastica, presso il vescovo Fausto, a causa della persecuzione anticattolica del re vandalo Trasamondo; trova rifugio, allora, in un vicino monastero, dove viene accolto da un abate di nome Felice, che si scopre essere «amicus eius ab adulescentia, cum quo semper etiam laicus familiariter vixerat»<sup>38</sup>. Felice, a questo punto, vorrebbe cedere all'amico Fulgenzio il governo della comunità, ma questi rifiuta con decisione il privilegio del comando, pregando Felice di restare al suo posto. I due amici discutono a lungo fra loro, ma si tratta, per l'agiografo, di edificanti «certamina pietatis», alla fine dei quali Fulgenzio, «passus violentiam caritatis», accetta non tanto la carica abbatiale, quanto di governare collegialmente assieme all'amico<sup>39</sup>, realizzando per qualche tempo una singolare forma di co-abbaziato. Difficile, per i critici, valutare il grado di verosimiglianza storica dell'istituto nel contesto del monachesimo africano<sup>40</sup>; obbligatorio, per noi, sottolineare i fiumi d'inchiostro versati dall'agiografo nel riferire l'episodio e nel lodare il vincolo che unisce i due servi di Dio. Felice è chiamato il monastero che acquistava Fulgenzio come abate; rifulgeva la stessa comunità, che

Trasamondo, e occupò gli ultimi anni di vita nell'attività pastorale, nella polemica antiariana e, soprattutto, nella composizione di un vasto *corpus* letterario, il cui tratto dominante è senz'altro la fedeltà e il continuo riferimento dottrinale ad Agostino. Per un più completo profilo biografico si veda M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, a cura di G.M. Vian, Roma 2006<sup>2</sup> (Studi superiori, 525), pp. 64-73; per la storia del culto, invece, G.B. Proja, s.v. *Fulgenzio Claudio Gordiano, vescovo di Ruspe, santo*, in «BS», V, coll. 1304-1316 (coll. 1315-1316).

<sup>37</sup> Cfr. A. Isola, *Sulla paternità della Vita Fulgentii*, in «Vetera Christianorum», 23 (1986), pp. 63-71; *Pseudo-Ferrando di Cartagine. Vita di san Fulgenzio*, trad. A. Isola, Roma 1987 (Collana di testi patristici, 65), pp. 5-11; W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen*, Stuttgart 1986 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 8), pp. 235-241; fondamentali, inoltre, per l'esegesi del testo le considerazioni che svolge M. Simonetti, *Note sulla Vita Fulgentii*, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 277-289.

<sup>38</sup> [Ferrand.], *vita Fulg.* 5 (ed. G.G. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929, p. 31, 17-18).

<sup>39</sup> «Tunc igitur eum Felix abbas cum gaudio suscipiens, imparemque se eius virtutibus sciens, et nonem et potestatem ei tradidit abbatis. Ille plenus studio humilitatis, excusat privilegium potestatis, et post multa certamina pietatis, ex consensu totius congregationis, passus violentiam caritatis, vix consentit esse collega boni consortis»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 31, 18-23).

<sup>40</sup> Per ricostruire il quale, del resto, proprio la *Vita Fulgentii* è il documento di maggiore importanza storica, come precisa Colombás, *Il monachesimo delle origini* cit., pp. 293-296 (*L'Africa monastica dopo la morte di Agostino*). Sullo sfondo, in ogni caso, è anche possibile leggere la ricorrente tensione, sempre a rischio di rottura, fra dimensione collegiale e governo monocratico della comunità, che caratterizza il monachesimo cenobitico.

conservava Felice come sua guida. «O quam felix servorum Dei numerus fuit quibus coeperat praeesse Fulgentius! O quantum fulgebat illud monasterium cui dispensator permanserat Felix!»<sup>41</sup>. Tra le figure retoriche a disposizione, sono i tipi dell'antitesi quelli maggiormente sfruttati dai nostri autori per esprimere gli stretti legami dell'amicizia, in particolare il chiasmo, con la sua disposizione a specchio dei segmenti testuali, come si verifica, appunto, nel caso precedente, giocato sul valore etimologico dei nomi dei santi, o ancora in quest'altro: «timebat Fulgentium offendere Felix Felicemque Fulgentius»<sup>42</sup>. Entrambi, alla pari, sono detti «viri sanctissimi, diligentes aequaliter Deum et proximum, ambo moribus similes, ambo meliores proposito, conversatione aequales»<sup>43</sup>; il loro co-abbaziato risplende per singolare equilibrio: «Nessuno dei due faceva qualcosa senza il consenso dell'altro ed entrambi governavano con tale accordo, da far credere ai monaci di obbedire a un solo superiore»<sup>44</sup>. Buon retore, in questa pagina lo Pseudo-Ferrando passa forse la misura, ma non mostra reticenze nel definire la natura del rapporto in questione. La «reciproca sottomissione» (*mutua subiectio*)<sup>45</sup> di Fulgenzio e Felice non è una fredda obbligazione giuridica, ma un *affectus*, un sentimento: «Quis istius affectus explicare potest [possit PL] loquendo virtutem?»<sup>46</sup>.

La storia continua. Questa felice condizione, infatti, non è destinata a durare a lungo ed il nuovo precipitare degli eventi (un'incursione della popolazione dei Mauri) costringe Fulgenzio, l'amico e tutta la comunità a cercare più a nord una sede adatta a servire Dio in piena tranquillità. Dovranno ancora sopportare, tuttavia, la persecuzione di un sacerdote ariano che fa sorvegliare, cattura e mette in catene i due abati. Ai servi, che giungono con l'ordine di fustigarli entrambi, parla per primo Felice: «Risparmiate il confratello Fulgenzio» – li supplica – «che non è in grado di sopportare i supplizi; non lo percuotete: potrebbe morire tra le vostre mani. Volgete contro di me la vostra crudeltà. So cosa debbo confessare: ogni responsabilità è mia»<sup>47</sup>. Nessun

<sup>41</sup> [Ferrand.], *vita Fulg.* 5 (ed. Lapeyre, p. 33, 1-3).

<sup>42</sup> *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 12-13).

<sup>43</sup> *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 31, 23-24).

<sup>44</sup> «Nihil alter sine alterius consensu faciens, sed sic ambo ceteris imperantes ut sub unius se regula crederent constitutos»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 10-12; trad. Isola, p. 56).

<sup>45</sup> «Mortificatis voluntatibus propriis, uterque vivebat et de fratrum quibus consulebant utilitate laudabiles et de mutua quam sibi credebant [reddebant PL] invicem subiectione sublimes»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 13-15).

<sup>46</sup> *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 15-16).

<sup>47</sup> «Igitur Felix abbas, vehementi caritate commotus: Parcite, ait, fratri Fulgentio, qui non potest tormenta perferre; nolite istum caedere, inter vestras manus forsitan moriturum; convertatur in me vestra crudelitas; ego scio quid confitear; in me omnis est causa»: [Ferrand.], *vita Fulg.* 6 (ed. Lapeyre, p. 37, 26-29; trad. Isola, p. 59). È interessante notare come le parole che l'autore fa pronunciare a Felice siano molto vicine, pure in assenza di precisi calchi testuali, a quelle gridate da Niso all'indirizzo dei Rutuli, che avevano raggiunto e catturato l'amico Eurialo, nel noto episodio virgiliano di *Aen.* 9 (le parole di Niso si trovano ai vv. 427-430). Indizio prezioso, quest'ultimo, non solo della cultura letteraria dello Pseudo-Ferrando, ma ancor più della continuità tra il valore dell'*amicitia*, così come concepito e praticato dall'aristocrazia senatoria romana (di cui abbiamo un riflesso, per intendersi, nel *Laelius* ciceroniano), e quello analogo coltivato nel monachesimo dei primi secoli (o – per meglio dire – indizio prezioso della continuità tra le rispettive



risultato: ricevono entrambi lo stesso crudele trattamento. In seguito, arriverà il momento per i due di dividersi: Fulgenzio, infatti, dopo aver a lungo meditato le opere di Giovanni Cassiano, decide di allontanarsi segretamente dal monastero e d'imbarcarsi per l'Egitto; inizia così una lunga serie di peregrinazioni, che non si fermeranno neppure dopo l'ordinazione episcopale e l'elezione alla sede di Ruspe (l'anno – si crede – è il 502). Non mancheranno, comunque, le occasioni per rivedere l'amico (tre, stando sempre alla testimonianza dello Pseudo-Ferrando)<sup>48</sup>.

#### 4. Romano e Lupicino (BHL 5074)

Il nostro percorso ci obbliga, ora, a lasciare l'Africa proconsolare e ad osservare da vicino la non meno turbolenta Gallia dei Merovingi dove, nella seconda metà del VI secolo, operano due testimoni d'eccezione della loro epoca, nonché agiografi di prima grandezza: Gregorio, vescovo di Tours, e l'italiano Venanzio Fortunato, legati essi stessi da un'amicizia quasi trentennale, di cui hanno lasciato ampie ed eloquenti tracce nella loro produzione letteraria<sup>49</sup>.

Il primo, all'interno dell'imponente costruzione dei *Miraculorum libri octo*<sup>50</sup>, dedica una singola sezione, denominata *Liber vitae patrum*, alla rac-

representazioni a livello letterario); si veda l'interpretazione del brano in V. Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 44), pp. 40-41. Sul tema ho potuto giovarmi di un istruttivo colloquio con Pierluigi Licciardello, che qui pubblicamente ringrazio per le sue sollecitazioni.

<sup>48</sup> Si vedano i cenni fugaci alla presenza di Felice accanto al santo che si rinvengono nei capp. 13, 16 e 27 della Vita.

<sup>49</sup> Nell'indagare queste tracce, il Reydellet è giunto alla conclusione che tra i due scrittori vi fosse una totale comunione di idee e descrive il loro rapporto d'amicizia e collaborazione in questi termini: «En réalité, l'amitié des deux hommes était cimentée par quelques choses de plus profond: une total communion de pensée dans les choses divines et humaines» (M. Reydellet, *Tours et Poitiers: les relations entre Grégoire et Fortunat*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*, a cura di N. Gauthier, H. Galinié, Tours 1997, pp. 159-167 [p. 159]). Con l'espressione «realtà divina» il Reydellet intende evidentemente riferirsi all'esaltazione della Chiesa e dei suoi valori, alla lode dei santi, alla celebrazione del ruolo e delle persone dei vescovi; viceversa, nelle «realtà umane» andranno visti gli orientamenti politici, le alleanze e gli avvenimenti in qualche modo pubblici, in cui i due sono stati implicati. Sebbene non lo dichiaro, credo che in questo passo lo studioso abbia volutamente ed opportunamente riecheggiato la famosa definizione dell'amicizia di Cicerone, *Lael.* 6, 20: «omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensus». In questi stessi termini, dunque, l'amicizia era concepita e praticata dai membri dell'aristocrazia gallo-romana del VI sec., tra i quali – è noto – molti giungevano alla carica episcopale. «Venance Fortunat, ami proche de Grégoire de Tours, est lui aussi un représentant de choix de ce type de société dans laquelle de nombreux représentants de la noblesse s'accommodaient parfaitement de l'idéologie ecclésiastique»: è l'efficace sintesi di M. Heinzlmann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne*, in *Gregorio Magno e l'agiografia* cit., pp. 155-192 (p. 161).

<sup>50</sup> *Gregorii Turonensis miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, MGH Scriptorum rerum Merovingicarum I/2, Hannoverae 1885 (ediz. anast. Hannover 1969, ma con diversa numerazione delle pp., che qui non seguiremo). Sull'opera agiografica dello storico dei Franchi merovingi cfr. S. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*.



colta di venti biografie apparentemente indipendenti e dotate ognuna di una *praefatio* propria. Il *Liber*, in realtà, non presenta 20, ma 23 figure di santi, perché in tre diverse occasioni, per l'appunto, abbiamo a che fare con santi "in coppia"<sup>51</sup>. La prima di queste biografie (*De sanctis Romano atque Lupicino abbatibus*)<sup>52</sup>, sulla quale vorrei ora brevemente soffermarmi, ha come protagonisti due fratelli che, quarant'anni dopo la morte di san Martino di Tours, danno vita, tra le fitte e disabitate foreste della catena montuosa del Giura («inter illa Iorensis deserti secreta»)<sup>53</sup>, ad un'esperienza monastica originale, all'interno della quale diverse fondazioni (più simili a laure di eremiti che a veri e propri monasteri) si riconoscevano in un'unica famiglia spirituale, già molto vicina all'idea di una congregazione monastica<sup>54</sup>. Il ritratto di Gregorio, per lungo tratto, accomuna in maniera molto stretta le due figure, tanto che nulla parrebbe distinguerle. Spinti dall'amore per Dio, Romano e Lupicino sentono il richiamo del deserto e «communi consensu heremum concupescunt»<sup>55</sup>; vivono insieme e pregano in comune; presi ripetutamente a sassate dai demòni durante la preghiera, «decisi a lasciare quel luogo, che avevano tanto desiderato»<sup>56</sup>, stanno entrambi per abbandonare l'esperienza eremitica; redarguiti da una donna incontrata per caso, insieme trovano la forza per superare la prova e, «conpuncti corde»<sup>57</sup>, «regressi sunt ad heremum»<sup>58</sup>. Questa prima parte della Vita tocca il suo culmine, a mio giudizio, quando l'agiografo ricorda la fondazione del monastero di *Condat* (Condat): ancora una volta con decisione unanime, Romano e Lupicino «fecerunt sibi monasterium»<sup>59</sup> (altri due ne seguiranno), mentre – questa è l'immagine che più colpisce il lettore – «ibantque vicissim hi duo patres, requerentes filios»<sup>60</sup>.

Atti del Convegno di Todi, 10-13 ottobre 1971, Todi 1977 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 12), pp. 29-91; A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 235-264; Berschin, *Biographie und Epochenstil* cit., pp. 288-303; A. De Prisco, *Gregorio di Tours agiografo. Tra ricerca e didattica*, Padova 2000; Heinzelmann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne* cit., pp. 155-192.

<sup>51</sup> Mi riferisco a *vit. patr.* 1, di cui sarà presto detto, *vit. patr.* 12 (*De sancto Emiliano et Brachione abbatibus*) e *vit. patr.* 18 (*De Urso et Leobatio abbatibus*).

<sup>52</sup> La cui composizione può essere datata, solo approssimativamente, agli anni 585-590. Incerti profili biografici di Romano e Lupicino si leggono in R. van Doren, s.v. *Lupicino, abate, santo*, in «BS», VIII, coll. 378-379, e B. de Vregille, s.v. *Romano, primo abate di Condat nel Giura, santo*, in «BS», XI, coll. 316-317. Percorre, ma brevemente, il testo gregoriano anche de Vogüé, *Histoire littéraire* cit., X, pp. 22-26.

<sup>53</sup> Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 1 (ed. Krusch, p. 664, 5).

<sup>54</sup> Cfr. Colombás, *Il monachesimo delle origini* cit., pp. 270-275.

<sup>55</sup> Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 1 (ed. Krusch, p. 664, 4).

<sup>56</sup> «Relinquentes hoc habitaculum quod expetierant»: *ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 16).

<sup>57</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 23).

<sup>58</sup> Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 2 (ed. Krusch, p. 664, 27-28).

<sup>59</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 33).

<sup>60</sup> «Ibantque vicissim hi duo patres, requerentes filios, quos divinis imbuerant disciplinis, praedicantes in singulis monasteriis ea quae ad institutionem animae pertenebant»: *ibid.* (ed. Krusch, p. 665, 5-7).

Subito dopo, si percepisce apertamente una frattura nella narrazione e l'agiografo comincia a caratterizzare in maniera distinta la personalità dei suoi due campioni: «Lupicinus tamen abbatibus super eos obtenuit monarchiam»<sup>61</sup>, mentre, d'altra parte, «Romanus ita erat simplex, ut...» eccetera<sup>62</sup>. Da qui in avanti, la biografia di Lupicino e Romano assume sapientemente la forma di un dittico: il primo, Lupicino, esercita l'autorità su tutte le fondazioni del Giura, è un uomo severo, tanto nella sua condotta di vita, quanto nella sua azione di governo, trae misteriosamente oro ed argento da un luogo segreto per sostenere le necessità dei suoi monaci, che corregge con gesti energici, ma difende anche a viso aperto davanti ai potenti della terra; il secondo, Romano, incarna, invece, l'ideale dell'umiltà, della pazienza e, soprattutto, dell'*opus misericordiae*, operando guarigioni verso uomini e donne senza distinzione, pregando incessantemente per la conversione dei peccatori, perseverando «in simplicitate et operibus bonis»<sup>63</sup>. Siamo qui di fronte – credo – a qualcosa di diverso rispetto alla tradizionale dualità cenobita/eremita, propria, ad esempio, del racconto di Eutizio e Fiorenzo in Gregorio Magno, sia perché entrambi i santi sono stati dapprima eremiti “in coppia” e sono ora abati e fondatori “in coppia”, sia perché la qualità letteraria della scrittura del vescovo di Tours, almeno in questo frangente, mi appare di livello decisamente superiore. «Imprégné de l'esprit de la Bible», per usare un'efficace espressione del Reydellet<sup>64</sup>, il Turonese utilizza con sapiente regia il procedimento della stilizzazione biblica<sup>65</sup> per offrire due immagini complementari, ma distinte, della santità cristiana. Di ciascuno dei due padri del Giura segnala un'azione memorabile. Romano incontra un gruppo di nove lebbrosi, lava loro i piedi e, mentre dormono, li guarisce: attraverso la rete dei richiami testuali a Io. 13 e Mc. 1, Gregorio impronta la figura di Romano al Cristo misericordioso, che lava i piedi ai discepoli e sana i lebbrosi; quanto a Lupicino, egli è introdotto, «in veste pellicia»<sup>66</sup>, alla presenza del re Chilperico, cui chiede sostentamento per i suoi monaci: «stetit coram rege, sicut quondam Iacob coram Pharaone»<sup>67</sup> (e Chilperico risponde al santo proprio con le parole del Faraone in Gn. 47). Da una parte, dunque, Lupicino stilizzato sulla figura di un patriarca dell'antico

<sup>61</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 665, 7-8).

<sup>62</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 665, 15).

<sup>63</sup> Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 3 (ed. Krusch, p. 666, 15).

<sup>64</sup> M. Reydellet, *La Bible miroir des princes, du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, in *Le monde latin antique et la Bible*, a cura di J. Fontaine, C. Pietri, Paris 1985 (Bible de tous les temps, 2), pp. 431-453 (p. 448).

<sup>65</sup> Sulla formazione culturale del vescovo di Tours e, in particolare, sulla sua eccezionale memoria biblica si vedano i lavori pionieristici di P. Antin, *Emplois de la Bible chez Grégoire de Tours et Mgr Pie*, in «Latomus», 26 (1967), pp. 778-782, e P. Antin, *Notes sur le style de saint Grégoire de Tours et ses emprunts (?) à Philostrate*, in «Latomus», 22 (1963), pp. 273-284; ricerche che ho creduto io stesso di poter continuare in Cibus solidus scripturarum sanctarum: *Gregorio di Tours e la Bibbia*, in *Biblical Studies in the Early Middle Ages*. Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages, Gargnano on Lake Garda, 24-27 June 2001, a cura di C. Leonardi, G. Orlandi, Firenze 2005, pp. 41-60.

<sup>66</sup> Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 5 (ed. Krusch, p. 667, 5).

<sup>67</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 667, 7-8).

Israele; dall'altra, Romano stilizzato su Cristo stesso, misericordioso e pieno di compassione per gli infermi e i peccatori. La giustizia ed il rigore legislativo del Vecchio Testamento, da un lato, e, dall'altro, la misericordia e la carità che redime della Nuova Alleanza.

Non sembrerà superfluo, a questo punto, ricordare che sulla vicenda terrena dei padri del Giura esiste una testimonianza più antica di quella recata da Gregorio, la cosiddetta *Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum Iurensium abbatum*<sup>68</sup>, di cui prima François Martine ha rivendicato con argomenti finalmente conclusivi l'originalità<sup>69</sup> (contro l'opinione del Krusch che si trattasse di un falso d'età carolingia)<sup>70</sup>, e che poi il Masai ha contribuito a datare con più precisione agli anni tra il 512 e il 515<sup>71</sup>. Pressoché tutto quanto raccontato dal Turonese si ritrova in questa fonte più prossima agli eventi, soprattutto il vivo contrasto fra i caratteri individuali dei due santi, ma la *Vita patrum Iurensium* è strutturata come una successione di tre biografie indipendenti (una *Vita Romani*, cui seguono una *Vita Lupicini* e una *Vita Eugendi*, l'ultimo dei fondatori). L'idea, dunque, di riunire in un'unica agiografia, in forma di dittico, l'esperienza della santità di Romano e Lupicino, coppia di fratelli e coppia di amici, appare, sul piano letterario, una scelta precisa e consapevole del vescovo di Tours<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> *Vie des Pères du Jura*, ed. F. Martine, Paris 2004<sup>2</sup> (Sources chrétiennes, 142).

<sup>69</sup> Cfr. *Vie des Pères du Jura* cit., pp. 14-44 (*La querelle de l'authenticité*).

<sup>70</sup> Cfr. B. Krusch, *La falsification des Vies de saints burgondes*, in *Mélanges Julien Havet. Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet (1853-1893)*, Paris 1895 (ediz. anast. Genève 1972), pp. 39-56 (pp. 40-44). L'opinione veniva ribadita dallo studioso l'anno seguente, quando si trovò a curare l'edizione della *Vita patrum Iurensium* per i MGH (*Scriptores rerum Merovingicarum III*, Hannoverae 1896 [ediz. anast. Hannover 1995], pp. 125-130 [introd.] e pp. 131-166), con queste parole: «Cum igitur Eugendi abbatis familiarem se fuisse affirmaverit auctor, hominem mendacem se praestitit falsariumque, Vitamque patrum Iurensium manifestum est non ante a. 800. compositam esse» (p. 128). Un decennio prima, nelle note d'apparato alla *Vita gregoriana*, il Krusch si era espresso con altrettanta radicalità, ma in direzione del tutto opposta: «Vitas SS. Romani, Lupicini, Augendi, quem Gregorius penitus ignorasse videtur, auctor vetustissimus scripsit (...) Quod ad fidem pertinet, anonymus praeferendus est Gregorio, cuius fontem ex vitis ipsis pendere mihi persuasum est» (p. 663, nota n. 2).

<sup>71</sup> Cfr. F. Masai, *La Vita patrum Iurensium et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune*, in *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di J. Autenrieth, F. Brunhölzl, Stuttgart 1971, pp. 43-69. Trova sempre maggiore consenso fra gli studiosi la proposta di identificare l'autore del testo con il monaco di Condat Vivenziolo, poi vescovo di Lione, personalità ben nota da altre fonti. La gran parte del dibattito critico nato intorno al testo della *Vita* è riassunta anche dal de Vogüé in una tappa della sua monumentale *Histoire littéraire* cit., VIII. *De la Vie des Pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500-542)*, Paris 2003 (Patrimoines. Christianisme), pp. 41-125.

<sup>72</sup> È l'intera raccolta del *Liber vitae patrum*, d'altronde, che va letta sotto il segno dell'unità, a partire dalla singolare formulazione del titolo (dove il termine *vita* è volutamente utilizzato da Gregorio al singolare). Dopo essersi richiamato in maniera strumentale alla testimonianza dei grammatici antichi, Gregorio aveva, infatti, precisato: «Manifestum est, melius dici vitam patrum quam vitas, quia, cum sit diversitas meritorum virtutumque, una tamen omnes vita corporis alit in mundo» (Greg. Tur., *vit. patr.*, *praef.* [ed. Krusch, p. 662, 23-24]); cfr. Heinzlmann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne* cit., pp. 185-186.

5. *Paterno e Scubilione (BHL 6477)*

Interrogate a dovere – ormai è chiaro – le fonti agiografiche fra tardo-antico ed alto medioevo si rivelano tutt'altro che reticenti sul tema dell'amicizia monastica, alla quale dedicano qualcosa di ben diverso – mi pare – dallo «scant place» intravisto dal McGuire: offrono una quantità di dati ed una serie di evidenze (prima fra tutte, lo stretto collegamento con l'esperienza eremitica), che meriterebbero, certo, un più approfondito vaglio storiografico<sup>73</sup>.

Non è trascurabile, tuttavia, quello che può aggiungere a questo quadro la testimonianza della Vita di Paterno, vescovo di Avranches, in Normandia, alla metà del VI secolo<sup>74</sup>, composta da Venanzio Fortunato nel primo decennio successivo al suo arrivo nelle Gallie (566)<sup>75</sup>. Se si esclude la celebre biografia dedicata alla regina santa Radegonda, le rimanenti sei *Vitae sanctorum* in prosa che possono essergli con sicurezza attribuite sono tutte Vite episcopali<sup>76</sup>. Tra queste, la *Vita Paterni*<sup>77</sup>, pur avendo anch'essa al suo centro la celebra-

<sup>73</sup> L'indagine, inoltre, potrebbe essere vantaggiosamente estesa alla letteratura agiografica dei secc. successivi, mettendo così in evidenza episodi in sé già noti, ma raramente studiati in relazione fra loro come testimonianze sul concetto monastico di *amicitia*. Michel Sot, per fare un solo esempio, nell'affrontare lo studio dell'*Historia Remensis ecclesiae* di Flodoardo di Reims (894-966), ha notato la presenza di ben tre coppie di santi, costituite rispettivamente da un vescovo di Reims e da un monaco che collaborano fra loro; cfr. Id., *La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l'Eglise de Reims au X<sup>e</sup> siècle*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988, Roma 1991 (Collection de l'Ecole française de Rome, 149), pp. 225-240.

<sup>74</sup> Paterno nasce a Poitiers, da famiglia gallo-romana, attorno al 480. Monaco dapprima nell'antico cenobio di Saint-Jouin-de-Marnes (nei pressi di Thouars), decide in seguito, con un compagno di nome *Scubilio*, di praticare l'eremitismo itinerante nella regione del Cotentin (Bassa Normandia). Insieme evangelizzano il villaggio di *Sesciacum* (Scissy, forse da identificare con l'odierno Saint-Pair-sur-Mer), dove stabiliscono la prima di una serie di fondazioni monastiche. Ordinato diacono e poi sacerdote dal vescovo di Coutances Leonziano, è eletto, ormai settantenne, alla sede episcopale di Avranches (dopo il 549), che regge sino alla morte, avvenuta il 16 aprile 565. È tra i vescovi che sottoscrivono il III Concilio di Parigi (c. 557). Tuttora valida la sintesi di H. Platelle, s.v. *Paterno, vescovo di Avranches, e Scubilione, monaco, santi*, in «BS», X, coll. 390-391.

<sup>75</sup> Cfr. *Venanzio Fortunato. Opere/1*, a cura di S. Di Brazzano, Roma 2001 (Corpus scriptorum ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), p. 32.

<sup>76</sup> Sull'opera agiografica in prosa di Venanzio Fortunato cfr. R. Collins, *Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul*, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H.B. Clarke, M. Brennan, Oxford 1981 (BAR International Series, 113), pp. 105-131; Berschin, *Biographie und Epochenstil* cit., pp. 277-287; S. Pricoco, *Gli scritti agiografici in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*. Atti del Convegno internazionale di studi, Valdobbiadene, 17 maggio 1990 - Treviso, 18-19 maggio 1990, Treviso 1993, pp. 175-193; D. Fiocco, *L'immagine del vescovo nelle biografie in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di studio, Valdobbiadene, 29 novembre 2001 - Treviso, 30 novembre - 1 dicembre 2001, Treviso 2003, pp. 153-169; P. Santorelli, *Le prefazioni alle vitae in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo* cit., pp. 291-315; A. Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Venanzio Fortunato*, in *Gregorio Magno e l'agiografia* cit., pp. 137-153.

<sup>77</sup> Testo latino in *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera pedestria*, ed. B. Krusch, MGH Scriptores. Auctores antiquissimi IV/2, Berolini 1885 (ediz. anast. München 1995), pp. 33-37. Il de Vogüé, all'inizio della sua breve lettura di questa Vita, tiene subito a precisare che

zione della dimensione vescovile, si distingue per lo spazio concesso all'esperienza monastica del santo<sup>78</sup>, nel periodo precedente l'elezione a vescovo (elezione che giunge, del resto, inaspettata, quando il santo ha già compiuto i settant'anni d'età). Anche sotto il profilo della committenza, la *Vita Paterni* si conferma un'eccezione: è l'unica nel gruppo, infatti, ad essere richiesta a Fortunato non da un vescovo successore del biografato, come accade per tutte le altre Vite, bensì da un abate, *Martianus*, che i Bollandisti per primi ipotizzarono alla guida di uno dei monasteri fondati dal santo (personalmente, ritengo quello di Scissy). Marziano è ricordato, nell'epistola dedicatoria, non tanto come discepolo, quanto come amico del defunto. Così si esprime Fortunato, nello stile artatamente oscuro ed involuto dell'epistolografia del suo tempo:

Magnae karitatis profert testimonium cuius curam in amico nec mors subtrahit post sepulchrum, nam qui famam amatoris studet post obitum ipsam memoriam fortiter diligit in defuncto, denique affectum viventis toto bibit in pectore, quem nec sepultum abstulit oblivio de sermone. Quo voto sollicitante, pater venerandissime, de beati Paterni opinione tam celebri iniungere non distulisti a nobis aliqua loquente pagina promulgari<sup>79</sup>.

La serie dei racconti della Vita, in cui, accanto a Paterno, compare l'amico Scubilione, rappresentano – credo – un'ulteriore modalità di cui si serve Fortunato per omaggiare la sua committenza, che riconosceva, probabilmente, nella capacità di interessare autentiche relazioni amicali un tratto precipuo del carisma di Paterno. Caratteristica principale dell'agiografia di Fortunato è proprio questa «attualizzazione che» – ha scritto bene Sofia Boesch Gajano – «distacca la sua scrittura agiografica dallo stile storico-narrativo per volgerla a un fine celebrativo»<sup>80</sup>.

Deliziosi, per la delicatezza dei sentimenti che mettono in scena, ed esemplari, se volessimo ricavarne il lessico altomedievale dell'amicizia<sup>81</sup>, sono alcuni episodi della Vita, su cui, in conclusione, non ho lo spazio per soffermarmi come meriterebbero. Dopo una prima esperienza cenobitica alle porte di Poitiers, sua città natale, Paterno fugge: «consilio inito cum Scubilione eiusdem cellulae monacho, propter amorem Christi relictis parentibus, in Constantino pago se libenter elegerunt fieri peregrinos pari contubernio, solum deportantes psalterium»<sup>82</sup>; l'amore per il Cristo non suggerisce loro l'obbedienza, ma

essa appare senz'altro «plus originale et plus difficile à comprendre» rispetto alle rimanenti agiografie fortunaziane in prosa; cfr. Id., *Histoire littéraire* cit., X, pp. 80-85 (p. 80).

<sup>78</sup> «La dimensione vescovile è ancora celebrata da Venanzio nella Vita di Paterno (...), ma qui essa è più decisamente associata a quella monastico-eremitica»: Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Venanzio Fortunato* cit., p. 147.

<sup>79</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 1, 2-3 (ed. Krusch, p. 33, 8-13).

<sup>80</sup> Boesch Gajano, *Gregorio Magno* cit., p. 167.

<sup>81</sup> Per un'indagine tanto cruciale e promettente, ma di cui non è stato possibile gravare un saggio come questo, relativamente breve, potrebbero fornire abbondante materiale, per la verità, anche i testi relativi alle coppie già presentate. Voglio avvertire il lettore che riconosco in questa mancanza uno dei limiti più evidenti del presente lavoro.

<sup>82</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 4, 12 (ed. Krusch, p. 34, 17-19).

la *peregrinatio* in terra straniera, ideale caro al monachesimo insulare; «*monachi* tam bene ad Christum *fugitivi*»<sup>83</sup>, godono la compagnia l'uno dell'altro. Scubilione, sebbene fosse il più anziano e l'unico ad indossare il pallio, decide di dividerlo con l'amico: «*licet esset senior, videns beatum Paternum meritis honorandum, ad fratrem sibi coequandum suum divisit pallium*»<sup>84</sup>. Potenza della tradizione martiniana e suggestiva affermazione dell'amicizia come forma intensa della carità. Insieme, come «*fortes milites*»<sup>85</sup>, a rischio della propria vita, interrompono un rito celtico ed evangelizzano il villaggio di Scissy; *gemelli cultores*<sup>86</sup> – così li definisce l'agiografo –, con il loro esempio raccolgono attorno a sé schiere di monaci. Quando arriva l'ora di separarsi, Scubilione chiede all'amico di tenere con sé due giovani colombe, che il santo aveva care: «*Pro tua praesentia vel columbarum tuarum mihi reliquias teneam*»<sup>87</sup>. Con questa battuta Scubilione fa la sua uscita di scena, mentre Paterno è ordinato diacono, sacerdote e poi eletto vescovo di Avranches. Non si tratta, comunque, di un addio definitivo, perché l'autore prepara, in realtà, il ritorno in scena dei due amici nel quadro finale dell'opera, un vero *coup de théâtre* ed una pagina narrativa dal fascino innegabile.

Dopo tredici anni di ministero, un lunedì di Pasqua, l'anziano vescovo Paterno «*in infirmitatem inruit*»<sup>88</sup>, proprio quando progettava di far visita ai suoi monaci di Scissy; per una coincidenza straordinaria, nello stesso giorno, anche Scubilione, che si trovava altrove, «*in infirmitate incidit*»<sup>89</sup>. Si dirigono, allora, l'uno verso l'altro, col desiderio di rivedersi un'ultima volta prima di lasciare questo mondo; mandano l'uno incontro all'altro dei messaggeri: bisogna fare in fretta; ma un braccio di mare di tre miglia divide ancora i santi. Separati dalla distanza, sono riuniti nella morte. «Durante quella stessa notte, *pariter*, il beato Paterno assieme al suo santo confratello (...) dalla terra resero le loro pie anime a Cristo»<sup>90</sup>; non è un incontro mancato, poiché, accolti nell'assemblea celeste, lì, nella gloria di Dio, reciprocamente si ritrovano («*seque mutuo in gloria repererunt*»)<sup>91</sup>. Il vescovo Lautone giunge per traslare la salma di Paterno nella basilica del monastero di Scissy; un altro vescovo, di nome Lascivio, sta facendo lo stesso con le spoglie mortali di Scubilione, senza che l'uno sia a conoscenza dell'operato dell'altro. Le due processioni sal-

<sup>83</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 9, 26 (ed. Krusch, p. 35, 18).

<sup>84</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 4, 13 (ed. Krusch, p. 34, 20-21).

<sup>85</sup> «*Postponentes suum periculum, dummodo fortes pugnarent pro Christo desiderantes martyrrium*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 5, 17 (ed. Krusch, p. 34, 34-35).

<sup>86</sup> «*Quibus gemellis cultoribus tantus in Sesciaco adolescebat gratiae fructus de verbi semine genitus*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 10, 31 (ed. Krusch, p. 35, 36-37).

<sup>87</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 12, 36 (ed. Krusch, p. 36, 14).

<sup>88</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 18, 50 (ed. Krusch, p. 37, 14).

<sup>89</sup> *Ibidem* (ed. Krusch, p. 37, 15).

<sup>90</sup> «*Attamen cum a se sancti fere tria milia spatia interessent, eadem nocte pariter beatus Paternus una cum sancto fratre suo glorioso proposito, nobili in triumpho, felici viatico cum choro angelico in caelesti senatu de terrenis pias animas emiserunt ad Christum*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 18, 52 (ed. Krusch, p. 37, 18-21).

<sup>91</sup> Secondo una lezione, tuttavia, non accolta dall'editore dei MGH.



modianti s'incontrano proprio davanti al luogo che molti anni prima aveva visto gli inizi della singolare esperienza eremitico-missionaria dei due santi:

Utrique concinente choro psallentium in unum nescientes pontifices convenerunt et sanctissimi viri orationis locum quem aedificaverant pariter eadem die occupaverunt felici sub transitu, ut nec mortis casus divideret quos semper una vita coniunxit: ac simul uno momento cum altero alter sepultus est, cum et in peregrinatione alterum alter secutus est<sup>92</sup>.

La sepoltura in comune di due santi, a quest'altezza cronologica, è ormai un luogo topico della letteratura agiografica (si pensi al caso di Benedetto e Scolastica)<sup>93</sup>, uno di quei «massi erratici» che, per Christine Mohrmann, «possono essere utilizzati dovunque e quasi arbitrariamente; conducono, per così dire, una vita indipendente»<sup>94</sup>. Non così – mi pare – l'immagine clamorosamente espressiva delle due distinte processioni esequiali che, prima, cantano in onore di quanto compiuto da Dio nella vita terrena dei due santi, ma, poi, *concinunt*, si ritrovano cioè all'unisono a celebrare la consonanza di queste due vite.

Non trovo migliore commento delle parole del grande Agostino: «Habe- bunt enim etiam tunc sancti Dei differentias suas consonantes, non dissonan- tes, id est, consentientes, non dissentientes; sicut fit suavissimus concentus ex diversis quidem, sed non inter se adversis sonis»<sup>95</sup>. Due santi amici sono come i cembali squillanti del salmo: «cymbala iubilationis bene sonantia, quia consonantia»<sup>96</sup>.

Edoardo Ferrarini  
Università di Verona  
edoardo.ferrarini@univr.it

<sup>92</sup> Ven. Fort., *vita Pat.* 19, 53 (ed. Krusch, p. 37, 24-28).

<sup>93</sup> «Contigit ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret»: Greg. M., *dial.* 2, 34, 2 (ed. Simonetti, I, p. 204, 12-13).

<sup>94</sup> C. Mohrmann, *La Vita Antonii di sant'Atanasio*, in *Vita di Antonio*, ed. G.J.M. Bartelink, trad. P. Citati, S. Lilla, Milano 1974 (Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 1), pp. LXIX-LXXXIII (p. LXXV).

<sup>95</sup> Aug., *in psalm.* 150, 7 (edd. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout 1990<sup>2</sup> [Corpus Christianorum. Series Latina, 38-40], III, pp. 2195-2196, 23-26); va precisato che Agostino, in questo passo, intende riferirsi alla condizione di tutti i beati dopo la risurrezione dei morti.

<sup>96</sup> Aug., *in psalm.* 150, 8 (edd. E. Dekkers, J. Fraipont, III, p. 2196, 23-24).





**«O utinam anima mea esset in corpore tuo!»<sup>1</sup>.  
Pier Damiani, *l'amicitia monastica e la riforma***

di Umberto Longo

L'amicizia è un sentimento, una disposizione dell'anima che mette in gioco corrispondenze e movimenti che non riguardano solamente il piano spirituale, ma anche quello razionale e quello corporeo, sensoriale. L'universo monastico è un terreno assai fertile per l'estrinsecarsi di questo tipo di sentimento: l'amicizia può divenire un valore spirituale aggiunto e rappresenta un mezzo congeniale all'attività del monaco volta alla ricerca di Dio.

L'amicizia monastica comprende e porta con sé una gamma di sfumature che coinvolgono tanto il corpo quanto l'anima, estremi all'interno dei quali si articola la dialettica monastica. Quello del chiostro è uno spazio in cui – per le sue caratteristiche intrinseche – si può sviluppare una predilezione sulla base di affinità elettive che si creano nella comunione di anime protese alla ricerca di Dio. Naturalmente, sia per la situazione di tensione che deriva da obiettivi tanto alti ed estenuanti, sia per la condizione di convivenza forzata e senza riparo dallo sguardo e dal giudizio degli altri, c'è la possibilità che scaturisca anche il sentimento opposto. I monaci si muovono infatti in uno spazio chiuso dove i sentimenti e le passioni sono dilatati da uno stato di continuo controllo dei movimenti più impercettibili, del corpo non meno che di quelli della psiche, e in una atmosfera rarefatta che il silenzio interno ed esterno amplifica.

L'amicizia, se può avere una connotazione negativa – e anche fortemente negativa – riguardando un'esasperazione dell'affettività ed essere dunque una passione che in quanto tale può nuocere all'anima, può anche però divenire uno strumento di eccezionale pregnanza sulla via della perfezione spirituale, laddove venga proposta una accentuazione positiva del ruolo del desiderio e dell'amore. Si tratta di sentimenti entrambi strettamente collegati all'amicizia e che possono divenire, se correttamente orientati, strumenti privilegiati

<sup>1</sup> *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la Storia d'Italia, 94), cap. 65, p. 108.

per arrivare alla fruizione del divino. Di norma questa accezione viene accostata ai nomi di Bernardo di Clairvaux e, per quanto attiene più strettamente all'*amicitia*, a quello di Aelredo di Rievaulx: in ogni caso, lo sbocco di questa tradizione viene individuato nel XII secolo, in particolare nel quadro della spiritualità cistercense, all'interno della quale l'amore assume un ruolo fondamentale<sup>2</sup>.

Tuttavia, per fare una considerazione banale, una tradizione non nasce dal nulla, *ex abrupto*, poiché conosce una serie di tappe e apporti che contribuiscono a formarne la sostanza e a definirne i contorni. Un passaggio importante può essere individuato a mio avviso nel caso di Pier Damiani e nella pratica e nella concezione dell'amicizia proprie del suo mondo eremitico: pratica e concezione che fondano le loro basi, è bene notarlo, sul lascito romualdino.

Negli scritti di Pier Damiani l'amicizia monastica è tema ricorrente. Coniugata in tutte le possibili sfumature del suo spettro realizzabili in un chiostro, essa è funzionale all'assoluto che sostanzia l'azione dell'Avellanita: il *quaerere Deum*. Di più: si può dire che una speciale sensibilità affettiva sia la molla che anima il relazionarsi di Pier Damiani con l'eremo e anche, sovente, con il mondo esterno. L'*amicitia* si declina in una densissima molteplicità di rapporti con una fitta schiera di interlocutori, a cominciare innanzitutto da quelli interni alla comunità. Nelle comunità eremitiche romualdine prima, e damianite poi, l'affettività, intesa come legame tra anime, è componente fortissima della spiritualità: la *dilectio* reciproca, la concordia, il *privilegium amoris* (per ricordare uno studio esemplare di Giovanni Tabacco)<sup>3</sup>, o il *vinculum charitatis* come collante fondamentale anche da un punto di vista istituzionale (per ricordare un magistrale studio di Ovidio Capitani)<sup>4</sup>, sono tratti salienti, decisivi della *conversatio* eremitica.

L'affettività tocca una serie di tasti che si collocano su differenti registri. Alcuni sono di portata più generale e comuni nel mondo monastico, come l'amicizia tra confratelli, l'amore tra discepolo e maestro, la direzione spirituale, la condivisione della cella: tali moti coinvolgono sentimenti quali l'armonia, la concordia, la pazienza e anche i loro opposti quali la rabbia, l'invidia, la discordia. Altri sono più specificamente e innovativamente propri del mondo eremitico romualdino-damiano. Appunto su questi ultimi intendo

<sup>2</sup> G. Stancato, *Quis vivit affectionibus? Passioni e modelli culturali e politici nel medioevo*, in *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, a cura di P. Gilbert, Assisi 2007, p. 55. Rispetto alle declinazioni del tema dell'amicizia in una prospettiva di riforma si veda B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo 1988, in particolare pp. 204 sg. Esiste una copiosa bibliografia legata al tema dell'amicizia nel medioevo e tra i molti titoli si rimanda alla ricca antologia commentata: *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques, patristiques, médiévaux et renaissants*, a cura di J. Follon e J. McEvoy, Fribourg 2003.

<sup>3</sup> G. Tabacco, «*Privilegium amoris*»: aspetti della spiritualità romualdina (1954), in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194.

<sup>4</sup> O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda Settimana della Mendola, Milano 1965, pp. 122-159, app. 160-163.

concentrare la riflessione nelle pagine che seguono: la pratica comunitaria della penitenza; il peso della correzione; la consapevolezza della condivisione di un'esperienza nuova e coinvolgente che riguarda la prima generazione avellanita; l'offerta da parte di Pier Damiani agli esponenti per lui più degni del mondo monastico, di portare avanti un progetto comune di riforma radicale, per certi versi parallelo alla riforma della Chiesa allora in atto.

Anche rispetto al tema dell'*amicitia* non si può non tener conto dell'eccezionalità della personalità carismatica del Nostro e del clima ardente di riforma all'interno del quale si delinea la sua azione: un clima di cui egli non solo è partecipe, ma che pure orienta e sollecita, talora unendo la sua voce al coro, talora ponendosi in una posizione di alterità, di alternativa, di dissenso.

### 1. *Convertire il mondo in eremo*

Nel vasto epistolario di Pier Damiani ci si imbatte talvolta in lettere che sono sue incalzanti e ardenti richieste ad amici che sembrano indugiare prima di compiere il passo decisivo verso la vera vita in Cristo: è il caso, per esempio, delle lettere 25, 30, 70<sup>5</sup>. Questi scritti testimoniano, oltre allo zelo instancabile dell'Avellanita, anche la sua gerarchia di perfezione cristiana: egli infatti non si stanca mai di convertire quante più persone possibili a quella che costituisce per lui l'unica e vera *militia* spirituale, la professione eremitica, unico porto sicuro per la salvezza.

In questa attività non vi è gerarchia tra laici e monaci, tra presbiteri e vescovi: essi sono tutti accomunati da uno stato di imperfezione che preoccupa fortemente l'eremita riformatore, il quale cerca così di reclutare, quanto più possibile, anime. Queste lettere testimoniano altresì l'ampia rete di relazioni che Pier Damiani aveva, come pure la sua indefessa ed estesa attività di direzione spirituale. È il caso per esempio della lettera all'arcidiacono Almerico, l'occasione della quale non è tuttavia immediatamente legata ad una proposta o ad un monito di conversione. La lettera infatti contiene la richiesta, da parte di Pier Damiani, di un po' di pesce per celebrare la festa del Natale avellanita: insieme a tale richiesta si scorge il riverbero di qualcosa di più profondo, che la semplicità del contesto non cela, ma a ben vedere amplifica. Così Pier Damiani scrive a Almerico professandogli tutta la sua profonda amicizia:

Figlio carissimo, quanto sia fervido l'affetto del mio cuore verso di te, quanto sia tenace e irremovibile il ricordo per la tua persona, che non si allontana mai dal mio petto, lo riveli al tuo cuore, così sincero, lo Spirito Santo: proprio lui che è quello che suscita la carità. Non mentisco, me n'è testimone la mia coscienza: l'intensità della dilezione che nutro per te supera perfino quella che nutro per coloro ai quali sono di necessità strettamente legato da vincoli di parentela di sangue.

<sup>5</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, 1, München 1983, nn. 1-40; 2, München 1988, nn. 41-90.

Subito dopo l'Avellanita aggiunge: «Ed è certamente cosa degna che l'amore spirituale sia maggiore dell'amore carnale»<sup>6</sup>. Le espressioni di Pier Damiani sono, come si vede, cordiali, dolci e rivelano un'intensità affettiva e amicale davvero notevole, cosa che avviene peraltro di frequente nei suoi scritti. È chiaro inoltre che la tradizione retorica e letteraria intorno a un tema del genere non sfugge certamente a un intenditore del calibro del nostro eremita – lui stesso cita Cicerone e Demostene qualche riga dopo. Nella scrittura damianea traspare il riverbero dei molti *dulcia colloquia* che i due dovevano aver avuto sulla possibilità per Almerico di scegliere la vita monastica. Pier Damiani ne fa solo un lievissimo cenno, utilizzando una delicata metafora:

Mi spiace nondimeno quando si vede una pianticella aromatica, appena spuntata tra la sabbia di una spiaggia, tentare di crescere su questo stesso terreno arido. Se dalla sterile sabbia, in cui vive alla meglio, essa fosse trapiantata nel giardino della milizia spirituale, potrebbe far sbocciare quel germoglio, le cui foglie perfino, non dico solo i frutti, secondo l'oracolo del Salmo, non perirebbero<sup>7</sup>.

L'Avellanita non intende insistere oltre, non ha intenzione di ritornare su argomenti che ci si può immaginare siano stati già sviscerati in altre occasioni e tronca lì la questione con una confidenza consolidata: «infatti – aggiunge – ci si infastidisce a dover fare la fatica di scrivere quando si sa che malvolentieri il destinatario accetterà quanto gli viene detto». Se solo Almerico volesse dargli ascolto, Pier Damiani potrebbe

uguagliare, quanto alla facondia del discorso, Demostene o Tullio. Rimandami il mio libro! E dato che il lunedì noi non mangiamo carne, ti prego di mandarci qualche pesce per festeggiare la natività del Signore.

La lettera breve si conclude con la richiesta di un po' di pesce per celebrare il Natale e con la richiesta di restituirgli un libro. Dietro le parole semplici e di burbera affettuosità fa capolino l'eco dei discorsi che i due dovevano avere ben presenti circa la possibilità che Almerico si convertisse alla milizia spirituale. È un contesto quotidiano, uno squarcio che permette di cogliere Pier Damiani nel ruolo di direttore di anime<sup>8</sup>.

In generale, non è raro che emerga la dimensione amicale e affettiva nella scrittura di Pier Damiani e le testimonianze di sentimenti veri, forti, esclusivi sono frequenti. In questo Pier Damiani segue l'esempio di Romualdo che pure, in innumerevoli casi, è ricordato nella sua sollecitudine verso singole anime ed è presentato nella sua «tendenza a creare rapporti di speciale inti-

<sup>6</sup> Riporto il testo nella traduzione italiana ad opera dei padri camaldolesi: *Pier Damiani, Lettere (68-90)*, a cura di G. I. Gargano e N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, Roma 2005 (Opere di Pier Damiani, 1/4), pp. 168-169.

<sup>7</sup> *Pier Damiani, Lettere (68-90)* cit.

<sup>8</sup> Sul ruolo di Pier Damiani come direttore spirituale U. Longo, "Qui corripit refugit, nobiscum habitare non possit". *Pier Damiani e l'esemplarità normativa in contesto di riforma*, in *Storia della direzione spirituale*, II, *Il Medioevo*, a cura di G. Filoramo e S. Boesch Gajano, Brescia 2010, pp. 65-84.

mità spirituale»<sup>9</sup>. La *Vita Romualdi* è intessuta di incontri di anime che stabiliscono legami spirituali fortissimi. È il caso di Romualdo con Giovanni Gradenigo, di Benedetto o Olibano con lo stesso Giovanni Gradenigo, ma anche di Benedetto e Bruno o Giovanni martire. Come non ricordare la disperata opposizione del conte Olibano al desiderio di partire del suo maestro Giovanni Gradenigo? Per Olibano, che dopo una serie di *dulcia* e *secreta colloquia* con Romualdo, «solus cum solo», si era convertito ed era stato affidato da Romualdo alla direzione spirituale di Giovanni Gradenigo, l'ipotesi che il suo maestro lo abbandoni è intollerabile: «Almeno tu, Giovanni, ricordati che il tuo maestro [*Romualdo*] mi ha affidato di buon cuore alla tua tutela e ti ha parlato esplicitamente di disobbedienza, qualora tu te ne andassi»<sup>10</sup>. Oppure la bella e densissima espressione di Ottone III in occasione del suo primo incontro con Romualdo: «O utinam anima mea esset in corpore tuo!», «come vorrei che la mia anima albergasse in te!»<sup>11</sup>.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Ma quello che credo conti è mettere in evidenza questa attitudine alla spiritualità affettiva, dove nell'amore per l'assoluto, nella ricerca totale di Dio vi è spazio per l'amicizia, la *dilectio* spirituale, la carità reciproca; anzi questi moti dell'anima divengono strumenti validi e per certi versi fondamentali nell'economia dell'ascesi. L'altro da sé diviene lo specchio attraverso cui si può scorgere Dio. Pier Damiani è chiarissimo al riguardo. In una delle lettere dedicate al suo amico Desiderio di Montecassino, la lettera 82, afferma: «Rivolgendo lo sguardo verso di te, io elevo il mio sguardo verso colui cui io anelo»<sup>12</sup>. Dio è amicizia e l'amicizia diviene un mezzo efficace per elevarsi verso le realtà superne. L'intensità affettiva, le affinità elettive tra anime che condividono l'esperienza della ricerca dell'assoluto e che permettono lo sbocciare di soavi e armonici sentimenti di amicizia si coniugano con la direzione spirituale, con il rapporto speciale che fa sì che una persona si affidi a un maestro che lo possa condurre lungo la via della perfezione ascetica.

Si è parlato del caso dell'arcidiacono Almerico, ma altri se ne potrebbero citare, alcuni dei quali particolarmente significativi, come le relazioni epistolari tra Pier Damiani e nobili donne, in particolare l'imperatrice Agnese o la contessa Bianca<sup>13</sup>. Vorrei invece concentrarmi sui rapporti all'interno della comunità eremitica damiana. Si è tentati a questo riguardo di utilizzare, anche se per tutt'altro contesto, la felice formula di Barbara H. Rosenwein che

<sup>9</sup> Tabacco, «*Privilegium amoris*» cit., p. 171.

<sup>10</sup> «Memento tu saltem, Ioannes, quia magister tuus in tua me propensius fide commisit, et titulum tibi inobedientiae, si discedis, opposuit»: *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi* cit., cap. 11, 15; Tabacco, «*Privilegium amoris*» cit., p. 171.

<sup>11</sup> *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi* cit., cap. 65, p. 108.

<sup>12</sup> *Pier Damiani, Lettere (68-90)* cit., p. 263.

<sup>13</sup> Si vedano J. Leclercq, *S. Pierre Damien et les femmes*, in «*Studia monastica*», 15 (1973), pp. 43-55; J.-M. Sansterre, *Mère du roi, épouse du Christ et fille de saint Pierre: les dernières années de l'imperatrice Agnès de Poitou entre image et réalité*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Villeneuve d'Ascq 1999 (Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19), pp. 163-174.

ha parlato di “comunità emozionale”<sup>14</sup>: di certo, nella “comunità emozionale” damiana lo spazio dell’affettività riveste un ruolo importante, decisivo per certi versi. Una testimonianza evidente in tal senso si rileva a proposito dei rapporti tra Pier Damiani e i suoi discepoli più stretti. In particolare vale la pena citare la lettera 109: la commossa rievocazione, di sorvegliatissima commozione, delle esistenze dei suoi più cari discepoli, Rodolfo di Gubbio e Domenico Loricato, premorti al maestro, che Pier Damiani indirizza al pontefice Alessandro II per chiederne l’elevazione agli altari. Lo speciale affetto del maestro per il suo discepolo Rodolfo fa sì che quando Pier Damiani viene a sapere della sua scomparsa gli si oscuri il giorno:

avevo appena varcato le mura di Firenze, che mi si fece incontro un messo, il quale mi mutò in tenebre la luce del mezzogiorno e riempì tutte le vene del mio intimo dell’amarezza per un tristissimo messaggio: era morto il vescovo di Gubbio.

Di una commozione se possibile ancora più forte è intrisa la rievocazione della eccezionale figura di Domenico Loricato, «mio signore e padre», «colui che mi dava luce (...) e che mi ha lasciato cieco», dice Pier Damiani, il quale così ricorda il primo incontro con Domenico:

l’uomo di cui si stava parlando [*cioè Domenico*], col consenso del maestro, si degnò di affidarsi, con mirabile umiltà, al disgraziato che sono – io che ero indegno di essere ricevuto da lui! –, e di sottoporsi a me come monaco ad abate. A me certamente diede di più di quanto ricevette. Così io, che lo avevo accolto come suddito, godo di aver ricevuto in lui un vero dottore in filosofia nella scuola di Cristo. In verità tutta la sua vita era una predica e un’edificazione, un insegnamento e una disciplina<sup>15</sup>.

In particolare Domenico, a partire dagli anni Cinquanta del secolo XI, diviene negli scritti damianei una sorta di paradigma incarnato della spiritualità avellanita: egli è l’uomo dei primati ascetici, il campione della penitenza, colui che

portò le stimmate di Gesù nel suo corpo, e si segnò non solo sulla fronte il vessillo della croce, ma anche da ogni parte sulle membra. Inaridito ed esausto di ogni linfa di canna e di giunco meritò di essere irrigato dalle copiose piogge della grazia celeste. Quaggiù era cinto da una corazza di ferro, lassù è adorno delle candide vesti della gloria degli angeli. Quaggiù era logorato dal duro giaciglio, lassù riposa nel tenero seno dei patriarchi.

Domenico, l’amico figlio e padre, insieme, di Pier Damiani, è la prova realizzata che la ricetta avellanita può condurre alla santità, Domenico che

<sup>14</sup> B.H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; B. Rosenwein, *Emotion Words*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, a cura di D. Bouquet e P. Nagy, Paris 2009, pp. 93-106.

<sup>15</sup> Cito traducendo in italiano dalla lettera 109: *Die Briefe* cit., III, ep. 109, pp. 200-223, p. 222. Su questa lettera agiografica U. Longo, «*Inter scripturas mereretur autenticas reservari*». *Identità del testo e tradizione manoscritta delle opere di Pier Damiani*, in «Sanctorum», 1 (2004), pp. 97-112.



di tutta la vita di quaggiù ha fatto come un Venerdì santo sulla croce, lassù, gioioso e avvolto di luce celebra la gloria eterna della risurrezione. Ora brilla tra le pietre fiammeggianti della Gerusalemme celeste,

e ha vissuto come un angelo in terra. La condivisione quotidiana di un'esperienza eccezionale quale la *conversatio* innovativa praticata intorno a Pier Damiani fa sì che continuamente negli scritti dell'Avellanita emergano racconti, aneddoti, richiami al suo compagno. In più occasioni, illustrando episodi e qualità di Domenico, Pier Damiani rammenta la vita in comune, la condivisione degli spazi e delle esperienze rendendo così pregnante, incontestabilmente reale e per certi versi normalizzante la sua testimonianza su Domenico e sui suoi *exploits* ascetici: il racconto delle incredibili prove penitenziali cui si sottopone il suo discepolo nella testimonianza di Pier Damiani non è un mezzo per strabiliare l'uditorio ma ha anche una funzione normativa, di possibile realizzazione di pienezza ascetica offerta come stimolo ai fruitori dei suoi testi<sup>16</sup>. Nella lettera 44 Pier Damiani ricorda come la sua cella e quella di Domenico siano contigue: «le nostre celle sono situate una di qua e l'altra di là dalla chiesa, che, in mezzo, ci separa l'uno dall'altro». Quindi, con un accenno autobiografico, Pier Damiani ci permette di entrare nell'intimità quotidiana dell'ascesi avellanita rievocando il tenore dei colloqui tra lui e Domenico. Egli rammenta infatti che Domenico possiede il dono delle lacrime, una sorta di marchio di fabbrica della spiritualità avellanita:

Ha egli il dono di abbondanti lacrime, ma non in modo continuo. Quando infatti, da recluso, si impone un rigoroso silenzio, subito, appena vuole, piange a dirotto; ma quando è visitato per un colloquio, si lamenta d'aver perso le lacrime. Anch'io spesso gli addebito la miseria della mia aridità, dicendo: – «Ahimè, padre mio, sono infeconde queste tue lacrime, che non possono generare, pregando, altre lacrime! Bramerei – ed è una conseguenza naturale – che, come tu mi sei padre, così anche le tue lacrime potessero generare le mie lacrime!»

All'armonia affettiva tra i due eremiti e al vincolo della loro parentela spirituale deve seguire una sincronia della compunzione del cuore. Il vincolo di amicizia che li lega è un fuoco spirituale i cui bagliori promanano dalle pagine di Pier Damiani. Similmente anche nel ricordo del discepolo e agiografo di Pier Damiani, Giovanni da Lodi, emerge, insieme con il sentimento di un affetto esclusivo, la consapevolezza di aver condiviso un'esperienza eccezionale. Presentando nel prologo i testimoni della *Vita* del suo maestro, Giovanni, che si annovera anch'esso tra i testimoni diretti, si definisce – con una locuzione che tradisce tutto l'orgoglio di una predilezione senza riserve – *comes indivisus* del suo maestro, essendogli stato accanto dai primi anni Sessanta fino alla morte di Pier Damiani nel 1072. Anche Giovanni, come Domenico, come

<sup>16</sup> Longo, *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Atti del XXIX Convegno del Centro studi e ricerche antica provincia ecclesiastica ravennate, Faenza-Ravenna 20-23 settembre 2007, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009 (Ravennatensia, 23), pp. 41-56.

Rodolfo, e come lo stesso Pier Damiani ha conosciuto l'esperienza delle lacrime ed è stato fedele a un regime ascetico basato su una durissima penitenza. Le due *Vite* a lui dedicate lo testimoniano fedelmente<sup>17</sup>.

Queste osservazioni richiamano un tratto a mio avviso saliente, decisivo, della spiritualità avellanita. Lo speciale legame e l'intensità affettiva che sembrano promanare dalle esperienze romualdino-damianee derivano anche dalla coesione che si viene a creare in seguito alla consapevolezza di fare parte di un gruppo unito dall'eroico fervore della propria ansia di perfezione. La lettera 44, quella sorta di autobiografia al plurale scritta da Pier Damiani in risposta alle critiche che gli piovono da più parti, mostra bene il malcelato orgoglio fraterno, domestico, familiare, intimo per così dire, che si accompagna alla coscienza di far parte di una élite di asceti, di una punta di diamante che ha il compito (come altissimo esempio di perfezione basato su un atletismo ascetico assoluto) di incidere profondamente anche sulla società, proponendo in concreto, attraverso la propria carne, il fatto che si può vivere al massimo grado l'ansia di rinnovamento profondo e radicale della vita cristiana.

Su questo testo fondamentale mi sono già soffermato in altre occasioni<sup>18</sup>. Qui vorrei solo evocare – nell'ottica del tema dell'*amicitia* – quel *nobiscum* che fuoriesce dalla penna di Pier Damiani, esasperata dalla polemica con chi proprio non può o non vuole capire la sua idea di riforma monastica, quel Teuzone eremita di città, duro di cervice, che contesta la *conversatio* eremitica avellanita nei suoi punti più nevralgici e innovativi, a partire dalla *disciplina*. La flagellazione volontaria, che è tratto costitutivo di questo sforzo titanico di perfezione sperimentata a Fonte Avellana, è assai indicativa in questo senso. Molti si dichiarano scandalizzati; alcuni addirittura, pur spinti a entrare a far parte di questa esperienza di riforma affascinante che si pratica a Fonte Avellana sono incerti e si spaventano, come testimonia lo stesso Pier Damiani nella lettera 133 in cui decide di mitigare la rigida disciplina penitenziale avellanita. Alcuni criticano apertamente e con durezza la *conversatio* avellanita, volta al raggiungimento di primati penitenziali: è il caso del già citato Teuzone o del monaco Pietro, il "cerebroso" cui Pier Damiani indirizza la sdegnata replica costituita dalla lettera 56. Proprio in seno alla stessa componente monastica sorgono, dunque, critiche e denigrazioni della radicalità innovativa che si sperimenta a Fonte Avellana: a

<sup>17</sup> Sul tema delle lacrime in ambito eremitico e per una riflessione su lacrime-compunzione-*dilectio* con numerosi e puntuali richiami anche a Romualdo e Pier Damiani si veda P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2000, pp. 171 sgg.

<sup>18</sup> U. Longo, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia» Roma, 17-19 febbraio 2005, a cura di A. Volpato, Roma 2008, pp. 63-77; U. Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'inaudita novitas della flagellazione*, in corso di stampa in *Il moderno nel medioevo*. Atti del Seminario di studio dell'Istituto storico italiano per il medioevo (Nuovi studi storici).

dimostrazione – se ancora ce ne fosse bisogno – che lo spettro di idee sulla rigenerazione della Chiesa e della società cristiana era tanto ampio quanto controverso, e incandescente il dibattito. A questo riguardo Glauco Cantarella ha chiarito come in qualche misura sia fuorviante parlare di riforma al singolare<sup>19</sup>.

Rispetto al delicato punto della estrema ascesi penitenziale propugnata dai damiani, e di cui la flagellazione volontaria è una delle emergenze più macroscopiche, bisogna notare che tale pratica non genera solo biasimo. Pier Damiani riesce a proporre la sua ricetta ascetica anche a centri di eccellenza del monachesimo tradizionale come la Montecassino degli anni Sessanta dell'XI secolo. Sappiamo infatti che a Montecassino si praticava la flagellazione, innovazione auspicata e imposta proprio da Pier Damiani attraverso i suoi serrati rapporti di amicizia con Desiderio e i monaci cassinesi. Ma appunto questa propagazione dei metodi ascetici avellaniti in un luogo molto in vista come Montecassino, amplifica le critiche e solleva lo scandalo per questa ascesi che si ritiene eccessiva, desueta, di cui non viene capito lo sforzo di aderire alla figura del Cristo sofferente. Un cardinale di nome Stefano, forse il titolare di San Crisogono, interviene perciò sulla questione proibendo ai monaci di Montecassino di continuare con tale pratica. Pier Damiani, toccato sul vivo e preso dal vortice polemico, scrive una lettera ai cassinesi che è un trattato in lode della flagellazione, il *De laude flagellorum* (lettera 161 dell'edizione Reindel)<sup>20</sup>.

In difesa delle peculiarità del suo gruppo e della bontà dei suoi metodi, Pier Damiani giunge a dichiarare che la morte improvvisa dell'alto prelado è da collegarsi alla sua opposizione alla pratica importata da Fonte Avellana. Dallo scritto emerge, però, che le critiche e lo scandalo non riguardano solo la pratica della flagellazione volontaria, ma anche un'altra peculiare consuetudine avellanita che ha attinenza con la speciale affettività di cui abbiamo parlato. Vi sono, infatti, coloro che sono rimasti impressionati e sdegnati dal fatto che gli avellaniti siano soliti denudarsi in comune, di fronte agli altri confratelli. Pier Damiani lo ricorda esplicitamente; vi sono infatti alcuni che dicono:

<sup>19</sup> G.M. Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXVI Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 27-50, pp. 27-29.

<sup>20</sup> *Die Briefe* cit., IV, ep. 161, pp.135-144. Sul tema della flagellazione, oltre al già citato Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa* cit., si veda J. Leclercq, *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'Occidente*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)*, Spoleto (Perugia) 1962 (Deputazione di storia patria per l'Umbria, appendice al bollettino, 9), pp. 73-83; poi ripubblicato con il titolo *San Pier Damiani e la flagellazione volontaria*, in *Momenti e figure di storia monastica italiana*, Jean Leclercq osb, a cura di V. Cattana osb, Cesena 1993, pp. 358-366. Si veda anche J. Leclercq, *S. Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Roma 1960. Sul trattato *De laude flagellorum*, si veda anche Pier Damiani, *Lettere ai monaci di Montecassino*, a cura di A. Granata, Milano 1987, pp. 387-419, che ne riporta anche la traduzione in italiano alle pp. 409-419.

Senza dubbio non si deve radicalmente disapprovare la macerazione del corpo mediante il digiuno, ma il denudare le membra sotto gli occhi di tanti fratelli che guardano è una cosa troppo vergognosa e ripugnante<sup>21</sup>.

Questo tipo di pratiche esula dal contesto della tradizionale *discretio* benedettina, anzi le dà una vigorosa spallata. Pier Damiani la difende strenuamente, argomentando con difficoltà quando deve trovare riferimenti scritturali, ma forse in maniera più efficace quando spiega come si tratti di aderire alla «sancta simplicitas» che non risiede in nessun altro se non in Cristo che con il suo esempio per primo l'ha indicata insegnandoci a estirpare dalla nostra vita ogni superfluo. Egli si infervora e scrive ai monaci cassinesi:

Avrò l'audacia, miei fratelli diletteggianti, di dire che, chiunque provi vergogna a spogliarsi delle sue vesti per soffrire insieme con Cristo, questi ha senza dubbio ascoltato le parole del serpente, e (...) rimane confuso per la sua nudità, a somiglianza del primo genitore, occultandosi per così dire dagli sguardi divini.

Si tratta, dice in sintesi Pier Damiani, di sbarazzarsi della superbia e di non evitare lo sguardo di Dio; si tratta di andare incontro alle sofferenze di Cristo e di partecipare alla sua Passione e al sacrificio della Croce. Da questo punto di vista, il tenore del ragionamento damiano è chiaro:

Dunque, dimmi, chiunque tu sia, tu che irridi superbamente la Passione di Cristo, tu che, disdegnando di venir denudato e flagellato con lui, ricopri di scherno la sua nudità e tutti quanti i tomenti, quasi che fossero inezie e inutili ritornelli e, in certo qual modo, follie di gente che sogna.

Sembra di scorgere in queste pratiche una sensibilità che, sebbene esaltata, contiene anche il germe di tempi nuovi, partecipando a un nuovo atteggiamento – e precorrendolo per certi versi – che di lì a poco si sarebbe manifestato in maniera più diffusa nella società cristiana. Quella damianita è una ristretta cerchia di asceti che intorno alla Passione di Gesù costruisce una teologia che cerca di vivere sulla propria carne. Questo comporta, per quella generazione di eremiti, una sperimentazione sicuramente estremistica, ma allo stesso tempo in grado di creare un fortissimo vincolo attraverso la condivisione di pratiche penitenziali: si tratta di un vincolo che sicuramente spaventa e desta sospetti in chi osserva dal di fuori, in chi non capisce e non condivide questa esperienza, rimanendo atterrito dalla compattezza estrema che unisce il gruppo.

Pier Damiani, dall'alto della sua sapienza magistrale – esaltata ed estremista fin che si vuole, ma non necessariamente patologica, come ha interpretato certa storiografia che ha letto con occhi forse troppo contempora-

<sup>21</sup> «sed turpe nimis et inhonestum est ante tot fratrum intuentium oculos membra nudare»: *Die Briefe* cit., ep. 161, p. 137.

nei –, ritiene che l'atleta di Cristo non debba vergognarsi di spogliarsi di ogni residuo di individualità per poter sostenere la sua *pugna pro Christi amore*<sup>22</sup>. Certo va detto che se letture in chiave psicologica, psicanalitica o addirittura psichiatrica sono troppo attualizzanti, questo tentativo di reincarnare l'originario atletismo ascetico dei padri della Tebaide non solo è lontano dalla nostra sensibilità ma ha suscitato turbamento anche presso i contemporanei di Pier Damiani. Il corpo, con tutto quello che rappresenta, è un ostacolo preliminare da abbattere prima di accingersi alla battaglia. Va detto anche, tuttavia, che in qualità di maestro esperto Pier Damiani ritiene pure che la comune nudità, il conoscere la debolezza dell'altro e attraverso questa riconoscere la propria, uniforma il gruppo, cementa lo spirito della comunità, previene le divisioni e le conventicole, sintonizzando i singoli in una armonica unione.

Ricollegando questa pratica al tema dell'*amicitia* si può osservare come probabilmente dietro questo tipo di pratiche ascetico-penitenziali vi sia l'intento da parte di Pier Damiani di forgiare la comunità come un insieme compatto annullando le distanze tra i membri. Conoscendosi reciprocamente nella nuda fragilità corporale, gli spiriti – quelli più forti almeno – possono unirsi in un intimo vincolo di carità e reciproco amore in vista del comune orizzonte del raggiungimento della Gerusalemme celeste. La pratica della pubblica e nuda confessione cerca di strutturare e rinforzare il vincolo affettivo che fa da collante alla esperienza peculiare e straordinaria della *conversatio* eremitica che si pratica nei suoi eremi in vista della ricerca assoluta della perfezione ascetica del rendersi angeli in terra.

A ben vedere molti testi damianei vanno in questa direzione (le lettere 28, 109, 50, tanto per citarne alcune particolarmente significative), così come in questa ottica deve essere letta anche l'insistenza assoluta sul valore della correzione, che è un punto su cui Pier Damiani non transige<sup>23</sup>.

Tutto questo suona se non esoterico – nel senso etimologico del termine –, almeno strano, diverso, difforme, incomprensibile e genera resistenza e antagonismo al di fuori della comunità. Questa attitudine peraltro non genera scandalo e perplessità, per usare un eufemismo, solo all'esterno, ma anche all'interno della comunità. Tale fatto è testimoniato da scritti come la prima *Vita* di Giovanni da Lodi, dove si rammenta una certa insofferenza nella generazione successiva a quella di Pier Damiani a mantenere i durissimi livelli penitenziali; ma anche, ancora in vita il maestro, lettere come la 133 o il rifacimento della 50 che, mitigata dallo stesso Pier Damiani, vanno in questa direzione. Peraltro, si riscontrano già ai tempi di Romualdo alcune resistenze,

<sup>22</sup> Una lettura in chiave psicanalitica è proposta da L.K. Little, *The Personal Development of Peter Damiani*, in *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, a cura di W.C. Jordan, B. McNab e T.F. Ruiz, Princeton (N.Y.) 1976, pp. 317-341.

<sup>23</sup> Si legga in questi termini la lettera al suo discepolo e scriba Aripando, lettera 54, espressamente dedicata al tema della correzione fraterna, e la ripetuta insistenza sulla pazienza come virtù fondamentale nell'eremo: Longo, "Qui corripi refugit, nobiscum habitare non possit" cit.

che testimoniano la fronda interna al tenore della proposta ascetico-eremitica e il fraintendimento di una spiritualità fortemente segnata dalla affettività reciproca e incurante del comune senso del pudore dei contemporanei – come attestano le accuse di Pietro il Cerebroso, Teuzone e del cardinale di Stefano –, una fronda e un eventuale fraintendimento poco disposti a compromessi nella volontà di assoluta adesione al Cristo anche nella sua componente più dolorosamente umana. Pier Damiani, nella *Vita* del suo maestro spirituale, non ha alcuna difficoltà a ricordarlo: egli non cerca certo di sminuire, di edulcorare, di rendere agiografia le sconfitte che questo tipo di esperienza comporta. In questa prospettiva si può leggere l'episodio dell'accusa infamante rivolta all'anziano Romualdo dai suoi stessi eremiti di Sitria nel capitolo 49 della *Vita Romualdi*<sup>24</sup>.

La tensione che richiede l'abbandono di ogni sussulto di individualità per realizzare l'unione di anime intente ad annullarsi in Cristo comporta prezzi molto alti, che non tutti sono disposti o sono in grado di pagare. Ma questo non importa a uomini che, come Romualdo o Pier Damiani, vogliono congiungersi con il Cristo sofferente e povero, vogliono essere rapiti da quella contemplazione della divinità che, sciogliendoli in lacrime di perfetta compunzione del cuore, li conduca a raggiungere quel: «caro Gesù, caro, mio dolce miele, desiderio ineffabile, dolcezza dei santi, soavità degli angeli», come arriva a prorompere in estasi Romualdo nel racconto partecipe di Pier Damiani.

## 2. *Rapporti con il monachesimo altro. L'amicizia e la proposta di riforma "panmonastica".*

Il fatto che alcune singolari usanze di Fonte Avellana siano state adottate a Montecassino illustra bene la qualità e la consistenza del legame che si era creato tra Pier Damiani e l'influente abbazia<sup>25</sup>. Quello con l'abate Desiderio è un delicato e intensissimo legame di *amicitia* spirituale, lo abbiamo visto. Moltissime altre sono tuttavia le attestazioni che si potrebbero citare. In molteplici occasioni la sollecitudine di Pier Damiani è quella di rammentare al suo amico cassinese l'assoluta e intima necessità per il monaco di non privilegiare Lia rispetto a Rachele, antepoendo la vita attiva a quella contemplativa. Sincera preoccupazione del maestro spirituale Pier

<sup>24</sup> Sancti Petri Damiani *Vita beati Romualdi* cit., cap. 49, pp. 91-92. Sull'argomento U. Longo, *La conversione di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica, in Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana (Pesaro-Urbino) 2003, pp. 215-236.

<sup>25</sup> I legami di amicizia tra l'avellanita e Montecassino sono stati oggetto di fini analisi da parte di N. D'Acunto, *Pier Damiani, la santità benedettina e gli amici cassinesi*, in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, a cura di M. Dell'Omò, Roma-Milano 1998, pp. 81-94. Si veda anche J. Howe, *Peter Damian and Monte Cassino*, in «Revue bénédictine», 107 (1997), pp. 330-351.



Damiani è quella di garantire a Montecassino un corretto rapporto tra *conversatio* monastica e doveri per così dire secolari. Va inoltre osservato che Pier Damiani riserva una simile premura anche per Cluny. Ne sono prova le molte lettere all'abate Ugo di Semur, così come ai monaci di questo «hortus deliciarum», secondo una delle entusiastiche espressioni con cui egli allude all'abbazia borgognona<sup>26</sup>.

Una attenzione esclusiva viene riservata da parte di Pier Damiani alla cura della spiritualità di quelli che egli sembra giudicare gli avamposti del monachesimo nel mondo. Non vuole che queste officine di virtù monastiche, per la loro influenza sulla società esterna e per gli inevitabili contatti con questa, abbiano a soffrire cali di tensione che possano in qualche modo comprometterne la perfezione della intensità spirituale. La raffinata maestria retorica di Pier Damiani innerva riccamente questa fitta corrispondenza sul tema dell'*amicitia*. Anche qui, però, ci si sbaglierebbe a voler cogliere solo il richiamo erudito e di gusto antiquario alla retorica classica: dietro all'ordito retorico si può scorgere una trama per nulla banale.

Al suo ritorno dalla Borgogna Pier Damiani scrive a cluniacensi e casinesi una serie di lettere impegnative e coerenti. Sono lettere all'insegna dell'amicizia: *amicitia* monastica, tra anime che condividono un'esperienza dell'ineffabile, che sanno cogliere i significati sottili dell'esistenza, che hanno affinità elettive, che si esprimono in termini di spiritualità affettiva. A mio avviso però, questo crescendo di rapporti e di predilezione che il gran numero di lettere indirizzate testimonia non è dovuto solo a un'affinità elettiva tra il vecchio maestro e le due potenti comunità monastiche<sup>27</sup>. L'amicizia che deriva dalla comune capacità di ricercare l'assoluto serve a Pier Damiani per formulare – tra le righe – una proposta di unione, di messa a frutto di questa comune condivisione di valori, quasi a voler formare una risposta monastica alla direzione che aveva preso la riforma della Chiesa. Se si provano a leggere queste lettere attraverso questo filtro, – e anche alla luce del tenore di ben altro genere che emerge dalla corrispondenza di Pier Damiani con Ildebrando e Alessandro II – si può capire meglio il ruolo che esercitava – e che si arrogava – il nostro: un ruolo di maestro, di direttore spirituale, come emerge ad esempio nei confronti di Desiderio, cui ricorda continuamente di non posporre i suoi doveri istituzionali e politici di abate di Montecassino alla cura della sua vita contemplativa.

La contemplazione divina e tutto ciò che ne consegue rappresentano il primo e più vero compito del monaco, che può sostanziare la punta dell'espe-

<sup>26</sup> Si veda M. Cittadini Fulvi, *Le epistolae di san Pier Damiani ai monaci di Cluny*, in *La preparazione della riforma gregoriana e del pontificato di Gregorio VII*, Fonte Avellana (Pesaro-Urbino) 1986 (Atti del IX Convegno del centro di studi avellaniti, 1985), pp. 69-100; U. Longo, *Pier Damiani e la proposta di perfezione al mondo monastico negli anni sessanta dell'XI secolo*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana (Pesaro-Urbino) 2008, pp. 413-428.

<sup>27</sup> *Ibidem*.



rienza cristiana solo se riesce nella titanica impresa di vivere come un angelo in terra. Stanco di un mondo profano sempre meno recuperabile e non più in perfetta sintonia con le idee di riforma di Ildebrando di Soana, in particolare, e romane, in generale, Pier Damiani sceglie interlocutori che a suo giudizio possono rivelarsi idonei alla realizzazione del suo progetto di riforma, nell'ultimo periodo della sua vita sempre più orientato verso la dimensione monastica. *L'amicitia* costituisce la malta che permette di costruire l'edificio spirituale, lo strumento attraverso cui si possono comunicare, condividere e proporre le esperienze spirituali sublimi che rappresentano il lievito della *conversatio* monastica che costituisce, quando è pura e perfetta, il lievito della società cristiana da riformare.

Umberto Longo  
Università "La Sapienza", Roma  
umberto.longo@uniroma1.it

## L'amicizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana

di Pierluigi Licciardello

L'abbinamento di Camaldoli a Vallombrosa, che sarà osservato per tutto il corso del presente studio, non è casuale. Le due istituzioni infatti sono collegate da ragioni di vicinanza territoriale e, per così dire, ideologica, che ha trovato espressione soprattutto nel loro primo secolo di vita entro il movimento di riforma della Chiesa; sono simili nella loro evoluzione storica, che le ha portate a espandersi all'esterno, inglobando luoghi religiosi preesistenti o fondandone di nuovi, e collegandoli in un'osservanza comune (*congregatio*)<sup>1</sup>; sono segnate da vincoli di solidarietà di antica data, avendo stretto uno speciale legame di amicizia reciproca.

Le fonti medievali camaldolesi e vallombrosane da cui partire per costruire un discorso sull'amicizia sono, a prima vista, scarse e avare. Non esistono né trattati dedicati a questo tema né raccolte di lettere o di poesie, testi nei quali il sentimento dell'amicizia trova un'espressione più immediata<sup>2</sup>. Le fonti di cui disponiamo sono soprattutto agiografiche<sup>3</sup> e norma-

<sup>1</sup> Per Camaldoli, dopo il riconoscimento pontificio del 1113 e con più sicurezza dalla metà del secolo XII, accanto al termine *congregatio* è usato anche il termine *ordo*: P. Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)*. Istituzioni, modelli, rappresentazioni, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2007, pp. 175-238 (alle pp. 220-225). Per Vallombrosa il termine *ordo* si affianca a quello di *congregatio* solo a partire dal 1176 (oltre, nota 173).

<sup>2</sup> Sulla centralità del tema dell'amicizia nelle raccolte epistolografiche dei monaci medievali J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1988 (1957<sup>1</sup>), pp. 237-239.

<sup>3</sup> Per le fonti e gli studi sull'agiografia camaldolese medievale C. Caby, *La sainteté féminine camaldole au Moyen Âge: autour de la b. Gherardesca de Pise*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 235-269; P. Licciardello, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica», 11 (2004), pp. 1-65; su quella vallombrosana A. Degl'Innocenti, *L'agiografia su san Giovanni Gualberto fino al secolo XV (da Andrea di Strumi a Sante da Perugia)*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. I Colloquio Vallombrosano, Vallombrosa 3-4 settembre 1993*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 1995 (Archivio Vallombrosano, 2), pp. 133-157; A. Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo*, in *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione*

tive<sup>4</sup>, oltre alle fonti archivistiche. In questi testi/documenti non andremo a cercare tanto le tracce di esperienze realmente vissute, per ricostruire vicende e protagonisti di storie di amicizia, quanto la loro traduzione letteraria, il momento in cui l'esperienza si trasforma in idea e questa in modello: interessa la rappresentazione, ideale e concettuale, delle vicende, ossia l'esito di quella dinamica intellettuale per cui la realtà si rende comunicabile, trasmissibile ed esemplare, e come tale capace di costruire una tradizione.

In questi testi/documenti i rapporti di amicizia non sono descritti soltanto con i termini più pertinenti (*amicus*, *sodalis*, e derivati), ma entro il campo semantico dei rapporti affettivi, campo ben più vasto e articolato. Potremo trovare pertanto il concetto di amicizia espresso come *amor*, *caritas*<sup>5</sup>, *fraternitas*, *affectus* e altri. Ne deriva un ampio spettro di significati, sinonimi e sfumature, che ci permette di ampliare lo sguardo a rapporti che a prima vista sembrerebbero escludere il concetto moderno di amicizia inteso come affetto reciproco tra pari, disinteressato e gratuito.

Inoltre, il concetto stesso di amicizia in ambiente monastico non va inteso in senso univoco, ma va declinato secondo molteplici aspetti:

- esiste un rapporto di amicizia spirituale tra l'uomo e Dio, la cui ricerca costituisce il senso stesso dell'esperienza monastica. Questo rapporto è reso possibile dalla volontà di Cristo, Dio-uomo che si presenta agli uomini con il volto dell'amico, non più con quello del padrone<sup>6</sup>. È un'amicizia

*geografica (1101-1293)*, Vallombrosa, 25-28 agosto 1996, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 1999 (Archivio Vallombrosano, 3), pp. 447-481; A. Degl'Innocenti, *Agiografia vallombrosana del secolo XII*, in «*In vice Iohannis primi abbatis*». *Saggi e contributi per il Millennio guelbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del XXV anniversario di ministero abbaziale*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa (Firenze) 2002 (Archivio Vallombrosano, 5), pp. 17-31; A. Simonetti, *Santità femminile vallombrosana fra Due e Trecento*, in *L'Ordo Vallisumbrosae* cit., pp. 467-481.

<sup>4</sup> I testi normativi camaldolesi (consuetudini, costituzioni, statuti) sono stati editi nel Settecento da G.B. Mittarelli, A. Costadoni negli *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, I-IX, Venezia 1755-1773 (particolarmente nelle *Appendices* ai volumi III-VI), a cui si aggiungono oggi poche altre edizioni critiche: *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticæ Regulæ*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8); P. Licciardello, *Le Costituzioni di Placido, priore di Camaldoli (1180-1189/1190)*, in «*Revue bénédictine*», 118 (2008), 1, pp. 69-88. Per una presentazione dei testi rimando a P. Licciardello, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, in «*Benedictina*», 54 (2007), 1, pp. 23-60. Le più antiche consuetudini vallombrosane, ispirate a quelle di Cluny (*Redactio Vallumbrosana*), sono editi in *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, a cura di K. Hallinger, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, a cura di K. Hallinger, VII/2, Siegburg 1983, pp. 309-379, integrate dagli *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosæ*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N.R. Vasaturo, Roma 1985.

<sup>5</sup> Sulla polisemia del termine *caritas* in ambiente cristiano H. Petré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire de la charité chrétienne*, Louvain 1948; i contributi raccolti in *Charité*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 2, Paris 1953, coll. 507-691 (soprattutto 523-600 sull'età patristica e il medioevo).

<sup>6</sup> Il passo centrale in questo senso è il vangelo di Gv 15, 9-17. Per una trattazione dell'amicizia atenta ai valori spirituali G. Vansteenberghe, *Amitié*, in *Dictionnaire de spiritualité*, I, Paris 1937, coll. 500-529; T. Alvarez, *Amicizia*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. Ancilli, 1, Roma 1975, pp. 112-117; T. Goffi, *Amicizia*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. de Fiores, T. Goffi, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, pp. 1-21.

che potremmo definire “verticale”, nel senso che scende da Dio all'uomo e risale dall'uomo a Dio;

- c'è poi l'amicizia che potremmo definire “orizzontale” tra persone, che si pongono su uno stesso piano di fratellanza cristiana<sup>8</sup>: tra uomini e uomini, tra uomini e donne (quest'ultima più rara ma ben attestata nella tradizione monastica<sup>9</sup>), tra donne e donne;
- dall'amicizia tra persone si può passare, per estensione, all'amicizia del monaco con la natura e in particolare con gli animali<sup>10</sup>: è questo un tratto caratteristico della tradizione monastica, specialmente eremitica, che recupera un rapporto idilliaco, edenico, con il mondo naturale;
- legami di solidarietà, se non proprio di vera amicizia, si stringono tra i monasteri in qualità di istituzioni e i laici che gravitano intorno a essi per motivi economici, patrimoniali, devozionali; l'accoglienza dei benefattori nella comunità della preghiera e l'estensione verso di loro dei benefici spirituali dell'Ordine li fa entrare in una sorta di “comunità allargata” (nel senso dato a questo termine da Grado Merlo)<sup>11</sup>;
- esiste un'amicizia che le istituzioni monastiche intrattengono tra istituzioni simili, attraverso la quale vengono costruiti e ribaditi collegamenti di natura spirituale e politica; questo è particolarmente visibile tra Camaldoli e Vallombrosa, ed è in parte esteso anche a Fonte Avellana;
- infine, l'amicizia può essere considerata un valore fondante l'esperienza congregazionale, un vincolo sia affettivo sia normativo, che tiene unite varie comunità monastiche entro una forma istituzionale comune.

### 1. *L'amicizia degli uomini*

La più antica fonte della tradizione romualdina, la *Vita* dei cinque fratelli martiri in Prussia († 1004, BHL [Bibliotheca hagiographica latina antiquae

<sup>7</sup> Le dimensioni “orizzontale” e “verticale” sono ampiamente usate negli studi sul monachesimo benedettino per indicare i rapporti di potere gerarchico (asse verticale) tra il monaco e l'abate, o comunque il superiore, e i rapporti paritari (asse orizzontale) tra i monaci.

<sup>8</sup> Si vedano in generale i lavori di A. Fiske, *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*, Cuernavaca 1970; B.P. Mc Guire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988, più la bibliografia citata nel contributo di N. D'Acunto, *Amicitia monastica. Considerazioni introduttive*, in questa sezione monografica.

<sup>9</sup> Si pensi per l'alto medioevo ai casi noti di san Benedetto da Norcia e della sorella Scolastica (secolo VI), di san Bonifacio-Winfrid e Leoba (secolo VIII). Si vedano Vansteenberghe, *Amitié* cit., coll. 525-529; I Deug Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba «dilecta» di Bonifacio Vinfrido*, Firenze 2004 (Millennio medievale, 47), pp. 92-104.

<sup>10</sup> H. Waddell, *Beasts and Saints*, London 1934; J. Bernhart, *Heilige und Tiere*, München 1937; G. Penco, *L'amicizia con gli animali*, in «Vita monastica», 17 (1963), pp. 3-10; P. Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spoleto, 7-13 aprile 1983, Spoleto 1985 (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXI), II, pp. 935-993. Interessante in generale anche G. Penco, *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, in «Studia monastica», 11 (1969), pp. 7-17 (poi in Penco, *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 149-157).

<sup>11</sup> G.G. Merlo, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli-Cuneo 1997, pp. 35-55.

et mediae aetatis] 1147), è scritta da Bruno di Querfurt tra il 1004 e il 1008<sup>12</sup>, mentre san Romualdo è ancora in vita.

Protagonista della vicenda è un gruppo di asceti idealmente riuniti sotto il magistero di san Romualdo: i principali sono i martiri Benedetto e Giovanni, ai quali è dedicata tutta la seconda parte della narrazione; si incontrano poi l'imperatore Ottone III e lo stesso Bruno, scrittore e personaggio direttamente coinvolto nella vicenda, narratore ora esterno ora interno. Il gruppo non è mai interamente riunito, i personaggi si muovono da soli o in coppia in uno spazio vastissimo, che ha come limiti estremi la Germania, Roma, i Pirenei e l'est europeo da evangelizzare. È un gruppo formato da individui, da uomini liberi che agiscono sotto l'impulso del loro personale intuito di perfezione e si aggregano o si separano seguendo ognuno la logica del proprio percorso spirituale. Entro questo gruppo si formano dei legami personali di eccezionale intensità, fondati sulla condivisione di comuni ideali religiosi e di un medesimo fortissimo anelito alla perfezione. È quanto rilevava nel 1954 Giovanni Tabacco, nel suo saggio che prende il titolo da una delle espressioni più forti usate dall'agiografo: «Privilegium amoris»<sup>13</sup>. Saggio celebre, in cui Tabacco, con grande penetrazione psicologica e raffinatezza interpretativa, coglieva nel gruppo di Romualdo e degli altri asceti una «unione particolare di anime che si conoscono intimamente», la «tendenza a creare rapporti di speciale intimità spirituale» e il «bisogno di colloquio spirituale tra anime affini»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Tra gli studi principali su questo testo H.G. Voigt, *Bruno von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907; R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunos von Querfurt*, Münster-Köln 1956; G. Tabacco, "Privilegium amoris": aspetti della spiritualità romualdina, in «Il Saggiatore», 2-3 (1954), pp. 324-343, poi in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194; J. Starnawski, *Über die Anfänge der polnisch-lateinischen Hagiographie*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongress, Heidelberg 12-15.09.1988*, a cura di W. Berschin («Mittellateinisches Jahrbuch», 24-25, [1989-1990]), pp. 457-460; A. Samaritani, *Eremo, cenobio, missione-martirio. Dalle valli di Comacchio e da Pomposa a Kiev. Fra Romualdo di Ravenna e Bruno di Querfurt*, in «Quadrivium», 10 (2000), pp. 3-36; P. Tomea, *La colpa e il martirio. Agiografia e autobiografia nella Vita quinque fratrum di Bruno di Querfurt*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Atti del XXIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23-26 agosto 2000, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2002, pp. 175-220; R. Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 2002, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 237-266; R. Fornaciari, *I Cinque Fratelli martiri († 1003). Tra mondo romualdino e tradizione monastica*, in «Vita monastica», 59 (2005), pp. 58-91. Particolarmente attenti al tema dell'amicizia nella *Vita quinque fratrum* sono i contributi di L. Saraceno, *Il progetto monastico missionario in Bruno di Querfurt. Un'ipotesi di lettura*, in «Vita monastica», 58 (2004), pp. 63-71, e L. Saraceno, *L'amicizia spirituale: un tratto del carisma romualdino-camaldolese?*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 167-185.

<sup>13</sup> *Vita quinque fratrum* II (a cura di R. Kade in MGH, *Scriptores*, 15, Hannover 1888, pp. 709-738, p. 720): «Ego autem, quem pro privilegio amoris "frater meus" appellare solebat».

<sup>14</sup> Tabacco, "Privilegium amoris" cit., pp. 170-172.

Non esiteremmo, a prima vista, a chiamare “amicizia” questa «intensità affettiva»<sup>15</sup>. Ma, a ben vedere, sono necessarie delle distinzioni. Il giovane Benedetto infatti, che va alla ricerca di Romualdo e per qualche tempo vive in cella con lui a Montecassino<sup>16</sup>, non è considerato certo un “amico” di Romualdo, e neanche un “fratello”: il loro rapporto secondo l'agiografo è di discepolato spirituale, l'uno è *discipulus*, l'altro è *magister*. Nessun rapporto alla pari, ma una gerarchia dettata dall'anzianità e dalla sapienza spirituale<sup>17</sup>. Altri invece possono coltivare vere e proprie amicizie: anzitutto il giovane imperatore Ottone, che nutre un amore viscerale per i giovani Benigno e Tommaso<sup>18</sup>; che a Roma visita di nascosto gli eremiti accompagnato solo da pochi compagni più fedeli (*digni socii*)<sup>19</sup>; che in Italia soffre per la perdita dei suoi nobili più cari<sup>20</sup>. Quella di Ottone, come ci è descritto da Bruno, è una figura commovente e tragica: è la figura di un giovane circondato da mille persone e allo stesso tempo tremendamente solo, padrone del mondo e insieme bisognoso degli altri; per questo cerca il conforto di persone che considera più sagge di lui, i monaci<sup>21</sup>; cerca l'amore, quello degli amici suoi conterranei, delle donne, del popolo romano, con la coscienza della caducità delle cose terrene e della necessità di fuggire il mondo per la salvezza dell'anima.

Benedetto e Giovanni, vivendo insieme da eremiti in terra slava, vivono tra loro in grande concordia, tanto che le loro volontà sono sempre in accordo<sup>22</sup>. Bruno descrive questo sodalizio come amore fraterno, citando i passi biblici di At 4, 32 e di Sal 132, 1: sono i testi fondamentali (usati spesso anche da sant'Agostino)<sup>23</sup> per la rappresentazione cristiana della Chiesa come comunità di fratelli stretti da un vincolo d'amore, dove vige la legge di un cuore solo e un'anima sola.

Chi coltiva un'amicizia di grande intensità affettiva sono Bruno, l'agiografo-autobiografo, e Benedetto. Il loro affetto è speciale, è un amore privilegiato ed esclusivo: è proprio e soltanto in relazione a questo che Bruno usa l'espres-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 173. Poco sopra, lo studioso parla giustamente di “amicizia” per definire la frequentazione tra Adalberto di Praga e Ottone III.

<sup>16</sup> *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., pp. 717-720).

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 718: «Gratulatur Benedictus, tandem se invenisse magistrum, nil credens iustum, nil sanctum, nisi quod ille diceret, mortificans cum imperio voluntates et ambulans cum desiderio iuxta monita asperi preceptoris».

<sup>18</sup> *Ibidem*: «Ablatis duobus, quorum amor tetigit viscera Cesaris». Il primo, Benigno, può essere identificato nello stesso Bruno di Querfurt; il secondo è il Tammo di cui parla anche Pier Damiani in *Vita beati Romualdi XXV* (ed. *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 [Fonti per la storia d'Italia, 94], pp. 52-53). Si veda Tomea, *La colpa e il martirio* cit., pp. 185-186.

<sup>19</sup> *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., pp. 718-719).

<sup>20</sup> *Vita quinque fratrum* VII (ed. MGH cit.), p. 722: «Furit gladius sanguine nobilium, multa sudans morte karorum, cor Cesaris atrocissime vulnerans (...) Romulea tellus, morte suorum karorum pasta».

<sup>21</sup> Per questo aspetto J.-M. Sansterre, *Otton III et les saints ascètes de son temps*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 43 (1989), pp. 377-412.

<sup>22</sup> *Vita quinque fratrum* XII (ed. MGH cit., p. 729): «Tanta autem erat concordia sanctorum illorum fratrum, ut quicquid unus vellet, alter etiam nolens vellet (...) propter amorem fraternitatis».

<sup>23</sup> Oltre, nota 165.



sione *privilegium amoris*<sup>24</sup>. Nella descrizione di questo rapporto di amicizia lo scrittore si lancia con una partecipazione emotiva straordinaria, adottando un linguaggio sentimentale che tradisce le pulsioni di un'anima commossa e sofferente; un linguaggio che attinge a piene mani al lessico dell'eros: per Bruno l'amico Benedetto è l'altra metà della propria anima<sup>25</sup>; nel momento del loro distacco i due amici-amanti si salutano promettendo di rivedersi, e questo è il loro pegno d'amore<sup>26</sup>; lontani, i due si pensano a vicenda con vivo desiderio (*desiderium*) e piangono amaramente al pensiero di non potersi rivedere<sup>27</sup>. Il commiato tra Bruno e Benedetto è uno dei brani più commoventi dell'intera opera, traboccante di emozioni intense, di una sensualità quasi profana. I due amici si devono separare al mattino, e passano tutta la notte insieme, vegliando immersi in pensieri celesti: parlano molto tra loro, e nel momento del distacco le loro parole sono fonte di dolcezza; si abbracciano e si scambiano il bacio della pace, si chiamano con epiteti affettuosi («fratello», «mio signore», «dolcissimo») e promettono di ricordarsi per sempre della loro amicizia<sup>28</sup>. È un brano di rara bellezza, che segna il vertice del sentimento dell'amicizia entro la cerchia romualdina.

Giovanni Tabacco invita a non considerare queste effusioni affettive «facile abbandono di anime morbidamente delicate», quanto piuttosto il segno di un amore sovrabbondante tra uomini di grandi passioni, partecipi di un comune ideale eroico, quello del martirio<sup>29</sup>. Inviterei a spostare i termini della questione dal piano del giudizio sulla storicità dei personaggi a quello della loro rappresentazione letteraria, per cui apparirà come Bruno tenda consapevolmente e decisamente verso una loro caratterizzazione in senso drammatico e patetico. Per far ciò egli impiega i mezzi di una raffinata retorica scolastica, quella che aveva appreso presso la cattedrale di Magdeburgo negli anni della sua formazione scolastica. La sua opera intende rappresentare un'amici-

<sup>24</sup> Sopra, nota 13.

<sup>25</sup> «Dimidium animae meae»: *Vita quinque fratrum* III (ed. MGH cit., p. 720). L'espressione proviene da Orazio, *Carmina* I III 8.

<sup>26</sup> «Pignus amoris»: *Vita quinque fratrum* V (ed. MGH cit., p. 722).

<sup>27</sup> *Vita quinque fratrum* XI (ed. MGH cit., pp. 727-728): «Me, toto desiderio animi quem querere volebat (...) Iter, quod dilectio mei pulchra ratione imperabat (...) multus tristis esse cepit, testatus, quantum de me curasset, quem quia visere non licuit, amarissime flevit».

<sup>28</sup> *Vita quinque fratrum* IV-V (ed. MGH cit., p. 721): «Tunc – quod sine lacrimis promere non possum –, dum nox adesset, adhuc in crepusculo lucis, quia eum artius amavi, cum eo dolens amplius ambulare caelestia cepi; fateor, mihi misero dulce colloquium erat. Nec tacendum – cui me, quem “frater meus” pro signo amoris appellare solebat, prophetans quod pro meis peccatis futurum erat, “domne episcopo” multocius eadem karitate vocabat (...) Sed qui in eius amplexibus ex diversa parte sanctis oculis morabar, per totam viam, qua cum eo miser gradiebar, inter cetera multa, quae extrema visio loqui precepit, hec una sententia adhebat in ore mei pectoris – cui utinam nunc “dominus meus” clamare dignus essem! – Tunc: “Dulcissime”, inquit, “frater meus, rogo te (...) memento, quod me tecum et te mecum habere nosti”».

<sup>29</sup> Tabacco, «*Privilegium amoris*» cit., p. 169: «Che una tenerezza così scoperta non sia il facile abbandono di anime morbidamente delicate, ma l'espressione esuberante di una vigorosa spiritualità, un'interpretazione appassionata dell'intuizione cristiana della vita come relazione profonda di persone presenti in una comune esperienza religiosa, è testimoniato dalla loro ricerca di una sofferenza virile e dal loro martirio».



zia straordinaria tra persone straordinarie, in un mondo violento dove solo la forza dei rapporti umani riesce ad annullare le distanze e a tessere rapporti di autentica fratellanza cristiana.

Nel giudizio sulla rappresentazione che Bruno dà dell'amicizia non possono quindi essere trascurate le ambizioni letterarie dell'autore e del suo gruppo di appartenenza. Bruno infatti è un letterato colto, aristocratico, che si rivolge a un pubblico di letterati capaci di apprezzare la sua espressività e le citazioni di autori classici che egli dissemina nel corso dell'opera. È uno dei rappresentanti del classicismo stilistico ottoniano, che trova in Germania e in Italia i suoi massimi interpreti<sup>30</sup>. La sua concezione dell'amicizia come legame indissolubile tra persone votate l'una all'altra sembra tradurre in termini letterari i vincoli di fedeltà vassallatica che stringevano i membri dell'alta aristocrazia dell'Impero intorno alla figura dell'imperatore. Sono legami che acquistano un senso preciso nell'ambito della corte imperiale e della cultura aulica che in essa era in circolazione.

Sotto questo aspetto l'amicizia tra i religiosi gravitanti intorno alla corte ottoniana ricorda quei legami di solidarietà, altrettanto forti, che si erano stretti tra i letterati della corte carolingia due secoli prima e che avevano trovato espressione in una vigorosa fioritura poetica: si pensi ad Alcuino, Teodulfo di Orléans, Valafrido Strabone e altri, che avevano trovato in Carlo Magno un protettore e nella sua corte un luogo ideale nel quale riunirsi. L'amicizia rappresentava uno dei valori fondamentali di questo circolo di letterati, provenienti da terre lontanissime tra loro, tanto che si è potuto parlare di un «culto dell'amicizia», che «dipende probabilmente dalle forme sociali in cui avveniva il reclutamento intellettuale e in cui si esercitava lo scambio culturale» (Stella)<sup>31</sup>. In altre parole, era uno dei valori fondanti l'etica di gruppo del ceto aristocratico, che trovava ora la sua traduzione in termini letterari nel gruppo raccolto da Carlo Magno presso Aquisgrana; e questa riflessione vale anche per la corte ottoniana. Un altro esempio di come il valore dell'amicizia fosse costitutivo di un gruppo aristocratico è la raccolta epistolare di Worms (*Wormser Briefsammlung*)<sup>32</sup>, della prima metà del secolo XI, che raccoglie le lettere scritte da maestri e allievi di quella celebre scuola vescovile

<sup>30</sup> Per un inquadramento storico-letterario del periodo R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, I, *La tradition impériale de la fin de l'antiquité au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1944, pp. 239-270; F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, II, *De la fin de l'époque carolingienne au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 1996, pp. 347-438 (pp. 368-372 su Bruno di Querfurt); W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, IV/1, *Ottotonische Biographie. Das hohe Mittelalter. 920-1220 n. Chr.*, I, Stuttgart 1999 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 12/1), particolarmente le pp. 168-177 dedicate a Bruno.

<sup>31</sup> F. Stella, *La poesia carolingia*, Firenze 1995, pp. 43-46, che cita Bezzola, *Les origines* cit., II, pp. 90-98, e A. Fiske, *Alcuin and Mystical Friendship*, in «Studi medievali», serie III, 2 (1961), pp. 551-575.

<sup>32</sup> F.J. Worstbrock, *Wormser Briefsammlung*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 10, Berlin-New York 1999, coll. 1422-1424. La raccolta è trasmessa dal solo ms. Pal. lat. 930 della Biblioteca Apostolica Vaticana (anni 1045-1055).

(*Domschule*) tedesca, scritte durante la loro attività scolastica e anche dopo, quando, come spesso avveniva, i migliori studenti erano chiamati a ricoprire importanti incarichi politici nei vescovadi e nelle abbazie dell'Impero. La sofisticata veste retorica, le formule di cortesia ridondanti celano una realtà umana fatta di ricordi affettuosi e di concretissime richieste di protezione, di aiuto, di favore<sup>33</sup>.

È sembrato opportuno soffermarsi sulla *Vita quinque fratrum* in virtù della rappresentazione eccezionalmente intensa che essa offre dell'amicizia entro la cerchia romualdina e ottoniana. Tuttavia, come già detto in altra sede<sup>34</sup>, la *Vita quinque fratrum* non può essere annoverata tra le fonti della tradizione camaldolese medievale. Il testo infatti oggi è trasmesso da un manoscritto unico, un leggendario tedesco del XII secolo, che rimase ignoto agli studiosi fino a che Reinhard Kade lo riscoprì a Berlino, nel 1883, e lo pubblicò nella collana *Scriptores* dei Monumenta Germaniae Historica, cinque anni dopo, nel 1888<sup>35</sup>. Non sembra che a Camaldoli l'opera di Bruno sia stata direttamente nota nel medioevo e nell'età moderna. Solo a partire da tempi recenti essa è entrata a far parte della "tradizione romualdino-camaldolese" fornendo un nuovo dinamismo alla rilettura camaldolese del carisma delle origini, a partire dal celebre passo in cui Bruno definisce che cos'è il *triplex bonum* della vita monastica<sup>36</sup>.

Alla tradizione camaldolese appartiene invece pienamente la *Vita beati Romualdi* († 1027, BHL 7324) scritta da Pier Damiani intorno al 1040; gli

<sup>33</sup> Si veda per esempio *Epistola 21* (ed. *Die ältere Wormser Briefsammlung*, a cura di W. Bulst, Weimar 1949 [MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 3], pp. 38-39): «E(bo) sollicita pars animae procurando suo M(anno), quantum indiget sui (...) Nimirum iucundum in invicem constabit et tenendum existimo, si et is quod melius habet partitur, et ille non neglenter, sed avidius quo poterit amplectitur, amat et sequitur. Quod est quasi vinculum quoddam se coniungentis quodammodo amicitiae»; *Epistola 26* (p. 48): «Amor communis dilectionis optinendae compulit et compellit nos quorumque bonorum virorum amicitiae participare, ut, quod per nosmet ipsos nec audemus somniare, per illorum suffragia saltim mereamur optinere. Hanc ergo dilectionem vobiscum inire tanto desideramus avidius et studiosius, quanto reverentia amicorum apud vos tractatur religiosius et copiosius. Et grates vobis multiplices habentur et referentur, quod foedere tam internae caritatis tantaque sinceritate dilectionis nos in communionem vestrae amicitiae voluistis suscipere».

<sup>34</sup> Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 3-4.

<sup>35</sup> La scoperta del codice fu annunciata dallo stesso R. Kade, *Beschreibung eines Legendars*, in «Neues Archiv», 8 (1883), pp. 365-367. Si tratta del manoscritto Berlin, Staatsbibliothek Cod. Theol. lat. oct. 162 (secolo XII), descritto nella *Vita quinque fratrum* (ed. MGH cit., pp. 709-711).

<sup>36</sup> Il passo si legge in *Vita quinque fratrum* II (ed. MGH cit., p. 719): «Tripla commoda querentibus viam Domini, hoc est noviter venientibus de seculo desiderabile cenobium, maturis vero et Deum vivum scientibus aurea solitudo, cupientibus dissolvi et esse cum Christo evangelium paganorum»; si veda anche *Vita VII* (p. 724): «Tria maxima bona, quorum unum ad salutem sufficit, monachicum habitum, heremum et martyrium». Commento in J.H. Wong, *Il triplex bonum nella vita dei primi discepoli di s. Romualdo. Dalla prassi monastica al senso teologico-spirituale*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità* cit., pp. 243-282. La tradizione "romualdino-camaldolese" è considerata in modo unitario nel recente volume dei monaci camaldolesi *Come acqua di sorgente. La spiritualità camaldolese tra memoria e profezia*, a cura di A. Barban, J.H. Wong, Bologna 2005, che raccoglie le riflessioni di alcuni autori camaldolesi sulla storia e le prospettive spirituali della congregazione.

appartiene non per il tardivo ingresso della comunità di Fonte Avellana nella Congregazione Camaldolese (1569) e per l'innesto della tradizione avellanita in quella camaldolese, avvenuto ad opera degli studiosi camaldolesi di epoca moderna, ma perché il più antico testo normativo proveniente da Camaldoli, le Costituzioni del priore generale Rodolfo (*Rodulphi Constitutiones*, 1080 circa), attesta che a Camaldoli la *Vita* di san Romualdo era nota e considerata autorevole<sup>37</sup>.

Nella *Vita* si legge che presso Venezia Romualdo vive in cella insieme all'eremita Marino; che insieme a Marino, a Giovanni Gradenigo, al doge Pietro Orseolo e all'abate Guarino si reca a Cuxà, nei Pirenei, dove i cinque conducono vita eremitica. Un gruppo di asceti guidati dal proposito di vivere una esperienza intensa di ricerca di Dio; una ricerca individuale che non di rado si apre al confronto con l'altro. I rapporti interpersonali all'interno del gruppo romualdino sono descritti come magistero/discepolato spirituale<sup>38</sup>. Romualdo a Venezia si rapporta a Marino come un maestro al suo discepolo<sup>39</sup>; giunti a Cuxà, le posizioni si invertono: stavolta è Marino a sentirsi discepolo di Romualdo, riconoscendo che l'allievo ha superato il maestro nel percorso della vita eremitica<sup>40</sup>. Giovanni Gradenigo si riconosce *subditus* di Romualdo, il quale gli è maestro (*magister*) e come tale può comandare, in virtù dell'obbedienza (*per obedientiam*) che gli è dovuta dai suoi discepoli<sup>41</sup>. Anni dopo, quando Romualdo, ormai anziano, sarà tornato in Italia per fondare eremi e monasteri, i rapporti non cambieranno: egli sarà chiamato "padre" o "maestro" delle sue comunità<sup>42</sup>. Quindi, nella rappresentazione agiografica di Pier Damiani i rapporti affettivi tra Romualdo e gli altri asceti che partecipano della sua ricerca di Dio sono descritti prevalentemente nei termini del magistero/discepolato spirituale. Questo non sembra dovuto a mancanza di affetto fraterno o a sterilità di sentimento dei personaggi, ma al fatto che l'agiografo intende presentare idealmente la vita eremitica come una scuola di perfezione, dove si entra per imparare o per insegnare: l'amore, l'affetto gratuito, va indirizzato verso Dio, in modo esclusivo.

In realtà anche per Romualdo esiste l'amicizia, intesa come rapporto spontaneo, disinteressato e alla pari tra persone: questa si realizza con alcuni laici che vivono fuori dai monasteri, verso i quali il santo si atteggiava con compassione, benevolenza e reciproca simpatia. Per esempio, quando cerca di

<sup>37</sup> *Rodulphi Constitutiones* II (ed. *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. 4): «Ut illius Vita descripta a catholico viro Petro Damiano episcopo atque sancte Romane Ecclesie cardinali refert». Da Camaldoli proviene la maggior parte dei manoscritti medievali che tramandano la *Vita Romualdi*.

<sup>38</sup> Sul magistero/discepolato spirituale si vedano i contributi raccolti in *Dictionnaire de spiritualité*, 3, Paris 1957, coll. 1002-1098. Sui temi del *magister* spirituale e della *libertas* eremitica nella *Vita beati Romualdi* si veda Saraceno, *L'amicizia spirituale* cit., pp. 175-180.

<sup>39</sup> *Vita beati Romualdi* IV (ed. a cura di G. Tabacco cit., pp. 20-21).

<sup>40</sup> *Vita beati Romualdi* VI (*ibidem*, p. 26): «Ipse quoque Marinus gaudebat Romualdo esse devotus, cui nuper fuerat ipse prelatus».

<sup>41</sup> *Vita beati Romualdi* XII (*ibidem*, p. 34): «Per obedientiam mandans».

<sup>42</sup> *Vita beati Romualdi* XV, LVIII, LXII, LXVII, LXIX (*ibidem*, pp. 38, 100-101, 103, 109, 111).

difendere dalla prepotenza di un nobile un povero contadino, che è suo *familiaris*<sup>43</sup>. Intensa è la descrizione dell'amicizia dell'imperatore Ottone III con Tammo e Bruno, due giovani aristocratici della sua corte<sup>44</sup>. Questa rappresentazione dell'amicizia all'interno della cerchia romualdina, come si vede, è molto diversa da quella della *Vita quinque fratrum* di Bruno di Querfurt.

Inoltre, nella *Vita Romualdi* Pier Damiani non ignora che i legami di affetto fraterno sono fondamentali all'interno delle comunità create dal santo<sup>45</sup>.

L'idea che l'affetto vada riservato esclusivamente a Dio (in senso verticale, quindi) ispira costantemente le costituzioni camaldolesi del 1080 (RC: *Rodulphi Constitutiones*) e la loro riscrittura del 1154/1176 (*Liber Eremiticæ Regulæ*), dove non si parla mai dell'amicizia tra eremiti (quella che va in senso orizzontale). Nel testo più antico, che è anche più breve e più austero, è marcata addirittura una netta separazione tra i monaci e i laici dell'*hospitium* di Fontebuono, situato più in basso dell'eremo e più a contatto con il mondo: agli eremiti tutti gli altri devono essere sottomessi e obbedienti, come si obbedirebbe a dei *patres* piuttosto che a dei *fratres*<sup>46</sup>. L'interesse centrale del testo è proprio quello di ribadire il rapporto gerarchico tra l'eremo di Camaldoli e il suo *hospitium*, nei termini di una sottomissione di tipo feudale. Il secondo testo normativo camaldolese, il *Liber Eremiticæ Regulæ*, più esteso e più articolato del precedente, risente di un diverso clima spirituale, dell'evangelismo e della rivalutazione dei rapporti affettivi tra gli uomini, fenomeni tipici del XII secolo<sup>47</sup>. Non si parla mai dell'affetto tra gli eremiti come di un valore centrale, ma si ribadisce il valore dell'ospitalità, soprattutto a poveri e pellegrini, valore di cui per gli eremiti non c'è niente di più gradito e di più amabile<sup>48</sup>; si invitano gli eremiti a coltivare la virtù della pietà verso i fratelli per non incorrere nei difetti opposti, l'austerità e la severità eccessive<sup>49</sup>; si chiede, come nelle *Rodulphi Constitutiones*, il rispetto per gli eremiti, ma questi dovranno meritarlo per la loro santa condotta di vita e non più come mera conseguenza

<sup>43</sup> *Vita beati Romualdi* X (*ibidem*, pp. 31-32): «Familiarē sibi quendam habebat agricolam».

<sup>44</sup> *Vita beati Romualdi* XXV (*ibidem*, p. 52): «Tammum quendam Teotonicum, qui sicut dicitur in tantum regi familiaris et carus extiterat, ut utriusque vestes utrumque contegerent et amborum manus una parobsis communi sepe convivio sotiaret»; *Vita beati Romualdi* XXVII (p. 56): «Hic denique regis fuerat consanguineus et ita carus, ut rex illum non alio vocaret nomine nisi "anima mea"». Sulla rappresentazione di queste amicizie di Ottone nella *Vita quinque fratrum* si veda sopra.

<sup>45</sup> In *Vita beati Romualdi* LXIII (*ibidem*, p. 104) Pier Damiani racconta che il diavolo esulta quando i fratelli di un monastero sono in lite tra loro, mentre fugge disperato quando i monaci sono in pace, «constrictis iam in vinculo pacis et caritatis compage».

<sup>46</sup> *Rodulphi Constitutiones* IV, VI (*Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 8, 16): «Omnes monachi et laici (...) corde et corpore sunt subiecti et servientes et obediētes cunctis fratribus hac in heremo permanentibus»; «Ut omnes fratres monachi et laici (...) vestra iussa observent et que vobis sunt necessaria, ut mos est, adimpleant».

<sup>47</sup> Su questi argomenti M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (1957<sup>1</sup>) e la ricca bibliografia dedicata alla spiritualità cistercense (da ultimo il recente D. Bouquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005).

<sup>48</sup> *Liber Eremiticæ Regulæ* XXXVII (*Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 56-58).

<sup>49</sup> *Ibidem* (p. 64).

del loro potere (*non potestate dominante*)<sup>50</sup>. Infine, commentando il passo biblico dei sette alberi piantati dal Signore nel deserto (Is 41, 19), l'autore spiega che l'olmo, il quale è un albero di per sé senza frutti ma capace di sostenere la vite permettendole di produrre frutti, rappresenta i laici servitori dell'eremo, contadini, boscaioli e portatori d'acqua, che con il loro lavoro quotidiano permettono agli eremiti di potersi dedicare liberamente alla contemplazione: questi vanno apprezzati, nessuno deve disprezzarli<sup>51</sup>. Con questo brano ci troviamo di fronte a una importante e originale rivalutazione del laicato, del senso e del valore del lavoro manuale. Il rischio a cui sembra andare incontro l'eremitismo camaldolese è quello della chiusura su di sé, dell'isolamento dal mondo, per cui il legislatore, che è uomo di vasta cultura e di profonda spiritualità, invita a riscoprire le ragioni dell'inserimento del fenomeno eremitico nella storia e nella società, con un'apertura notevole verso il mondo, verso i fratelli che vivono fuori dall'eremo.

Alla fine del secolo XI (anno 1092) risale la prima *Vita* di Giovanni Gualberto († 1073, BHL 4397), scritta nel monastero vallombrosano di San Fedele di Strumi dall'abate Andrea da Parma<sup>52</sup>. Il protagonista, il riformatore Giovanni Gualberto, è chiamato per più di cinquanta volte "padre", tanto dall'agiografo quanto dagli altri personaggi del testo agiografico, compresi i numerosi monaci che si pongono sotto la sua guida<sup>53</sup>. Con questi "figli" Giovanni sa essere tenero come una madre, ma anche duro e severo come un padre<sup>54</sup>; anzi, la severità appare il tratto più forte del suo carattere, come nei due casi in cui si adira contro dei monasteri disobbedienti e spinge gli elementi naturali (un ruscello, un incendio) a distruggerli<sup>55</sup>. Giovanni non è rappresentato mai alla pari, da amico, nei rapporti con i suoi monaci, ma sempre da superiore. In questo egli segue la *Regula* di san Benedetto, fonte immediata della sua proposta monastica, che descrive i rapporti tra all'interno del monastero come magistero o come paternità spirituale<sup>56</sup>. Giovanni coltiva invece rapporti di

<sup>50</sup> *Ibidem* (p. 80).

<sup>51</sup> *Ibidem* XLVI (pp. 70-72).

<sup>52</sup> *Acta Sanctorum Iulii III*, Antwerpen 1723, pp. 343-365, riedita in PL 146, coll. 765-812; nuova ed. a cura di F. Baetghen, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Leipzig 1934, pp. 1084-1104. L'edizione settecentesca degli *Acta Sanctorum* è completa, mentre quella novecentesca di Baetghen abbrevia alcuni paragrafi: per questo scelgo di citare la prima, leggendola nell'edizione della Patrologia Latina.

<sup>53</sup> Alcune occorrenze particolari: «Magister et pater» (*Vita* 29, ed. PL 146, col. 777C); «Tantus pater» (*Vita* 30, col. 777C e *Vita* 79, col. 795A); «Pater sanctus» (*Vita* 74, col. 792A); «Venerabilis pater» (*Vita* 61, col. 788B); «Almus pater» (*Vita* 69, col. 791B); «Gloriosissimus pater et dominus» (*Vita* 132, col. 810D).

<sup>54</sup> *Vita* 28 (ed. PL 146, col. 777A): «Erat Iohannes pater tantae austeritatis et increpationis contra delinquentes, ut cui irascebatur, sibi irasci terra et coelum, immo ipse Deus videretur. Sed post paululum tanta benignitate et tanta tranquillitate ad increpatum et correptum convertebatur, ut non nisi materna habere videretur viscera. Qua de re, qui eum pure amabant, nimis metuebant, et qui timebant, valde amabant».

<sup>55</sup> *Vita* 46-47 (ed. PL 146, coll. 783-784).

<sup>56</sup> La *Regula* di Benedetto descrive il rapporto tra l'abate e i monaci come quello tra un padre e i figli (*Regula*, Prologo, II 2-3, LXIII 12; ed. *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano 2006 [1995<sup>1</sup>], pp. 136, 254), un maestro e i discepoli (*Regula* II 4-7, II

affetto, di amicizia personale, nei confronti di uomini esterni al monastero, come abbiamo già visto per la *Vita Romualdi*: ama di cuore Teuzone di Firenze, un eremita che nei primi tempi della sua conversione lo spinge alla lotta contro il clero simoniaco<sup>57</sup>; ama con tenera compassione i contadini e i poveri della sua terra, alleviandone le dure condizioni di vita con opere di carità<sup>58</sup>; ama un laico, un certo Ubaldo da Figline, che gli è il più caro tra i suoi amici secolari (*inter mundiales amicos*)<sup>59</sup>; ama come un fratello Ildebrando da Soana, il futuro papa Gregorio VII, che, dopo averlo trattato duramente da principio, in seguito è l'unico a prenderne le difese all'interno del collegio cardinalizio<sup>60</sup>.

Tornando all'ambiente camaldolese, passiamo a un testo della metà del secolo XII, la *Vita* dell'eremita Alberto da Montalceto († 1151, BHL 232), dedicata all'abate Nicola del monastero camaldolese di San Salvatore della Bernardenga, scritta tra il 1152 e il 1165<sup>61</sup>. Alberto non ha confratelli, ma accetta soltanto, a un certo punto, la compagnia di un suo giovane parente che ne vuole imitare lo stile di vita eremitico. Eppure Alberto ha degli amici, sulle montagne senesi della Scialenga, lontano dagli uomini e dalla civiltà: ama molto il prete Marino, e pregando per lui lo guarisce da una malattia (cfr. la *Vita* di Giovanni Gualberto)<sup>62</sup>; ha anche degli amici generici, che a un certo punto lo

11-15, III 6, V 9, VI 6, pp. 136, 138, 144, 150, 152), un superiore e gli inferiori (*Regula* LXIII 16, p. 254). Alcune occorrenze: *Regula* II 24 (p. 140): l'abate verso i monaci «dirum magistri, pium patris ostendat affectum»; III 6 (p. 144): «Sicut discipulos convenit obedire magistro»; VI 6 (p. 152): «Nam loqui et docere magistrum condet, tacere et audire discipulum convenit»; LXIII 12 (p. 254): «Priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intellegunt paterna reverentia»; LXIII 16 (p. 254): «Transeunte maiore, minor surgat et det ei locum sedendi». Sull'influenza diretta della *Regula* di Benedetto su Giovanni Gualberto F. Salvestrini, Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. *La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al capitulum domni Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali cit.*, pp. 239-312 (alle pp. 248-249); poi col titolo *La strutturazione dell'Ordine dalle origini al Capitulum generale del 1216*, in F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma 2008, pp. 181-244.

<sup>57</sup> *Vita* 34 (ed. PL 146, col. 779A): «Hunc semper multum ex corde dilexit». S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 76 (1964), pp. 99-215 (alle pp. 148-155, 188-189); N. D'Acunto, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, in «Aevum», 66 (1993), 2, pp. 279-312 (alle pp. 280-286).

<sup>58</sup> *Vita* 56-59 (ed. PL 146, coll. 787A-788B). Su questo aspetto D'Acunto, *Lotte religiose cit.*, pp. 286-287.

<sup>59</sup> *Vita* 66 (ed. PL 146, col. 799B): «Hic erat beatae recordationis Ioanni abbati valde notissimus, et inter mundiales amicos familiarissimus». Giovanni lo guarisce da una grave malattia con la preghiera. Secondo Francesco Salvestrini l'amicizia di Ubaldo da Figline con Giovanni Gualberto fu talmente forte che si può attribuire a essa, almeno in forma di ipotesi, perfino il passaggio del monastero di Passignano all'obbedienza vallombrosana, dato che di questo monastero Ubaldo era per tradizione *patronus*: F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallumbrosae tra XI e XII secolo, in Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I, *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. Pirillo, Firenze 2009 (Biblioteca Storica Toscana, serie I, 59), pp. 59-127 (alle pp. 64-66).

<sup>60</sup> *Vita* 68 (ed. PL 146, col. 791A): «Tantus deinceps inter utrumque firmatus est amor, quantus inter charissimos atque uterinos solet esse germanos».

<sup>61</sup> Breve presentazione del testo in Licciardello, *Lineamenti di agiografia cit.*, pp. 27-28.

<sup>62</sup> *Annales Camaldulenses cit.*, III, pp. 306-307: «Scientes tamen, quod a viro Dei, cui sedulum iam praeberat familiaritatis obsequium, plurimum diligeretur, ad cellam ipsius ipsum detule-



dissuadono dal cambiare residenza per poter continuare a godere della sua presenza<sup>63</sup>. Ma per l'agiografo l'amicizia può anche essere un pericolo: come nel caso di una donna, una *formosa mulier* – è in realtà il demonio travestito – che lo tenta, invitandolo a godere delle sue ricchezze e della sua *amicitia*<sup>64</sup>. Per l'agiografo di Alberto, in conclusione, gli amici esistono ma l'amicizia non deve giocare un ruolo significativo nella vita dell'eremita; questi piuttosto vorrebbe dimenticarli e separarsi da loro, ma sono gli altri che lo cercano, e allora il *vir Dei* acconsente a stare vicino a loro, solo per pietà cristiana.

Anche nella *Vita* dell'eremita casentino Torello, recluso presso il monastero vallombrosano di San Fedele di Poppi († 1281 circa), l'amicizia non ha un ruolo importante. Il beato ha un giovane discepolo, di nome Pietro, da cui è chiamato “padre” e “maestro”, a cui rivolge ammonimenti spirituali incentrati sul tema tradizionale del *contemptus mundi*<sup>65</sup>.

L'ultimo testo che prenderemo in considerazione per seguire la rappresentazione dell'amicizia maschile in ambiente camaldolese è la *Vita* del converso Silvestro, vissuto nell'eremo fiorentino di Santa Maria degli Angeli († 1348, le due versioni della *Vita* sono della fine del secolo XIV)<sup>66</sup>. Egli ha una di-

runt: “Ecce” inquit “Venerabilis pater, quem amas”. Il seguito del racconto è meno lineare, perché Alberto si mette a piangere, ma l'agiografo si affretta a spiegare che l'eremita piange solo per compassione verso gli altri uomini presenti, che già piangevano (citando Rom 12. 15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus»). Sembra che l'agiografo voglia giustificare il pianto di Alberto, presentandolo come un uomo che non cede al proprio privato sentimento di amicizia, ma è mosso a compassione dal pianto altrui.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 310-311: «Voluit aliquando famulus Dei quietioris vitae desiderio ad remotiora loca, sua regione derelicta, migrare: sed amicis et fidelibus sollicitis id dissuadentibus...».

<sup>64</sup> *Ibidem*, 309: «Coepit itaque blanda quaedam et mollia cellam ingressa proferre, dicens se viduam esse locupletem, et tanta industria praeditam, ut si vellet eius amicitia perfrui, magnifice posset opibus ditari». Episodio analoghi non sono infrequenti nelle vite dei santi eremiti. Si veda ad esempio la *Vita* di san Paolo eremita scritta da Girolamo (Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis [d'ora in poi BHL] 6596, fine secolo IV/inizi V, ed. PL 23, coll. 19B-20A) e, per restare in Italia centrale nel medioevo, la *Vita* dell'eremita Severino nelle Marche (BHL 7659, dei secoli XI-XIII, ed. *Acta Sanctorum Ianuarii I*, p. 500).

<sup>65</sup> La *Vita* in latino, di cui esiste una coeva versione in volgare, è la BHL 8035, ed. *Acta Sanctorum Maii II*, pp. 500-504; *Le «Vite» di Torello da Poppi*, edizione critica a cura di L.G.G. Ricci, con un'introduzione storica di M. Bicchierai, Firenze 2002 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 5, serie II, 2), pp. 31-44 (*Vita* in latino), 85-152 (*Vita* in volgare). Si veda in particolare *Vita* in latino XIV (ed. *Le «Vite» di Torello cit.*, p. 39): «Fili mii (...) rogo igitur ut conforteris, et in Dei operibus ac servitio perseveres. Laudes hominum et honores respue, et cetera huius seculi transitoria, que destruant fructus nostrorum bonorum et mentes a Dei contemplatione abstrahunt; *Vita* in volgare XVI-XVIII (ed. cit., pp. 126-140). L'appartenenza di Torello alla riforma vallombrosana è quanto meno dubbia, come ricorda Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana fra XII e XIII secolo cit.*, pp. 450, 461.

<sup>66</sup> Le due *Vite* sono in volgare fiorentino. La prima, in prosa, è opera di Baldovino Baldovini, della fine del secolo XIV (*Leggende di alcuni santi e beati venerati in Santa Maria degli Angeli di Firenze*, a cura di C. Stolfi, Bologna 1864 [Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX, Dispensa LII-LIII, Parte II], pp. 19-81); si veda *Biblioteca Agiografica Italiana. Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XV*, a cura di J. Dalarun, L. Leonardi, Firenze 2003, II, pp. 654-655. La seconda, versificata in endecasillabi, è scritta dal camaldolese Zenobi Tantini nel 1394 (BHL 7745b; *Leggende di alcuni santi cit.*, pp. 131-150). Si veda C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma 1999 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 350), pp. 187-188, 480-483, 515-516.



scepolo, Paola, verso cui si atteggia a maestro<sup>67</sup>. È descritto come un vecchio per sapienza e come una madre in quanto capace di allattare spiritualmente i suoi figli<sup>68</sup>. Vieta ai giovani di frequentare altri giovani perché non si lascino coinvolgere in conversazioni frivole, li invita piuttosto a cercare la compagnia dei vecchi esperti nella vita religiosa<sup>69</sup>: per fortuna ci sono le mura dell'eremo, insegna Silvestro ai giovani, a separarci dai parenti, dalle ragazze e dagli stessi amici<sup>70</sup>. Il beato è ostile all'amicizia, la considera solo una forma di distrazione. La sua spiritualità è del tutto votata alla ricerca di Dio, per cui i legami con il mondo costituirebbero solo un freno: il suo modello di eremita è un uomo morto al mondo<sup>71</sup>. In questo egli è erede della più rigida tradizione ascetica, incentrata sulla solitudine e sulla separazione dalla società.

In conclusione, questa resistenza dell'agiografia monastica nel concedere spazio all'amicizia "orizzontale" può essere spiegata in due modi. Il primo è, come abbiamo già detto, la tendenza generale a privilegiare la dimensione "verticale" del rapporto affettivo con Dio piuttosto che quella "orizzontale" del rapporto con gli altri uomini. Il secondo richiama un problema che era stato osservato fin dai primi padri del monachesimo: la nascita di amicizie particolari rischiava di incrinare il senso di unità della comunità monastica, creando preferenze, trattamento disuguale, disomogeneità nei rapporti tra le persone e, di conseguenza, invidia e rancore. La tendenza naturale dell'animo umano a eleggere rapporti affettivi particolari, sulla base della simpatia reciproca, della consonanza spirituale e di una certa sensibilità comune – come appunto avviene nella scelta degli amici – minava alle basi la possibilità di realizzare una autentica fratellanza cristiana. In questo senso si erano espressi già Basilio, Giovanni Cassiano e Benedetto<sup>72</sup>.

Basilio di Cesarea, padre del monachesimo orientale (330 ca.-379), in un suo *Sermo asceticus* aveva condannato le amicizie "particolari" o "private" o "singolari", considerandole lesive della concordia della comunità, fonte di invidia, di sospetto e di invidia; come tali, da punire severamente<sup>73</sup>. Nella sua

<sup>67</sup> L'atteggiamento è costante in tutta la *Vita*, ma si vedano particolarmente i capp. XIII-XVII (in *Leggende di alcuni santi* cit., pp. 50-56), XX-XXII (pp. 59-62), XXXIII (p. 75), XXXV (p. 77), XXXVII (p. 80).

<sup>68</sup> *Vita XVI (ibidem)*, pp. 54-55: «I più vecchi sogliono essere specchio a' giovani, et avere debbono le poppe abbondante di parole e d'opere; acciocché i lattaiuoli nutrichino e saltevolmente riempino»; XXIV (pp. 63-64): il novizio «come cieco, si dia alla condotta e governo de' vecchi».

<sup>69</sup> *Vita XVI (ibidem)*, p. 55: «Vietava, al tempo dello dispensato silenzio, l' giovane al giovane accompagnarsi; acciò le cose giovanile non parlassero; o vero [consigliava] soli andare, accostarsi a' vecchi et abbienti esperienza della religione, da quali edificati fussono».

<sup>70</sup> *Vita XXV (ibidem)*, p. 65: «Questi muri, voi da' parenti, voi da' compagni, voi dagli amici, voi dalle donne, voi dagli ornati, voi da' romori, voi da' pericoli, voi dalle occupazioni superflue, voi dalle lascivie, voi dalle concupiscenze, voi da mille migliaia illecebre del secolo separeranno e sequestreranno».

<sup>71</sup> *Vita XXV (ibidem)*, p. 64: «Amate la solitudine, amate non vedere, non udire, non vagare, amate non essere veduti».

<sup>72</sup> Vansteenberghes, *Amitié* cit., coll. 521-525; Alvarez, *Amicizia* cit., p. 116; Goffi, *Amicizia* cit., pp. 10-12.

<sup>73</sup> Basilio di Cesarea, *Sermo asceticus* (ed. PG 31, coll. 879-880): «Iam vero in hoc communi

regola monastica aveva ribadito il divieto e la punizione: l'affetto particolare non è *caritas*, ma focolaio di sedizione e di divisione<sup>74</sup>. Si noti che lo stesso Basilio aveva invece coltivato per lettera un rapporto di sincera e profonda amicizia con un altro grande padre della Chiesa orientale, Gregorio di Nazianzo (329-390 ca.)<sup>75</sup>. Non si tratta di ipocrisia o di doppia misura, ma dell'applicazione di un principio di buon senso: quello secondo cui le amicizie particolari potevano essere costruite non all'interno, ma all'esterno del monastero, dove non avrebbero minacciato la concordia della comunità; così sarebbe avvenuto anche per san Romualdo e per san Giovanni Gualberto. Giovanni Cassiano (360-435), uno degli autori monastici più famosi, raccomandato dallo stesso san Benedetto nella sua *Regula*, dedica una delle sue *Conlationes* all'amicizia, sviluppando il tema in modo ampio e articolato; egli accetta sostanzialmente anche le amicizie particolari, distinguendo l'affetto in due specie, *agâpe* (rivolto verso tutti) e *diâtesis* (rivolto verso un piccolo gruppo)<sup>76</sup>. Invece nel suo testo con valore normativo più diretto, le *Institutiones*, vieta di coltivare amicizie particolari all'interno del monastero, di conversare con i fratelli in modo ozioso, di scambiarsi gesti di affetto (rigidamente vietato il prendersi per mano, ripetendo un ammonimento di Pacomio), di scambiare lettere con un amico fuori dal controllo dell'abate<sup>77</sup>. Nella *Regula* di san Benedetto il divieto di mostrare preferenze tra le persone – la preferenza è un segno eviden-

contubernio dilectionis lex non permittit particulares amicitias ac sodalitates. Nam necesse est omnino affectus particulares plurimum communi concordiae nocere (...) quod si quis ob quamcumque causam monachum fratrem aut propinquum maiori studio quam alium quemvis prosequi comperiat, is tanquam in totam societatem contumeliosus castigetur. Nimius namque erga unum aliquem amor magnum in caeteros defectum arguit»; (op. cit., coll. 885-886): «Quoniam autem omnino aequali amoris mensura sese invicem diligere debent, iniuria est privatas quasdam sodalitates ac contubernia in conventu reperiiri. Qui enim unum prae aliis diligit, is, quod non perfecte caeteros diligit, se ipse arguit. Quare ex conventu contentio indecora, et singularis amor sunt aequaliter amandandi. Oritur enim ex contentione inimicitia; ab amicitia vero particulari et sodalitate suspiciones et invidiae nascuntur». Cito per comodità il testo di Basilio nella traduzione latina anziché nell'originale greco.

<sup>74</sup> Basilio di Cesarea, *Constitutiones monasticae* XXIX (ed. PG 31, coll. 1417-1420): «Quod non decet in ascetico instituto peculiarem quandam amicitiam esse inter duos aut tres fratres (...). Decet fratres charitatem quidem inter se mutuam habere, sed non ita tamen, ut duo aut tres simul conspirantes, sodalitates aliquas constituent. Non enim hoc caritas est, sed seditio divisioque et eorum, qui sic coeunt, improbitatis argumentum».

<sup>75</sup> B. Salmona, *L'amicizia tra Basilio e Gregorio di Nazianzo*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano, 9-11 maggio 1994, Merano (Bolzano) 1995, pp. 704-708.

<sup>76</sup> Giovanni Cassiano, *Conlationes* XVI, *De amicitia* (Jean Cassien. *Conférences*, a cura di E. Pichery, Paris 1958 [Sources chrétiennes, 54], pp. 221-247).

<sup>77</sup> Giovanni Cassiano, *Institutiones*, II 15 (Jean Cassien. *Institutions cénobitiques*, a cura di J.-Cl. Guy, Paris 1965 [Sources chrétiennes, 109], pp. 84-86): finita la recita dell'ufficio o durante il lavoro quotidiano, nessuno si intrattenga a conversare con un altro, «ne otiosis quidem conloquis ullam copiam vel tempus inperiat»; IV 16 (pp. 140-142): va punito il monaco «si cum aliquo vel ad modicum substiterit, vel si ad punctum temporis uspiam secesserit, si alterius tenerit manum, si cum illo, qui cellae suae cohabitator non est, confabulari quantulumcumque praesumpserit (...) Si parentum quempiam vel amicorum saecularium viderit vel conlocutus eis sine suo fuerit seniore, si epistulam cuiuscumque suscipere, si rescribere sine suo abbate temptaverit».

te di amicizia – è centrale e insistito<sup>78</sup>. Ripetendo quando detto da Cassiano, anche Benedetto vieta di suoi monaci di intrattenersi tra di loro nei momenti non previsti, al di là del lavoro<sup>79</sup>; perfino di evitare gli ospiti se non si è stati delegati dall'abate a stare con loro<sup>80</sup>.

Anche sant'Agostino, in fondo, nel ricordare con malinconia il suo affetto straordinario per un amico poi defunto, avverte il fascino perverso dell'amicizia: fonte di calore umano ma al contempo forza centrifuga che allontana il cuore dell'uomo dalla ricerca di Dio<sup>81</sup>.

## 2. *L'amicizia delle donne*

L'agiografia femminile medievale di Camaldoli e Vallombrosa è ricca di figure di sante e beate che sono divenute oggetto di culto, ma è meno ricca di testi letterari<sup>82</sup>.

Sulla beata Gherardesca, vissuta nel monastero camaldolese di San Savino a Pisa († 1269 circa) rimane un'interessante *Vita* coeva, per quanto mutila (BHL 3421). La *Vita* non è una vera e propria biografia storica, è piuttosto una biografia spirituale ricca di visioni e rivelazioni (*Gnadenleben*). Tuttavia si incontrano, qua e là, i nomi di alcuni figli spirituali che si affidano alle preghiere e all'intercessione della beata<sup>83</sup>: una trama sottile di rapporti affettivi speciali, ma quasi nascosti, sotterranei, di scarso interesse per la costruzione dell'immagine agiografica della beata. Questa appare piuttosto come capace di singolare intimità con Cristo, la Vergine e i santi, particolarmente i santi patroni della verginità monastica, Giovanni Evangelista e la Maddalena, con i quali intrattiene un dialogo costante. Questi le rivelano continuamente i giudizi di Dio sugli uomini e le mostrano l'invisibile comunicazione che avviene tra cielo e terra per la mediazione dei santi. Potremmo dire che i veri "amici" di Gherardesca sono i santi in cielo, non gli uomini sulla terra.

<sup>78</sup> Si veda Benedetto, *Regula* II 16-17 (ed. a cura di S. Pricoco cit., p. 138): «Non ab eo persona in monasterio discernatur»; II 22 (pp. 138-140); LXIX (p. 266): «Ut in monasterio non praesumat alter alterum defendere».

<sup>79</sup> Benedetto, *Regula* XLVIII 21 (*ibidem*, p. 226): «Neque frater ad fratrem iungatur horis incompetentibus».

<sup>80</sup> Benedetto, *Regula* LIII 23-24 (*ibidem*, p. 234): «Hospitibus autem cui non praecipitur, ulla tenus societur neque conloquatur, sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter, ut diximus, et petita benedictione, pertranseat dicens sibi non licere conloqui cum hospite».

<sup>81</sup> Agostino ne parla soprattutto in *Confessiones* IV 7-VII 12 (*Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, a cura di L. Verheijen, Turnhout 1981 [CCSL 27], pp. 42-46). Si veda M.A. Mc Namara, *L'amicizia in Sant'Agostino*, Milano 1970; L. Alici, *L'amicizia in S. Agostino*, in *Il concetto di amicizia* cit.

<sup>82</sup> Per la bibliografia si veda sopra, nota 3. Delle beate camaldolesi Lucia di Stifonte, Giovanna da Bagno di Romagna, Maria da Pisa, Bona da Pisa, rimangono scarse e tardive memorie agiografiche.

<sup>83</sup> *Vita* 20-21 (ed. *Acta Sanctorum Maii VII*, p. 165), 43-44 (p. 171), 48 (p. 171), 61 (p. 174), 66 (p. 175).

Della camaldolese Paola, reclusa presso Santa Maria degli Angeli di Firenze nel Trecento, abbiamo già parlato per il suo rapporto di discepolato spirituale con il beato Silvestro. Esiste una *Vita* fiorentina trecentesca su Paola, in cui si legge un episodio di amicizia, la visita a una amica monaca in punto di morte<sup>84</sup>. Dal breve episodio traspare un affetto tenero e sincero.

L'agiografia trecentesca di ambiente vallombrosano e rappresentata da due testi, la *Vita* di Umiltà da Faenza (BHL 4045) scritta dal monaco Biagio di Vallombrosa<sup>85</sup> e la *Vita* della sua discepolo Margherita da Faenza (BHL 5315), opera del frate minore Pietro da Firenze<sup>86</sup>. In nessuno dei due testi si parla mai di amicizia delle religiose tra di loro, o con altri religiosi o laici.

Chi parla molto di amicizia è Umiltà da Faenza nei suoi *Sermones*. Per lei gli amici del Signore sono i santi e i devoti che abitano la terra<sup>87</sup>; l'amore del Signore e la sua amicizia verso il genere umano sono attestati dall'opera di redenzione di Cristo, che è il vero amico dell'uomo<sup>88</sup>. Amici di Umiltà saranno quindi tutti coloro che cercano Cristo con amore sincero, soprattutto i monaci e le monache<sup>89</sup>. L'amicizia per Umiltà è, come si vede, soltanto in senso "verticale", da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio. L'amicizia "orizzontale" tra uomini, tra religiosi votati alla ricerca di Dio, nasce solo come riflesso dell'amicizia con Dio, come consonanza di intenti in quel percorso comune verso Dio che è la vita dell'uomo.

Quando, nella seconda metà del secolo XIV, Caterina da Siena (1347-1380) scrive le sue lettere agli eremiti camaldolesi del Camposanto di Pisa e ai monaci di Vallombrosa, il linguaggio non è cambiato. I suoi destinatari monaci sono "figli" o "padri" a seconda della posizione in cui la scrittrice si colloca, di madre o di figlia, ma sempre in un rapporto magistrale tra chi deve imparare e chi deve insegnare<sup>90</sup>; eccezionalmente i monaci vallombrosani di Passigna-

<sup>84</sup> *Vita* XXIV (ed. *Leggende di alcuni santi* cit., pp. 115-117): «venuta la sera, per più onestade, andò a lei e confortolla dolcemente con dolci parole, come ella sapeva; e fatto ciò, si partì».

<sup>85</sup> *Le Vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze 1997 (Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, 8), pp. 3-23.

<sup>86</sup> La *Vita* BHL 5315 si legge in *Acta Sanctorum Augusti V*, pp. 847-851. Alle pagine seguenti (pp. 851-853) si leggono le *Revelationes et miracula* (BHL 5316) scritte dal prete Giovanni da Faenza. Dall'agiografia vallombrosana va esclusa la *Vita* della reclusa Verdiana da Castelfiorentino (BHL 8540: si veda Simonetti, *Santità femminile* cit., pp. 472-473).

<sup>87</sup> *Sermo I (I Sermoni di Umiltà da Faenza)*, a cura di A. Simonetti, Spoleto 1995 [Biblioteca di «Medioevo Latino», 14], II (p. 19-21): «Gaudent in terra amici sui, qui diligunt eum casto amore».

<sup>88</sup> *Sermones* II (pp. 12-13): «O superna caritas et immensa amicitia! (...) Ipse est amicitia nostra caritativa et gloria nostra infinita et laetitia nostra indivisa»; VIII (p. 97): «O ineffabilis pietas! O perfecta caritas! O benigna et immensa amicitia! O admirabilis largitas! O inestimabilis bonitas! Iesus, Iesus, dulcis es ad amandum!»; XI (p. 140): «Amodo venias, ne moreris, Iesus dulcis amator. Fac mecum novam amicitiam solum de amore floribus ornatam».

<sup>89</sup> *Sermones* VII (p. 79): «Carissimi fratres necnon sorores, et amici mei et filii in amore Christi».

<sup>90</sup> Si veda *Lettera* 134 a Bartolomeo e Giacomo, eremiti al Camposanto di Pisa (*S. Caterina da Siena. Epistolario*, a cura di D.U. Meattini, Alba [Cuneo] 1966, III, pp. 221-223): «Dilettissimi e carissimi figliuoli miei in Cristo dolce Gesù»; 22 (pp. 385-387): «Carissimo Padre in Cristo dolce Gesù (...). Su, padre carissimo, diamo de' calci al mondo...»; 27 a don Martino, abate di Passignano (pp. 388-391): «Reverendo e carissimo Padre in Cristo dolce Gesù»; 296 (p. 399): «Pregovi che vi sieno raccomandati i vostri e miei carissimi figliuoli, cotesti di costà, e questi di qua».

no possono essere chiamati contemporaneamente «fratelli e figliuoli»<sup>91</sup> e l'eremita vallombrosano Giovanni delle Celle «figliuolo e padre»<sup>92</sup>. I messaggi di Caterina sono esortazioni alla vita religiosa, alla ricerca di Dio, della sua amicizia in senso “verticale”: mai la santa senese indulge a confidenze o a aperture personali. Profetessa chiamata dallo Spirito Santo a guidare gli uomini e le istituzioni verso Dio, Caterina scrive per spiegare all'uomo il senso divino della storia, non per dare sfogo ai suoi personali sentimenti. Non le interessa comunicare qualcosa della sua persona, che semmai desidera annullare in Cristo. Nella lettera sopra citata, indirizzata al monastero vallombrosano di Passignano, Caterina invita i monaci a evitare le conversazioni, specialmente quelle con le donne, che vanno fuggite come serpenti velenosi<sup>93</sup>: il monaco deve pregare, non conversare.

Dunque l'amicizia “orizzontale” per le donne nella tradizione camaldolese e vallombrosana risulta, nell'insieme dei testi conservati, ancor meno significativa che presso gli uomini.

### 3. *L'amicizia degli animali*

La solitudine degli eremiti, l'austerità dei monaci di Camaldoli e Vallombrosa è mitigata da un rapporto di amicizia sincero e spontaneo: quello con il mondo animale, con la foresta, particolarmente con gli animali selvatici che la abitano. La foresta è lo spazio sacro per eccellenza del monachesimo occidentale. A Camaldoli e a Vallombrosa, comunità immerse nelle rigogliose foreste del Pratomagno e del Casentino, l'albero è allo stesso tempo segno naturale di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e sostegno benefico di un'economia di montagna perfettamente integrata con l'ambiente naturale<sup>94</sup>. I religiosi che vivono nella foresta riescono a stringere con gli animali selvatici dei rapporti di amicizia e di confidenza reciproca ignoti agli uomini delle città.

<sup>91</sup> Lettera 67 (*ibidem*, p. 392).

<sup>92</sup> Lettera 296 (*ibidem*, p. 396).

<sup>93</sup> Lettera 67 (*ibidem*, p. 395): «E perocché vede che la conversazione de' cattivi e dissoluti gli è molto nociva, e la conversazione e amistà delle femmine; però le fugge come serpenti velenosi. Piglia, e studiasi di pigliare, la conversazione della santissima croce; e con tutti quelli servi di Dio che sono amatori di Cristo crocifisso».

<sup>94</sup> Si vedano in generale V. Merlo, *La foresta come chiostrò: influsso delle idee cristiane sull'ambiente vegetale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997; P. Licciardello, *Il Bosco e il Monachesimo*, in *Bosco e cultura. Il bosco nella vita spirituale e culturale dell'uomo, Atti del Convegno, Roma, 5 ottobre 2006*, Vallombrosa (Firenze) 2007 (Fondazione S. Giovanni Gualberto. Osservatorio Foreste e Ambiente. I Quaderni, 6), pp. 91-114. Sull'importanza del bosco per i Camaldolesi si veda anche *Il Codice forestale camaldolese. Legislazione e gestione del bosco nella documentazione d'archivio romualdina*, a cura di F. Cardarelli, Bologna 2009 (Quaderni della montagna, 4); G. Cherubini, *Aspetti di vita economica dei monasteri vallombrosani*, in «Il Chianti. Storia, arte, cultura, territorio», 18 (1995), pp. 5-18; F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze 1998 (Biblioteca Storica Toscana, 33); Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 65-80.

Romualdo, che pure è sensibile alla solitudine della foresta<sup>95</sup>, non ha particolare interesse verso gli animali.

Giovanni Gualberto, nella *Vita* scritta da Andrea da Strumi, manifesta invece un affetto straordinario per gli animali, come quando accarezza dolcemente un bue, che piange come un bambino perché si è perso<sup>96</sup>, o come quando restituisce la libertà a una lepre, che uno dei suoi monaci ha catturato nella neve e vorrebbe servire come pranzo ai fratelli<sup>97</sup>. Tenerezza, compassione, dolcezza nelle parole e nei gesti verso gli animali: è questo un lato sorprendente del carattere di Giovanni Gualberto. Ma il santo si rivela anche capace di impartire ordini spietati contro gli animali che danneggiano gli uomini, come quando comanda a un suo monaco di stanare un orso da un albero della foresta e di ucciderlo a colpi di scure<sup>98</sup>. In conclusione, Giovanni Gualberto sembra comportarsi con gli animali così come lo abbiamo visto comportarsi con gli uomini: è capace di alternare un affetto delicato, materno, a una severità assoluta, paterna; sa usare l'amore materno nel dialogare con i buoni, il rigore paterno nel riprendere i malvagi. È un santo che ama o castiga, capace solo di sentimenti e di scelte assolute, incapace di scendere a compromessi.

La liberazione affettuosa della lepre da parte di Giovanni appartiene a un luogo comune frequente nella letteratura agiografica medievale, quello del santo che libera un animale inseguito dai cacciatori. Numerosi esempi sono stati rintracciati fin dall'agiografia altomedievale<sup>99</sup>. Il caso della lepre si ritrova, in ordine cronologico, nella *Vita* metrica di san Martino di Tours di Venanzio Fortunato (530-607 circa, BHL 5624)<sup>100</sup>, nella *Vita* dell'abate Marculfo, vissuto nel VI secolo (BHL 5266)<sup>101</sup>, nella *Vita* di Anselmo di Canterbury scritta dal suo segretario Eadmero (1060-1130 circa, BHL 525)<sup>102</sup>, nella *Vita* vallombrosana dell'abate Pietro da Montepiano, morto agli inizi del secolo

<sup>95</sup> Si veda *Vita beati Romualdi* I (a cura di G. Tabacco cit., p. 14): «Nam et si quando se ad studium venationis accingeret, ubicumque per silvas amenum locum reperire poterat, mox se ad heremi desiderium eius animus accendebat, dicens intra se: "O quam bene poterant heremite in his nemorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!"».

<sup>96</sup> *Vita* 63 (ed. PL 146, col. 789AB): «Bovisque caput leniter demulcens, dixit: "O bos, bos, vade, tuumque officium imple"».

<sup>97</sup> *Vita* 72 (col. 792AB): «Quem blanda manu diu attraxerat, dicendo sibi: "Follis, follis, cur huc venisti?" Postea vero leporem miseratus, portas coenobii egressus, illum terrae supposuit ac liberum abire permisit».

<sup>98</sup> *Vita* 70 (col. 788B). Questo episodio è commentato da M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, in *Il bosco nel Medioevo*, a cura di B. Andreolli, M. Montanari, Bologna 1995 (Biblioteca di storia agraria medievale, 4), pp. 44-60.

<sup>99</sup> Boglioni, *Il santo e gli animali* cit., pp. 975-983: «Il tema più vistoso è naturalmente quello, caro a tutti gli zoofili, dell'animale braccato dai cacciatori e ormai perduto, che il santo, in genere un eremita, accoglie e salva» (p. 976); «Le scene di animali salvati dai cacciatori diventano comuni nel X-XI secolo» (p. 983).

<sup>100</sup> *Vita* III vv. 327-367 (ed. PL 88, coll. 401C-402C).

<sup>101</sup> *Vita* III 18-19 (ed. *Acta Sanctorum Maii* I, p. 74).

<sup>102</sup> *Vita* II III 27 (ed. PL 158, coll. 91D-92A).



XII (ma il testo sembra posteriore al 1271)<sup>103</sup>, nelle biografie di san Francesco d'Assisi<sup>104</sup>. Si legge anche nella *Vita* camaldolese di Alberto da Montalceto (BHL 232), dove è seguito da un altro episodio analogo: una colomba vola abitualmente alla finestra della cella dell'eremita e si fa prendere da lui con facilità<sup>105</sup>. L'agiografo di Alberto commenta questi due episodi spiegando che l'eremita ha ritrovato quel contatto con la natura che è stato perduto dall'uomo a causa del peccato originale. Vivendo nella perfezione spirituale, egli è ritornato in qualche modo alla condizione edenica dell'uomo anteriore al peccato, capace di vivere in perfetta simbiosi con il mondo naturale, di ammansire ogni creatura e di comandare a essa così come poterono fare i progenitori dell'umanità<sup>106</sup>. Questo commento è molto originale perché esprime chiaramente il concetto di *imperium* sulla natura acquistato dall'eremita in virtù della sua santità di vita (Boglionni)<sup>107</sup>, presentandolo addirittura come il restauratore in sé della perfetta umanità, colui che ha potuto realizzare il sogno della palingenesi.

Un'originale amicizia tra uomo e animale è nella *Vita* di Torello da Poppi, che ammansisce un lupo e gli permette di vivere presso la sua cella, chiamandolo "compagno" (*socius*); infine gli comanda di ritornare nel bosco, e il lupo gli obbedisce docile come un cagnolino<sup>108</sup>. Con questo episodio siamo probabilmente di fronte a un'eredità francescana<sup>109</sup>, ma la presenza di lupi

<sup>103</sup> Ed. *Le carte del Monastero di S. Maria di Montepiano (1000-1200)*, a cura di R. Piattoli, Roma 1942 (Regesta chartarum Italiae, 30), p. 457. Si veda Degl'Innocenti, *Santità vallombrosana* cit., pp. 449, 460.

<sup>104</sup> Tommaso da Celano, *Vita prima* XXI 60 (ed. *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, Assisi 1995 [Medioevo francescano. Testi, 2], p. 335); Tommaso da Celano, *Tractatus de miraculis* 29 (*ibidem*, p. 667); Giuliano da Spira, *Vita sancti Francisci* VIII 39 (*ibidem*, p. 1061); Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda Maior* VIII 8 (*ibidem*, p. 849).

<sup>105</sup> *Annales Camaldulenses* cit., III, p. 280. Gli editori riproducono a stampa una miniatura che apriva la *Vita* del santo nell'unico manoscritto a loro noto, un leggendario senese trecentesco: vi si vede l'eremita che accarezza la lepre, la quale gli si nasconde dentro la manica della tunica.

<sup>106</sup> *Ibidem*: «Rediit ergo ad antiquum statum innocentiae, revertitur ad primordia naturae simplicitatis, ut praesit homo volatilibus coeli, piscibus maris et bestiis terrae, siquidem omnia homini subiiciuntur, qui recte subiicitur Deo, et viro mansueti Creatori mansuescit omnia creatura».

<sup>107</sup> Commenta il luogo comune della liberazione degli animali inseguiti dai cacciatori Boglionni, *Il santo e gli animali* cit., pp. 980-981, parlando di «uno schema teologico, secondo il quale anche taluni episodi di familiarità con gli animali rientrano finalmente – almeno secondo l'agiografo – nella categoria dell'*imperium*, o della obbedienza che gli esseri inferiori manifestano a chi si sottopone pienamente a Dio» e citando a proposito Beda, *Hexaameron* I (commento al passo biblico di Gen 1, 26-28; ed. PL 91, coll. 31-32) e Gregorio Magno, *Dialogi* III XXI 4 (ed. Grégoire le Grand, *Dialogues*, a cura di A. De Vogüé, II, Paris 1979 [SC 260], p. 354). Boglionni tuttavia non conosce la *Vita* di Alberto da Montalceto.

<sup>108</sup> *Vita latina* VIII (ed. *Le «Vite» di Torello* cit., pp. 36-37): il lupo «veluti canis fratrem lambebat propter suam sanctitatem» e quando Torello gli ordina di partire, chiamandolo "fratello" («mi frater, recede atque in nemus revertere») il lupo «caput inclinans abiit». Si veda *Vita* in volgare X (pp. 106-110).

<sup>109</sup> L'episodio si legge in *Fioretti* XXI (ed. *Fonti francescane*, Assisi 1978, pp. 1500-1503). Si vedano J. Goudet, *Le mysticisme de S. François et les animaux*, in «Revue des études italiennes», n.s., 10 (1966), pp. 25-39; F. Cardini, *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una leggenda*, in «Studi francescani», 74 (1977), pp. 315-343 (lettura simbolica e antropologica dell'episodio).



sulle montagne dell'Appennino casentino nel medioevo non è certo un mero luogo comune agiografico<sup>110</sup>.

Originale anche l'animale che fa compagnia a Umiltà di Faenza nella sua cella di reclusione: si tratta di una donnola, che si adatta ai ritmi di vita e al regime alimentare della penitente fino a trasformarsi quasi in un suo «doppio» (Simonetti)<sup>111</sup>.

Alla metà del Quattrocento il tema dell'amicizia con gli animali ritorna a Camaldoli nella *Heremi descriptio* di Ludovico Camaldolese<sup>112</sup>. Vi è descritta come consueta la *familiaritas* tra gli eremiti e gli uccelli del bosco, che spesso vanno a mangiare le molliche di pane direttamente dalle loro mani: effetto, come nella *Vita* di Alberto di Montalceto, dello stato di grazia edenica ritrovato dagli eremiti<sup>113</sup>.

#### 4. *L'amicizia con i laici*

Camaldoli e Vallombrosa in quanto istituzioni intrattengono stretti rapporti con alcune forze signorili presenti nel territorio interessato alla loro espansione, con alcune persone e istituzioni ecclesiastiche, ma anche con alcuni esponenti del laicato di minore importanza sociale e politica. Tra i monasteri e il laicato esiste una intensa rete di relazioni politiche ed economiche, che non di rado assumono i toni dell'amicizia.

<sup>110</sup> F. Pasetto, *Il beato Torello da Poppi. Storie di santità, di superstizione e di magia nella Toscana del XIII secolo*, Bologna 1996, pp. 109-122; G. Cherubini, *Lupo e mondo rurale*, in G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso medioevo*, Roma-Bari 1996, pp. 195-214; A. Czortek, *L'agiografia come fonte per la storia dell'ambiente nel Medioevo: il caso del beato Torello da Poppi*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 39 (1999), 2, pp. 3-16; M. Bicchierai, *Introduzione*, in *Le «Vite» di Torello da Poppi* cit., pp. XXXV-XXXVII.

<sup>111</sup> Biagio di Vallombrosa, *Vita beatae Humilitatis* (BHL 4045). Si veda A. Simonetti, *Introduzione*, in *I Sermoni di Umiltà* cit., p. XXV: «La donnola, unico animale raffigurato nelle Vite, è anche l'unica compagnia di Rosanese [nome di Umiltà nel secolo, n.d.r.] negli anni di reclusione, condividendone le abitudini di vita e rinunciando completamente a quelle proprie della sua natura. Animale selvatico, carnivoro e aggressivo, diventa mansueta, "addomesticata" e vegetariana, e conforto nella penitenza e nella solitudine: in lei Umiltà, che ha finalmente trovato la pace dopo anni di vita insoddisfatta e irrequieta, si riflette come in un suo doppio. E la fine della reclusione per la santa è anche la fine della prigionia per l'animale che, come abbiamo visto, abbandona la cella nel momento in cui questa sta per essere sostituita dal monastero».

<sup>112</sup> La *Heremi descriptio* è parzialmente edita in P. Bossi, A. Ceratti, *Eremi Camaldolesi in Italia. Luoghi. Architettura. Spiritualità*, Milano 1993, pp. 129-132. Si legge nel ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446. Ringrazio la prof. Cécile Caby, dell'Université de Nice-Sophia-Antipolis, che sta curando l'edizione completa del testo, per avermene trasmessa una copia in anteprima.

<sup>113</sup> Ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446, f. 17r: «Asperitatem fugientes quedam se avicule tectis excipiunt in tantumque familiares efficiuntur hominibus ut de eorum manibus mici sepe rostro pascantur. Corvi insuper ex multo tempore hanc heremitis familiaritatem prestant. Sed quid mirum, si pristinae illi innocentie adherentibus prima nature ordinatissima dispositione famulentur universa?». Un episodio analogo si legge anche nella *Vita* seconda dell'eremita Amico di Avellana (BHL 389; ed. *Acta Sanctorum Novembris II.A.*, p. 102).

La secolare solidarietà di potere tra monachesimo e aristocrazia rurale, che aveva visto il ceto signorile fondare, proteggere e arricchire monasteri di famiglia, si riflette anche sulle congregazioni di Camaldoli e di Vallombrosa, che pure seguono un ideale di monachesimo riformato tendenzialmente ostile alle intromissioni dell'aristocrazia nella vita monastica. Romualdo di Ravenna, Giovanni Gualberto e i loro eredi infatti fin dalle origini avevano concepito le loro comunità come svincolate dal controllo dei poteri laici, secondo quel principio della separazione tra religioso e profano, tra potere ecclesiastico e potere secolare, che nell'età della riforma della Chiesa aveva trovato compendio nella formula *libertas Ecclesiae*. Per questo Camaldoli si era appoggiata da subito al vescovado di Arezzo<sup>114</sup>, mentre Vallombrosa – nata proprio in contrasto con il vescovado fiorentino occupato dal simoniaco Pietro Mezzabarba – aveva trovato inizialmente sostegno nel monastero di Sant'Ilario in Alfiano<sup>115</sup>. Né Camaldoli né Vallombrosa sono mai stati dei monasteri privati signorili. Il Papato, prendendo sotto la sua protezione queste vigorose espressioni del monachesimo riformato, avrebbe ribadito più volte la loro autonomia dai poteri locali e il collegamento diretto con la Sede Apostolica. Diverso è il caso dei monasteri entrati più tardi a far parte delle rispettive congregazioni: questi infatti portavano con sé le loro tradizionali reti di relazioni sociali, di patronati laici, di alleanze e di solidarietà. L'ingresso nella congregazione non annullava affatto quelle reti, che continuavano a esercitarsi interferendo spesso pesantemente nella vita dei monasteri, nelle scelte di governo della comunità<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Sullo stretto rapporto tra Camaldoli e il vescovado aretino nei secoli XI-XII G. Tabacco, *Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970 (Italia Sacra, 15-16), pp. 57-87 (alle pp. 84-87); W. Kurze, *Campus Malduli. Die Frühgeschichte Camaldolis*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 44 (1964), pp. 1-34; ora col titolo *Campus Malduli. Camaldoli ai suoi primordi*, in W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989, pp. 243-274; G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994 (Italia benedettina, 13), pp. 28-35, 103-107; Caby, *De l'érémisme* cit., pp. 92-97. Allentatosi nel corso del secolo XII, questo rapporto entrerà in crisi nel XIII secolo: nel 1216 Camaldoli tenta di svincolarsi dal controllo vescovile, nel 1269 riesce a ottenere l'esenzione.

<sup>115</sup> Da ultimo F. Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in *La lunga storia di una stirpe comitale. I Conti Guidi tra Romagna e Toscana*, Atti del Convegno di studi, Modigliana-Poppi, 28-31 agosto 2003, a cura di F. Canaccini, Firenze 2009 (Biblioteca Storica Toscana, 57), pp. 291-313 (alle pp. 296-299).

<sup>116</sup> In generale si vedano le sintesi di G. Tabacco, *Vescovi e monasteri*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968*, Milano 1971, pp. 105-124; ora col titolo *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo* in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura* cit., p. 87; J.P. Delumeau, *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son Contado du VIII<sup>e</sup> au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, I-II, Rome 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 219), soprattutto le pp. 712-742. Il caso del monastero camaldolese di San Salvatore della Berardenga, che era anche monastero privato della famiglia

L'interesse che muove l'aristocrazia verso i monasteri è di natura complessa e non soltanto squisitamente politica. La triplice funzione nei rapporti tra aristocrazia e monasteri privati individuata da Sergi (una funzione simbolica, una funzione economico-sociale, una funzione politico-signorile)<sup>117</sup> può essere accolta nel nostro caso con qualche cautela, trattandosi appunto di monasteri e di reti monastiche nati per esprimere una condotta autonoma rispetto agli interessi dell'aristocrazia. In particolare, appare meno significativa la capacità dei monasteri di costituire centri di raccordo per il disperso patrimonio fondiario delle famiglie aristocratiche. Per Camaldoli e Vallombrosa va semmai presa in maggiore considerazione la «genuina spinta religiosa» (Sergi)<sup>118</sup> che si nasconde dietro ai formulari ripetitivi dei tanti atti di donazione graziosamente concessi *pro remedio animae*. Senza dubbio si tratta spesso di gesti di liberalità interessata degli aristocratici, comprensibili solo in relazione alle strategie di radicamento nel territorio, di acquisizione di prestigio agli occhi del popolo, di schieramento in precisi campi delle lotte politiche che vedevano coinvolta la compagine ecclesiastica; tuttavia non va sottovalutata la capacità dimostrata dal monachesimo riformato dell'Italia centrale di presentarsi come autentica forza di rinnovamento religioso, capace di aprire nuove prospettive salvifiche e di suscitare sinceri slanci di entusiasmo spirituale nel mondo laico.

Ma anche avendo ricondotto a un più giusto equilibrio il rapporto tra interessi patrimoniali e spinta devozionale riguardo alle donazioni dei laici ai monasteri, quel rapporto appare come uno scambio reciproco. Donazioni o favori in cambio di preghiere, beni materiali in cambio di intercessione spirituale: è questa le merce di scambio – di altissimo valore per la società medievale – di cui possono disporre i monasteri. L'inserimento dei nomi dei donatori nei *Libri memoriales* e negli obituari del monastero sanziona lo scambio, una sorta di contratto di compravendita che sembra escludere la gratuità dell'amicizia. In realtà occorre spostare lo sguardo dalla reciprocità di interessi, che sta a fondamento dello scambio, e dallo stesso scambio in sé, alla sua conseguenza: e la conseguenza è appunto la creazione di un rapporto di solidarietà speciale tra i due attori, che rimangono spiritualmente vicini. Lo scambio non si esaurisce in sé, ma comporta un avvicinamento che avrà persistenti effetti di amicizia. Si crea un effetto simile a quello della «comunità estesa» che è stato messo in luce da Merlo per i monasteri cistercensi subalpini<sup>119</sup>: laici, di varia

dei Berardenghi, è stato analizzato da P. Cammarosano, *La famiglia dei Berardenghi. Contributo alla storia della società senese nei secoli XI-XIII*, Spoleto 1974, particolarmente le pp. 75, 80-84. Per Vallombrosa e i Conti Guidi tra secolo XI e XII si veda Salvestrini, *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano* cit.

<sup>117</sup> Sergi, *Vescovi, monasteri, aristocrazia* cit., p. 81: «Una funzione simbolica, di coronamento di un'ascesi familiare; una funzione economico-sociale, in parte di coesione fondiaria ma soprattutto di polarizzazione delle forze produttive di una regione; una funzione politico-signorile di aggregazione parentale».

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>119</sup> Merlo, *Forme di religiosità* cit., pp. 35-55.

dignità e potenza sociale, vengono introdotti nella comunità monastica, non in quella giuridicamente definita dai voti di professione – non si tratta, nel nostro caso, neppure della professione da conversi – ma nella comunità ideale delle relazioni privilegiate.

Questi effetti non sono facili da cogliere a livello documentario, soprattutto di fronte ai formulari aridi e ripetitivi delle donazioni dei secoli XI e XII. Ma nel secolo XIII questi lasciano il posto a forme espressive nuove, che riflettono una maggiore originalità del mondo laico nel suo rapporto col mondo religioso. Il laicato appare maggiormente capace di autorappresentarsi come soggetto in dialogo con i monaci, mentre i monaci definiscono con più chiarezza i motivi e i limiti di quei rapporti. Questa evoluzione porta all'estensione dei benefici spirituali degli ordini religiosi verso i laici benefattori e gli amici. Si riscontra tanto presso i Mendicanti (Minori, Predicatori) quanto presso i Camaldolesi, pressappoco nello stesso periodo: dalla metà del secolo XIII<sup>120</sup>.

I Minori accogliendoli i propri benefattori laici nei benefici dell'Ordine con il rilascio di apposite lettere (*litterae confraternitatis*), autenticate col sigillo del ministro generale<sup>121</sup>. Altrettanto fanno i Predicatori, che usano una formula ricorrente<sup>122</sup>.

Per Camaldoli la prima concessione generale di partecipazione ai benefici spirituali dell'Ordine (messe, salmodie, digiuni, elemosine e altre pratiche ascetiche) risale al 1256, quando Guglielmino Ubertini, vescovo di Arezzo, concede la partecipazione ai benefici spirituali – per conto dei Camaldolesi – e altre indulgenze, tra cui la remissione dei peccati per quaranta giorni – per conto proprio – ai fedeli che vorranno elargire sovvenzioni per la riparazione delle celle dell'eremo di Camaldoli<sup>123</sup>. Tali concessioni si faranno sempre più frequenti nei decenni seguenti. Ad esempio il 18 agosto 1282 il priore generale Gerardo di Camaldoli concede la partecipazione ai beni spirituali ai fedeli che forniranno aiuti al monastero camaldolese femminile di San Pietro di Mucchio, minacciante rovina<sup>124</sup>; il 25 aprile 1287 analoga concessione è rivolta ai

<sup>120</sup> Per Vallombrosa manca una ricerca analoga e non mi è stato possibile ripercorrere l'intera documentazione d'archivio. Sembra comunque che in ambiente vallombrosano, a differenza che a Camaldoli, il legame preferenziale tra mondo monastico e mondo laico passi per l'istituto conversuale, ampiamente utilizzato e variamente declinato: Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 245-297.

<sup>121</sup> H. Lippens, *De litteris confraternitatis apud fratres minores ab ordinis initio usque ad annum 1517*, in «Archivum franciscanum historicum», 23 (1939), pp. 49-88; A. Bartoli Langeli e N. D'Acunto, *I documenti degli ordini mendicanti*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Avarucci, R.M. Borraccini Verducci, G. Borri, Spoleto 1999 (Studi e ricerche, 1), pp. 381-415 (alle pp. 390-392, 411). Questo tipo di documenti comincia a essere rilasciato a partire dagli anni nei quali fu ministro generale dell'Ordine Giovanni da Parma (1247-1257).

<sup>122</sup> H. Durand, *Confrérie*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 4, Paris 1949, coll. 128-176 (alla col. 139).

<sup>123</sup> Doc. del 15 ottobre 1256, regestato nei *Summaria instrumentorum* di Odoardo Baroncini, fine secolo XVII (Archivio di Stato di Firenze [d'ora in poi ASFi], Appendice Camaldoli 294, p. 674). Si vedano anche *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 27.

<sup>124</sup> Registro del priore Gerardo, ASFi, Appendice Camaldoli 19, f. 76r.

fedeli che si recheranno in pellegrinaggio alla tomba della beata Giovanna a Bagno di Romagna (si notino i termini *consortes* e *participio*)<sup>125</sup>; il 10 dicembre 1303 a tutti i benefattori dell'eremo camaldolese di Santa Maria degli Angeli di Firenze, di recente costruzione<sup>126</sup>.

Concessioni particolari di ammissione ai benefici spirituali cominciano sempre dalla metà del secolo. Nel 1256 il conte Ruggero (dei conti Guidi di Dovadola) dona una elemosina annua a Camaldoli per il mantenimento del vitto e dell'alloggio di un eremita che preghi per lui; il priore generale Martino III (1248-1258) notifica la richiesta al capitolo generale e fa partecipare il nobile dei benefici spirituali dell'Ordine<sup>127</sup>. L'anno seguente lo stesso conte Ruggero promette di riparare tutti gli abusi e i torti commessi da lui contro Camaldoli, per la somma di mille lire d'argento<sup>128</sup>. Negli anni 1279-1281 il priore generale Gerardo accoglie al godimento dei benefici spirituali dell'Ordine le contesse di Toscana Bartolomea di Mangona (degli Alberti di Vernio), Elena, Giovanna, Beatrice *Marchisana*<sup>129</sup>. Si tratta di esponenti dell'alta aristocrazia toscana, appartenenti alle famiglie dei conti Alberti di Vernio (nel Mugello) e dei conti Guidi (in Casentino e Romagna). La lettera tipica che accompagna la concessione dei benefici, che inizia con le parole *Qua queritur sanctorum sors*, esalta il ruolo e la dignità dell'aristocrazia fedele a Camaldoli in un linguaggio elegante, raffinato, curiale<sup>130</sup>. Nel 1294 la contessa Albiera e sua madre Adalasia, dei conti Guidi di Porciano, sono accolti al beneficio delle preghiere dei Camaldolesi dopo aver donato agli eremiti un bel salterio miniato di provenienza francese<sup>131</sup> insieme ad altri libri, arredi liturgici e una somma di denaro in elemosina<sup>132</sup>. Il rapporto di speciale solidarietà che si crea in questi casi tra i religiosi e gli aristocratici è sancito dalla sua registrazione in un libro liturgico dell'Ordine, generalmente un messale, perché è appunto nella messa che si inserisce la preghiera per il defunto.

<sup>125</sup> Ed. in A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium libri tres*, Florentiae 1579, II, pp. 133-135: «Omnes, qui ad predictas solemnitates convenerint, et poenitentes pure fuerint confessi, omnium bonorum spiritualium, missarum, psalteriorum, orationum, et aliarum bonorum omnium actionum, quae in sancta Camaldulensi eremo fiunt, et in alio nostro Ordine universo, ex nunc consortes facimus, et digno pro meritis participio communimus».

<sup>126</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 259.

<sup>127</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 28 (dal messale duecentesco London, British Library, Egerton 3036; su cui M.E. Magheri Cataluccio, A.U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Roma 1979 [Studia anselmiana, 75], pp. 165-166).

<sup>128</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 33.

<sup>129</sup> Registro del priore Gerardo, ASFi, Appendice Camaldoli 19, ff. 8v-9r (25 ottobre 1279), 13r (29 ottobre 1279), 15r (9 novembre 1279), 58v (27 maggio 1281), 62r-63r (luglio 1281). Si vedano anche *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 139, 152.

<sup>130</sup> La lettera si legge per intero nel registro (alla nota precedente) al f. 15r e non è ripetuta per intero nelle concessioni seguenti, ma sono con l'*incipit*.

<sup>131</sup> Salterio duecentesco di origine francese, in seguito adattato alla liturgia camaldolese con modifiche al calendario (ms. Roma, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, 471, su cui si veda Magheri Cataluccio, Fossa, *Biblioteca e cultura* cit., pp. 175-176; Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 33, 36-51).

<sup>132</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 214.

A volte un regalo può suggerire un'amicizia rinnovata tra monaci e aristocratici non sempre rispettosi dei diritti di Camaldoli. In una lettera del 1280 il priore generale Gerardo si rivolge all'abate del monastero camaldolese di San Mamiliano di Montecristo pregandolo di consegnargli dei falconi da caccia, da regalare a Federico figlio del conte Guido Novello da Poppi (dei Conti Guidi del Casentino). Pochi giorni prima il conte Guido Novello aveva concluso con Gerardo un compromesso che chiudeva una vertenza riguardante danni subiti dall'eremo di Camaldoli e dai dipendenti laici del feudo camaldolese di Moggiona<sup>133</sup>.

Rapporti di amicizia vengono anche stretti tra Camaldoli e alcuni illustri esponenti della gerarchia ecclesiastica: si pensi al caso del cardinale Ugolino di Ostia (1206-1227, poi papa col nome di Gregorio IX), che soggiornò in un cella dell'eremo e di cui ci rimane una lettera, indirizzata ai Camaldolesi per raccomandare loro l'anima del proprio fratello defunto Adinolfo<sup>134</sup>; o all'arcivescovo di Magdeburgo (*Malburgensis*) accolto nel Duecento alle preghiere dell'Ordine<sup>135</sup>.

Ma gli stessi benefici vengono estesi a benefattori appartenenti all'aristocrazia minore, alle famiglie della borghesia urbana, perfino a persone che sembrano di *status* sociale non troppo elevato<sup>136</sup>.

Infine, dal tardo Duecento i benefici sono concessi anche ad alcune istituzioni religiose e confraternite: ad esempio, il 4 giugno 1281 alla confraternita di Santa Maria di Castiglion Fiorentino<sup>137</sup>; il 10 luglio 1284 all'Ospedale del Ponte di Arezzo<sup>138</sup>.

La rete delle solidarietà non conosce chiusure di ceto né barriere istituzionali.

## 5. *L'amicizia delle istituzioni*

L'amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa come istituzioni viene comunemente fatta risalire al soggiorno di Giovanni Gualberto a Camaldoli, che si legge nelle varie versioni della *Vita*<sup>139</sup>. Si noti come l'accento a una *iniuria* sopportata da Giovanni (*Vita* scritta da Andrea da Strumi, BHL 4397)<sup>140</sup>

<sup>133</sup> *Ibidem*, V, pp. 144-145.

<sup>134</sup> Sul soggiorno di Ugolino a Camaldoli *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 263-265; la lettera si legge nel messale-innario ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr. G. VII 932 (secoli XII-XIII).

<sup>135</sup> Da una nota apposta al messale Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr. G. VII. 932, f. 104v.

<sup>136</sup> Esempi nel registro del priore Gerardo, ASFi, Appendice Camaldoli 19, ff. 36v (Lapo Faffi da Firenze), 64r (Filippo da Firenze e sua moglie), 66v (Ugucione, Bionda da Volterra e suo figlio ser Galgano), 70r (Parmesano Camaiani da Arezzo e suo moglie Anghiarese), anni 1279-1282.

<sup>137</sup> ASFi, Appendice Camaldoli 19, f. 59r. Si vedano *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 152.

<sup>138</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 163.

<sup>139</sup> Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 155-157.

<sup>140</sup> *Vita* di Andrea da Strumi 12 (BHL 4397, ed. PL 146, coll. 770C-771A): «Peragrantes itaque



scompaia nella successive versioni scritte da Attone da Pistoia (BHL 4398)<sup>141</sup> e da Gregorio da Passignano (BHL 4400, fine XII secolo), dove anzi la figura del priore di Camaldoli acquista uno spessore maggiore<sup>142</sup>. Il rifiuto di Giovanni di entrare nella comunità camaldolese è motivato dal desiderio di seguire strettamente la Regola di san Benedetto anziché quella camaldolese: la prima era cenobitica e aperta alla componente laicale, mentre la seconda era eremitica e spingeva gli eremiti a essere ordinati sacerdoti per poter svolgere autonomamente la celebrazione eucaristica nel chiuso della propria cella<sup>143</sup>.

In alcuni calendari manoscritti camaldolesi il nome di Giovanni Gualberto è ricordato nel giorno della morte (12 luglio), dove viene festeggiato come solennità piena (Camaldoli, Archivio del Monastero 115, calendario di fine XIV secolo, aggiunto) o pienissima (London, British Museum, Yates Thompson 40, metà XII-metà XIII secolo, aggiunto; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. VII. 932, XIII secolo; Camaldoli, Archivio del Monastero, ms. 149, fine XV secolo)<sup>144</sup>. La *Vita* di san Giovanni Gualberto era letta a Camaldoli nel medioevo, come attestano un frammento di lezionario duecentesco ad Arezzo e un codice quattrocentesco oggi conservato a Livorno<sup>145</sup>.

A Camaldoli si trovano più attestazioni di una considerazione speciale per i fratelli vallombrosani (in alcuni casi anche per i fratelli avellaniti). La prima

diversa monasteria, non admodum sibi apta inveniebant: ad Camaldulas venire decrevit, ubi per multos dies degens, abstinentiam et conversationem illorum inspexit, necnon et iniuriam pertulit. Tunc Prior, qui illo tempore aderat, ad sacrum Ordinem eum promovere volens, et ut stabilitatem daret, renuit, quia eius fervor non nisi in coenobitali vita erat, ut beati Benedicti Regula indicat. Imperat ille discedere, suumque desiderium adimplere».

<sup>141</sup> *Vita* di Attone da Pistoia XII (PL 146, coll. 676B-C): «Peragrantes exinde loca diversa, nec sibi admodum apta reperientes, ad Camaldulim venerunt; ubi per multos dies degentes, abstinentiam et conversationem illic habitantium perspexerunt. Tunc prior eiusdem loci volens virum Dei ad sacros ordines promovere et stabilitatem loci promittere, renuit penitus, quia fervor eius in coenobitali vita tantum erat, et secundum sancti Benedicti Regulam vivere. Tunc praefatus prior imperat eum abscedere suumque desiderium adimplere. Fertur etiam (spiritu revelante divino) dixisse: "Vade, et tuum in nomine Trinitatis incipe institutum". Qui inde progrediens, ad Vallis Umbrosae locum videre perrexit». Si veda anche R. Angelini, *"Iniuriam pertulit": dell'offesa ricevuta dal beato padre Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa, durante il soggiorno a Camaldoli. Testimonianze, reticenze e trasformazioni nella tradizione agiografica*, in «Medioevo e rinascimento», n.s., 20 (2009), pp. 71-82.

<sup>142</sup> *Vita* di Gregorio da Passignano (BHL 4400): «Nam quidam sanctus vir, qui prioratus officium ibi digne tenebat, et moribus ac vita coram Deo et hominibus decenter decorabat, eum diligenter recepit». Si veda *Annales Camaldulenses* cit., II, pp. 53-56. Una nuova ed. della *Vita* è in *Gregorio da Passignano, La Vita Iohannis Gualberti*, Vallombrosa 2002. Sui problemi critici posti dall'opera di Gregorio da Passignano, su cui grava il dubbio di essere una falsificazione di età posteriore, si veda ora R. Angelini, *Gregorio da Passignano, "Vita Iohannis Gualberti" (BHL 4400): frammenti di una biografia autentica del sec. XII o falsificazione settecentesca?*, in «Hagiographica», 15 (2008), pp. 145-175.

<sup>143</sup> Sul tema della giustificazione della messa celebrata dall'eremita-sacerdote di Fonte Avellana nella sua cella è incentrata la lettera 28 di san Pier Damiani, nota come trattato *Dominus vobiscum* (del 1048/1055).

<sup>144</sup> *Annales Camaldulenses* cit., II, pp. 354-356; Licciardello, *Lineamenti di agiografia* cit., pp. 34-51.

<sup>145</sup> Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 363 (frammento V 15) e Livorno, Biblioteca dei Cappuccini Ar. 8. 7. Si veda Magheri, Fossa, *Biblioteca e cultura* cit., p. 84 nota 245.



è nei *Libri tres de moribus* (1253) del priore Martino III, dove si prescrive ai monaci, ai conversi e al personale camaldolese di accoglierli con benevolenza e affetto<sup>146</sup>. La seconda è una disposizione del priore generale Bonaventura, del 25 agosto 1323, con cui danno delle istruzioni su come ricordare i nomi dei defunti nei *brevia mortuorum* dell'Ordine<sup>147</sup>, raccomandando di accomunare i defunti camaldolesi e vallombrosani in nome dell'antico vincolo di affetto e familiarità che lega i due Ordini<sup>148</sup>. La terza si legge in uno statuto dello stesso priore generale Bonaventura, del 1327, in cui si codifica la prescrizione del 1323 e si richiamano i Camaldolesi ad accogliere nel coro e nel refettorio i monaci di Vallombrosa e gli eremiti di Fonte Avellana come se fossero fratelli camaldolesi<sup>149</sup>. Le stesse prescrizioni sono richiamate ancora una volta nel capitolo generale di San Michele in Borgo di Pisa (1372)<sup>150</sup> e nella *Descriptio* dell'eremo di Camaldoli scritta da Ludovico Camaldolese alla metà del secolo XV<sup>151</sup>.

Altrettanto avviene a Vallombrosa nei confronti dei Camaldolesi. L'attestazione più antica è in un documento non datato, che Mittarelli e Costadoni videro dal vivo e giudicarono essere di mano del XII secolo, in cui si prescrive l'estensione del legame di amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa ai fratelli benedettini del monastero francese della Chaise-Dieu (*Casendi*)<sup>152</sup>, per i quali si celebra una messa settimanale durante la Quaresima e si recita un salterio<sup>153</sup>.

<sup>146</sup> *Libri tres de moribus*, III 32 (*Annales Camaldulenses* cit., VI, col. 61): «Statuimus ut fratres nostri Ordinis, Vallisumbrosae et Sanctae Crucis Fontis Avellanae quasi uno caritatis officio monachi cum monachis, conversi cum conversis hilariter et benigne suscipiantur a nostri Ordinis praelatis et subditis universis. Idemque liceat praelatis Ordinis nostri facere hoc praelatis et cunctis religiosis vicinis atque notis».

<sup>147</sup> Sulla prassi medievale di inviare tra i monasteri legati da vincoli di solidarietà *rotuli* o *brevia* contenenti i nomi dei confratelli defunti affinché siano inclusi nelle preghiere della comunità, Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît, I, Origines, diffusion et constitution jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle*, Maredsous 1942, pp. 303-305. L'uso dei *brevia mortuorum* è attestato a Camaldoli in documenti degli anni 1144, 1200, 1216 e successivi: si vda Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., p. 218. Uso analogo è documentato per Vallombrosa mentre è ancora in vita Giovanni Gualberto († 1073): Andrea da Strumi, *Vita beati Iohannis Gualberti* LI (ed. PL 146, col. 785B-D): «Intra paucos dies expiravit. Ad memoriam cuius retinendam iam dicti monasterii pater per Vallimbrosanam cunctam congregationem, sicut ex eorum mortuis mos est, eius obitum per apices designavit». L'uso dei *brevia* a Vallombrosa è poi ampiamente documentato nelle *consuetudines* e negli atti dei capitoli generali: Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 264-266.

<sup>148</sup> *Annales Camaldulenses* cit., II, p. 355. A proposito di Vallombrosa, il priore ricorda: «Quem [Ordinem] ab antiquo fraternae caritatis et familiaritatis in Domino copulavit».

<sup>149</sup> *Annales Camaldulenses* cit., II, p. 355: «Ut monachi Vallisumbrosae et Sanctae Crucis de Avellana tam in eremo quam in monasteriis Ordinis recipiantur in choro et in refectorio, ac si essent Ordinis Camaldulensis, et eorumdem Ordinis brevia per breviferarium Ordinis deferantur».

<sup>150</sup> *Annales Camaldulenses*, VI, p. 114 e *Appendix*, col. 332 (ed. del documento).

<sup>151</sup> Ms. Roma, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Vitt. Eman. 1446, f. 13r: «Choro monachorum officio nullus admiscetur nisi fuerit monachus nostri ordinis, Vallis Umbrosae aut Sancte Crucis».

<sup>152</sup> Monastero intitolato ai santi martiri Vitale e Agricola, poi a san Roberto. Fu fondato tra 1046 e 1052 in diocesi di Clermont-Ferrand (L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, I, Mâcon 1936, coll. 667-669).

<sup>153</sup> Il documento è edito da F. Soldani, *Historia monasterii S. Michaelis de Passiniano*, Lucca 1741, p. 224, e nuovamente in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 16, che lo ebbero dall'erudito Giovanni Lami: «Placuit fratribus de Valle Umbrosa e<t> fratribus Camaldulensi<b> ut pro fratribus Casendi pro vivis sive defunctis primo die VI. feria in Quadragesima missam [misse ed.]

Il secondo documento di questo tipo sono delle costituzioni dell'abate generale Benigno, del 1253, in cui si prescrive che i monaci forestieri, soprattutto se appartenenti alla Congregazione di Camaldoli, vanno accolti col massimo rispetto, come se fossero Cristo (è evidente il richiamo alla *Regula* di san Benedetto)<sup>154</sup>. Il terzo documento in questo senso è una costituzione dell'abate generale Michele Flamini (1353), che chiede di inserire i nomi dei fratelli vallombrosani e camaldolesi defunti nei *brevia mortuorum (breviuncula)* in circolazione nei due Ordini e di aggiornare con quei nomi l'obituario (*liber mortuorum*)<sup>155</sup>. Anche nel formulario di visita del 1372 dell'abate generale Simone da Gaville si prevede l'obbligo dell'ospitalità per i fratelli camaldolesi<sup>156</sup>. In una lettera dello stesso abate generale Simone, del 25 febbraio 1378, si chiede di ripristinare l'antica consuetudine della memoria funebre comune in vigore tra Vallombrosa e Camaldoli attraverso lo strumento dei *brevia mortuorum*<sup>157</sup>.

Negli ultimi decenni del Duecento Camaldoli stringe rapporti di particolare solidarietà, attraverso lo strumento dell'accoglienza ai benefici spirituali dell'Ordine, con alcune istituzioni assistenziali locali, come la Confraternita di Santa Maria di Castiglion Fiorentino (1281) e l'Ospedale del Ponte di Arezzo (1284)<sup>158</sup>.

Ampliando la ricerca, si possono rintracciare rapporti di amicizia tra le singole case camaldolesi o vallombrosane e altre istituzioni religiose. Ad esempio l'amicizia particolare che lega l'eremo del Vivo sul Monte Amiata, appartenente alla Congregazione di Camaldoli, ai fratelli francesi della Certosa, come si legge in un *titulus* funebre (una sorta di lettera di condoglianze che attesta l'amicizia spirituale tra le due istituzioni) inviato dagli eremiti ai certosini in occasione della morte del loro fondatore san Bruno di Colonia (1101)<sup>159</sup>.

celebrare et vigiliis cum novem lectionibus, et unusquisque frater psalterium et quicquid boni eodem die factum fuerit in monasteriis et cellulis pro animabus vivorum sive defunctorum; dominus vero abbas Casendi idem fieri similiter pro nobis per singulos annos celebrant. et ex utraque parte observari supradicta utrisque placuit». Si noti il latino spesso scorretto.

<sup>154</sup> Documento citato in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 15: «Ut foretanei, et specialiter de Congregatione praedicta, aut de Ordine Camaldulensi, in monasteriis et locis Congregationis tamquam Christus suscipiantur». Il richiamo è a Benedetto, *Regula* LIII (ed. a cura di S. Pricoco cit., p. 232): «Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur».

<sup>155</sup> *Annales Camaldulenses* cit., VI, p. 31: «Breviuncula pro defunctis per nuntium Ordinis mitantur cum nomine personae et monasterii portanda per totum Ordinem Vallumbrosanum et Camaldulensem, et, ut moris est, scribantur in libro mortuorum, ac quolibet mane legantur nomina mortuorum secundum consuetudinem Ordinis Vallumbrosani».

<sup>156</sup> Ed. in Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., p. 387 n. 10: «Qualiter recipiuntur prelati, monaci et conversi nostri Ordinis ac etiam Ordinis Camaldulensis et si benigne et caritative tractantur».

<sup>157</sup> Documento citato in *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 356: «Contulimus cum reverendo patre nostro domino generali priore sanctae Camaldulensis eremi, ut, iuxta morem antiquum, recipiantur brevia per breviferum pro animabus non solum defunctorum, sed etiam pro vivis fratribus».

<sup>158</sup> *Annales Camaldulenses* cit., V, pp. 152, 163.

<sup>159</sup> «Titulus fratrum Montis Amiati. Notum autem facimus sanctitati vestrae, nos fratres de Vivo, humiles habitatores Montis Amiati, una cum domino nostro priore Hyeronimo in comuni statuisset, pro reverendissimo charissimoque Brunone, vestrae congregationis patre, septem diebus pro

6. *L'amicizia come vincolo istituzionale*

Può un'istituzione essere fondata sul vincolo dell'amicizia, dell'amore reciproco? Forse non un'istituzione laica, votata all'esercizio del potere tra gli uomini; ma un'istituzione religiosa, che si proponga di costituire una comunità di fratelli in nome di un ideale di vita spirituale, potrà certamente fondarsi sul valore della fratellanza cristiana. Anzi, forse è solo questo ideale, esplicito o sottinteso che sia, che può legittimare una comunità di fratelli: l'affetto reciproco appare la dimensione costitutiva "orizzontale" della famiglia monastica, la quale vive contemporaneamente nel rapporto "verticale" della visitazione salvifica da parte dello Spirito Santo. Ma quest'ultimo è un valore teologico che sfugge alla comprensione e al controllo dello storico.

Le fonti normative camaldolesi non parlano mai in modo esplicito del vincolo di amore tra i fratelli come fondamento della vita monastica; nelle *Rodulphi Constitutiones* e nel *Liber Eremiticae Regulae* l'accento è spostato piuttosto sull'amore per Dio e sul desiderio della contemplazione. Di un *individue vinculum charitatis* posto a fondamento della rete monastica tenuta unita intorno alla sua persona aveva parlato Pier Damiani in una sua lettera del 1065/1071<sup>160</sup>. Sarà poi una lettera pontificia rivolta da Celestino II ai Camaldolesi, del 23 febbraio 1144, ricordare come all'interno della loro Congregazione debba essere osservato il *vinculum caritatis*<sup>161</sup>.

Questo concetto diventa determinante nella *Vita* di Giovanni Gulberto scritta da Andrea da Strumi (BHL 4397). Il primo brano è il "discorso sulla carità" pronunciato in punto di morte da Giovanni, il quale raccomanda ai suoi discepoli di continuare a vivere anche dopo la sua morte stretti in un comune vincolo di amore (*charitas*), in una *unitas fraterna*<sup>162</sup>. L'affetto che il santo chiede ai suoi eredi sarà il fondamento che permetterà alla rete di monasteri raccolti intorno a lui di continuare a tenersi insieme, di costituire una con-

eius venerabili transitu vigiliis et missas celebrare, in matricula conscribere, anniversarium diem agere. Oramus et obnixè petimus ut nostri in omnibus bonis vestris memores sitis. Valet» (ed. PL 152, col. 555). Si vedano C. Caby, *De l'ermitage à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, in *Bruno et sa postérité spirituelle*, a cura di A. Girard, D. Le Blévec, N. Nabert, Salzburg 2003 (Analecta Cartusiana, 189), pp. 83-96 (a p. 90); C. Caby, *Attorno all'eremo del Vivo. I Camaldolesi in Toscana, tra eremo e città*, in *L'eremo del Vivo. Secolo XI-Secolo XXI fra dinamiche religiose e territoriali*, Atti del Convegno (Vivo d'Orcia, 5-6 ottobre 2002), a cura di A. Cortonesi, G. Piccini, Arcidosso (Grosseto) 2004, pp. 27-43 (alle pp. 29-31); Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., p. 237 nota 203.

<sup>160</sup> Pier Damiani, *Epistola* 134 (ed. *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, I-IV, München 1983-1993 [MGH, *Epistolae*, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV, I], III, pp. 455-456). Analisi in N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche* cit., pp. 133-156 (alle pp. 145-146).

<sup>161</sup> Ed. in Vedovato, *Camaldoli* cit., p. 197.

<sup>162</sup> *Vita* 111-114 (ed. PL 146, coll. 804B-805D): «Sicut reprobi hanc relinquendo a Christi corpore absconduntur, sic electi eam in veritate amplectendo, eidem corpori Christi confirmantur. Ad hanc vero inviolabiliter custodiendam valde utilis est fraterna unitas, quae se constringit sub unius personae cura. Quoniam sicut flumen a suo alveo siccatur, si in multis rivulis dividatur, sic unitas fraterna minus valet ad singula, si fuerit sparsa per diversa. Idcirco, ut in longo ista charitas inviolabiliter permaneat vobiscum».

gregazione unita: quello che egli propone loro è un patto di “amicizia istituzionale”. L'immagine che il santo usa per esprimere simbolicamente la congregazione è quella di un fiume in cui confluiscono le acque di molti affluenti, a cui corrisponde l'immagine teologica del corpo di Cristo. Questa unione fondata sull'affetto reciproco è dapprima un'immagine ideale, che subito dopo acquista dei connotati più reali e più precisi quando Giovanni designa l'abate Rodolfo di Moscheta come suo successore alla guida della congregazione. Il secondo passo segue a qualche paragrafo di distanza, quando viene presentata una delle prassi giuridicamente più significative dell'architettura congregazionale vallombrosana: quella della riunione annuale degli abati (*conventus abbatum*)<sup>163</sup>, struttura rappresentativa di governo corrispondente al capitolo generale adottato di lì a qualche decennio dai Cistercensi<sup>164</sup>. L'immagine usata per rappresentare i fratelli abati riuniti è quella della Chiesa primitiva, la comunità di Gerusalemme descritta dall'apostolo Luca come dotata di un cuore solo e di un'anima sola (At 4, 32). Si noti che questa descrizione si ritrova anche nella *Regula tertia (Praeceptum)* di sant'Agostino, che si apre proprio con la citazione di At 4, 32<sup>165</sup>; in tutti questi testi il modello della Chiesa primitiva, la *Ecclesiae primitivae forma*<sup>166</sup>, è il richiamo ideale della comunità monastica.

Si tratta di passi celebri e ampiamente commentati dagli studiosi di storia Vallombrosana<sup>167</sup>. Quello che qui interessa mettere in risalto è che le figure

<sup>163</sup> Vita 120 (ed. PL 146, col. 807AB): «Horum quippe rectores annuatim conveniunt (...) et sunt in fide una, unum cor et animam habentes, potius parati mori, quam ab alterutro dividi. In qua unitate Christus, omnipotens pastor, eos in perpetuum dignetur conservare».

<sup>164</sup> La prima attestazione di un capitolo generale presso i Cistercensi è del 1116, poi è attestato regolarmente dal 1119. Sul capitolo generale la bibliografia è ampia; il lavoro più recente e completo è F. Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Clunienser*, Münster-Hamburg 2002 (Vita regularis, 12), che però non prende in considerazione né Camaldoli né Vallombrosa.

<sup>165</sup> Agostino, *Regula tertia* I 1-2 (ed. L. Verheijen, *La règle de saint Augustin*, I, *Tradition manuscrite*, Paris 1967 [Études Augustiniennes], p. 417): «Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum». Sul valore della citazione degli Atti per il monachesimo di Agostino L. Verheijen, *La Regola di s. Agostino. Studi e ricerche*, Palermo 1986 (Augustiniana. Testi e Studi, 5), pp. 37-92. Sul significato istituzionale di questa idea nelle congregazioni canonicali agostiniane nel medioevo K. Schreinen, *Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihrer Institutionalisierung im augustiniisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters*, in “*Regula Sancti Augustini*”. *Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim und des Sonderforschungsbereichs 537, Projekt C, «Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter» (Dresden, 14.-16. Dezember 2000), a cura di G. Melville, A. Müller, Paring 2002 (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, 3), pp. 1-48.

<sup>166</sup> Su questo tema è sempre fondamentale lo studio di G. Miccoli, “*Ecclesiae primitivae forma*”, in «Studi medievali», serie III, 1 (1960), pp. 470-498, ora in G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, pp. 225-299.

<sup>167</sup> Si veda Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 103, 166; G. Cremascoli, *Il testamento di Giovanni Gualberto*, in «Hagiographica» 11 (2004), pp. 113-127; G. Monzio Compagnoni, *Lo sviluppo delle strutture costituzionali vallombrosane dalle origini alla metà del '200*, in *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo* cit., I, pp. 33-208; G. Monzio Compagnoni, “*Vinculum caritatis et consuetudinis*”. *Le strutture di governo della congregazione vallombrosana e il loro sviluppo dal 1073 al 1258*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno*

della spiritualità proposte dallo scrittore si tradurranno soluzioni squisitamente istituzionali. In altri termini, si evolveranno in vincoli congregazionali quelli che nascono come vincoli affettivi di natura spirituale. Il linguaggio dell'agiografo, che li legittima con l'autorità morale del fondatore, inserendoli nelle vicende della sua biografia, è un linguaggio metaforico e artistico, che cerca di attingere il senso spirituale, l'essenza di quella proposta. Non spetta all'agiografo, che è il costruttore della memoria sacra della Congregazione, definire quelle proposte nei termini del diritto canonico: altri metteranno a frutto l'esperienza della Chiesa, la sua sapienza teologica, per tradurre quei termini in un linguaggio giuridicamente più pregnante, più, diremmo, "costitutivo".

Questi "altri" sono i pontefici romani<sup>168</sup>. Nella lettera di approvazione di papa Urbano II (6 aprile 1090) i monasteri vallombrosani sono definiti una congregazione religiosa (*congregatio, religio*) fondata sul consenso (*consenserunt, sociari*), cioè sulla scelta di seguire degli usi comuni (*usus, consuetudo*) che ne determinino l'unità (*unitas*). A capo (*caput*) di questa congregazione è posto il monastero di Vallombrosa<sup>169</sup>. Questi termini sono ripetuti identici nella conferma di papa Pasquale II (9 febbraio 1115)<sup>170</sup>. Diverso il tenore della riconferma di papa Innocenzo II (giugno 1130), nella quale si parla della *congregatio Vallombrosana* come di un legame di *subiectio* di più monasteri sotto il monastero di Vallombrosa (ripetuto in una lettera di papa Anastasio IV del 22 novembre 1153)<sup>171</sup>. Nella lettera di papa Alessandro III (14 febbraio 1169) i monasteri della Congregazione (*religio*) sono compresi tra i possessi o beni del cenobio di Vallombrosa, che ne sarà il capo (*caput*) esercitando un governo generale (*generale regimen*)<sup>172</sup>. Identiche o analoghe le definizioni adot-

*di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (BG), 3-6 settembre 1995*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998, pp. 563-594 (particolarmente le pp. 565-566 sul *vinculum caritatis* e 586-593 sul *conventus abbatum*); R. Grégoire, *Le fonti del monacismo nella rilettura agiografica di san Giovanni Gualberto (1073)*, in «*In vice Iohannis primi abbatis*» cit., pp. 107-120; N. D'Acunto, *I Vallombrosani*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005, pp. 157-167; Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., particolarmente le pp. 246-255.

<sup>168</sup> Analisi della terminologia giuridica dei diplomi di conferma concessi dai pontefici a Vallombrosa in Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 258-260, 274, 276.

<sup>169</sup> PL 151, coll. 322-324, n. XL: «Quia vero plura sancta monasteria, congregatio videlicet (...) inspirante Domino in eadem vobiscum formam religionis consenserunt, nos et ipsis et omnibus qui se in crastinum eidem religionis usui ex integro sociare voluerint (...) quamdiu in eadem religionis et consuetudinis unitate persistere procuraverint. Constituimus autem ut eorum omnium caput vestrum, quod in Valle Imbroxiane situm est, monasterium habeatur».

<sup>170</sup> PL 163, coll. 372-374, n. CDXX.

<sup>171</sup> PL 179, coll. 57-58, n. VI e PL 188, coll. 997-999, n. VI: «Vallombrosanum monasterium (...) cum omnibus monasteriis sibi subiectis sub Apostolicae Sedis tutela et protectione suscipimus (...) Vallombrosanae congregationis».

<sup>172</sup> PL 200, coll. 569-571, n. DCVII: «Quascumque possessiones, quaecumque bona iam dictum coenobium (...) possidet (...) aliquod vestrae religionis monasterium (...) Constituimus autem ut omnium praefatorum monasteriorum caput quod in Valle Umbrosa situm est monasterium habeatur (...) generale regimen».



tate dallo stesso Alessandro III (20 aprile 1176), Urbano III (12 maggio 1186) e Clemente III (6 gennaio 1188)<sup>173</sup>. Il linguaggio usato dalla cancelleria pontificia sembra quindi muoversi nella direzione di un peso sempre maggiore attribuito a Vallombrosa come monastero capo della Congregazione. In tutti questi documenti pontifici è scomparso, come si vede, ogni richiamo al *vinculum caritatis* delle origini, ai legami di amicizia, di affetto reciproco; sono subentrati dei rigidi rapporti gerarchici che indicano sottomissione e obbedienza.

Il principio della *caritas* reciproca comunque non verrà mai meno nella tradizione vallombrosana, rimarrà come *leit-motiv* della Congregazione, tenacemente ricordata come il senso ultimo più profondo dell'unione tra i monasteri. Si veda il richiamo alla *caritas* negli atti dei capitoli generali dal 1101 al 1258<sup>174</sup>.

I primi decenni del secolo XII sono un periodo decisivo nella storia delle reti monastiche medievali, che vanno definendosi come *Ordines* sulla base di strumenti di governo centralistici come il priore/abate generale, il capitolo generale e il diritto di visita<sup>175</sup>. Nella *Carta caritatis* cistercense (1112-1119), si trovano ormai abbinati entrambi gli aspetti, il richiamo spirituale all'amore reciproco come senso dell'unione tra monasteri<sup>176</sup> e la definizione, giuridici-

<sup>173</sup> PL 200, coll. 1067-1069, n. MMCCXXXIX; PL 202, coll. 1389-1391, n. XXXVI: «Locum ipsum in quo memoratum monasterium situm est, cum omnibus adiacentiis et pertinentiis suis, ecclesiis et aliis quae ad idem monasterium pertinere noscuntur (...) aliquod vestrae religionis monasterium (...) ad hoc regimen (...) sicut in diebus venerabilis memoriae Iohannis primi abbatis vestri factum constat, caetera omnia unita vobis monasteria disponantur»; PL 204, coll. 1279-1281, n. III. La lettera di Alessandro III del 1176 è il primo documento in cui la congregazione vallombrosana, «con ritardo rispetto ad altre famiglie regolari» (Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., p. 272), è designata anche con il termine di *ordo*.

<sup>174</sup> Salvestrini, *Ut in vera unitate* cit., pp. 260-261; *Acta capitulorum generalium* cit., p. 6 (capitolo di Bernardo, 1101): «Ad memoriam quidem revocantes tria videlicet illa precipua bona, que in beate memorie domni Ioannis abbatis maioris tempore inter cetera per suam congregationem viguisse manifestum est, caritatem scilicet atque obedientiam et mundi contemptum» (= p. 11, capitolo di Attone, 1128; p. 17, capitolo di Gualdo, 1139); p. 46 (capitolo di Benigno, 1206): «De caritate, ut se invicem sincera diligant caritate» (= p. 52, capitolo di Benigno, 1216; p. 84, capitolo di Viterbo, 1258); p. 75: «In caritate, obedientia, castitate, humilitate, silentio ac piis moribus singuli studeant vivere, quemadmodum beati Benedicti Regula precipit et a sancto Iohanne primo abbate et aliis Vallim(brosane) Congregationis patribus noscitur institutum».

<sup>175</sup> G. Melville, «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, a cura di G. Zito, Torino 1995, pp. 323-345 (alle pp. 329-333); G. Melville, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «*Benedictina*», 48 (2001), pp. 371-394; F. Cygler, *Ausformung und Kodifizierung des Ordenrechts von 12. bis 14. Jahrhunderts: Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniacensern*, in *De ordine vitae: Zu Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, a cura di G. Melville, Münster 1996, pp. 6-58.

<sup>176</sup> *Carta caritatis* Prologo 3 (ed. *Le origini cistercensi. Documenti*, a cura di C. Stercal, M. Fioroni, Milano 2004, p. 118): «Predicti fratres (...) quo pacto, quove modo, immo qua caritate monachi eorum per abbatias in diversis mundi partibus corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinentur»; VII 2 (p. 128): il capitolo generale ha la funzione di «bonum pacis et caritatis inter se reformat». Il richiamo alla *caritas* come fondamento dell'Ordine è esplicito anche nel titolo del testo, *Carta caritatis*: G. Cariboni, «*Il nostro ordine è la carità*». *Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta* cit., pp. 278-310.

camente più densa, dell'Ordine come unione tra le quattro abbazie-madri e le numerose abbazie-figlie<sup>177</sup>. Negli stessi anni il Papato dà una precisa veste istituzionale anche alla Congregazione Camaldolese: con la lettera di approvazione di papa Pasquale II (1113) le varie case camaldolesi vanno a costituire una sola Congregazione (*congregatio*) unita sotto una unica disciplina, un unico stile di vita e un unico governo (*regimen*), come una comunità dotata di un cuore solo e un'anima sola (di nuovo il richiamo ad At 4, 32) e come un corpo ecclesiale dotato di più membra e di un unico capo<sup>178</sup>. A Vallombrosa, negli atti del capitolo generale del 1139 si parla della visita alla casa generalizia come di una visita *velut [ad] matrem suam*<sup>179</sup>. In tutti questi esempi l'uso del linguaggio denuncia che la riflessione sulle istituzioni monastiche ha raggiunto la maturità: significato spirituale e definizione giuridica della congregazione si saldano in una immagine unica e indissolubile; segno di una visione profondamente teologica del mondo, secondo cui le istituzioni religiose hanno un nucleo spirituale che si riveste di vesti giuridiche per potersi esprimere e conservare nel tempo<sup>180</sup>.

Le due immagini preferite dal Papato per definire i rapporti giuridici all'interno delle congregazioni monastiche sono quella del "capo" (*caput*) e del "corpo" (*corpus*) e quella della "madre" (*mater*) e delle "figlie" (*filia*). La prima è una estensione dell'immagine, di origine paolina, della Chiesa come corpo di Cristo, in cui ogni fedele è un *membrum* che appartiene a un *corpus* unitario il cui *caput* è Cristo<sup>181</sup>; la seconda potrebbe derivare da un passo della lettera di san Paolo ai Galati<sup>182</sup>. Entrambe le immagini si trovano usate già nell'alto medioevo dal Papato per definire il ruolo della Sede Apostolica nei confronti delle altre chiese del mondo cristiano: l'immagine di Roma come *caput omnium ecclesiarum* risale addirittura al concilio ecumenico di Calcedonia (anno 451), quella della *mater omnium ecclesiarum* si era aggiunta nel secolo VIII<sup>183</sup>. Dunque il Papato estende alle reti monastiche dei termini e dei concetti impiegati originariamente nel lento e contrastato percorso che

<sup>177</sup> *Carta caritatis* I, IV-VI (*Le origini cistercensi* cit., pp. 120-122, 124-128).

<sup>178</sup> Vedovato, *Camaldoli* cit., pp. 182-183: «Nostris siquid(em) temporibus Camaldulensis heremi sive cenobii religio adeo aucta est, adeo abundavit, ut congregationes diverse in unam congregationem Dei gratia convenirent, et loca plurima disciplinam unam, ordinem unum et unum regimen, tanquam corde uno et una anima continerent (...) tanquam corpus unum sub uno capite, idest sub priore Camaldulensis heremi temporibus perpetuis permanere, et in illius discipline observatione persistere».

<sup>179</sup> *Acta capitulorum generalium* cit., p. 17. Si veda Salvestrini, *Ut in vera caritate* cit., p. 287.

<sup>180</sup> Per Melville, *Diversa sunt monasteria* cit., p. 324, i valori spirituali sono anche «criteri di orientamento sociale».

<sup>181</sup> Ho commentato questa immagine in Licciardello, *I Camaldolesi tra unità e pluralità* cit., pp. 222-224.

<sup>182</sup> Gal 4, 26: «Illa autem quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra».

<sup>183</sup> M. Maccarrone, *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 1971*, Milano 1974, pp. 21-122; poi in M. Maccarrone, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, Roma 1991 (*Italia sacra*, 47), I, pp. 541-670 (particolarmente le pp. 546-548, 590-599, 631).



stava portando al primato della chiesa di Roma sulle altre chiese, alla definizione della Chiesa universale come un organo verticistico e centralistico. Così come nel corso della sua storia la Chiesa aveva sperimentato il passaggio da una comunità di chiese autocefale, legate dal vincolo generico della comune osservanza del Vangelo, a una struttura gerarchica, così essa dava alle reti monastiche gli strumenti concettuali per consentire loro il passaggio dalla rete alla Congregazione e all'Ordine. Potremmo dire che si compiva così il passaggio dallo spirito alla legge, dal carisma alla istituzione (per usare il linguaggio della sociologia di Max Weber)<sup>184</sup>. Nel linguaggio dei pontefici il primato dell'amore cedeva il posto a una struttura giuridicamente più chiara; si passava dal vincolo affettivo a quello normativo. Il rischio era quello di perdere il significato profondo di quell'unione, ma il passaggio era necessario e garantiva un consolidamento istituzionale: così facendo, l'idea ispiratrice era precisata e resa più concretamente operativa. Sarebbe spettato poi ai monaci, nel corso delle loro discussioni capitolari e nel concreto della loro vita quotidiana, tenere vivo l'ideale dell'affetto reciproco come autentico centro propulsivo della fratellanza cristiana.

Pierluigi Licciardello  
via Assab, 1/6, 52100 Arezzo  
liccia74@tin.it

<sup>184</sup> Le riflessioni di Weber (1864-1920) sulla natura del potere sono state applicate ai movimenti religiosi medievali negli atti dei convegni *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte, Dresden, 10.-12. Juni 2004*, a cura di G. Andenna, M. Breitenstein, G. Melville, Münster 2005 (*Vita regularis*, 26) e *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005*, S. Pietro in Cariano (Verona) 2006. Sul passaggio dal movimento all'istituzione rimane valido il "classico" della sociologia F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Bologna 1977.



## L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme

di Lorenzo Braca

1. Sono passati quasi trent'anni da quando John Boswell pubblicò il suo studio, oramai celebre, sulla storia dell'omosessualità nel mondo cristiano, aprendo all'indagine storiografica, di fatto, un nuovo filone interpretativo nella problematica dei rapporti affettivi e dei comportamenti sessuali<sup>1</sup>. Sebbene aspramente criticato per l'inadeguatezza della terminologia da lui applicata – Boswell, infatti, parla antistoricamente di «omosessuali», «gay» o «lesbiche» –, allo studioso americano si deve il merito di aver portato la riflessione scientifica su un problema di non facile penetrazione quale quello della storia dell'amore e della sessualità tra membri dello stesso sesso. Certo la proposizione della storia dell'amore (o di un peculiare tipo di amore) come problema intellettuale presuppone una serie di ostacoli, e in primo luogo quello della non facile individuazione dell'oggetto d'analisi. L'amore in sé non può che sfuggire all'indagine storiografica che, nei fatti, può solo occuparsi della storicità dell'amore, o meglio dell'evoluzione dell'amore nella storia come categoria culturale. Dunque l'indagine non può che affrontare il problema unicamente nel suo aspetto fenomenologico, che, in prima istanza, si presenta agli occhi dello storico nella sua multiforme dimensione terminologica.

A questo aspetto Boswell ha risposto con l'adozione di una terminologia moderna, antistorica e per questo inadeguata a identificare relazioni affettive del passato ma utile allo studioso, che con il suo lavoro intendeva arrivare a comporre la storia della nascita di una discriminazione. L'inciampo linguistico, in sostanza, non è un atto d'ingenuità: il suo utilizzo serve piuttosto a rimarcare l'ambiguità del lessico d'amore, o meglio la sua mutevolezza a seconda delle particolari esperienze, per giocare su di essa, per mostrare come il pro-

<sup>1</sup> J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London 1980; trad. it. *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità: la Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, a cura di E. Lauzi, Milano 1989.

blema, agli occhi di chi affronta tali tematiche dalla prospettiva storica, si ponga in primo luogo – se non esclusivamente – su basi semantiche. La scelta di ricorrere, ad esempio, al vocabolo «omosessualità» – vedremo più avanti con quali accezioni – si configura come un atto di compromesso. Boswell è cosciente che la categoria «omosessuale» è aliena al medioevo, sa che essa appartiene alla riflessione della psicologia di fine Ottocento, ma ciò nonostante ricorre a essa, in un tentativo di reinvenzione della parola. La violenza anacronistica della terminologia che adotta è funzionale al suo scopo perché stabilisce un contatto con la modernità, ma per questo motivo incappa, dal punto di vista storiografico, in un enorme inciampo, il peggiore: essa cioè *attualizza*.

1.1. Nella rassegna cronologica dei personaggi che Boswell chiama a comporre il suo modello di affettività, tra quelli del secolo XII figura il cistercense Aelredo di Rievaulx, sulla cui omosessualità Boswell non ha alcun dubbio. La sua teologia dell'amicizia attesterebbe un modello di amore tra uomini di assoluta novità rispetto alla tradizione monastica, fino a quel momento sempre attenta a evitare il sorgere di "amicizie particolari" all'interno del chiostro. Nella trasfigurazione dell'amore del Cristo per Giovanni, il discepolo prediletto, sul rapporto omosessuale, Aelredo arriverebbe, secondo Boswell, a costruire il primo – e l'unico, temo – esempio nella storia cristiana di una teologia dell'amore gay<sup>2</sup>.

La voce dell'inglese Aelredo di Rievaulx è senz'altro una delle più note e insigni della teologia monastica del XII secolo, nonché una delle più rappresentative della *religio* cistercense, per la quale, con Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry e Guerrico d'Igny, è considerato – secondo l'eminente definizione di dom Anselme Le Bail – addirittura un evangelista<sup>3</sup>. Poligrafo di discreta fama, almeno per il suo ordine (scrive trattati spirituali, sermoni, direttori di vita spirituale, ma anche storie dei re e dei santi d'Inghilterra), nel 1143, all'età di trentatré anni, riceve da Bernardo stesso l'incarico di scrivere quello che sarà il primo dei suoi trattati teologici sull'amore: lo *Speculum caritatis*<sup>4</sup>, opera apologetica e pedagogica del radicalismo evangelico cister-

<sup>2</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* cit., pp. 221-226. Boswell non ricorda, però, che già Giovanni Cassiano era ricorso alla medesima analogia scritturale nella sua elaborazione della *diathesis*. Quello delle amicizie di preferenza nel monastero non è affatto un'invenzione di Aelredo. Ci torneremo. Va inoltre segnalato, almeno in nota, che Boswell non è stato il primo a interessarsi alla sessualità del cistercense: poco tempo prima di lui, infatti, Douglass Roby, nel suo *Early Medieval Attitudes to Homosexuality*, in «Gai Saber» 1 (1977), pp. 67-79 e nell'introduzione a Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, Kalamazoo 1977, asseriva la possibilità che ci fossero componenti omosessuali, forse non del tutto coscienti, nelle amicizie giovanili di Aelredo. Inoltre, un paio di anni dopo l'uscita dello studio di Boswell un nuovo articolo veniva dedicato alle presunte inclinazioni sessuali di Aelredo, confermando un certo spostamento di interesse dagli scritti dell'abate alla sua personalità: si veda K.C. Russell, *Aelred, the gay abbot of Rievaulx*, in «Studia mystica», 5 (1982), pp. 51-64.

<sup>3</sup> A. Le Bail, *L'ordre de Cîteaux. "La Trappe"*, Paris 1926, p. 125.

<sup>4</sup> L'edizione più recente dello *Speculum caritatis* è in Aelredi Rievallensis *Opera omnia*, 1, *Opera ascetica*, a cura di A. Hoste e C.H. Talbot, Turnhout 1971 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 1), pp. 3-161. Per le citazioni, in questo contributo si segnalerà il libro di riferimento

cense<sup>5</sup>, nel quale è presente, per quanto solo *in nuce*, un'idealizzazione dell'amicizia come forma più alta d'amore. Dovranno però passare molti anni prima che Aelredo elabori e formalizzi pienamente questa idealizzazione in una seconda opera teologica. È tra il 1158 e il 1163, infatti, che egli completa il *De spirituali amicitia*<sup>6</sup>, primo trattato a sé stante dedicato all'amicizia dai tempi del *Laelius* di Cicerone<sup>7</sup>. In esso Aelredo compie una categorizzazione intellettuale e spirituale del rapporto affettivo come immagine dell'amore divino: l'amore-amicizia viene inteso come il perno centrale del percorso ascetico, qualità dell'unione tra l'umano e il divino, disposizione e guida per il corpo monastico nel suo progresso spirituale. Insomma si tratta di qualcosa che potremmo più generalmente ed efficacemente identificare come il suo "metodo di conoscenza".

Questo metodo aelrediano, intimamente cistercense, si basa sull'esperienza personale come passaggio fondamentale per il raggiungimento delle

in numeri romani, seguito dall'indicazione del capitolo e del relativo paragrafo in numeri arabi. In nota si indicherà inoltre il numero di pagina con riferimento alla suddetta edizione. Per la traduzione italiana in questo studio si farà riferimento a Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, a cura di D. Pezzini, Milano 1999.

<sup>5</sup> Sul tono apologetico e inevitabilmente polemico dell'opera si veda D. Pezzini, *Introduzione*, in *Lo specchio della carità* cit., p. 18.

<sup>6</sup> Anche il *De spirituali amicitia* è edito in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1, pp. 281-350. Nelle citazioni si indicherà in numeri romani il libro e in numeri arabi il paragrafo di riferimento; verrà inoltre indicato il numero di pagina con riferimento all'edizione Hoste/Talbot segnalata in nota 4. Per la traduzione italiana dell'opera si farà qui riferimento a Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, a cura di D. Pezzini, Milano 1996. Per la datazione si veda *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, a cura di M. Powicke, Oxford 1978<sup>2</sup> (prima edizione London 1950), p. XCII. La datazione però è incerta: nel primo libro Aelredo si rappresenta in dialogo con Ivo di Wardon (presumibilmente in un periodo di poco successivo alla sua elezione ad abate di Rievaulx, avvenuta nel 1147, come sostenuto in B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo 1988, p. 323), mentre negli altri due libri figurano altri monaci e la conversazione con Ivo appare come cosa avvenuta nel passato. Questo ha lasciato supporre che lo stesso primo libro possa essere stato scritto molti anni prima degli altri due. Ma di ciò non ci sono prove. Il suo biografo Walter Daniel racconta come egli *edidit* i tre libri del dialogo sull'amicizia negli ultimi anni della sua vita e solo dopo le omelie sul peso di Babilonia, in Isaia (*The Life of Ailred* cit., p. 41), dunque all'incirca dalla fine degli anni Cinquanta o, più probabilmente, all'inizio degli anni Sessanta del XII secolo. Una redazione per così dire "preliminare" del *De spirituali amicitia* è oggi conosciuta: si tratta di un compendio che contiene brani successivamente trascritti e ampliati in tutti e tre i libri del trattato (per l'edizione si veda A. Hoste, *The First Draft of Aelred of Rievaulx' De Spiritali Amicitia*, in «*Sacris erudiri*», 10 (1958), pp. 194-210, successivamente ripubblicata nel già citato *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1). Secondo Hoste si tratterebbe dello scritto che nell'opera stessa si legge essere stato iniziato anni prima, quello che Walter chiama la *Schedula* (*De spirituali amicitia* II, 6, p. 303; si veda anche Hoste, *The First Draft* cit., p. 188). Dunque non è chiaro se Aelredo scrisse in precedenza solo il primo libro o piuttosto una versione sintetica o schematica dell'intero trattato. La seconda ipotesi pare più credibile, anche perché, come ricorda lo stesso Hoste (*The First Draft* cit., p. 189), quello di sviluppare un testo partendo da note sintetiche era un procedere tipico della scrittura di Aelredo. Manca ancora, comunque, uno studio sulle fasi di redazione del testo che sia in grado di risolvere la questione.

<sup>7</sup> È così. Sebbene molti autori cristiani abbiano riflettuto sul senso dell'amicizia per mezzo di lettere, sermoni o altro, e Giovanni Cassiano le abbia anche dedicato la sedicesima delle sue *Collationes*, nessuno, prima di Aelredo, si è mai spinto a redigere un intero trattato a sé stante sul tema. Un segno della singolarità del pensiero del cistercense, o se non altro dell'importanza rivestita dall'amicizia nella sua vita. Con il *Laelius*, poi, l'opera di Aelredo è in forte connessione; ma anche a questo arriveremo più avanti.

realtà spirituali nascoste nelle sembianze di quelle terrene<sup>8</sup>. Non si tratta ovviamente di un'esperienza che si esaurisce in un vissuto individuale, inteso come singolarità irripetibile. Essa trascende dall'individualità nella generalizzazione, nell'universalizzazione. L'attenzione conoscitiva del cistercense sublima l'amore *caritas* – l'amore incondizionato, vincolo interno della comunità tra i suoi membri, e tra questi e Dio – nell'esperibilità dei singoli affetti, attraverso i quali restaurare negli uomini l'immagine di Dio, corrotta e sbiadita dal peccato originale.

Ma qui entriamo nel problema di una visione della conoscibilità del divino tipicamente cistercense, che, soprattutto con Bernardo di Clairvaux, oppone al progresso razionale del pensiero elaborato dalle scuole una conoscibilità non mediata ma esperibile già nell'umano<sup>9</sup>. Non inoltriamoci in questo territorio e consideriamo per ora come il progresso di conoscenza, che Aelredo identifica con il rapporto di amicizia, si configuri come un progresso ascensionale dal caos all'ordine, come ricerca, nel tumulto delle passioni umane, della regola ordinatrice dell'amore divino<sup>10</sup>.

Già nel prologo del *De spirituali amicitia* Aelredo racconta come da giovane, mentre il suo animo era portato a «fluttuare tra svariati affetti», ignorasse le regole della vera amicizia<sup>11</sup>. Con il frequente richiamo che egli fa poi,

<sup>8</sup> Quello dell'esperienza personale è certamente un tema caratteristico di tutta la letteratura delle prime generazioni di cistercensi. Per Aelredo il suo valore conoscitivo non esclude comunque un grado di errore: si veda *Speculum caritatis* II, 17, 47, p. 89.

<sup>9</sup> Una bibliografia esaustiva sul tema del confronto tra Bernardo e la scuola parigina, uno degli argomenti principi su cui la medievistica ha inteso individuare i passaggi centrali della storia del XII secolo, esula dalle possibilità di questo studio. Ci sembra invece utile fare riferimento a un saggio che, seppure un po' datato, esamina i tratti salienti della dottrina bernardiana sulla conoscibilità di Dio attraverso un processo non razionale, ma esperienziale; uno studio di carattere generale e ripilogativo che può servire come punto di partenza per la conoscenza della questione. Si veda pertanto D. Farkasfalvy, *La conoscenza di Dio nel pensiero di san Bernardo*, in *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Convegno internazionale, Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974, Roma 1975, pp. 201-214. Certamente utile per un quadro generale di riferimento risulterà anche la lettura di J. Leclercq, *La spiritualità del medioevo, da san Gregorio a san Bernardo (sec. VI-XII)*, Bologna 1986 (ma l'originale francese è del 1966), pp. 326-365. Invece per quanto riguarda lo sviluppo del valore ascetico dell'introspezione, come delle relazioni sociali, e le tematiche collegate al tema dell'*homo interior* e della comparsa di una certa espressione "individuale" nel secolo XII rimandiamo a C. Walker Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 31 (1980), pp. 1-17.

<sup>10</sup> È nota la componente escatologica del pensiero di Aelredo: l'amicizia si configura come *reditus*, ritorno all'ordine primordiale rotto dal peccato originale e raggiungibile nuovamente solo nel regno del Padre; ritorno all'ordine che per Aelredo corrisponde alla dimensione del riposo: si veda in proposito D. Pezzini, *Translating Friendship in Aelred of Rievaulx: from Experience to Image*, in «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 53 (2002), pp. 36-38.

<sup>11</sup> *De spirituali amicitia, Prologus*, 2, p. 287: «Inter diversos amores et amicitias fluctuans, rapiebat animus huc atque illuc: et verae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallabatur». Il tema dell'autorappresentazione impone all'analisi storiografica problematiche legate all'impiego di *topoi* letterari e al filtraggio e alla rielaborazione di fonti tradizionali. Per i brani autobiografici presenti nel *De spirituali amicitia*, già cinquant'anni fa Pierre Courcelle segnalò la fortissima influenza delle *Confessiones* di Agostino. Si veda P. Courcelle, *Ailred de Rievaulx à l'école des «Confessions»*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 3 (1957), pp. 163-174. Nel particolare del passo sopra citato si veda *Confessiones* X, 33, 50. Il tema è certamente complesso perché mette in gioco l'autenticità del messaggio di uno scritto in rapporto con

nel corso dell'opera, a un passato in cui appare come un fragile peccatore perso nel vizio, o nel rimpianto per la perdita di alcuni dei suoi più cari amici, pone se stesso in primo piano come modello comparativo: la tensione esistenziale viene proposta quale impulso primordiale di una riflessione teologica non astratta, poiché nasce dal concreto e su di esso mantiene l'attenzione, per delineare una metodologia comportamentale la più efficace possibile a trascendere le realtà terrene<sup>12</sup>.

In questo aspetto diciamo “concreto” e “sofferto” della scrittura di Aelredo, Boswell ha ritenuto di scorgere una sorta di matrice della spiritualità del cistercense, il principio primo su cui si fonderebbe la sua intera vita di teologo e di asceta. In breve, la pulsione sessuale, dirompente e mal sofferta, avrebbe portato il monaco alla ricerca di un ordine spirituale che quietasse l'oscillazione caotica del suo amore per gli uomini. L'ideale monastico, nella sua sostanziale perfezione astratta di vita pura, avrebbe rappresentato così la soluzione efficace a un dissidio nato da un'inquietudine morale.

Leggendo le considerazioni di Boswell, però, sorgono dubbi circa la loro legittimità, poiché nelle sue analisi lo studioso assume passivamente i contenuti dei passi autobiografici di Aelredo, ragionando su di essi in chiave non critica<sup>13</sup>. La distanza che divide una – per così dire – urgenza espressiva dalla scelta di ricorrere a una peculiare soluzione stilistica certamente richiederebbe una maggiore attenzione. Non intendiamo porre qui il delicato problema della ricerca di un'espressione di sé autentica – qualunque significato si voglia intendere in questa ambigua espressione – nelle elastiche trame della stilizzazione letteraria. Ciò che per ora ci interessa è capire se e in quale misura una certa lettura dell'opera di Aelredo possa aver davvero aiutato a comprendere il senso della sua scrittura, e in particolar modo se il concetto di omosessualità possa davvero aiutarci a qualificare la sua idea di amore.

Vale la pena soffermarci un attimo sulla questione prima di tornare a esaminare lo sviluppo della teologia di Aelredo. La problematica di fondo, il suo

l'irrigidirsi della narrazione su forme stilizzate. Per il caso di Aelredo si è occupato del tema C. Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage. Die Genese und Struktur von Aelreds von Rievaulx «De spiritali amicitia»*, in «Frühmittelalterliche Studien», 35 (2001), pp. 293-312. Noi entreremo limitatamente nella questione – almeno nella prima parte del contributo – per cercare di comprendere come si è formata una peculiare interpretazione della personalità dell'abate inglese.

<sup>12</sup> Secondo Dartmann i riferimenti autobiografici sarebbero impiegati nel *De spiritali amicitia* come scelta dettata da ragioni formali: nella *Schedula* preparatoria del trattato, nel quale sono raccolti i temi centrali dell'opera, la forma adottata è quella dell'enunciato teorico; sono pertanto assenti sia la forma del dialogo sia richiami alla vita di Aelredo. Solo su esempio del *Laelius* ciceroniano il cistercense avrebbe poi scelto di adottare determinati accenti stilistici. Per l'esame in dettaglio si veda ancora Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., pp. 303-312.

<sup>13</sup> Sono cosciente che il tema della sessualità di Aelredo, e della legittimità delle tesi avanzate da Boswell come da altri studiosi, è già stato discusso in altre sedi. Ciò che in questo articolo si intende fare è contribuire al dibattito, evidenziando alcune questioni di carattere terminologico, forse non tutte già rilevate dalla critica. Procedendo nell'analisi, per gradi, non si mancherà di fare menzione anche a quegli studi che, già in passato, hanno preso in esame la questione.



sorgere e il suo progredire, d'altronde, muta con la proposizione delle differenti prospettive storiografiche che contribuiscono a informarla.

1.2. Occorre dunque partire con il domandarsi cosa si intenda per omosessualità e se questo concetto si presti a definire efficacemente la personalità di un monaco del secolo XII. Per Boswell il termine «omosessualità» distingue, nel senso più ampio possibile, ogni vincolo di natura sessuale stabilitosi tra due persone appartenenti allo stesso sesso. Non si potrebbe, in sostanza, parlare di omosessualità in un rapporto di amicizia o amore casto. Al contrario la parola «gay», usata sia come sostantivo, sia come aggettivo, indicherebbe solo una conscia inclinazione erotica e sarebbe per questo molto più utile a definire i tratti di una personalità di quanto l'aggettivo «omosessuale» sarebbe in grado di fare, poiché ristretto alla sola dimensione sessuale<sup>14</sup>. La distinzione operata da Boswell mostra immediatamente la sua fallibilità storiografica, poiché impone una visione moderna della meccanica dei rapporti affettivi su personaggi del passato, senza indagare quali concetti o perlomeno quali modelli definirono la loro esperienza amorosa, sia che essa comprendesse, oppure no, dinamiche sessuali. Per Boswell «ci sono pochi dubbi che Aelredo fosse gay e che l'attrazione erotica verso gli uomini fosse una dominante della sua vita»<sup>15</sup>, e per dimostrarlo fa riferimento ad alcuni di quei richiami al passato presenti nell'opera di Aelredo, alla generica inquietudine giovanile dovuta a non meglio precisati peccati, sui quali lo studioso americano costruisce un modello psicologico di conflittualità sessuale poco aderente al vissuto storico del monaco ma che efficacemente parla alla modernità.

Anche Brian McGuire è convinto che la sessualità sia una dominante della vita di Aelredo<sup>16</sup>. Egli infatti, pur rifiutando in partenza l'uso della terminologia moderna impiegata da Boswell<sup>17</sup>, e nonostante si dica convinto dell'impossibilità di indagare la vita interiore del monaco attraverso pochi stralci autobiografici<sup>18</sup>, è proprio su quei nodi narrativi che poi tenta una ricostruzione della personalità di Aelredo, alla ricerca delle sue tendenze sessuali. Per McGuire «Aelredo amò altri uomini. Egli spese buona parte della sua vita a trasformare la sua pulsione sessuale (*sexual drive*) nell'abbraccio spirituale per altri uomini»<sup>19</sup>.

Questi studiosi, in sostanza, ricuciono una freudiana «sублиmazione della *libido*» sulla scelta di conversione del cistercense, in quanto sopravvalutano il

<sup>14</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* cit., pp. 44-45.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>16</sup> Si vedano McGuire, *Friendship and Community* cit.; McGuire, *Brother and Lover: Aelred of Rievaulx*, New York 1994; McGuire, *Sexual Awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67)*, in «The American Benedictine Review», 45 (1994), pp. 184-226. Le tesi sostenute da McGuire sono state in più occasioni oggetto di critica: la più approfondita è probabilmente in M.L. Dutton, *The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx: A Review Article*, in «The American Benedictine Review», 47 (1996), pp. 414-432; si veda inoltre A. Squire, *Friendship and Community: A Review Article*, in «Cistercian Studies», 24 (1989), pp. 161-179.

<sup>17</sup> McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 331 e McGuire, *Sexual Awareness* cit., p. 186.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>19</sup> McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 332.

valore letterario del *topos* della vita nel vizio riscattata attraverso l'ingresso in monastero. La tonalità dolente dei brani autobiografici di Aelredo non è certo una novità per la letteratura monastica. Essa già risuonava con sfumature simili negli scritti di autori come Rodolfo il Glabro, Otlone di Sant'Emmeram o Guiberto di Nogent<sup>20</sup> (per non ricordare il fatto scontato che, per tutti, vale come archetipo il *confiteor* di Agostino d'Ippona). Nel formulare un'interpretazione sul senso di quelle tensioni giovanili, quindi, il *topos* letterario imporrebbe la necessità di un'analisi cauta e approfondita delle sottigliezze della scrittura dell'abate di Rievaulx e delle fonti che contribuirono a informarla. Sorprende un po' che per Boswell e McGuire il richiamo di Aelredo a una vita nel peccato possa bastare a delineare un quadro psicologico omofilo. Allora perché non arrivare ad asserire lo stesso anche per quegli autori che, come il cistercense, espressero simili angosce?

Se per i due autori la sessualità rappresenta il passaggio nodale per comprendere il senso della vita spirituale di Aelredo, il motivo è strettamente legato a una questione di prospettiva sulle fonti. La scrittura del cistercense si presenta infatti come un composto di esperienza diretta ed elaborazione teologica. La prima fornisce la scintilla, l'intuizione da cui poi scaturisce il complesso di categorizzazioni e disposizioni che costituiscono il corpo dei suoi scritti. I frequenti riferimenti personali non assolvono quindi per Aelredo solo un compito esemplificativo ma sono i cardini che scandiscono il procedere della sua riflessione. In tal senso, l'esame in dettaglio di uno o più aspetti particolari della sua esperienza può facilmente portare a ritenere quella porzione, o quelle porzioni di vissuto, come fondativi di tutta la sua scrittura. Il rischio, insomma, è quello di assolutizzare un aspetto intrinseco del suo pensiero fino a leggere in esso l'asse portante di tutta la produzione del monaco. Questo diviene ancor più vero se quella porzione di esistenza la si vede emergere – o si crede di vederla emergere – nei punti più disparati della sua intera produzione letteraria. È la riproposizione di un pericoloso «idolo delle origini» con il quale si tenta di ridurre la complessità del pensiero e la molteplicità dell'uomo (nella speranza di abbracciarlo nella sua interezza e quindi possederlo) a un semplice meccanismo di causa ed effetto.

Boswell e McGuire non danno il giusto peso all'enfasi retorica o al peculiare scopo con cui l'abate riporta alcuni aneddoti nel corso dei suoi scritti. Si deve a Pierre Courcelle l'aver evidenziato, già una cinquantina di anni fa,

<sup>20</sup> Si veda ancora *ibidem*, p. 196. Sugli autori citati invece si vedano: per Rodolfo il Glabro l'introduzione di G. Cavallo al volume *Rodolfo il Glabro, Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989, pp. IX-XVIII e anche G.M. Cantarella, *Una nota su Rodolfo il Glabro*, in «Reti Medievali - Rivista», 9 (2008), url: <[http://fermi.univr.it/rm/rivista/dwnl/materiali\\_cantarella\\_08\\_1.pdf](http://fermi.univr.it/rm/rivista/dwnl/materiali_cantarella_08_1.pdf)>; per Otlone di Sant'Emmeram si veda G. Vinay, *Otlone di Sant'Emmeran ovvero l'autobiografia di un nevrotico*, in *La storiografia altomedioevale*, Spoleto 1970, pp. 13-38; per Guiberto di Nogent invece si veda L. Russo, *Tra storia, esegesi biblica e autobiografia: il «De vita sua» di Guiberto di Nogent*, in *Memorie diari confessioni*, a cura di A. Fassò, Bologna 2007, pp. 51-88, con particolare attenzione alle pp. 73 sgg., nelle quali Russo illustra con chiarezza il senso della «tonalità dolente» della scrittura di Guiberto.

come il linguaggio di Aelredo, nel momento in cui egli richiama un passato immerso nel peccato, sia di stampo marcatamente agostiniano<sup>21</sup>. Questo non significa necessariamente che quegli stralci autobiografici siano mera espressione retorica, ma il ricorso a un determinato modello letterario impone una certa cautela nell'analisi delle tematiche trattate e una particolare attenzione alle ragioni funzionali connesse a precise scelte stilistiche.

In questo caso il ricorso a un linguaggio di riferimento comune tra i religiosi, come potevano essere le espressioni verbali utilizzate da Agostino nei suoi scritti, permette ai destinatari del cistercense di richiamare alla memoria quelle stesse parole, lasciando loro comprendere immediatamente il senso di quanto si sta illustrando. Cioè nell'utilizzare il procedimento letterario e insieme il linguaggio delle *Confessiones*, Aelredo, pur raccontando avvenimenti della sua stessa vita, riesce a sottrarsi alla narrazione, ponendo in primo piano solo l'argomento che intende discutere. Da Agostino, cioè, Aelredo trarrebbe un guscio narrativo utile a stabilire un contatto immediato con i destinatari della sua opera. Il fine con il quale egli ricorre a tale scelta andrebbe esaminato principalmente in un'ottica pedagogica, poiché la codifica di episodi della propria vita attraverso il linguaggio della tradizione risulta particolarmente funzionale alla costruzione di un modello affettivo di riferimento per i confratelli.

È noto come la scrittura di Aelredo si intrecci con la letteratura classica e patristica. Il *Laelius* di Cicerone, ad esempio, costituisce per il cistercense sia il punto di partenza per le proprie riflessioni sia il modello letterario attraverso il quale comporre il suo *De spirituali amicitia*<sup>22</sup>. Quel testo in particolare ha per il lavoro di Aelredo un'importanza strutturale, visibile nei continui riferimenti che il cistercense fa a essa, già in buona parte previsti nella *Schedula* preparatoria del testo, la quale si apre proprio con una delle definizioni di amicizia formulate nel *Laelius*<sup>23</sup>. Ma la corretta decifrazione del senso del

<sup>21</sup> Si veda Courcelle, *Ailred de Rievaulx à l'école des «Confessions»* cit., pp. 163-174. Pochi anni dopo quello di Courcelle, un nuovo saggio fu pubblicato sul tema dell'influenza del pensiero di Agostino sulla scrittura di Aelredo: si veda A. Hoste, *Le traité pseudo-augustinien «De Amicitia»: un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 6 (1960), pp. 155-160. Più di recente hanno visto la luce due altri studi sull'argomento: si vedano M.L. Dutton, *Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the «Confessions» and Aelred of Rievaulx's Response in «Spiritual Friendship»*, in «The American Benedictine Review», 56 (2005), pp. 3-40 e M.B. Bernard, *L'amitié chez Aelred et Augustin: une grâce de Dieu*, in «Collectanea cisterciensia», 68 (2006), pp. 48-58.

<sup>22</sup> La critica ha ragionato in più occasioni sulla rielaborazione del testo ciceroniano operata da Aelredo; si vedano ad esempio: J. Dubois, *Introduction*, in Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*, Bruges-Paris 1948, pp. L-LI; G. Raciti, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la réflexion occidentale sur l'amitié*, in «Collectanea cisterciensia», 29 (1967), pp. 80-83 e 92; L. Mauro, *L'amicizia come compimento di umanità nel «De Spiritualis Amicitia» di Aelredo di Rievaulx*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 66 (1974), pp. 91-94; D. Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., pp. 55-62; Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstausage* cit., pp. 303-312; W.W. Polek, *Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx (1110-1167)*, in «Cistercium mater nostra: tradycja-historia-kultura», 2 (2008), pp. 83-84.

<sup>23</sup> Il testo noto come *Schedula de Spiritualis Amicitia* testimonia una fase preparatoria del *De spirituali amicitia*. In essa Aelredo ha raccolto alcuni passaggi chiave delle sue argomentazioni prima

testo classico necessita, poi, dell'interpretazione cristiana. In tal caso le fonti alle quali Aelredo attinge sono davvero numerose, ma tra tutte egli predilige le già citate *Confessiones* di Agostino e il *De officiis* di Ambrogio<sup>24</sup>.

Sul processo di elaborazione del linguaggio tradizionale in Aelredo torneremo tra poco. Quanto si è finora accennato, però, serve a indicare come una giusta attenzione alle fonti richiami necessariamente una valutazione più accorta del senso di alcune scelte stilistiche. Katherine Yohe ha mostrato come lo stralcio che soprattutto McGuire considera rivelatore di un passato tormentato dalle tentazioni libidinose – un'esortazione che Aelredo indirizza alla sorella (reclusa) a mantenersi nella verginità – sia letteralmente un lavoro di campionatura dal secondo libro delle *Confessiones* e da alcuni salmi, nel quale la voce di Aelredo compare in maniera del tutto laterale<sup>25</sup>. Quello del richiamo alla sorella è peraltro l'unico passaggio in cui Aelredo faccia esplicito riferimento alla perdita della sua verginità, mentre nel resto della sua produzione, lo ha detto bene Thomas Merton, i richiami agli errori del passato sono sempre generici e spesso anche riferiti ad affetti non peccaminosi o che comunque non hanno a che vedere con il sesso<sup>26</sup>. Se a questo, poi, si aggiunge uno studio di Christoph Dartmann<sup>27</sup> nel quale si mostra l'estraneità dei passi autobiografici dal piano primigenio del *De spirituali amicitia*, si capisce con quale attenzione è necessario valutare l'effettiva incidenza di particolari soluzioni letterarie nel tessuto dell'opera.

di svilupparle, in maniera più estesa, nella versione definitiva del suo trattato. L'edizione moderna è in Hoste, *The First Draft* cit., successivamente ripubblicata nel già citato *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1. Brani del *Laelius* sono citati nella *Schedula* alle righe 2-3, 12, 24, 26, 37-38, 52, 53-58, 120-121, 142, 158-159, 251-252, 431, 439-440, 451-452, 452-453 (su un totale di 456). Come si vede i riferimenti sono quasi continui; i brani più citati sono *Laelius* 20 (richiamato in quattro occasioni) e 26 (in due occasioni). In un caso, alla riga 96, Aelredo riporta anche la definizione di amicizia formulata da Sallustio in *De coniuratione Catilinae* 20, 4. Nella versione definitiva del testo le citazioni ciceroniane saranno molte di più: verrà citato circa un terzo dell'intero trattato!

<sup>24</sup> Sull'influenza del pensiero di Agostino sulla scrittura di Aelredo si veda sopra, nota 21. Le *Confessiones* sarebbero state una delle letture preferite da Aelredo in gioventù assieme al Vangelo di Giovanni: si veda in proposito Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 80. Quello della reinterpretazione di fonti classiche in età cristiana, d'altro canto, non è un processo inusuale. Lo stesso Ambrogio compone il suo *De Officiis* partendo dall'omonimo trattato di Cicerone, mentre già il *Laelius* presentava una riconsiderazione dell'amicizia che muoveva dalla tradizione della filosofia ellenistica. Per una panoramica sull'elaborazione del tema dell'amicizia tra età classica e primi secoli del cristianesimo si veda L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

<sup>25</sup> Si veda K. Yohe, *Sexual Attraction and the Motivations for Love and Friendship in Aelred of Rievaulx*, in «The American Benedictine Review», 46 (1995), pp. 283-307, in particolare p. 301. Marsha Dutton ha inoltre osservato in maniera convincente che uno degli errori interpretativi commessi da McGuire sta nel ritenere tutta la scrittura di Aelredo una diretta espressione di un vissuto emozionale personale, non solo nei passaggi in prima persona, ma anche in quelli in seconda e terza persona. McGuire tenta l'analisi della psicologia di un autore di un testo – per giunta un testo lontano nel tempo – prescindendo da aspetti come il genere, lo scopo o i presunti destinatari del testo stesso. Si veda Dutton, *The Invented Sexual History* cit., p. 420.

<sup>26</sup> T. Merton, *St. Aelred of Rievaulx and the Cistercians*, in «Cistercian studies», 21 (1986), p. 39.

<sup>27</sup> Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., pp. 293-312.

Nei pochi casi in cui Aelredo tratta direttamente di pratiche sessuali tra persone dello stesso sesso per condannarle, adoperava un linguaggio che semplicemente non combacia con quello usato nel descrivere la sua giovinezza<sup>28</sup>. Katherine Yohe ha evidenziato come verbi, sostantivi e aggettivi usati da Aelredo in tal caso, e il grado di orrore espresso, siano significativamente differenti da quelli impiegati per descrivere i suoi dissidi giovanili<sup>29</sup>. Ciò accade perché l'istinto amoroso in sé non rappresenta un pericolo per il cistercense. Nel raccontare delle sue disordinate pulsioni amorose Aelredo sta ponendo una questione di controllo dell'emotività, della necessità di trovare una regola che ordini i sentimenti sull'asse della vita ascetica. La componente sessuale ha un peso del tutto secondario in questi discorsi. Quando Aelredo ha bisogno di trattare il problema della sregolatezza sessuale, infatti, lo fa senza giri di parole, riferendosi direttamente alla *fornicatio* o al desiderio libidinoso<sup>30</sup>.

Anche se fosse possibile dimostrare che Aelredo, prima del suo ingresso nel monastero, fosse stato, come si direbbe oggi, "sessualmente attivo", questo non basterebbe a dare alla sessualità un ruolo centrale. È plausibile d'altronde che egli abbia avuto relazioni fisiche in gioventù: non lo dimostrerebbe solo il richiamo fatto alla sorella, ma anche un passo della *Vita* compilata dal suo discepolo Walter Daniel. Walter infatti annota come Aelredo in gioventù, quando non era ancora monaco, «virginitatem suam aliquociens defloraverit»<sup>31</sup>.

Andrà ricordato, anche solo per accenno, che Aelredo nacque nel 1110 nel nord dell'Inghilterra, in un regno nel quale solo da poco tempo – e non senza contrasti – si andava diffondendo quell'ideale *angelico* di un clero *casto*, conforme al dettame dell'autorità romana<sup>32</sup>. Valori quali il celibato ecclesiastico o la continenza sessuale non avevano avuto il tempo di attecchire in aree dove ancora fortemente si sentiva il radicamento a una mentalità tradizionale. Aelredo proveniva da una lunga discendenza di preti sposati. Lo sposarsi e avere figli per i religiosi, in quella società, non era considerato come un atto deplorabile: la famiglia di Aelredo aveva ricoperto per generazioni cariche ecclesiastiche di rilievo. Suo padre, come suo nonno, fu tesoriere della chiesa

<sup>28</sup> Yohe, *Sexual Attraction* cit., p. 304. Si veda anche Dutton, *The Invented Sexual History* cit., pp. 426-429.

<sup>29</sup> Si veda ancora Yohe, *Sexual Attraction* cit., p. 304, nota 69.

<sup>30</sup> Purtroppo non esistono ancora studi sul lessico adoperato da Aelredo rispetto a tematiche sessuali, quindi i dati qui riportati sono ben lontani dall'aver carattere risolutivo. Ad ogni modo, da una rapida indagine sui suoi scritti si nota come, nel momento in cui sceglie di trattare, per condannarli, gli atteggiamenti sessuali peccaminosi, Aelredo usi soprattutto vocaboli come *libido* (che ricorre nei suoi scritti ottantaquattro volte), *fornicatio* (usato in quaranta occasioni) o l'espressione *carnis voluptas* (attestata quattordici volte). In due soli momenti ricorre alla metafora di Sodoma e Gomorra, mentre in altri casi impiega termini solitamente utilizzati in senso più generico, quali *immunditia* o *turpitudō*.

<sup>31</sup> *The Life of Ailred* cit., p. 76.

<sup>32</sup> Angelicità, castità e verginità: sul problema si veda G.M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Roma-Bari 2005, pp. 124-129.

di Durham, un ruolo sufficiente a fargli ottenere il favore del re di Scozia, alla corte del quale Aelredo fu educato in età giovanile<sup>33</sup>. In un simile contesto è difficile immaginare dove il giovane Aelredo abbia imparato a considerare gli atti sessuali come qualcosa di orribile e spaventoso.

Sorge quindi un dubbio, e cioè che i tratti di condanna ai suoi atteggiamenti giovanili non siano tanto il frutto di un reale dissidio vissuto in gioventù, quanto una rielaborazione successiva operata, da monaco, in età avanzata. È solo con il lento passaggio dalla Chiesa sassone a quella normanna che il diffondersi di una nuova mentalità inizia a farsi strada, che una certa "monasticizzazione" del mondo ecclesiastico si diffonde anche in Inghilterra. Il vecchio clero, al quale la famiglia di Aelredo apparteneva, col tempo arriverà a scomparire<sup>34</sup> perché non più conforme alle esigenze della rinnovata politica ecclesiastica<sup>35</sup>. Ma l'educazione che Aelredo riceve da giovane proviene da un mondo che ancora non considera gli atti sessuali come qualcosa di deprecabile. È difficile che in età adolescenziale egli avesse davvero vissuto il sorgere dei suoi istinti sessuali come un evento traumatico. È più probabile che solo successivamente, dopo essersi fatto cistercense, in lui sia maturata una ferrea opposizione alla sessualità. Far discendere da un solo peculiare aspetto della sua giovinezza tutto quello che egli sentì e comunicò attraverso la sua vita, sembra più che altro una tentazione letteraria.

D'altronde nei suoi scritti l'attenzione riservata al controllo della sessualità non appare difforme dalla tradizionale pratica monastica: con ciò si intende dire che il controllo delle pulsioni corporee è un tratto importante della disciplina ascetica e come tale viene trattata, senza alcuna indole fobica.

2. Aelredo mette in guardia da quelli che chiama gli «affetti carnali» poiché in essi vede una realizzazione impura dell'amore, ma non vi associa una dimensione esclusivamente sessuale. La categoria di *affectus carnalis* viene impiegata in senso ampio: essa indica tutti quei sentimenti limitati alla dimensione umana, tutti quegli affetti vissuti solo tra persone e non indirizzati a un'ascesi spirituale<sup>36</sup>. Per Aelredo «carnale» è tutto ciò che riguarda il secolo, non solo il corpo umano. In tal senso l'aggettivo sembra venire impiegato

<sup>33</sup> Powicke, *Introduction*, in *The Life of Ailred* cit., pp. XXXIV-XXXV. Si veda anche Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., pp. 10 sgg.

<sup>34</sup> Nuovi monasteri vengono fondati sull'isola, o capitoli cattedrali di canonici vengono sostituiti da comunità monastiche: è questo, ad esempio, il caso della cattedrale di Durham, al quale la famiglia di Aelredo fu legata per molti anni, ma che sarà costretta ad abbandonare dopo il 1083, anno in cui il vescovo di Durham impianterà una comunità di monaci in luogo del capitolo cattedrale, lasciando ai sacerdoti due opzioni: «farsi monaci o partire». In proposito: Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., p. 12.

<sup>35</sup> Sul tema delle riforme ecclesiastiche in Inghilterra si veda ora F.P. Terlizzi, *La regalità sacra nel Medioevo?: l'anonimo normanno e la riforma romana, secc. XI-XII*, Spoleto 2007.

<sup>36</sup> In uno dei sermoni, ad esempio, le *carnales affectiones* qualificano l'amore terreno per amici e parenti che si oppongono alla conversione del futuro monaco. Si veda il *Sermo XXIV in nativitate Sanctae Mariae*, 29-31, a cura di G. Raciti, Turnhout 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 2: Aelredi Rievallensis *Opera Omnia*, 2/a, *Sermones I-XLVI*), pp. 197-198.



alla maniera di Agostino<sup>37</sup>, ma nello *Speculum caritatis* il suo significato è meglio precisato: si tratta di attrazioni motivate da aspetti esteriori, come un portamento elegante o un delicato tono di voce, che per la loro origine materiale difficilmente potranno condurre a un amore spirituale<sup>38</sup>. Sono quegli affetti che più facilmente possono scadere in atti illeciti<sup>39</sup> ma che in prima istanza non sono generati da virtù o vizi, ma solo da una componente esteriore. È quel tipo di affetto su cui nasce l'amicizia carnale<sup>40</sup>, che per Aelredo rappresenta il grado più basso di una scala di perfezione su cui il rapporto affettivo può maturare fino al raggiungimento dell'amicizia spirituale, che più di ogni altro affetto è «a un passo dalla perfezione, che consiste nell'amore e nella conoscenza di Dio»<sup>41</sup>. Aelredo parla dei gradini dell'amicizia, della scala di perfezione che su di essi si può percorrere, in un parallelo implicito con la scala biblica di Giacobbe<sup>42</sup>. Essa cioè diviene l'oggetto principale del percorso ascetico, elemento di congiunzione tra l'umano e il divino.

L'idea dell'amicizia funzionale al perfezionamento dell'uomo non è di per sé una novità: essa è presente nel pensiero cristiano sin dai primi secoli. Ma nel suo essere «in funzione» del progresso ascetico è sempre a esso subordinato. L'amicizia, cioè, è uno dei vari tratti che compongono il più generale percorso d'amore che il religioso si trova a compiere<sup>43</sup>. Anche quando, con Giovanni Cassiano, l'amicizia diviene la sostanza della perfezione ascetica,

<sup>37</sup> K. Yohe, *Aelred's Guidelines for Physical Attractions*, in «Cîteaux», 46 (1995), pp. 342-343.

<sup>38</sup> *Speculum caritatis* III, 15, 38, pp. 122-123. Difficilmente, appunto. Ma si tratta di affetti che non precludono del tutto la possibilità di una trasformazione su livelli più alti: si veda *Speculum caritatis* III, 19, 43-47, pp. 125-128. L'aspetto esteriore non è indifferente in Aelredo: anzi, quando questo rappresenta la scintilla di un'attrazione che può essere elevata sul piano spirituale, assume anche una valenza positiva. La scrittura di Aelredo è percorsa da aspetti di natura esteriore; è influenzata dal piano del sensibile, del sensuale, per certi versi. Si veda Pezzini, *Introduzione*, in *Lo specchio della carità* cit., pp. 66-68.

<sup>39</sup> *Speculum caritatis* III, 28, 67-68, p. 137.

<sup>40</sup> *De spirituali amicitia* I, 39, p. 295.

<sup>41</sup> Nel *De spirituali amicitia* egli descrive tre gradi di perfezione su cui il rapporto di amicizia può maturare. Il primo è appunto quello carnale, che nasce dall'*impetus affectionis* e «non modum servans, non honesta procurans, non commoda incommodave prospiciens» (I, 41, p. 296). Il secondo grado è costituito dall'amicizia mondana (*mundialis*) «quae rerum vel bonorum temporalium cupidine parturit», ma non è da rifiutarsi interamente, perché da essa può nascere un certo tipo di vera amicizia, in quanto, in vista di un guadagno comune, i due amici traggono un patto di fiducia reciproca (I, 42-44, p. 296). Al livello più alto si colloca l'amicizia spirituale, «ex propriae naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur», che «inter bonos, vitae, morum, studiorumque similitudine parturit, quae est in rebus humanis atque divinis, cum benevolentia et caritate consensio» (I, 45-46, pp. 296-297) e dunque è davvero «vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit» (II, 14, p. 305). Andrà anche notato che l'espressione *in rebus humanis atque divinis, cum benevolentia et caritate consensio* è tratta da Cicerone (M. Tullii Ciceronis *Laelius*, a cura di P. Fedeli, Milano 1971, 20, p. 60; la *benevolentia* è un termine che si trova già associato all'amicizia nella versione latina dell'*Ethica Nicomachea* VIII, 2, 55b33-56a8). Da brani come questo si intuisce quale sia stata la molla squisitamente linguistica che ha acceso nel cistercense l'interesse per il testo classico, spingendolo alla formulazione di una personale interpretazione.

<sup>42</sup> Ma l'immagine della scala in Aelredo è ambivalente: è, come in *Gen.* 28, 12, una congiunzione tra il mondo materiale e quello spirituale, per la quale gli angeli salgono e scendono. In merito: Pezzini, *Translating Friendship* cit., p. 45.

<sup>43</sup> Pizzolato, *L'idea di amicizia* cit., pp. 319-320.



questa continua a essere ancora inscindibile dall'intreccio terminologico che la confonde con la *dilectio* o la *caritas*<sup>44</sup>. Anche Anselmo d'Aosta, pochi anni prima di Aelredo, aveva inteso dare all'amicizia un ruolo nella crescita spirituale, una qualche utilità pratica nella maturazione personale<sup>45</sup>. Aelredo però amplifica quel ruolo e lo pone al centro dell'esperienza ascetica. Per lui infatti è in virtù dei rapporti di amicizia che l'anima comincia il *reditus*, il percorso di ricongiungimento tra l'umano e il divino.

L'attenzione conoscitiva di Aelredo è dunque strettamente vincolata al rapporto affettivo, che non va inteso tanto come una mediazione tra il soggetto e il suo oggetto, tra l'uomo e Dio. L'amicizia è piuttosto il luogo stesso dell'incontro tra l'umano e il divino, il luogo dove i due amici possono essere partecipi in maniera diretta, appunto immediata, di Dio. L'amicizia intesa come "luogo teofanico" rappresenta un passo ulteriore che il cistercense compie anche rispetto a Bernardo. Se per l'abate di Clairvaux «la conoscenza di se stessi costituisce un gradino per conoscere Dio, dal fatto che la sua immagine si rinnova e si rende visibile negli uomini»<sup>46</sup>, per Aelredo più che la conoscenza di sé, è il rapporto con gli altri a rendere possibile il raggiungimento del divino. Egli cioè assimila ed elabora l'interpretazione cistercense dell'imperativo delfico *nosce te ipsum*<sup>47</sup>, e sposta il baricentro dell'esperienza spirituale fuori da se stesso, per parlo in un altro sé.

L'esaltazione spirituale del ruolo dell'amico è per Aelredo in primo luogo il risultato di un'elaborazione del vocabolario della tradizione. La designazione dell'amico come *animi custos* – secondo l'interpretazione tratta da Gregorio Magno<sup>48</sup> – o *animi consors* – immagine che rievoca il *Cantico dei cantici* e in parte Ambrogio<sup>49</sup> – serve al cistercense a costruire un modello di amico

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 326-327.

<sup>45</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 86; si veda anche R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta, ritratto su sfondo*, Milano 1998, p. 158.

<sup>46</sup> *Sermo in Cantica canticorum* XXXVI, 6, in Sancti Bernardi *Opera*, II, *Sermones super Cantica Canticorum*, a cura di J. Leclercq, C.H. Talbot e H.M. Rochais, Roma 1958, pp. 7-8. Di recente è stata pubblicata una nuova traduzione in italiano basata sulla suddetta edizione: si veda Bernardo di Clairvaux, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Stercal, Milano 2008 (Opere di San Bernardo, V).

<sup>47</sup> Il tema è talmente vasto che decliniamo ogni ambizione a fornire una bibliografia esaustiva, limitandoci a indicare pochi testi che ci sembrano utili a entrare nel problema della conoscenza di sé nel pensiero cistercense: oltre a Leclercq, *La spiritualità del medioevo* cit., pp. 326 sgg. e Farkasfalvy, *La conoscenza di Dio nel pensiero di san Bernardo* cit., pp. 201-214, si veda A.M. Tuozi, *La «conoscenza di sé» nella scuola cistercense*, Napoli 1976. Per un'esame più in generale del *nosce te ipsum* nel mondo cristiano si potrebbe invece partire da P. Courcelle, «*Nosce te ipsum*» du Bas-empire au haut Moyen-Âge. *L'héritage profane et les développements chrétiens*, in *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 9 (Spoleto, 6-12 aprile 1961), Spoleto 1962, pp. 265-295.

<sup>48</sup> *Homiliae in Evangelia* XXVII, 4, a cura di R. Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum, Series Latina 141), p. 232; citato da Aelredo in *De spirituali amicitia* I, 20, p. 292.

<sup>49</sup> *De spirituali amicitia* III, 6, p. 318. L'espressione in Ambrogio è un po' diversa: egli parla infatti di *consors amoris* – *De Officiis* III, 22, 133, a cura di M. Testard, Turnhout 2000 (Corpus Christianorum, Series Latina 15), p. 204 –, ma Aelredo muta il termine per la necessità che ha di insistere sull'unione spirituale degli amici.

come *alter ego* che formalmente non si distacca dalla tradizione cristiana. La sua idea di amicizia come «identità di volontà» (Sallustio)<sup>50</sup> o come «perfetto accordo nelle cose terrene e divine» (Cicerone)<sup>51</sup> è una rielaborazione dell'idea classica già ben nota alla cristianità. Se la terminologia impiegata da Aelredo non si discosta dalla tradizione, è invece il senso che egli attribuisce alle parole a conferire alla sua idea di amicizia uno statuto di originalità. Spetta ad Adele Fiske il merito di aver individuato, quasi un cinquantennio fa, come la chiave dell'interpretazione del pensiero di Aelredo passi in primo luogo attraverso l'analisi della terminologia<sup>52</sup>. Sembrerà scontato ribadirlo, ma i primi elementi che l'indagine incontra quando si pone come scopo l'interpretazione del senso dei rapporti interpersonali – dell'amicizia nel nostro caso –, nel momento in cui li pone a confronto con tematiche legate a specifici tempi e luoghi, sono innanzitutto elementi verbali. Si viene cioè a contatto con la costante apparizione di un vocabolario morale e spirituale, popolato dalla ripetizione di elementi tradizionali plasmati a seconda dei contesti. Si tratta di elaborazioni linguistiche operate su comuni basi testuali (la letteratura biblica e patristica, e in parte anche quella d'età classica) che costituiscono il primo atto nella codificazione del complesso di categorie alle quali si sceglie di ricorrere.

Per il caso di Aelredo manca ancora uno studio completo sulla semantica, capace di illustrare l'ampiezza delle implicazioni storiografiche alle quali porta il suo pensiero. Poco si è finora indagato sul sottile mutare di senso dei concetti di *caritas* e *amicitia*: nelle due principali opere di Aelredo, lo *Speculum caritatis* e il *De spirituali amicitia*, l'amore *caritas* è il perno di una teologia della restaurazione – restaurazione dell'immagine di Dio nell'uomo, corrotta dal peccato originale: lo si è detto poco sopra –, ma nei confronti del concetto di amicizia l'abate inglese assume nei due testi due posizioni leggermente diverse. Nel primo l'amicizia è definita come «una specie di santissima carità», genere di «affetto più familiare» modellato sul rapporto tra il Cristo e l'apostolo Giovanni<sup>53</sup>. Nel *De spirituali amicitia* però i due termini vengono ulteriormente distinti. Quando in I, 31 Ivo chiede ad Aelredo se ci sia differenza

<sup>50</sup> «Idem velle atque idem nolle»: Sallustio, *De coniuratione Catilinae* 20, 4. L'idea di amicizia in Sallustio, come in Cicerone, è comunque quella di un rapporto di valenza politica, dunque ben diversa da come essa viene intesa in età cristiana. Su Sallustio si veda Pizzolato, *L'idea di amicizia* cit., pp. 103-105.

<sup>51</sup> Si veda ancora *Laelius*, 20, p. 60.

<sup>52</sup> A. Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, in «Cîteaux», 13 (1962), pp. 5-17 e 97-132.

<sup>53</sup> *Speculum caritatis* III, 39, 110, p. 159: «His igitur in praesenti frui possumus, quos non solum ex ratione, sed etiam ex affectu diligimus, inter quos his maxime, qui nobis spiritalis amicitiae gratissimo foedere caeteris familiarius arctiusque iunguntur. Cuius caritatis sacratissimum genus, ne cui improbandum videretur, ipse Iesus noster (...) in suae dilectionis exhibitione transformans, uni, non omnibus, suavissimi pectoris sui reclinatorium in signum praecipue dilectionis indulsit (...). Hinc est, quod licet a piissimo magistro discipuli omnes summae caritatis dulcedine foverentur, huic tamen hoc cognomen familiarioris affectus praerogativa concessit, ut diceretur discipulus ille, quem amat Iesus». Il passo fa riferimento a *Gv.* 13, 23.

tra amicizia e carità, l'abate risponde che «c'è ed è grande (...), poiché la legge della carità ci fa obbligo di accogliere nel seno dell'amore non solo gli amici, ma anche i nemici; noi però chiamiamo amici solo quelli cui non temiamo di affidare il nostro cuore (...), stringendoci in un legame che ha la sua legge e la sua sicurezza nella fiducia reciproca»<sup>54</sup>. Aelredo motiva meglio la distinzione in I, 58-59, dove spiega che dopo la caduta del primo uomo, la comparsa della *cupiditas*, con l'*avaritia* e l'*invidia*, ha obbligato i buoni a discernere nell'amore la *caritas* dall'*amicitia*<sup>55</sup>. Il primo termine definisce l'amore incondizionato dovuto a tutti, anche ai malvagi, il secondo qualifica «un patto più stretto di amore», che «all'inizio era praticato da tutti con tutti, come la carità, ma che oggi rimane confinata a pochi buoni»<sup>56</sup>. In II, 14 Aelredo rimarca una gerarchizzazione tra i due termini, riconoscendo esplicitamente all'*amicitia* un grado di perfezione superiore sulla *caritas*, poiché rispetto a questa ha la capacità di portare gli uomini più vicini a Dio, «a un passo dalla perfezione»<sup>57</sup>. Dunque la differenza di dignità viene collocata in parallelo al percorso ascetico: l'amore *caritas* che porta ad amare tutti, anche coloro «che ci sono di peso e ci fanno soffrire», non può raggiungere quel livello di perfezione al quale invece conduce l'*amicitia*, che nasce e matura nel Cristo e in lui raggiunge la perfezione<sup>58</sup>. Ma questa differenza di grado non squalifica certo la *caritas* che con l'*amicitia* rimane intimamente legata, anzi complementare<sup>59</sup>, seppure a

<sup>54</sup> *De spirituali amicitia* I, 32, p. 294: «Immo plurimum; multo enim plures gremio caritatis, quam amicitiae amplexibus recipiendos, divina sanxit auctoritas. Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere, caritatis lege compellimur. Amicos autem eos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis vicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis». Per la versione italiana si è utilizzata la traduzione di Pezzini in *L'amicizia spirituale* cit., p. 118. La distinzione è già presente nella piano originario dell'opera, come testimoniato in *Schedula* 62-71, pp. 196-197. Sull'amore dovuto anche al nemico si veda Mt. 5, 44 e Lc. 6, 27-35.

<sup>55</sup> *De spirituali amicitia* I, 58-59, p. 299: «At post lapsum primi hominis, cum refrigescente caritate cupiditas subintrasset, fecissetque bono communi privata praeponi, amicitiae caritatisque splendorem avaritia invidiaeque corrumpit; contentiones, aemulationes, odia, suspiciones corruptis hominum moribus invehens. Tunc boni quique inter caritatem et amicitiam distinxerunt».

<sup>56</sup> Si veda ancora *De spirituali amicitia* I, 59, p. 299: «Amicitia itaque, quae sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus servabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit, qui videntes et multis sacra fidei et societatis iura violari, arctiori se dilectionis et amicitiae foedere constrinxerunt; inter mala, quae videbant et sentiebant, in mutuae caritatis gratia quiescentes».

<sup>57</sup> *De spirituali amicitia* II, 14, p. 305: «gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit», ribadito poi in II, 18, p. 306. Questa affermazione è già presente in *Schedula* 155-157, p. 200.

<sup>58</sup> *De spirituali amicitia* II, 19-20, p. 306: «Ex caritatis igitur perfectione plerosque diligimus, qui nobis oneri sunt et dolori (...) ad secreta tamen eos amicitiae nostrae non admittimus. Quocirca in amicitia coniunguntur honestas et suavitas, veritas et iucunditas, dulcedo et voluntas, affectus et actus. Quae omnia a Christo inchoantur, per Christum promoventur, in Christo perficiuntur». Si veda inoltre *Schedula* 163-169, p. 200.

<sup>59</sup> Soprattutto nel primo libro del *De spirituali amicitia* Aelredo ricorre spesso alla definizione di amicizia formulata da Cicerone («omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus»: *Laelius*, 20, p. 60) con la quale non solo linguisticamente reitera il vincolo tra *caritas* e *amicitia*. Si vedano *De spirituali amicitia* I, 11-15, p. 291; I, 29, p. 294; I, 46, p. 297; III, 8, p. 319. *Benevolentia* e *caritas* appaiono ancora come elementi importanti per un'amicizia in III, 130, p. 348, ma in questo caso senza menzione diretta alla formula ciceroniana.

essa in qualche maniera subordinata<sup>60</sup>. L'oscillazione di senso di questi due termini non è stata sinora ignorata dalla critica che in alcuni casi, nel tentativo di armonizzare le differenti dottrine dello *Speculum caritatis* e del *De spirituali amicitia*, ha ricondotto le differenti posizioni espresse sull'amicizia all'adozione di differenti soluzioni speculative<sup>61</sup>.

Uno studio che si concentrasse con particolare attenzione sulla profondità del lessico, potrebbe ad esempio mostrare anche come l'opposizione tra *caritas/amicitia* e *cupiditas/avaritia*, riecheggi nelle dottrine cistercensi su molti piani, non solo quello teologico, ma anche quello pratico della gestione dei beni materiali. Il fatto che sia Aelredo sia Bernardo, per esempio, applichino la medesima dicotomia nella gestione delle ricchezze pecuniarie, potrebbe servire a scorgere nella teologia dell'amicizia di Aelredo un'implicita risposta a quanti, come aveva fatto in passato Ivo di Chartres, rimproveravano la *infinita monachorum cupiditas*, la loro *ruinosa superbia*<sup>62</sup>.

Insomma la questione terminologica è di prim'ordine, e finora non è stato ancora esaminato con attenzione se siano i vocaboli – o più precisamente il senso che a essi viene attribuito – a mutare perché, nei fatti, cambia il modello dei rapporti affettivi nel monastero, o non accada il contrario, e cioè che sia l'elaborazione cosciente di nuove interpretazioni della tradizione a cercare di imporre sulla realtà una costruzione ideale.

Il problema per Aelredo si articola se si pone lo sguardo sulla dinamica del rapporto affettivo. Non mi pare che la critica abbia posto molta attenzione sul

<sup>60</sup> *De spirituali amicitia* I, 68, p. 300: «Cum igitur in amicitia et aeternitas vigeat, et veritas luceat, et caritas dulcescat». Subito dopo tale affermazione Ivo chiede se sia accettabile la definizione *Deus amicitia est*. Aelredo non può spingersi ad affermare tanto, poiché, come egli stesso ammette, «inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem», pertanto fa scappare detta questa definizione al suo interlocutore, che subito corregge, senza però ulteriormente smentire, anzi! Si veda oltre, in I, 70, p. 301: «Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo» (qui Aelredo sta parafrasando *1 Gv.* 4, 16).

<sup>61</sup> Secondo Pierre-André Burton, Aelredo esprime due principi contrapposti che ordinano l'agire umano: la spontaneità affettiva e il dovere morale. Lo studioso parla di una «prossimità affettiva» distinta da una «prossimità etica» per interpretare le differenti posizioni di Aelredo: si veda P.-A. Burton, «Aelred, tel un second Noé»: *L'abbé de Rievaulx, un bâtisseur à la recherche de la "coudée unique"*, in «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 52 (2001), pp. 260-263. Con sfumature non dissimili Domenico Pezzini ha ricondotto le variazioni di senso espresse da Aelredo a differenti prospettive teologiche assunte dal cistercense: una «teologia della redenzione» nella quale l'amicizia non occupa un posto molto elevato, si affianca a una «teologia della creazione» nella quale l'amicizia va intesa come «riposo in senso teologico»: Pezzini, *Translating Friendship* cit., pp. 40-42. Di differente avviso è invece Christoph Dartmann che, interrogandosi su come l'*amicitia* possa legittimarsi nella comunità monastica, la quale notoriamente si fonda sulla *caritas*, attribuisce a soluzioni stilistiche, e non a un cambio concettuale, le divergenti argomentazioni di Aelredo: si veda Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., p. 311.

<sup>62</sup> Su Ivo di Chartres critico e al contempo promotore del monachesimo si veda quello che oramai è considerato un "classico" della storiografia italiana: G. Tabacco, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, originariamente apparso in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica: 1049-1122*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano 1971, pp. 105-123 e oggi raccolto nel volume di G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 75-95, su Ivo di Chartres in particolare p. 77.

fatto che la scintilla emotiva su cui egli situa il nascere dell'amicizia sia identificata con lo slancio del desiderio. «L'amore – dice Aelredo – è un sentimento dell'anima razionale per cui essa, spinta dal desiderio, cerca qualcosa e brama di goderne»<sup>63</sup>. L'oggetto di questo desiderio è l'esperibilità del divino nell'altro e in se stessi<sup>64</sup>. Non abbiamo qui modo di indagare a fondo l'uso che Aelredo fa del vocabolo *desiderium*; ci basterà notare come nel presente contesto esso implichi certamente una pulsione spirituale che però non può prescindere da un dato corporeo. «Poiché l'uomo consta di corpo e anima – scrive nello *Speculum caritatis* – pure il nostro agire, per quanto ne abbia la capacità, deve considerare tutte e due queste realtà»<sup>65</sup>. La dimensione spirituale e quella corporea si compenetrano, dall'amore umano si trascende a quello divino. Questo è ben evidente nel «bacio dell'unità», un tratto fondamentale della teologia di Aelredo. L'unione tra gli amici è simboleggiata in tre diversi tipi di bacio: quello corporale, quello spirituale e quello intellettuale<sup>66</sup>. Il bacio corporale è il bacio della pace dato sulle labbra, il bacio degli sposi o degli amici che si incontrano dopo una lunga separazione<sup>67</sup>. A differenza di Bernardo, che alla simbologia biblica dell'*osculum oris* associa un'interpretazione squisitamente spirituale (il bacio tra gli amanti del *Cantico* come simbolo dell'unione tra l'anima umana e Dio)<sup>68</sup>, Aelredo riconosce una qualche importanza anche

<sup>63</sup> *De spirituali amicitia* I, 19, p. 292: «Est autem amor quidam animae rationalis affectus per quem ipsa aliquid cum desiderio quaerit et appetit ad fruendum; per quem et fruitur eo cum quadam interiori suavitate, amplectitur et conservat adeptum». Manca uno studio approfondito sul senso attribuito da Aelredo ad espressioni come questa e alla tradizione di pensiero dalla quale provengono; nemmeno nell'edizione critica si trovano riferimenti alle fonti di Aelredo per questo brano. Eppure espressioni simili furono utilizzate almeno da Guglielmo di Saint-Thierry (*De natura et dignitate amoris* 4, 135-137, a cura di P. Verdeyen, Turnhout 2003, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 88, p. 130), Ugo di San Vittore (*In Salomonis Ecclesiasten Homiliae* II, in *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 175, 141B), Isacco della Stella (*Sermones* IV, 19, 155-160, a cura di G. Salet, Paris 1967 [Sources Chrétienne 130], p. 142), Wolbero di San Pantaleone (*Commentaria in Canticum Cantorum* III, 6, 12, in *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 195, 1124A) e Pietro di Blois (*De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi* II, 62, a cura di M.M. Davy, *Un traité de l'amour du XII<sup>e</sup> siècle. Le «De Amicitia christiana» de Pierre de Blois*, Paris 1932, p. 562), senza contare che secoli prima qualcosa di simile era già stato detto da Fulgenzio di Ruspe (*Epistulae* 18, 10, 173-174, a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968, Corpus Christianorum Series Latina 91a, p. 623).

<sup>64</sup> *Speculum caritatis* III, 22, 52, p. 130: «Quocirca desiderium ipsum ad duo debet extendi, et actus nihilominus dupliciter exerceri. Debet quippe desiderium ad hoc esse; ut, sicut decet, mutuo nobis fruamur in Deo; et ut Deo invicem fruamur in nobis».

<sup>65</sup> Si veda ancora *Speculum caritatis* III, 22, 52, p. 130: «Quia vero homo et ex corpore constat, et ex anima; actus utique noster, quantum facultas suppeditat, utrique debet prospicere».

<sup>66</sup> Le tre categorie di baci sono in *De spirituali amicitia* II, 21-27, pp. 306-308. Si veda anche *Schedula* 173-223, pp. 200-202.

<sup>67</sup> *De spirituali amicitia* II, 24, p. 307. Si veda anche *Schedula* 191-198, p. 201.

<sup>68</sup> Sulla differenza di interpretazione dell'*osculum oris* in Bernardo e Aelredo si veda A. Vanderjagt, *Bernard of Clairvaux (1090-1153) and Aelred of Rievaulx (1110-1167) on Kissing*, in *Media Latinitas. A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engels*, a cura di R.I.A. Nip, H. van Dijk, E.M.C. van Houts, C.H. Kneepkens e G.A.A. Kortekaas, Turnhout 1996, pp. 339-343. Sull'*osculum oris* come terzo tipo di bacio in Bernardo, secondo il quale «sola experietur et rara perfectio», si veda C. Stercal, *Il «Medius Adventus». Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Roma 1992 (Editiones Cistercienses: Bibliotheca Cisterciensis 9). Sul bacio intellettuale in Aelredo si vedano anche P.-A. Burton, *Le traité sur l'Amitié Spirituelle*



al bacio fisico, ponendolo al primo gradino della scala di perfezione. Da esso si può trascendere verso il bacio spirituale, che «non è un contatto delle labbra ma un fondersi degli spiriti»<sup>69</sup>. La fusione dei fiati simboleggia l'unione degli spiriti degli amici in vista del premio più alto, il bacio intellettuale, l'*osculum Christi* che rappresenta il ricongiungimento finale dell'umano col divino<sup>70</sup>.

Il processo conoscitivo per Aelredo parte dunque dalla miccia del desiderio, espressione della volontà di elevazione spirituale attraverso la fusione di due anime. Questa fusione è uno svuotamento del soggetto d'amore nell'oggettivazione di sé in un altro oggetto: «Itaque amicus, in spiritu Christi adhaerens amico, efficitur cum eo *cor unum et anima una* (At. 4, 32)»<sup>71</sup>. L'amore è un movimento verso se stessi, il prossimo e infine Dio, in «una precedenza di ordine, non di dignità»<sup>72</sup>, che ha il suo alimento, la sua spinta nell'amore divino. Egli *movet et promovet*<sup>73</sup> l'amore tra gli uomini come specchio di quello celeste. In questo modo nella teologia dell'amicizia di Aelredo si fondono l'idea platonica di *eros* e quella cristiana di *agape*. Ciò è visibile nella definizione dell'*amor* come un *affectus* dell'anima razionale<sup>74</sup>, cioè un certo movimento dell'anima verso un qualcosa che si brama nel desiderio. L'*eros* è in questo movimento che il soggetto compie verso il suo oggetto, nell'identificazione con esso, nell'oblio di sé, e non – come è stato detto altrove<sup>75</sup> – nell'affezione per le cose carnali. Nell'erotismo ascetico, l'amore tra confratelli trascende dall'umano al divino, dunque l'*eros* si completa nella stabilità e immutabilità dell'*agape*. Ma perché questo avvenga, l'esperienza dell'amore nell'amico – sembra dire Aelredo – è un passaggio essenziale.

*ou les trois derniers cercles de l'amour*, in «Collectanea cisterciensia», 64 (2002), pp. 208-209 e Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 91.

<sup>69</sup> *De spirituali amicitia* II, 26, p. 307: «Porro osculum spiritale proprie amicorum est, qui sub una amicitiae lege tenentur. Non enim fit oris tactu, sed mentis affectu: non coniunctione labiorum, sed commixtione spirituum». Si veda ancora *Schedula* 206-209, p. 201. Sul bacio spirituale Aelredo si era già espresso similmente in *Speculum caritatis* I, 34, 109, p. 61.

<sup>70</sup> Tre baci per tre tipi di unioni: dei fiati, delle anime, dell'umano con il divino. Si veda *De spirituali amicitia* II, 23-24, p. 307: «Quocirca in osculo duo sibi spiritus obviant, et miscentur sibi, et uniuntur. Ex quibus quaedam mentis suavitas nascens, osculantium movet et perstringit affectum. Est igitur osculum corporale, osculum spiritale, osculum intellectuale. Osculum corporale impressione fit labiorum; osculum spiritale coniunctione animorum; osculum intellectuale per Dei spiritum infusione gratiarum». Il brano, come già detto, è riportato con le stesse parole in *Schedula* 185-191, p. 201. Sul bacio come unione degli spiriti si veda anche Guglielmo di Saint-Thierry, *Meditative orationes* VIII, 7, a cura di P. Verdeyen, Turnhout 2005 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 89), p. 48.

<sup>71</sup> *De spirituali amicitia* II, 21, p. 306 e *Schedula* 173-175, p. 200.

<sup>72</sup> *Speculum caritatis* III, 2, 4, p. 107: «Praecedit ergo quodammodo dilectionem Dei dilectio proximi; dilectionem vero proximi dilectio sui: praecedit, inquam, ordine, non dignitate».

<sup>73</sup> *Speculum caritatis* III, 5, 13, p. 111.

<sup>74</sup> Si veda sopra, nota 63.

<sup>75</sup> Si veda McGuire, *Brother and Lover* cit., p. 148. Credo che sia da ritenersi impropria la definizione dell'erotismo in Aelredo come una mera inclinazione fisica dell'amore. Esso è invece, come si diceva, nel desiderio bramoso del possesso di un qualcosa e nel movimento che il soggetto compie verso il suo oggetto, nell'identificazione con esso e nell'oblio di sé. Sembra invece efficace la prospettiva della realizzazione dell'*agape* nel cistercense attraverso l'amore nella comunità monastica.

L'amico è un'immagine del Cristo<sup>76</sup>, il riposo nel suo abbraccio è l'abbandono nello Spirito Santo, che è la vita che circola in Dio<sup>77</sup>. L'amore nel suo grado più elevato è una *mira devotio*, una *sua ipsius oblivio*<sup>78</sup>, un mistico abbandono che per il cistercense coincide con la sapienza<sup>79</sup>, il sacramento della fede, la conoscenza del Cristo crocifisso che ricongiunge l'uomo a Dio<sup>80</sup>. Ma questo tipo di amore per realizzarsi ha bisogno della solitudine e dell'intimità di due sole anime. La fusione tra gli spiriti per Aelredo, è qualcosa che progredisce nell'esclusività del rapporto spirituale che due amici coltivano tra di loro nel segreto del loro rapporto<sup>81</sup>.

3. Ci si potrebbe chiedere a questo punto in che modo il primato dell'amicizia nella vita spirituale, nella sua dimensione diadica, si coniughi con quella rete di relazioni che popolano il monastero. Ebbene: la centralità del rapporto affettivo nel progresso spirituale qualifica la sostanzialità dell'amicizia per l'istituzione monastica, non tanto in una dimensione collettiva, ma proprio nel realizzarsi *solus cum solo*<sup>82</sup>. In un privilegio di solitudine nella solitudine, i due amici nel monastero coltivano il loro rapporto che, nella sua dimensione escatologica, trascende da quella solitudine e si riflette sulla comunità intera.

La radicalità dell'amore nella solitudine del rapporto tra perfetti diviene la più alta garanzia di salvezza, poiché in quell'unione terrena si specchia l'universalità di quella divina. L'assolutezza del rapporto di amicizia investe così non solo la comunità monastica ma il mondo intero. Aelredo esprime chiaramente il valore ontologico dell'amicizia: tutti gli esseri viventi, non solo gli uomini, sono per ordinamento naturale (vale a dire per disposizione divina) inclini all'amicizia<sup>83</sup>, non solo i buoni ma anche coloro senza virtù<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> *De spirituali amicitia* III, 133, p. 349.

<sup>77</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 91.

<sup>78</sup> *Speculum caritatis* I, 34, 101, p. 58.

<sup>79</sup> *Ibidem*, I, 6, 17-21, pp. 19-21. Si vedano anche *De spirituali amicitia* I, 61, p. 299 e I, 68, p. 300.

<sup>80</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 98.

<sup>81</sup> L'amicizia come condivisione dei segreti è una definizione che Aelredo recupera da Ambrogio, citandolo apertamente in *De spirituali amicitia* III, 83, p. 335. Si veda *De Officiis* III, 22, 135, ed. cit. p. 205. Aelredo ricorrerà nuovamente ad Ambrogio quando dovrà esprimere la necessità di correggere l'amico nell'errore.

<sup>82</sup> *Speculum caritatis* III, 39, 109, p. 159: «quem vinculis caritatis in illud secretarium tuae mentis inducas (...) ubi solus cum solo conferas (...) in somno pacis, in amplexu caritatis, in osculo unitatis, interfluente Spiritus sancti dulcedine, solus cum solo repaues: imo ita te ei adiungas et applices, et animum animo misceas, ut de pluribus unum fiat». *Solus cum solo* è una espressione biblica: Mt. 18, 15.

<sup>83</sup> *De spirituali amicitia* I, 53, p. 298: «Ipse itaque summa natura omnes naturas instituit, omnia suis locis ordinavit, omnia suis temporibus discrete distribuit»; I, 58, p. 299: «Ita natura mentibus humanis, ab ipso exordio amicitiae et caritatis impressit affectum, quem anterior mox sensus amandi, quodam gustu suavitatis adauxit»; I, 59, p. 299: «Amicitia itaque (...) inter paucos bonos naturali lege resedit».

<sup>84</sup> *De spirituali amicitia* I, 60, p. 299: «Verum his, in quibus omnem virtutis sensum obliteravit impietas, ratio, quae in eis exstingui non potuit, ipsum amicitiae et societatis affectum reliquit». Si noti come in questo brano Aelredo reputi l'inclinazione (*affectus*) all'amicizia tra gli uomini peggiori governata solo dalla *ratio*, mentre l'amicizia spirituale, che si instaura tra i perfetti, è generata insieme dalla *ratio* e dall'*affectus*: *De spirituali amicitia* III, 3, p. 317: «Ex ratione simul



È però grazie alla *discretio* che si riconoscono i diversi gradi di perfezione della scala e si può quindi tentare di accedere a quelli più alti. Il primato monastico si stabilisce, in tal modo, nella realizzazione di quell'amicizia perfetta, così rara tra gli uomini perché raggiungibile solo in virtù di un duro e lento progresso.

Possiamo dunque dire che la realtà su cui Aelredo fonda la sua conoscenza del divino è puntiforme e discontinua. Essa non si radica tanto sulla rete di relazioni interne al monastero, quanto nella singolarità esclusiva del rapporto tra amico e amico, proiezione terrena frazionata e incompleta della perfetta sfera d'amore che solo nel regno celeste potrà includere tutte le anime. Aelredo si preoccupa però di non descrivere la comunità come un insieme di fenomeni disomogenei, isolati gli uni dagli altri. Da monaco e da cistercense sa che l'uniformità è uno dei cardini principali da preservare.

Quello del monaco è infatti un abbandono nell'abbraccio della comunità, nella fiducia nella *ordinata conversatio*, che per il cistercense si configura come una *mutua collatio*. Quello del monaco inglese è un mondo claustrale in continuo dialogo, che condivide le gioie della Scrittura, che rende partecipi i confratelli dell'entusiasmo di cui si alimenta. La solitudine non è l'isolamento del singolo nella sua cella, nel dialogo solitario con Dio. Ma è una solitudine collettiva, è l'appartarsi della comunità di religiosi nelle amichevoli conversazioni<sup>85</sup>. Il dialogo non è un accessorio alla vita monastica ma una componente fondamentale di scambio e soprattutto di alimento dell'esperienza spirituale. Da Walter Daniel sappiamo come, malato, l'abate ricevesse i confratelli attorno al suo letto. Accanto a lui si radunavano giornalmente anche venti o trenta monaci «per parlare insieme delle gioie spirituali delle Scritture o dell'osservanza della Regola»<sup>86</sup>. La vita a stretto contatto gli uni con gli altri ha un'utilità pratica, perché – precisa Aelredo nello *Speculum* – spinge vicendevolmente a imitare le medesime virtù e consente la correzione di quanti cadono nell'er-

et affectu, quando is quem ob virtutis meritum ratio suadet amandum, morum suavitate, et vitae lautioris dulcedine in alterius influit animum: et sic ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu», con le medesime parole anche in *Schedula* 233-236, p. 202; si tratta dello stesso pensiero espresso in *Speculum caritatis* III, 20, 48, p. 128: «Est ergo amor ex affectu, cum affectui animus consenserit; ex ratione, cum se voluntas rationi coniunxerit: potest et tertius amor ex his duobus confici, cum scilicet haec tria, ratio, affectus, et voluntas in unum coierint. Primus dulcis, sed periculosus; secundus durus, sed fructuosus; tertius utriusque praerogativa perfectus». Nonostante anche coloro che «seculariter viventes» abbiano tale inclinazione, Aelredo precisa che il legame che tra loro si instaura non è vera amicizia, poiché questa può sussistere soltanto tra buoni: *De spirituali amicitia* I, 38, p. 295: «spiritalem [amicitiam] inter bonos vitae, morum studiorumque similitudo conglutinat», anche in *Schedula* 85-86, p. 197, e con toni simili in I, 46, p. 297: «Amicitia itaque spiritalis, inter bonos, vitae, morum, studiorumque similitudine parturitur». Il concetto viene ripetuto più volte successivamente e con maggior chiarezza in II, 38, p. 309 dove si enuncia che l'amicizia nasce tra i buoni, progredisce tra i migliori e raggiunge il massimo grado tra i perfetti: «Breviter dico: inter bonos oriri potest, inter meliores proficere, consummari autem inter perfectos».

<sup>85</sup> Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love* cit., p. 129.

<sup>86</sup> *The Life of Ailred* cit., p. 40.

rore<sup>87</sup>. La *mutua collatio* è uno dei principi che distingue il vivere cistercense dalle precedenti esperienze spirituali<sup>88</sup>, in particolar modo quella cluniacense, eminentemente silenziosa<sup>89</sup>.

Anche se l'amicizia spirituale è qualcosa che si realizza esclusivamente tra singoli individui, non si deve interpretare la comunità come una sommatoria di rapporti «a due». Contribuisce ad appiattire le disuguaglianze anche l'accostamento tra la comunità monastica e quella angelica, l'analogia tra il monastero e la Gerusalemme celeste, che Aelredo costruisce proprio sull'amore che vincola la comunità<sup>90</sup>.

All'interno della comunità, pur amando tutti, per Aelredo, come già per Cassiano, è possibile riservare una preferenza per un ristretto numero di confratelli. Su esempio dell'amore speciale del Cristo per il discepolo Giovanni, Cassiano sviluppa l'idea di *diathesis* come legame esclusivo tra persone unite

<sup>87</sup> *Speculum caritatis* III, 24, 55, p. 131: «Rationalem igitur affectum, qui ex alterius contemplatione virtutis oboritur, caeteris, quibus ad proximi dilectionem accendimur, constat esse perfectiorem (...) Denique huic consentire affectui utilissimum est, pro ipsarum aemulatione virtutum, quae ipso affectu facilius excitatur, (...) nihil enim obest, imo et prodest plurimum, si eius desideremus praesentiam cuius exemplo corrigamur, si mali sumus; si boni, promoveamur; si aequae perfecti, mutua collatione firmemur».

<sup>88</sup> Oltre allo studio già citato di Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, che esamina il particolare dell'esperienza del monaco inglese, per uno sguardo generale sul tema dell'importanza della vita cenobitica e delle relazioni interpersonali presso i cistercensi, può essere utile partire da É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934. Si veda anche C. Walker Bynum, *The Cistercian Conception of Community: an Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in «The Harvard Theological Review», 68 (1975), pp. 273-286.

<sup>89</sup> Il silenzio della parola parlata, perché quella cluniacense era una società immersa nel canto! Si veda in proposito G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, p. 62.

<sup>90</sup> Racconta infatti come un giorno, camminando nel chiostro, avesse visto i suoi confratelli sedere in circolo in una *amantissima corona*, e si fosse così prefigurato la gioia del giardino celeste dove poter amare tutti e da tutti essere amato. Così in *De spirituali amicitia* III, 82, p. 334: «Nudiustertius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores fructusque mirarer; nullum inveniens in illa multitudine, quem non diligerem et a quo me diligi non confiderem, tanto gaudio perfusus sum, ut omnes mundi huius delicias superaret». Sull'amore come anticipazione della vita futura si veda anche *De spirituali amicitia* III, 79, p. 333. Sulla parità di grado tra le schiere di angeli si veda *De spirituali amicitia* I, 56, p. 298. Sul debito che Aelredo avrebbe con Anselmo di Bec circa la visione escatologica dell'amicizia si veda Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 87. Più in generale, sul monastero come prefigurazione del Paradiso si vedano J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines à notre temps*, Paris 1958, pp. 141-159; G. Lodolo, *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (sec. VI-XII)*, in «Aevum», 52 (1978), pp. 177-194; C. Valenziano, *Il «chiostro» giardino biblico-liturgico*, in «Ecclesia orans», 1 (1984), pp. 175-192; G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 50 (Spoleto, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 813 e 843-844. Per un'analisi del tema nello specifico dell'esperienza cistercense si veda L. Braca, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, in «Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo», 111 (2009), pp. 63-99. D'altronde la prefigurazione del Paradiso attraverso l'architettura religiosa non è certo una prerogativa dei soli monaci. Per una sintesi del problema si veda J. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Arte e storia nel Medioevo, I, Tempi, spazi, istituzioni*, Torino 2002, pp. 337-342.

nella somiglianza dei costumi e nella comunione delle virtù<sup>91</sup>. Aelredo raccoglie questa idea e la assolutizza. Nel porre l'ispirazione divina al centro del rapporto<sup>92</sup> evita la pericolosità delle «amicizie particolari», ricaccia i timori della caduta in relazioni scandalose.

Aelredo non è un incauto e conosce la difficoltà del suo proposito<sup>93</sup>. Porre la sessualità alla base della sua idea di amicizia equivale a fraintendere il senso dei suoi scritti, dando all'inquietudine giovanile un'importanza decisamente oltremisura.

L'inquietudine alla quale egli fa riferimento nel prologo del *De spirituali amicitia* non è di natura sessuale, ma affettiva. Ciò che nel prologo pone in evidenza è la ricerca di una regolamentazione dell'affettività nella prospettiva di una maturazione spirituale. Aelredo sta ponendo la sua scoperta della legge dell'amicizia nei termini della sua conversione al monachesimo. L'apparizione quasi epifanica del *Laelius* di Cicerone rappresenta il punto di snodo tra una vita persa nelle apparenze e la scelta cosciente e volontaria di porre al centro della propria esperienza la ricerca delle regole supreme che governano l'esistenza. La lettura di Cicerone da sola, infatti, non può bastare all'inglese per porre ordine nel marasma che popola i suoi sentimenti. È solo dopo la *conversio* che quelle parole svelano finalmente il loro senso, è dopo il passaggio dal mondo al chiostro che Aelredo è in grado di comprendere a pieno il valore della vera amicizia.

L'auto-imposizione della Regola, in qualità di atto volontario, apre al monaco l'accesso al grado più alto d'amore<sup>94</sup>. L'abate inglese individua proprio in quell'*ordo voluntarius* del comportamento umano, discrimine tra la vita dei

<sup>91</sup> Raciti, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx* cit., pp. 85-86.

<sup>92</sup> *De spirituali amicitia* I, 1, p. 289: «Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit».

<sup>93</sup> Sul timore delle «amicizie particolari» e sulle cautele di Aelredo si veda A. Masoliver, *El «De Spiritualis Amicitia» de san Elredo: de las «amistades particulares» a la «filia» santa y el «agape»*, in «Studia monastica», 44 (2002), pp. 373-390.

<sup>94</sup> Aelredo aveva espresso questo concetto in *Speculum caritatis* III, 34, 80, pp. 144-145: «absit tamen, ut ista vitae perfectio, quam voluntarie subiit quis, non coactus, inter necessaria et coactitia, et non potius inter voluntaria numeretur; cum et ipsa necessitas, quam invito nullus imposuit, sed cui ipse se desiderio perfectionis sponte subiecit, voluntaria dicenda sit, non coactitia». Proprio negli stessi anni in cui anche Bernardo di Clairvaux ribadiva come la necessità di obbedire alla Regola fosse espressione di un atto libero e volontario: si veda *De praecepto et dispensatione* I, 2 (Sancti Bernardi *Opera*, III, *Tractatus et Opuscula*, a cura di J. Leclercq e H.M. Rochais, Roma 1963, p. 255; o nell'edizione italiana curata da G. Picasso, in *Opera di San Bernardo*, I, *Trattati*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1984, p. 506): «Itaque, ut sentio ego, Regula sancti Benedicti omni homini proponitur, imponitur nulli. (...) Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admisit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit, ex necessitate tenebit: quia omnino necesse est eum reddere vota sua quae distinxerunt labia sua, et ex ore suo aut condemnari iam, aut iustificari». Si veda anche *Lo specchio della carità* cit., p. 318, nota 89. Non si fraintenda, però, la vocazione monastica come la semplice risposta al bisogno di amicizia. La conversione è nella prospettiva di una maturazione spirituale, si compie come atto volontario ma necessario al progresso verso la conoscenza di Dio. In questo processo l'amicizia non è la causa della conversione, essa ne è il mezzo o, se si vuole, il veicolo.

monaci e quella di tutti gli altri<sup>95</sup>, uno dei tratti fondamentali che regolano il rapporto d'amicizia<sup>96</sup>. La componente «volontaria», già presente nelle definizioni di amicizia operate da Sallustio e Cicerone<sup>97</sup>, in Aelredo si arricchisce di una dimensione spirituale. Definire l'amicizia come il luogo della *voluntatum identitas*<sup>98</sup>, così, non vale solo a riconoscere in essa il culmine del percorso ascetico, ma vuol dire porla proprio al centro dell'esperienza monastica, farla coincidere con essa. In questo modo per Aelredo l'amicizia diverrebbe espressione della comune volontà governatrice di quell'unico corpo che la comunità monastica ambisce a essere. Se l'atto di conversione alla vita monastica è in sé un atto volontario – di più: è l'atto volontario per eccellenza –, le definizioni che Aelredo recupera dall'età classica allora occorrono a configurare la scelta stessa dell'amicizia spirituale come atto di conversione. Se essere amici vuol dire volere e non volere le stesse cose, quell'atto di libertà, che si vuole alla base della volontà di scelta, esalta, del rapporto d'affetto, soprattutto la componente spirituale.

Quello che abbiamo chiamato il “metodo” di Aelredo si esprime attraverso un lavoro animato da spirito classificatorio e catalogatore, necessità di un ordine formale che riempha di senso la realtà che nelle apparenze mondane ha forme vacue e ambigue. La sua scrittura è una codificazione di una tensione esistenziale che scaturisce dal misurare la propria specificità e limitatezza con l'universalità e l'assolutezza della proiezione teologica dell'esistenza. Ridurre determinate scelte intellettuali e spirituali sul piano di una mera relazione di causa ed effetto, lo si è già detto, equivale a rifiutare in partenza di comprendere il senso delle sue opere. Tensione esistenziale e impulso volontario qualificano nella scrittura di Aelredo un percorso ascetico di perfezionamento reciproco vissuto in virtù di un amore per intendere il quale, in conclusione, la categoria «omosessuale» semplicemente non serve, perché non aiuta a comprendere il senso delle relazioni di cui egli parla e qualifica una tensione emotiva che non poté appartenergli. Nelle sue opere, Aelredo costruisce con accortezza e consapevolezza un modello di riferimento sentimentale e spirituale nel quale l'amore tra uomini, componente “naturale” dell'esistenza (*impetus*

<sup>95</sup> In *Speculum caritatis* III, 32-34, 76-81, pp. 141-145, Aelredo traccia tre ordini nel comportamento umano: l'*ordo naturalis*, l'*ordo necessarius* e l'*ordo voluntarius*: «primus ex potestate, secundus ex necessitate, tertius ex voluntate. Primo debetur gratia, secundo misericordia, tertio gloria». L'ordine volontario «est quippe holocaustum gratuitum, acceptabilis hostia, sacrificium voluntarium». È l'ordine al quale appartengono i monaci, coloro che scelgono di essere perfetti: «saeculi abrenuntiatio, castitatis propositum, cuiuslibet arctioris vitae professio, inter voluntaria sacrificia computantur».

<sup>96</sup> Questa è infatti definita come il luogo in cui tutto è santo, vero e volontario. Così in *De spirituali amicitia* II, 18-20, p. 306: «In amicitia quippe nihil inhonestum est, nihil fictum, nihil simulatum, et quidquid est, id sanctum et voluntarium, et verum est», anche in *Schedula* 158-159, p. 200. Si tratta, in verità, di parole di Cicerone: *Laelius*, 26, p. 66. In *De spirituali amicitia* si vedano anche: I, 56, p. 298; II, 28, p. 308; III, 101, p. 340, dove si dice che «Magnam certe praestat spiritali amicitiae firmitatem sancta paupertas, quae ideo sancta est, quia voluntaria».

<sup>97</sup> Per Cicerone si veda nota precedente, per Sallustio si veda sopra, nota 50.

<sup>98</sup> *De spirituali amicitia* II, 28, p. 308, è appunto in riferimento all'*idem velle atque idem nolle* in Sallustio.

*affectionis*), riflesso sbiadito dell'amore divino, diviene mezzo di decifrazione e comprensione del mondo quando vissuto sulle ordinate trame dell'ascesi. Proprio perché l'esistenza è dominata dalla dispersione, dalla casualità e dalla dissoluzione, la codificazione di un modello rigoroso può fornire la chiave della sua conservazione, della sua propagazione. La comunità è il luogo di quella conservazione, nel quale la reciprocità delle relazioni eleva all'ideale ricerca dell'assoluto. La forma, il modello di quella ricerca è per Aelredo nel nesso, nell'unione tra gli uomini come simbolo dell'unione con Dio. *Caritas* e *amicitia*, complementari ma distinte, regolano due livelli differenti del vivere l'amore nella comunità. La loro distanza non è un vuoto, bensì la misura stessa del peccato, della *cupiditas*. Ma la misura si può accorciare e, tanto più si avvicina a Dio, tanto più il monaco vede realizzarsi nella vita presente il sogno di quella futura, il sogno dell'unità tra le creature e il Creatore. Aelredo, claustrale, esalta l'amore che regola la vita della comunità – nella sua totalità come, e soprattutto, tra i singoli membri – quale regola suprema della ricerca del divino, e lo teorizza e ne trae delle norme di comportamento. Proietta così la vita del monastero su quella di tutta la Chiesa e rimarca, ancora una volta, come di quell'unità futura, di quel sogno, il disegno della vita monastica si proponga come il migliore custode.

Lorenzo Braca  
 Università di Padova  
 lorenzobraca@gmail.com

## A margine. Riflessioni minime

di Glauco Maria Cantarella

1. *Amicitia*, amicizia... Un tema enorme, che probabilmente (o, meglio, certamente) poteva essere affrontato solo nella intensa fucina del Centro di Studi Avellaniti. Un sublime mistero umano, dai caratteri e dai contorni insieme precisi e vaghi che sfumano verso orizzonti amplissimi e diversi, cui si sono applicati ingegni del calibro di Platone, come in un celebre passo del *Simposio* che sarebbe stupidamente riduttivo restringere al campo delle relazioni d'amore (209cd: gli amici che si amano «hanno fra loro molta più intima comunione e più salda amicizia di quella che viene dai figli, perché accomunati dall'aver dei figli più belli e immortali»: non ricorda un po' quello che – ce lo ha rammentato Longo – scriverà Pier Damiani a proposito del suo rapporto con Domenico Loricato e *la generazione* delle lacrime?), così come (ce lo ha appena detto Lorenzo Braca) è insensato, perché antistorico, ridurre la *teologia poetica* (per così dire) dell'amicizia in Aelredo di Rievaulx nei quadri della più banale psicoanalisi delle pulsioni del secolo XX, in ossequio alla deprecabile tirannia dei *gender studies*... L'amicizia, un tema sfuggente e probabilmente (come direbbe il nostro amico Fornasari...) inesauribile, se non altro perché investe anche l'ambito dell'affettività, e l'affettività è da ricontestualizzare ogni volta.... E nel mondo monastico, poi! Non c'è bisogno di rifarsi a un ambiente concentrazionista (come si sarebbe detto negli anni '70 sull'onda della sociologia, di Foucault, e probabilmente anche di un'idea di libertà come vita *on the road*: D'Haenens 1980 [ma 1977]) o semplicemente chiuso come quello monastico, per percepire lo spessore del problema. Nicolangelo D'Acunto ce lo ha presentato brillantemente e, secondo il suo costume, con grande dottrina, dispiegando in tutta la sua ampiezza la storia del concetto e del problema, partendo da Aristotele, passando per Epicuro e la sua lezione-modello, finalmente individuata come elemento originario (*lâthe biósas*), per Agostino e la costituzione della cultura cristiana, e i suoi esperimenti e modelli istituzionali e i sistemi “valoriali”; e accennando (in maniera ammiccante per ragioni di tempo e perché sapeva di parlare fra amici, appunto, uniti da analoghi interessi e dal medesimo desiderio di conoscenza disinteressata) al

grande ventaglio di interpretazioni e di esercitazioni di metodo che si sono sviluppate: l'invenzione o meno dell'individuo, le relazioni fra i singoli e le comunità, le scuole sociologiche tedesca e francese...

Sarebbe di una presunzione smisurata e anzi di una volgarità meritevole della condanna di Socrate (che respinse la volgarità di Alcibiade, come si ricorderà: ancora *Simposio* 219e-220a) pensare di poter trarre conclusioni senza volersi prendere il tempo per meditare le numerose suggestioni che sono emerse da questo intenso seminario: intenso per la qualità delle ricerche, intenso per la tematica... Allora, tradendo le consuetudini dei congressi e certamente le aspettative degli amici che mi hanno invitato, mi limiterò ad aggiungere poche, scontate, e soprattutto *marginali*, banalità.

2. Il mondo monastico, un universo claustrale – cioè chiuso per definizione – di ricerca della perfezione. Che idea possiamo avere noi, che *on the road* davvero viviamo se non altro perché niente e nessuno ci impedirebbe di farlo, di cosa e come sia una vita vissuta in un ambiente *chiuso*? dove cioè sempre si sia o si potrebbe essere sotto gli occhi di tutti o almeno di qualcuno, e dove il proprio spazio sia garantito soltanto dalla propria interiorità... Il monachesimo potrebbe essere *anche* questo. Il monachesimo è rispetto del diritto del singolo (*mónos*), tant'è che a Cluny si insegnava a non avere nessun contatto fisico, a non sfiorarsi nemmeno, perché ognuno aveva diritto a un proprio spazio (regola prima di buona educazione, diremmo noi o si sarebbe detto nell'Inghilterra dei *gentlemen*): «*monachi, hoc est singulares*», scrisse, senza alcuna pretesa di originalità ma solo per ribadire ciò che era, o avrebbe dovuto essere, ben conosciuto, Pietro il Venerabile. Ma l'individuo è veramente se stesso soltanto nella comunità, e allora il solo spazio veramente individuale che ha è quello della ricerca spirituale, quello interiore insomma, vero *spazio sacro*: coltivato con cura, custodito gelosamente, affidato a chi dà fiducia, condiviso con chi merita tanta condivisione... Noi, i laici intendo, non possiamo partecipare di un'esperienza tanto profonda. Al più, se ci ispiriamo a un codice di comportamento imperniato sulla riservatezza e la cura della *privacy* (quello che un vecchio e profondo umorista francese ha sintetizzato così: di un *gentleman*, in capo a cinque anni e dopo esserne stato spesso ospite in campagna, ci si accorgerà «*que vous ne savez pas très bien s'il aime les femmes, les hommes ou les timbres-poste*»), possiamo condividere l'esperienza psicologica e culturale delle *affinità elettive*: ma ci mancherà sempre l'elemento-base e tanto caratterizzante da essere determinante: quello della vita in comune sotto il controllo (affettuoso, amorevole, caritatevole: ma occhiuto) di un'intera comunità, in ogni ora di ogni giornata. (Un'esperienza cui non si avvicina neppure quella della vita vissuta all'interno di una famiglia affollata, patriarcale, chiusa). Di una vita in cui persino le esperienze a più individuante caratterizzazione eremitica prevedono eventi collettivi, *esoterici* e accomunanti come ci ha mostrato ieri Umberto Longo in una interpretazione di grande profondità e rara efficacia dell'esperienza damianèa...

Questo è lo sfondo dell'amicizia monastica.



3. Su questo sfondo si staglia un'altra caratteristica: quella letteraria e della riflessione.

Sul piano di quest'ultima c'è ben poco da dire: l'amicizia è sempre stata vissuta come un sentimento talmente profondo e diffuso nell'esperienza, talmente necessario, talmente ambiguo (io amo ricordare la bellissima espressione di Saint-Exupéry, che stranamente non compare nelle edizioni italiane: «tout le monde n'a pas eu un ami», che non è un semplice «non tutti hanno avuto un amico» ma piuttosto «mica tutti hanno avuto un amico» e può essere reso anche come «l'amicizia non è alla portata di tutti» o «non è una fortuna che hanno tutti»), che molti, come ho appena detto banalmente, hanno tentato l'esplorazione della sua essenza e i loro apporti sono stati assunti come categorie fondative della cultura cristiana: la banalità delle banalità, il Cicerone del *De amicitia* quanto alla dimensione filosofica e successivamente etico-teologica; ma anche alcune selezionate strutture narrative, elementi istitutivi del racconto, e dunque della storia, e dunque della verità, e dunque del *racconto della verità*. Sono i *Gemelli cultores* di cui ci ha parlato Edoardo Ferrarini e che sembrano riportare in ambiente cristiano le gesta eccellenti di eroi-modelli: Castore e Polluce (Scubilione e Paterno), Eurialo e Niso, racconti-insegnamenti di etica collettiva proprio in quanto individuale e di coppia, di *socialità* (di vario tipo), di *governo* (penso alla biografia di Fulgenzio, indicatrice di relazioni sociali/interpersonali), di *santità*, il nuovo grande valore dell'eroismo (Romano e Lupicino) – modelli narrativi ed elementi che sarebbe di grande interesse indagare nel contesto del mondo classico e della eccellente cultura alessandrina e, in generale, ellenistica (penso all'eco che risuona nel caso di Marziano e Paterno, «colui il cui amore verso l'amico neppure la morte strappa dopo la sepoltura»), trasferiti nel sistema di valori del cristianesimo in via di costituzione, precisazione e arricchimento (come ha ben scritto qualche anno fa Guglielmo de' Giovanni Centelles: «l'inculturazione del cristianesimo è sempre passata attraverso i modelli culturali dei popoli convertiti [...] La pastorale evangelizzatrice... cristianizza prefigurazioni in chiave mitologica»).

Quanto al piano dell'espressione letteraria, fermo restando che l'ambiguità di cui ho appena detto renderebbe quasi inevitabile la ricerca delle espressioni adatte a esprimere l'inesprimibile, magari attraverso l'invenzione di formule ambigue e pregnanti, e spesso poetiche e intriganti (Aelredo di Rievaulx ne è protagonista, con la sua approssimazione continua di *conoscenza puntiforme*, per prendere a prestito l'espressione di Braca, che tende a farsi *metodo dell'amore*: e così contribuisce a confondere le idee ai nostri contemporanei... ma anche Pietro il Venerabile quando scrive ad Attone di Troyes e al suo discepolo prediletto e lontano), tentativi e invenzioni che finiscono per *sfiorare* il livello dell'esperienza mistica (come quella dell'eremo, come ci ha insegnato di recente [2009] Lorenzo Saraceno a proposito di Pier Damiani) o *aderirvi esplicitamente* (Ambrogio Piazzoni a proposito di Guglielmo di Saint-Thierry, 1988), è evidente che non dovremmo dimenticare un paio di altre banalità.

La prima, che il genere letterario dipende dalla qualità della comunicazione; la seconda, che la qualità della comunicazione dipende dal genere letterario.

Non è un gioco di parole. Basterebbe ricordare che, se noi siamo abituati alla comunicazione orale e vocale a distanza (lasciando da parte quella virtuale, criptata e animata dagli *emoticon* e *animoticon*), questa non esisteva fino a un secolo fa, e comunque dovremmo tenere a mente la sensibilissima testimonianza di Proust: il telefono *tradiva* la qualità della comunicazione (che comunque era già cattiva e scomoda di suo), *faceva diventare tutt'altre* le persone, ingenerava equivoci, mascheramenti e smascheramenti, era mistero «*mais anticipation aussi d'une séparation éternelle*» (sono le famose pagine di *Le côté de Guermantes* che culminano nel celebre «*C'est toi, grand'mère?*», 1920): e comunque proprio sugli equivoci-da-mascheramenti giocherà, com'è noto, Jean Cocteau (*La voix humaine*, 1930). La comunicazione *reale*, ancora un'ottantina d'anni fa, era affidata alla lettura, cioè alla scrittura; l'espressione del sentimento e della sua intensità era affidata alla forza evocativa delle parole scritte, non potendosi avvalere dell'intonazione della voce e men che meno della gestualità. O non potendosi *affidare* alla voce e alla gestualità...

Dunque, il genere letterario. La lettera comunicava. La lettera, come ricordava l'indimenticato dom Leclercq, non era solo una lettera ma un trattato più o meno in miniatura; e viceversa. La lettera esprimeva. La lettera (ma la stessa cosa si potrebbe dire per qualunque testo, qualunque *comunicazione*) *selezionava*. Il destinatario era selezionato in prima battuta per il fatto stesso di essere destinatario, ed era selezionato in seconda battuta perché veniva messo alla prova nella verifica se fosse o no meritevole di condividere il *codice di comunicazione*. Il codice di comunicazione era *in sé* oggetto di scelta, e in genere era quello fertilissimo della retorica antica come si sa: che a sua volta identificava i protagonisti della comunicazione e comunque (non dimentichiamo mai questa ennesima banalità) era necessariamente fiorito e ricco (Heather 2006 [2005]): perché non solo rispecchiava il complesso, per quanto ben organizzato, ordine del mondo ma doveva tener conto del rapporto tempo/spazio: quanto si scriveva doveva reggere e risultare fresco e *attuale* a distanza di giorni, settimane o anche mesi, ed ecco che l'epistolografia ciceroniana (tanto per stare sulla banalità) prevedeva l'assoluto rispetto dei tempi verbali: insomma, Cicerone non avrebbe scritto «Caro amico ti scrivo, così mi distraigo un po'», per evocare un Lucio Dalla del 1978, ma «Caro amico, ti ho scritto così mi sono distratto un po'», perché l'amico avrebbe ricevuto una testimonianza *dal passato*, e ciò nonostante la testimonianza che riceveva doveva continuare ad essere fresca, attuale e vivace: e questo obbligava alla difficile ricerca delle forme necessarie per comunicare le esperienze...

Ancora una volta, di tratta di una dimensione che probabilmente ci sfugge quasi del tutto: non solo perché la forma ciceroniana, per quanto *logicamente esattissima*, era macchinosa e quindi fu lasciata cadere e non è arrivata sino a noi che dunque nella nostra comunicazione epistolare siamo cresciuti sotto *il velo di Maja* della contemporaneità-del-discorso, ma anche perché ci siamo

rapidissimamente abituati all'esperienza della comunicazione quasi istantanea, quando non simultanea, attraverso le tecnologie informatiche: certo, di nuovo la scrittura (e anzi persino le miniature stereotipate, i simboli iconici: *emoticon* e *animoticon* insomma), ma una scrittura cui manca la dimensione del *tempo*, la dimensione del *passaggio del tempo*. Ora, l'espressione dell'amicizia dev'essere tale da travalicare il tempo e le sue costrizioni.

Dunque il suo codice letterario dev'essere particolarmente ricco di sfumature. Dunque la sua acquisizione è frutto di studio, applicazione, maturazione, un percorso severo e faticoso. Dunque la persona che si sceglie come amica dev'essere in grado di condividere tutto questo: la comprensione *del codice* significa comprensione *dell'esperienza di vita*.

4. Tanto più, allora, nel mondo monastico! Che magari non era più chiuso (o *molto* più chiuso) di quello del castello, ma aveva le sue leggi speciali: non dimentichiamo neppure un'ultima banalità, spesso aveva come regola quella del *silenzio*... L'amico cui il monaco si rivolge è la persona *speciale*, in grado di accogliere tutte le sfumature dell'esperienza spirituale, dal passato percorso di apprendimento e di inculturazione all'attuale e permanente percorso di formazione nella tensione verso la perfezione, di cui l'inculturazione costituisce un momento e la corrispondenza amichevole un nodo, un elemento dialettico, verso una sempre maggior perfezione... Il monaco individua l'anima speciale, selezionata, quella che la bontà di Dio gli ha concesso di cogliere proprio e specialmente per lui, per indicargli un grado tangibile dell'inintermesso amore divino, un percorso ascensionale attraverso la fragranza e la pienezza degli affetti verso l'amore di Dio, di cui l'amicizia è specchio, reificazione e anticipazione: è il *privilegium amoris* (ancora D'Acunto, Longo), è la *teologia dell'amicizia* di Aelredo (Polek 2008, ora Braca), è la *caritas* che lega e anzi deve legare maestro e discepolo nella tensione verso la condivisione dell'armonia, della comunità d'affetti, d'intenti e di vita che può e anzi deve trasformarsi in soluzione istituzionale (come ha efficacemente detto Licciardello: è «l'esperienza che si trasforma in idea»; anche se deve scontare l'incommensurabilità della parte che si deve dare al *carisma*): di nuovo D'Acunto, di nuovo Longo. E soprattutto di nuovo Pier Damiani, vero *giacimento vivo* (non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza delle celebrazioni di questo millenario, che hanno condotto ad un vero rinnovamento degli studi, all'impostazione di problemi, diciamo così, *imprevedibili*...), nella sua *scrittura profonda*, di informazioni palpitanti, di comunicazioni emozionali rese strumenti essenziali e portanti per la definizione razionale, il *rationaliter vivere*: vero gigante dell'ammaestramento della dimensione *dionisiaca* a quella *apollinea*...

Per questo aveva ragione Piazzoni quasi trent'anni fa quando definiva quello dell'amicizia fra Pietro il Venerabile e san Bernardo «un falso problema storiografico»... La corrispondenza e magari la stima reciproca non sono *amicizia*, neppure nel mondo monastico... Il fatto che monaci eminenti si riconoscano vicendevolmente come meritevoli d'attenzione non comporta ne-

cessariamente che essi intendano istituire dei vincoli di amicizia: spesso può più banalmente significare che non possono evitare di farlo (è il caso di Pietro il Venerabile con san Bernardo, per l'appunto), e proprio perché debbono intendono segnalare nel farlo come la loro statura è per lo meno pari a quella dell'interlocutore – altra faccenda, non sempre si è nel campo dell'*amicitia* neppure se la parola viene evocata o utilizzata con profusione: si è piuttosto in quello dei corretti, necessari e cautevoli rapporti istituzionali, e la relazione verbale *misura* i rapporti fra le istituzioni e i loro rispettivi ruoli: serve precisamente a *prenderse le misure*.

La vera *amicitia* è un'altra cosa: sfiora l'inesprimibile. («parturient montes, nascetur ridiculus mus»).

### Riferimenti bibliografici

Visto il carattere del mio intervento, mi limiterò a mettere in chiaro i riferimenti bibliografici cui ho fatto cenno: dato che in qualche caso si tratta di ristampe di opere celeberrime preciserò sempre anche l'indicazione delle case editrici.

Platone, *Simposio*, in Platone, *Opere*, trad. italiana Roma-Bari 1974<sup>3</sup>.

A. D'Haenens, *Quotidienneté et contexte. Pour un modèle d'interprétation de la réalité monastique médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Milano 1980, pp. 567-598.

G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 2005<sup>4</sup>, p. 202.

G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto (Perugia) 2003 (Settimane di studio, 50), pp. 842 sgg. (ora anche in G.M. Cantarella, «*Comites aulae coelestis*». *Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, a cura di T.M. Gronowski osb e K. Skwierczyński, Tyniec [Kraków] 2009 [Źródła Monastyczne 47, Opracowania 10], pp. 525 sgg.).

*The Letters of Peter the Venerable*, a cura di G. Constable, I, Cambridge (Mass.) 1967, n° 38, p. 128.

P. Daninos, *Les carnets du major W. Marmaduke Thompson. Découverte de la France et des Français*, Paris 1954, p. 96.

A. de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, in A. de Saint-Exupéry, *Oeuvres*, Paris 1967, IV, p. 422.

G. de' Giovanni Centelles, *San Giorgio, megalomartire del Mediterraneo*, in *San Giorgio e il Mediterraneo*, a cura di G. de' Giovanni-Centelles, Città del Vaticano 2004 (Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon), pp. 312.

P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961, pp. 150-151.

L. Saraceno, *Il «mito» della cella come luogo privilegiato della contemplazione*, in *La «Grammatica di Cristo» di Pier Damiani. Un maestro per il*

- nostro tempo*, a cura di I. Gargano e L. Saraceno, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2009, pp. 185-219.
- A. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988, pp. 128-129, 147-148.
- M. Proust, *Le côté de Guermantes*, I, Paris 1975, pp. 159-165 (per la citazione: p. 160); cfr. < [www.page.2007.com/news/proust](http://www.page.2007.com/news/proust) >, frammenti 0518-0520 (per la citazione: 0518).
- P. Heather, *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, trad. it. Milano 2006 (Oxford 2006, London 2005), pp. 33-38.
- W.W. Polek, *Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx (1110-1167)*, in «Cistercium Mater Nostra. Tradycia-Historia-Kultura», 2 (2008), pp. 79-104.
- A. Piazzoni, *Un falso problema storiografico. Note a proposito della «amicizia» tra Pietro il Venerabile di Cluny e Bernardo di Clairvaux*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», 89 (1980-1981), pp. 443-487.
- G.M. Cantarella, *Filosofia e monachesimo*, in *Il Medioevo*, 2, *Alto Medioevo. Filosofia, Letteratura, Scienze*, Milano 2009, pp. 112-114, 123-124.

Glauco Maria Cantarella  
 Università di Bologna  
[glauco.cantarella@unibo.it](mailto:glauco.cantarella@unibo.it)



## Per un nuovo questionario del secolo XI?

di Glauco Maria Cantarella

1. Anniversari, millenari e celebrazioni non sempre vengono per nuocere. Negli ultimi dieci anni, anzi, hanno dato esiti altamente produttivi.

Il millenario vero e proprio è stato, ovviamente, quello di Pier Damiani. Preparato dalla condizione che l'ha reso possibile, l'imponente edizione critica dell'epistolario approntata da Kurt Reindel (1983-1993). Sulla base dell'edizione critica, la versione italiana curata da Innocenzo Gargano, Nicolangelo D'Acunto, Lorenzo Saraceno, parte di un progetto molto più ambizioso consistente nella restituzione in forma critica di *tutte* le opere del santo, arricchita di studi originali.

Preceduto da un incontro-ritrovo di confronto, discussione e progettazione nell'eremo di Bardolino, tra il 15 e il 17 novembre 2002.

Molte delle persone che hanno partecipato a quell'incontro hanno anche lavorato intorno alle grandi mostre matildiche che si sono tenute nel 2008 fra Reggio Emilia e Mantova. Un caso, ovviamente.

O forse no. Forse solo un recupero delle tematiche del secolo XI. Forse soltanto la presa d'atto del fatto che stava trovandosi e convergendo un piccolo, eterogeneo, ma vivace e alla fine piuttosto affiatato gruppo di ricerca, che dopo l'incontro di Bardolino si è riunito a discutere nelle occasioni annuali dei convegni del Centro di Studi Avellaniti, animatore e ispiratore Nicolangelo D'Acunto.

E forse soltanto la presa d'atto della circostanza che all'inizio di questo nuovo secolo si stavano aprendo nuove indagini, nuovi problemi, nuove letture di problemi definiti e di quadri ampi. Del tutto casualmente, perché ad esempio l'innovativa lettura di Benzoni d'Alba ad opera di Saverio Sagulo risaliva alla prima metà degli anni '90 del secolo scorso, anche se era stata lasciata inspiegabilmente e colpevolmente giacere per una decina d'anni, prima che qualcuno assumesse l'iniziativa e la responsabilità di affidarla alle stampe così com'era stata concepita (tesi di laurea). E perché lo stesso tema di Gregorio VII si era riaperto nel 2005 per la coincidenza della pubblicazione in Italia e in Polonia di due diversi studi; e i due autori si stavano occupando o erano



occupati di recente anche di san Pier Damiani... E anche la presa d'atto del fatto che queste ricerche si intersecavano sul ruolo dell'episcopato, ad esempio, della riforma della *Reichskirche*, delle traiettorie di vita e d'azione dei maggiori protagonisti. E si incrociavano anche sulla rilettura delle esperienze monastiche: Cluny, Farfa...

Ecco, questa è una delle caratteristiche di questo decennio: si tratta di tematiche affrontate soltanto in Italia e in Polonia. Le storiografie di tradizione, quella tedesca e quella francese, si sono tenute del tutto estranee al rinnovamento degli studi (un discorso a parte andrebbe fatto per gli studi sul monachesimo, naturalmente, ora cavallo di battaglia di nuove istanze neo-strutturaliste e neo-antropologiche, per così dire), mentre la storiografia anglosassone non ha brillato per la sua presenza: e in ogni caso certamente non per la sua capacità di tener conto degli aggiornamenti interpretativi (tornerò brevemente su questo). Ovviamente non si tratta di misconoscere il ruolo di opere come *Die Salier und das Reich* o degli studi di I.S. Robinson su Enrico IV e di quelli di U.-R. Blumenthal e di H.E.J. Cowdrey su Gregorio VII; è solo la constatazione che con essi si arriva sul limite degli anni '90, o se si preferisce sul limitare del secondo Millennio...

Pier Damiani, Matilde di Canossa, Gregorio VII, Cluny: giganti... ognuno dei quali può essere visto come centro di una spirale che finisce per incontrare le altre, in un disegno che compone un arabesco dinamico e ri-compone la visione di un'intera età. E finisce per incontrare più o meno sempre gli stessi studiosi. Sono stati anni ad alta intensità e densità di ricerca, questi primi dieci del secolo XXI, animata da studiosi che hanno sempre tenuto la consuetudine di confrontarsi e discutere, e proprio questo ha istituito quelle caratteristiche di omogeneità di cui parlavo sopra. In un certo senso si potrebbe dire che sono stati anni di *ricerca collettiva e plurima* (nelle diversità di metodo e di interpretazione, ovviamente) come non se ne vedevano forse dagli anni '50-'60 del secolo XX, quando intorno alle tematiche del secolo XI lavoravano alcuni dei principali rinnovatori della storiografia italiana, Ovidio Capitani, Cinzio Violante, Claudio Leonardi, Giovanni Miccoli, Giovanni Tabacco, Girolamo Arnaldi.

2. Innanzitutto mi pare evidente che un problema di fondo che è emerso e di cui ci sta continuando a occupare è quello della riforma della *Reichskirche*. Inevitabile, ovviamente, ma non così scontato. Anzi, si potrebbe e si *dovrebbe*, preliminarmente, ricominciare ad avvalersi di un altro termine, più complesso e quindi meno utilizzato, ma infinitamente più preciso scientificamente: *Reichskirchensystem*. Già, perché una Chiesa non esiste, ancora: esistono le chiese, le istituzioni ecclesiastiche. Una pluralità di soggetti che vengono coinvolti in uno dei progetti più ambiziosi della storia dell'umanità (anche se ricorrenti): quello di preparare culturalmente gli uomini che la animano, in una maniera così penetrante e profonda da renderli impermeabili a tentazioni eticamente non ammissibili: insomma, la formazione culturale che diventi attitudine etica... Formazione culturale che cerca e trova

forme organizzative in grado di inquadrarla e di renderla possibile e operativa: il ricorso ai modelli messi a disposizione dalla regola di Crodegango di Metz, ad esempio. La concentrazione del clero secolare in spazi chiusi all'interno dei quali venga impartita la formazione culturale, e organizzato e dunque anche *potenzialmente disciplinato* l'incontro fra le *élites* della città e della regione. Dunque, il ruolo dei vescovi. Di là e di qua dalle Alpi. Il ruolo, anzi, di *ogni* sede vescovile. Il ruolo, anche, delle *reti* di vescovi. Nonché delle loro reti di relazioni, conflittuali ma non solo, con i soggetti eminenti delle regioni in cui agivano. Qualche esempio nell'Italia cis- e transpadana? i vescovi e i Canossa, i vescovi dell'Esarcato e Pier Damiani, i vescovi lombardi e Cadalo.

I vescovi, nella loro generalità, appaiono come portatori di quelle istanze di riforma che, per parte loro, sono anche funzionalissime al regno e probabilmente proprio per questo sono promosse dal regno e, ancora una volta!, dal gruppo di vescovi e comunque ecclesiastici che forniscono al regno gli strumenti intellettuali e astratti, concettuali, per il suo funzionamento in funzione della sua stessa sopravvivenza, quando ovviamente siano concordi con il re cui forniscono riconoscimento e legittimazione attraverso il conferimento dell'unzione. L'impegno contro la simonia, volto a rendere impraticabile il ricorso a pratiche di corruzione che potessero mettere in discussione il meccanismo di cooptazione alle sedi episcopali e/o abbaziali: non si trattava di un'invenzione del regno dei primi decenni del secolo XI, naturalmente, e a Cluny si erano sempre fatti vanto di avere combattuto fieramente la corruzione, un guasto etico e pieno di insidie perché in grado di inceppare il funzionamento delle successioni abbaziali (che anche a Cluny avvenivano per designazione/cooptazione); ma il regno l'adotta come propria divisa, ed ecco che essa si avvia a diventare *parola d'ordine generalizzata ed esportabile*, perfino a Roma... O l'impegno per la castità del clero, non soltanto per tenerlo al riparo dalle impurità del sesso (ricordiamolo, nell'ottonario dei vizi, a partire da Gregorio Magno, il sesso occupava l'ultimo posto), perché nessuno poteva porsi l'obiettivo di trasmutare il clero operante nel secolo nei religiosi usciti dal secolo, i monaci, ma soprattutto per evitare che le famiglie del clero potessero attingere alle risorse delle chiese al punto tale da metterne in discussione le capacità politiche e operative, quelle cui era legata la loro sopravvivenza nella regione.

Riforma spirituale e morale, lo si sapeva già; quello che si è messo in luce, probabilmente, è soltanto una nuova accentuazione e un nuovo angolo di visuale: la sostituzione di elementi semplici e intuitivi, ma potenzialmente incontrollabili (ad esempio la religiosità o la moralità), con elementi altrettanto semplici ma razionali e potenzialmente dimostrabili e/o confutabili proprio perché razionali (ad esempio la vita in comune dei canonici): è la via più difficile di tutte e la più lenta, ma l'unica via da seguire per proporre e istituire dei modelli. Modelli che non chiudono i problemi, anzi li lasciano aperti e disponibili a ulteriori arricchimenti e variazioni, proprio perché costituiti da elementi ben individuabili.

3. L'opera di riforma, dunque, arriva anche a Roma. Intorno a Leone IX si è costituito un gruppo di uomini. Pier Damiani non c'è ancora, ma è già attivo. Non soltanto perché è uomo cresciuto e formatosi culturalmente nell'Esarcato di area del regno, ma perché si è fatto conoscere dal nuovo papa, facendosi precedere da una lettera-libello su un tema (quello dell'omosessualità maschile: sodomia) che gli è molto caro anche perché gli fornisce l'occasione più ghiotta per dimostrare le proprie competenze e la propria maestria retorica (e il papa gli risponde subito: abbiamo notato e preso atto, ma ci sono ben altri problemi da affrontare, prima di questo... e comunque il papa sono io). In ogni modo è già un uomo di primo piano. E verrà associato al gruppo di uomini più strettamente collegati con l'attività di Leone IX. E conosce Ildebrando. Sono gli uomini che gestiranno congiuntamente la tempestosa successione a Leone IX, piena di emergenze e di irregolarità procedurali e politiche. Sono gli uomini che negozieranno la designazione di Gebeardo di Eichstätt come Vittore II. Sono quegli uomini che si troveranno nel potenziale caos di un regno con un erede minorenni, visto che l'imperatore è morto, e decideranno che Federico di Lorena, appena fatto diventare abate di Montecassino da Umberto di Silvacandida (dunque posto a presidio sul fronte dei Normanni – ed era freschissimo l'atto di omaggio reso dal Guiscardo –, ma carico di tutta l'esperienza che aveva accumulato come cancelliere papale e con il suo rapporto intrinseco con lo stesso Umberto), potrà essere il successore più appropriato dell'ultimo papa negoziato con Enrico III. Incidentalmente, il nuovo papa è il fratello di Goffredo il Barbuto di Lorena e il cognato di Beatrice di Canossa-Lorena, insomma potrebbe contare sull'appoggio della grande signoria a nord di Roma: cosa indispensabile, vista l'ostilità di almeno una parte consistente dell'oligarchia romana. In questo modo il gruppo dei riformatori cerca di conquistare e presidiare gli spazi principali e mantiene la sua compattezza nella difesa del proprio ruolo, e si ispira a un protettore. Cui poter ricorrere rapidamente, se necessario.

Ma morirà troppo in fretta anche l'ex neo-abate di Montecassino, e tutto avverrà in maniera convulsa. Le convulsioni sortiranno un accordo difficile, il *Decretum in Coena Domini*, cui partecipano uomini che ritroveremo più tardi, ad esempio Guiberto; e ovviamente ecco la grande lettera libellistica di Pier Damiani. Ma dopo Nicola II di nuovo il caos: peggio, lo scisma. E a questo punto il gruppo dei riformatori è compatto nel sostenere la causa del suo nuovo papa, Alessandro II, in cui non può non riconoscersi, ma finisce per dividersi fortemente al suo interno, si creano dei gruppi e delle gerarchie: Pier Damiani è sconfitto; o è tra gli sconfitti?

Sono le dinamiche del gruppo che sono venute emergendo con sempre maggiore evidenza. Dinamiche politiche (l'esclusione di Pier Damiani dalle decisioni papali, a partire almeno dal 1064, a favore di Ildebrando di Soana), che però riflettono anche dinamiche di tipo ecclesiologico: gli avellaniti possono davvero proporsi come la punta di diamante delle riforme etico-culturali? Come il gruppo d'*élite* in grado di riunire *élites* monastiche ben altrimenti antiche, prestigiose e potenti (Montecassino, Cluny) e additando come

pericolo comune gli *entusiasti* Vallombrosani? davvero Pier Damiani poteva pensarlo? O lo pensava perché non gli sfuggiva che la riforma non avrebbe potuto evitare di sottolineare l'aspetto *clericale*, non *monastico*, che la contraddistingueva e dal quale, alla fin dei conti, aveva preso l'avvio? E quindi proponeva la propria riflessione agli altri monaci, salvo porsi sul loro stesso piano con l'autorità che gli derivava dal fatto di essere non soltanto uno degli uomini più colti e spiritualmente autorevoli della sua età ma anche dal fatto di essere stato ed essere uno dei cardinali più impegnati e attivi? Talmente autorevole da riuscire a inserire nel calendario liturgico romano la celebrazione cluniacense per eccellenza, quella dei defunti; talmente disponibile da riscrivere in accordo con Ugo di Semur la storia di Odilone di Mercoeur. Disponibile, certo, ma evidentemente riconosciuto come uno dei loro da parte degli aristocraticissimi e ricchissimi cluniacensi, come loro interlocutore privilegiato, come appartenente al loro stesso livello. Attenzione: almeno fino a un certo punto... a giudicare dalle impazienze del santo di fronte alle pigrizie (chiamiamole così) di Cluny.

La questione dei rapporti fra Pier Damiani e l'"aristocrazia della preghiera" benedettina è una delle grandi novità della ricerca. La convinzione profondissima e tante volte ribadita che solo nell'eremo può trovarsi la speranza, ma che le pratiche eremitiche sono *collettive* anche se *segrete*, e quindi possono essere indicate alle esperienze cenobitiche maggiori, persino ai depositari dell'*autenticità benedettina* quali sono i monaci cassinesi: e contemporaneamente l'assunzione di elementi caratterizzanti delle maggiori esperienze cenobitiche, come la devozione e il culto di Maria in quanto "scala" fra la terra e il cielo, che in quei decenni si traduceva essenzialmente nella pratica *istituzionalmente* virginale e angelica di Cluny; la sua durezza nei riguardi di chi tradisce il carattere di ricerca dell'angelicità che i suoi eremiti sono chiamati ad avere per darne l'esempio all'intero mondo ecclesiastico (Teuzone, che parlava troppo; ma anche i sodomiti, che tradiscono Cristo stesso); i suoi rimproveri a Desiderio di Montecassino e a Ugo di Semur, il primo accusato di badare troppo alla sua vita contemplativa e di non impegnarsi abbastanza per le esigenze della Chiesa (romana), e il secondo di non corrispondere all'impegno che gli è stato dimostrato da parte di un monaco impossibilitato a non dedicarsi al bene dell'intera istituzione ecclesiastica: questa serie di indizi non finirà per comporre un filo di discorso *coerente*, se non *organico*, che si propone di sussumere, riassumere, compendiare e *superare* l'intera esperienza monastica, dalle origini fino ai suoi tempi? l'anacoretismo come sintesi suprema e prospettiva ultima del cenobitismo... ma un anacoretismo militante, un essere-fuori-dal-mondo per poter meglio impegnarsi-nel-mondo, un essere-diversi rispetto agli aristocratici che si sentono appagati perché hanno scelto le loro Gerusalemme Celesti qui nel mondo... Non si tratta di teologia monastica (e non soltanto per l'ovvia mancanza di sistematicità), ma di qualcosa di inedito, che fa sì che il richiamo di Pier Damiani a Desiderio possa ricordare l'aspro rimprovero di Gregorio VII (Ildebrando) a Ugo di Cluny nel 1080. È molto di più della *théologie monastique*, sembra piuttosto un discorso totalizzante:

che sebbene nel profondo, assoluto, incoercibile convincimento della centralità romana fondata su Cristo per via petrina può finire per porre problemi molto gravi proprio per l'autorità della Chiesa di Roma: chi ne sarà, chi ne *potrebbe essere*, l'interprete migliore e più adatto?

Problema aperto: se si seguissero le traiettorie di tutti gli uomini del gruppo istituito intorno a sé da Leone IX, così come in questi anni è stato fatto con Pier Damiani, si potrebbe giungere a qualche chiarezza in più? Problema *non esaurito*, per usare l'abusatissima perché felicissima e quanto mai appropriata espressione di Giuseppe Fornasari: se si provasse a rivisitare il tema di *Gregorio VII prima di Gregorio VII*, per così dire? Anche perché gli scontri all'interno dei cardinali non avranno fatto come sola vittima Pier Damiani. E anche per altri motivi: al momento della sua elezione sulla sede di Pietro alla fin dei conti Gregorio era forse l'unico superstite della situazione che aveva visto gli ultimi accordi di Roma con il regno, e fronteggiava un Guiberto che a sua volta era forse l'unico superstite della situazione che aveva visto gli ultimi accordi del regno con Roma (si parla delle *élites* fra le *élites*, naturalmente: di coloro che da ambo le parti avevano negoziato o partecipato alle negoziazioni, non solo di semplici testimoni o sottoscrittori del *Decretum in Coena Domini*: che pure erano già selezionatissimi): la sua elezione irregolare era solo il frutto della sua ambizione e della vivacità della plebe romana, o la vivacità della plebe romana e l'assoluta irregolarità della sua elezione si erano rese necessarie per avere sul soglio di Pietro un uomo capace di tener testa all'arcivescovo di Ravenna, appena insediato? vale a dire: chi era con Ildebrando, chi stava dietro a Ildebrando, chi aveva fatto la scelta di Ildebrando... il che, al limite, può anche implicare: al di là delle espressioni topiche che non ingannavano nessuno ma che possono essere state usate non soltanto perché era conveniente e inevitabile usarle ma perché potevano confondere i destinatari proprio per la loro convenzionalità, è possibile che si possa prestare fede a Gregorio VII quando asserisce (ripetutamente) di essere stato *obbligato* ad assumere il ruolo di papa? vale a dire, obbligato a farlo da *qualcuno* o *dalla situazione*, proprio lui la cui capacità di mediazione non era infinita (per usare un eufemismo) e la cui disponibilità all'ascolto, alla fin dei conti, sufficientemente limitata, e che quindi forse non sarebbe stato il candidato più adatto per quel ruolo... La sua *rivoluzione*, come si sa, è soprattutto frutto dei suoi *errori* e delle sue *sconfitte*, del continuo gioco al rialzo della posta cui la situazione condusse i più o meno involontari protagonisti.

4. Il ruolo delle città. Anche questa è una delle novità emerse dalle recenti ricerche. Il ruolo della plebe a Roma, si diceva. Il suo sostegno a Gregorio VII fino a quando il blocco imposto da Enrico IV non ha lasciato il signore della città privo del sostegno popolare. Lo stesso indirizzarsi all'autorità del popolo romano da parte di quel re che disperatamente cercava di cingere la corona imperiale, che imprime una svolta all'operazione di recupero degli elementi del diritto romano in atto per lo meno fin dall'età di Ottone III e contribuisce a

rendere più trasparente il tentativo di svincolare la corona e l'*imperium* dalla costrizione originaria, quella dell'imposizione da parte dei papi. La città come luogo riconosciuto di grandi opportunità, un luogo circoscritto nello spazio e dallo spazio nel quale le tensioni politiche, sociali e istituzionali si esprimevano nelle forme più varie e anche (come insegnavano i casi della Pataria a Milano) più insurrezionali e violente, ma anche *organizzabili*: luogo nel quale gli ordinamenti si frantumavano e si ricomponevano in nome non soltanto di un astratto senso di appartenenza ma di interessi concreti e verificabili. È anche vero che alcuni dei principali capi della Pataria appartenevano a quell'aristocrazia esclusa dalla Chiesa ambrosiana a favore di Guido da Velate...

Le ricerche sulle città hanno mostrato e stanno mostrando come le dinamiche quadri generali/quadri locali siano sempre da tener presenti e sempre debbano essere reificate nelle situazioni concrete: i rapporti con il signore non sempre indiscusso della città, il vescovo, intorno al quale è organizzato un mondo insieme stabile e fluido di alleanze che, ad esempio, riescono a tenere lontani dalle città padane gli stessi Canossa, almeno fino a quando il comportamento di questi ultimi si identifica con la protervia di Bonifacio: più *souple* quello dei successori di Bonifacio, Beatrice e Goffredo, che anzi realizzano il grande cambiamento della signoria, il suo orientamento verso la ferace Toscana delle imprese marine; il che non eviterà il rigetto della signoria di Matilde, come del resto avverrà a Mantova, nel cuore del grande spazio vuoto di qua e di là dal Po riempito in maniera originale quanto provvisoria proprio fino a Bonifacio. E questo implicherà una vera e propria opera di *reconquista* da parte di Matilde, allo scadere del secolo e all'inizio di quello successivo, ma su altre basi e con altri criteri: obbiettivo: una nuova strategia tutta *padana* della signoria canossana, ma adeguata ai cambiamenti molecolari che la lotta per le investiture ha non tanto causato quanto accelerato vorticosamente all'interno delle città e intorno a esse. Tutte cose che in linea generale erano ovviamente note, ma che vengono continuamente e *capillarmente* confermate dalle ricerche.

Città-signoria-territorio-regione: la ridefinizione degli spazi è una delle nuove acquisizioni della ricerca. Una complicazione ulteriore, forse, ma che sembra essere in grado di restituire le dimensioni e i moti di cambiamento. E naturalmente non bisogna escludere da queste dinamiche quelle che si avvertono in Renania, i rapporti contraddittori e spesso conflittuali con i vescovi e con il re, che a loro volta risentono o possono risentire delle accentuazioni della lotta fra *Regnum* e *Sacerdotium*, o meglio fra il regno e *un modo* di sentire e vivere il sacerdozio, il suo spazio e il suo ruolo nel mondo...

5. Pier Damiani, grande retore e libellista, ovviamente non poté dare il suo contributo alla stagione della libellistica della lotta per le investiture. Ma avere approfondito le indagini sulla sua opera potrebbe aver fornito strumenti diversi e aver gettato nuova luce sul genere stesso della libellistica-in-sé e sui suoi rapporti con lo sviluppo della cultura. L'opera di Pier Damiani appare come un complesso laboratorio nel quale vengono indagati



e messi a punto strumenti logici quali il principio di contraddizione e non-contraddizione, il paradosso... Pier Damiani usa strumenti che si direbbero tipici della dialettica, la discussione, la *confutatio*, la collazione di *auctoritates*: che a sua volta è tipica della canonistica. Dalla medesima radice, quello dello studio della scienza di comunicazione e del padroneggiamento degli strumenti della comunicazione (la retorica), rampollano discipline specialistiche e autonome, fondate sulla costruzione delle strutture logiche e sulla loro analisi, e sull'analisi dei loro stessi strumenti, e sulla costruzione di strumenti innovativi *perché necessari*. La riforma, o meglio: le riforme, costituisce/costituiscono il quadro di una formidabile accelerazione dell'intero panorama culturale.

L'indagine teologica nella dimensione della dialettica non può più essere astrattamente considerata come un'autonoma riflessione su temi metafisici ma va vista come uno specifico della ricerca di strumenti concettuali (come era stato per lo stesso Pier Damiani o per Berengario di Tours), la stessa ricerca che nello scorcio del secolo caratterizzava la letteratura di discussione e propaganda che cercava una via d'uscita da una crisi scatenata nel vuoto concettuale, quello del problema dell'*investitura*. Senza questo nesso non si capirebbero le raffinatezze dei trattati del cosiddetto Anonimo Normanno né le finezze di Ivo di Chartres, e nemmeno si capirebbe come mai i teologi si siano formati nella loro generalità all'interno del corpo dei canonici, che a differenza dei monaci si trovavano *nel secolo* a combattere *nel secolo* (i monaci, rimproverava Gregorio VII a Ugo di Semur, si ritirano nella loro pace e da lì avrebbero addirittura la pretesa di offrire alternative al mondo in guerra che non conoscono e non vogliono conoscere, perché lo rifiutano preliminarmente...). Il tono della conoscenza, come aveva già scritto l'indimenticato dom Jean Leclercq, le cui suggestioni non a caso sono state riprese dalla letteratura più recente e agguerrita, cambia: se (per usare categorie che non pretendo siano appropriate, ma mi sembrano utili perché ognuno può intenderne immediatamente il *sensu*) la cultura monastica aveva costituito il lato *apollineo* della conoscenza di Dio, di fronte a quello *dionisiaco* dell'anacoretismo, tra XI e XII secolo si ritrova a essere essa stessa *dionisiaca*, mentre l'*apollineo* è fornito dalle speculazioni dei teologi: e non lo accetta. (E una volta di più le recenti ricerche su Pier Damiani sembrano fornire strumenti nuovi e aprire, forse, nuovi orizzonti: Pier Damiani è padrone incontrastato della parola, attraverso la parola può ingaggiare la scommessa più grande, la costruzione letteraria dei fondamenti dell'esperienza ascetica ed estatica, l'edificazione razionale dell'inesprimibile... quella dimensione che perfino a Cluny era tenuta al di là della parola pur essendo affidata a essa, perché fondata sull'esperienza *estetica* del canto corale...).

Ancora una volta: il secolo XI apre al secolo XII; i nessi vanno indagati. Vanno indagati gli elementi semplici ma razionali e potenzialmente dimostrabili e/o confutabili proprio perché razionali.

E non si sarebbe nemmeno in grado di capire come mai quasi all'improvviso emerga tanto prepotentemente il ruolo dell'*interprete* e dell'*interpreta-*



zione, di colui cioè che non solo padroneggia i testi e li pone in serie ma dichiara di farlo. Se proprio si vuole perseverare nell'uso abbastanza discutibile della parola "intellettuale", molto in voga nell'ultimo quindicennio in alcuni ambienti di ricerca, si deve riconoscere che qui siamo all'origine della categoria: nella formazione e nella moltiplicazione dei *magistri* e nella costituzione della categoria degli *scholares/scholastici* che dalle letture dei *magistri* e dalla formazione nei sistemi di approfondimento e di discussione traggono gli strumenti utili per campare la vita: alcuni diventano *magistri* a loro volta (Abelardo) o comunque emergono (Giovanni di Salisbury), la maggioranza rimarrà anonima ma porterà le sue conoscenze al servizio delle aspirazioni monarchiche del secolo XII e moltiplicherà le sue competenze nell'amministrazione delle primitive burocrazie (l'autore/gli autori del corpo dell'Anonimo Normanno; gli appartenenti alle cancellerie di Westminster e di Canterbury; i podestà e i loro uomini; l'Albino *pauper scholaris* che sotto la direzione e il controllo del cardinale camerario Cencio compilerà una redazione del *Liber Censuum*, l'Ottob. Lat. 3057...). Dallo studio della retorica del secolo XI e delle necessità che *la costringono* a diventare una scienza sottilissima e da dominare possono risultare molti esiti anche inattesi...

#### 6. Ma di esiti inattesi ce ne possono essere molti altri.

Ad esempio, la considerazione dei rapporti con la penisola iberica, che negli ultimi anni ha ripreso il ruolo di importante oggetto di studio che le spetta e che dopo le ricerche di Peter Segl, di Herbert Cowdrey, di Richard Fletcher ha visto un finalmente rinnovato vigore di studi nelle opere, ad esempio, di Carlos Reglero de la Fuente (per non dire delle interpretazioni stimolanti e innovative di Alessandro Vanoli): è da sottolineare la coincidenza fra la visione di questo studioso, che pure appare o decide di apparire totalmente digiuno di quanto si è fatto e si fa in Italia (persino di quanto è stato pubblicato in sedi scientifiche spagnole, come «Hispania Sacra»), con gli esiti della ricerca proprio sulla riforma gregoriana (ad esempio: «el apoyo de Cluny frente a las aspiraciones pontificias sobre la Península Ibérica, reflejado en el freno o desvío de las cruzadas de caballeros franceses dirigidas contra las taifas tributarias de los reyes leoneses»). Paradossalmente, ma non troppo, proprio questa posizione (che metodologicamente sente l'egemonia, per quel che riguarda i quadri generali, della storiografia francese e delle sue lacune) corrobora l'interpretazione che mi è parsa emergere senza ambiguità di sorta dalle indagini su Gregorio VII, e il quadro è decisamente innovativo: finalmente non si potrà più dire che Cluny e Gregorio VII si trovavano sulla medesima traiettoria, anzi, non si potrà più evitare di dire che la Cluny di Ugo di Semur e la Sede Apostolica di Gregorio VII si trovavano piuttosto in rotta di collisione, e che l'impero cluniacense (quella dimensione che Egidio di Tuscolo attribuirà alla congregazione già sull'orlo delle crisi...) intendeva la penisola iberica come affar suo, proprio, speciale e specifico.

Il fatto è che qui ci troviamo di fronte a una delle volute dell'arabesco di cui ho detto all'inizio. Le dinamiche di Roma, di Cluny, del regno, anzi *dei*

*regni* perché non si può dimenticare almeno il regno di Francia, occasione e spazio di tante innovazioni: dalla attribuzione esclusiva della dicitura *apostolica sedes* a Roma durante il turbolento concilio di Reims, 1049, in cui prelati felicemente collegati con il re quando non francamente simoniaci protestarono contro le pretese di quel vescovo imperiale che era diventato papa (e Ugo di Semur, recentemente ma non senza ombre divenuto abate di Cluny, si alzò platealmente e piuttosto a sproposito – lui, non-vescovo, lui non-francese – a dichiarare di essere immune da simonia), alla stessa condanna delle investiture, visto che, mancando l'atto formale di Gregorio VII, dobbiamo convenire sul fatto che il pontefice ne parla *solo* in relazione con Filippo I; le dinamiche degli episcopati, dunque anche delle città, quindi anche delle signorie territoriali e regionali; tutte concorrono ovviamente a costituire il movimento dell'età e dei suoi problemi. Ecco: il quadro è in movimento. Vogliamo aggiungere che sarebbe opportuno e auspicabile far concorrere in questo movimento almeno anche il regno normanno d'Inghilterra e l'egemonia/dominazione normanna, in via di consolidamento come signoria, sull'Italia meridionale?

L'ho anticipato all'inizio: dobbiamo constatare che ci troviamo in un periodo ad alta *densità* di ricerca. Probabilmente, anzi *auspicabilmente*, i problemi che sono stati aperti sono e saranno più numerosi e complessi di quelli cui si è data una soluzione: provvisoria e parziale, naturalmente, come tutte le verità scientifiche!

Ma questo comporta già un primo risultato, una prima tappa: siamo di fronte a una ridefinizione parziale, ma a volte e per settori limitati anche *à part entière* (non a caso ho citato l'esempio di Cluny e la Spagna: e si potrebbe aggiungere: Cluny e la Sede Apostolica *tout court*, e non soltanto per l'età di Gregorio VII), del secolo XI. E anche dei suoi esiti. Giacché la rideterminazione del secolo XI *di necessità* comporta la riapertura dei casi del secolo XII. È evidente che si tratta di un'ovvietà, ma è altrettanto evidente che qualcuno deve assumersi il rischio di pronunciarle, a volte, le *ovvietà*...

#### 7. E di ovvietà in ovvietà, si ritorna all'inizio.

Giacché questa è un'ovvietà che non può non essere dichiarata. Di questi processi di ripresa degli studi è stata ed è protagonista la storiografia italiana. La storiografia tedesca è intervenuta solo di rado e marginalmente (basterà vedere i contributi forniti per le celebrazioni matildiche), e senza impegnarsi troppo. La storiografia francese, da troppi anni assente dalla ricerca sul tema della lotta per le investiture (più di mezzo secolo, se la memoria non mi inganna), ha mantenuto il proprio livello di assenza, riuscendo così a non modificare i quadri di interpretazione generale all'interno dei quali, pure, si è segnalata brillantemente per una ripresa delle indagini proprio su Cluny: ed ecco che accade ancora di sentir parlare, alla Augustin Fliche, di *prégrégorien* e di *grégorien* (leggeranno mai, i nostri colleghi d'Oltralpe, se non tutta la letteratura d'analisi almeno le *chiarissime e sintetiche* considerazioni fatte da Lorenzo Paolini nel 2007?). La storiografia anglosas-

sono ha formato nuove leve, e si possono vedere i lavori di Kriston Rennie ad esempio, ma non è uscita dalla tradizione. Perché, come diceva più di quarant'anni fa Capitani, *italicum est, non legitur*. Forse... O forse perché nel tempo in cui viviamo l'organizzazione dei sistemi universitari, inquadramento indispensabile della ricerca, sembra non tollerare più la complessità e l'innovazione: soprattutto in storia. La storia, come si sa, non è *magistra vitae* perché insegna contenuti, ma perché insegna *metodi di studio e di lettura*, insomma obbliga all'apprendimento di *metodi critici*... un po' come la *retorica* dell'età di Pier Damiani. E il *metodo critico*, lo sappiamo benissimo, non è necessariamente apprezzato né auspicabile da parte di tutti. Specialmente da parte di chi ritiene, a vari livelli, di detenere la *Verità*: anche quella fornita dall'*egemonia linguistica*.

Nessuno è così ingenuo da ritenere che la scienza sia superiore alla forza e al potere di comunicazione, e basta ascoltare gli studenti che frequentano i corsi universitari per rendersi conto di come le conoscenze critiche siano state mortificate e vilipese negli ultimi anni, dentro e fuori il sistema scolastico. Ma nessuno di coloro che hanno deciso di passare la propria vita nell'attività di ricerca (e, oltretutto, hanno avuto la fortuna di riuscire a farlo) può accettare di arrendersi all'*insostenibilità scientifica*, se mi si passa il termine: a meno che non voglia decidere di essere una specie di *homme partagé*, visto che l'onestà intellettuale è l'*anima* (nel senso concreto, cosale: l'anima in ferro del cemento armato, l'anima in metallo delle protesi chirurgiche... ma anche l'anima della canna della pistola) dello statuto del *métier d'historien*. Ora come quarant'anni or sono non è scientificamente giustificabile il tenersi al margine di una delle storiografie più vivaci, intraprendenti e dotate di conoscenze specializzate: qual è quella italiana. Che non a caso attira l'interesse di una storiografia di tradizione e altrettanto vivace come quella polacca, piena di forze giovani e amanti del dibattito e, diciamo così, del *rischio della ricerca*. No, non tutto avviene sempre per caso: non è un caso che le ricerche in Italia e in Polonia si siano intersecate proprio sui medesimi temi... E non si evochi la *marginalità linguistica*: nell'attività scientifica questo non è ammesso.

Misurarsi con questa dimensione potrebbe essere inevitabile. Cioè, *dovrebbe* esserlo.

Non mi faccio, personalmente, troppe illusioni. Capisco perfettamente che questa potrebbe essere intesa come una orgogliosa, ma solitaria, rivendicazione. Ma qualcuno dovrà pur farla! Non è per un atteggiamento volontaristico e dunque velleitario: è soltanto la constatazione che anche la storiografia medievistica potrebbe riempirsi (e sicuramente lo farà) di emuli del re moro e dei suoi cortigiani (Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, XXXII [1335]) ma questo, come spiegava l'Infante di Castiglia (e frate domenicano, a Peñafiel: circostanza da non dimenticare, a proposito di *scienza della comunicazione*...), parlerà soltanto della malattia di chi non vorrà prendere atto dello stato delle cose. Una malattia che si può chiamare, se si vuole, *conformismo*. Oppure, *pressapochismo*. Insomma, la *non-scienza*.

*Bibliografia*

Mi limiterò qui a una bibliografia di studi e di edizioni di fonti sommaria ma spero indicativa; nelle opere collettive ovviamente ricorrono non soltanto i nomi degli studiosi che vengono segnalati esplicitamente ma anche quelli di coloro che hanno attivamente partecipato al rinnovamento degli studi degli ultimi anni (fra gli altri: G. Andenna, T. Di Carpegna Falconieri). Ho deciso di adottare un ordine rigorosamente cronologico, piuttosto che tematico, proprio perché la storia della storiografia *an sich* renda evidente la molteplicità di intersezioni fra tematiche e studiosi di cui ho detto sopra, e naturalmente anche il fatto che in alcuni casi, come ho detto sopra, essa sia stata del tutto mancata.

N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999.

Pier Damiani, *Lettere I-IV*, a cura di I. Gargano, N. D'Acunto e L. Saraceno, *Opere di Pier Damiani*, voll. 1/1-1/4, Roma 2000-2005.

U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della festa dei defunti nelle Vitae di Odilone di Cluny*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 103 (2000-2001), pp. 163-200.

G.M. Cantarella, *Pier Damiani, il Liber Gomorrhianus e Leone IX*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, a cura di M.C. De Matteis, I, Bologna 2003, pp. 117-125.

S. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, a cura di G.M. Cantarella, Bologna 2003.

G.M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Roma-Bari 2005.

Kr. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005.

N. D'Acunto, *Il moderno negato: terminologia della modernità e concetti temporali nelle fonti di parte imperiale del secolo XI*, relazione presentata all'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 18 aprile 2005, di prossima pubblicazione in *Moderno nel Medioevo*.

G.M. Cantarella, *La «modernità» in Gregorio VII* (Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 18 aprile 2005), relazione presentata all'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 18 aprile 2005, di prossima pubblicazione in *Moderno nel Medioevo*.

*La reforma gregoriana y su proyección en la cristianidad Occidental. Siglos XI-XII*. Semana de Estudios Medievales, Estella 18-22 de julio 2005, Pamplona 2006.

K. Rennie, *Collaboration and Council Criteria in the Age of Reform: Legatine Councils under Gregory VII*, in «Annuaire Historiae Conciliorum», 38 (2006), pp. 95-118.

W. Huschner, *Die ottonische Kanzlei in neuem Licht*, in «Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde», 52 (2006), pp. 353-370 [importanti indicazioni metodologiche riguardo alle innovative

- ricerche in corso di svolgimento, e che si stanno inquadrando nel progetto *Italia Regia*, a cura di W. Huschner, F. Bougard, A. Ghignoli].
- Farfa abbazia imperiale*, Farfa – Santa Vittoria in Matenano 26-29 agosto 2003, a cura di R. Dondarini, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006.
- U. Longo, *Tra Odilone e Ugo. Note su un passaggio della storia cluniacense*, in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XIII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (Dpm quaderni, dottorato 6), pp. 107-131, anche in <<http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/l.htm#Umberto%20Longo>>.
- G.M. Cantarella, *Due noterelle cluniacensi*, in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XIII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (Dpm quaderni, dottorato 6) pp. 93-105, anche in <<http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Glauco%20Maria%20Cantarella>>.
- Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXVI Convegno di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-30 agosto 2004, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006.
- Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 30-31 agosto 2005, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006.
- Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, Atti del XXVIII Convegno di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2006, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2007.
- N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.
- Pier Damiani, *Poesie e preghiere*, a cura di U. Facchini e L. Saraceno, *Opere di Pier Damiani*, vol. IV, Roma 2007.
- U. Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007.
- F.P. Terlizzi, *La regalità sacra nel Medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto (Perugia) 2007.
- K. Rennie, «Uproot and destroy, build and plant»: *Legatine Authority under Pope Gregory VII*, in «Journal of Medieval History», 33 (2007), 2, pp. 166-180.
- G. Bettini, *Le sinodi di Roma e di Reims del 1049 nello sviluppo del modello sinodale di Leone IX*, Tesi di perfezionamento in Scienze Religiose (Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII - Alta scuola europea di Scienze Religiose Giuseppe Alberigo), rel. G. Miccoli, W. Hartmann, D. Jasper, discussa nell'ottobre 2007.
- C. Reglero de la Fuente, *Cluny en España. Los prioratos de la Provincia y sus redes sociales (1073ca.-1270)*, León 2008 [il passo citato a p. 200; fac-

- cio riferimento a G.C. Cantarella, *Per un riesame della legazione papale in Spagna nel 1112*, in «Hispania Sacra», 48 (1996), pp. 561-567, e a A. Vanoli, *L'invenzione della reconquista*, Bologna 2009].
- K. Rennie, *Hugh of Die and the Legatine Office under Gregory VII: On the Effects of a Waning Administration*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 103 (2008), pp. 27-49.
- K. Rennie, *Extending Gregory VII's Social Contacts in Late Eleventh Century France*, in «History», 93 (2008), pp. 475-496.
- Matilde e il tesoro dei Canossa. Tra castelli, monasteri e città*, a cura di A. Calzona, Milano 2008.
- Matilde di Canossa, il Papato, l'Impero. Storia, arte, cultura alle origini del romanico*, a cura di R. Salvarani e L. Castelfranchi, Milano 2008.
- Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del Convegno di studio in occasione del primo millenario della nascita di Pier Damiani (1007-2007), Morciano di Romagna 27-29 aprile 2007, a cura di N. D'Acunto, Spoleto (Perugia) 2008.
- Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Atti del XXIX Convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, Faenza-Ravenna 20-23 settembre 2007, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009 (Ravennatensia, 23).
- Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2009.
- La «Grammatica di Cristo» di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di I. Gargano e L. Saraceno, Negarine di San Pietro in Cariano 2009.
- N. D'Acunto, *Pier Damiani tra retorica e tensione eremitica*, in «Studi umanistici piceni», 29 (2009), pp. 33-45.
- Le pergamene del monastero di S. Gregorio in Conca di Morciano*, 1, (1014-1301), a cura di E. Bianchi, Ravenna 2009, pp. 13-58.
- N. D'Acunto, *I protagonisti del sinodo: i vescovi di parte imperiale*, in *Fontaneto: una storia millenaria. Monastero, concilio metropolitico, residenza viscontea*, a cura di G. Andenna e I. Terruggi, Novara 2009, pp. 273-278.
- Kr. Skwierczyński, *Millennium urodzin św. Piotra Damianego*, in «Przegląd Historyczny», 100 (2009), pp. 293-300.
- G.M. Cantarella, *Filosofia e monachesimo*, in *Il Medioevo*, 2, *Alto Medioevo. Filosofia, Letteratura, Scienze*, Milano 2009, pp. 106-127.
- L. Sabattoli, *Brescia nell'XI secolo. Istituzioni, fonti, problemi*, Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Culture del Medioevo e Archivistica, a.a. 2008/2009, tesi di laurea (rel. G.M. Cantarella) discussa il 18 novembre 2009.
- Christianitas Romana. Studia ofiarowe Profesorowi Romanowi Michałowkiemu*, a cura di Kr. Skwierczyński, Warszawa 2009.
- G.M. Cantarella, *Abito e monachesimo nel pieno medioevo: spunti per una discussione*, in «Przegląd Historyczny», 100 (2009), pp. 465-473.



- U. Longo, *L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche. Il mantello come simbolo di identità*, in «Przełąd Historyczny», 100 (2009), pp. 475-494.
- G.M. Cantarella, *I vescovi, i Canossa. Dalla riforma ecclesiastica alla lotta per le investiture*, di prossima pubblicazione in *Storia della diocesi di Reggio Emilia-Guastalla*.

Glauco Maria Cantarella  
Università di Bologna  
glauco.cantarella@unibo.it





## I cambiamenti. Storia di una storia recente

di Nicolangelo D'Acunto

Il titolo di questa riflessione evoca la novità che certamente ha investito gli studi damianei del periodo che separa il nono centenario della morte dell'Avellanita, celebrato nel 1972, da quello relativamente fresco del millennario della nascita del 2007. In altra sede e precisamente in un articolo ospitato dalla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» ho sviluppato un'analisi abbastanza dettagliata dei “prodotti storiografici” che hanno tratto origine da quest'ultima ricorrenza<sup>1</sup>. Ciò mi esime dal produrre anche in questa occasione una rassegna dello stesso tenore, come pure sarei tentato di fare, oltre che per pigrizia, anche per l'oggettiva rilevanza dei risultati (accade una volta tanto e occorre registrarlo) delle iniziative fiorite attorno al millenario. In altri termini, vorrei dire che, se oggi possiamo leggere Pier Damiani e considerarlo in sede storiografica sotto una luce nuova, lo dobbiamo anche e in buona misura ai progressi *oggettivi* compiuti negli ultimi tre o quattro anni in questo specifico ambito di ricerca. Tornerò nel prosieguo di questo intervento su alcuni aspetti di tale progresso storiografico. Ora mi preme, invece, di fare un passo indietro e confrontare la situazione attuale con quella che caratterizzò gli anni immediatamente successivi al centenario del 1972.

I frutti più copiosi e significativi di quella stagione di studi furono raccolti nei poderosi atti del convegno di Ravenna-Faenza-Pomposa pubblicati fra il 1973 e il 1978 dal Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate<sup>2</sup>. Un convegno, quello, dalle aspirazioni tendenzialmente enciclopediche, che affrontava tutti i nodi essenziali della personalità di Pier Damiani, dalle tematiche teologiche e spirituali a quelle latamente politiche e culturali, fino ai rapporti con la riforma della Chiesa e al suo posto nella lotta per le investiture. A quella stessa stagione va ascritto il decimo volume dei

<sup>1</sup> N. D'Acunto, *Prospettive sulla figura e l'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millennario della sua nascita*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», in corso di stampa.

<sup>2</sup> *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena 1972.

mai abbastanza lodati e purtroppo da tempo silenti *Studi Gregoriani*, uscito nel 1975, che ospitava contributi fondamentali come quello di Ovidio Capitani sulla *Disceptatio synodalis*, ben noto anche fuori dal gregge dei frequentatori abituali di questi pascoli storiografici<sup>3</sup>. Tale citazione vuole essere anche una sorta di dedica di questo intervento allo storico che più di ogni altro ha contribuito a tenere accesa la fiaccola degli studi che una volta si chiamavano appunto “gregoriani”. Proprio la *Disceptatio synodalis*, insieme con il *Liber gratissimus*, avevano goduto di una particolare fortuna storiografica legata, oltre che alla rilevanza degli argomenti in essi trattati per gli studi sulla *Investiturstreit*, all'indiscussa autorevolezza dell'edizione De Heinemann del 1891, apparsa nel primo tomo dei *Libelli de lite dei Monumenta Germaniae Historica*<sup>4</sup>.

Sempre con riguardo alla situazione delle edizioni critiche, gli studiosi coinvolti nelle iniziative scientifiche per il nono centenario della morte di Pier Damiani potevano contare, nel 1972 e dintorni, soltanto sulla *Vita Romualdi*, edita da Giovanni Tabacco nel 1957 e sui “testi poetici” pubblicati nel 1964 da Margareta Lokrantz nella alquanto esotica ma non per questo meno pregevole collana degli *Studia latina Stockholmiensia*<sup>5</sup>. Il centenario fornì l'occasione anche per inserire nel *Thesaurus Ecclesiarum Italiae*, proprio nel 1972, l'ottima edizione del primo tomo delle *Carte di Fonte Avellana*, a cura di Celestino Pierucci e Alberto Polverari, per i tipi delle Edizioni di Storia e Letteratura<sup>6</sup>, che comprendeva i documenti relativi al periodo 975-1139 per quella che allora si definiva la congregazione avellanita fondata da Pier Damiani. Tornerò in seguito sui limiti di tale impostazione, che non costituiva una semplice scelta diplomatica, ma affondava le radici in un equivoco storiografico.

Mi sono soffermato su queste ovvietà bibliografiche (o che almeno tali sono per i “damianisti”) in primo luogo per sottolineare la rapsodicità estrema di tali iniziative editoriali. Inoltre una rapida ricognizione degli studi apparsi per il IX centenario della morte rivela che queste poche edizioni critiche di indiscussa affidabilità non furono utilizzate con regolarità in sede storiografica (nemmeno la *Vita Romualdi* del Tabacco!), non perché se ne mettesse in discussione il valore, ma semplicemente per effetto della perdurante abitudine di usare i tomi 144 e 145 della *Patrologia Latina* del Migne. Tale edizione “classica” riprendeva quella seicentesca del Caetani, ma univa il pregio

<sup>3</sup> O. Capitani, *Problematica della «Disceptatio Synodalis»*, in «Studi gregoriani», 10 (1975), pp. 142-174; ristampato anche in O. Capitani, *Tradizione e interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma 1990, pp. 49-83.

<sup>4</sup> Petri Damiani *Disceptatio synodalis*, a cura di L. De Heinemann, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae 1891, pp. 76-94; Petri Damiani *Liber gratissimus*, a cura di L. De Heinemann, in MGH, *Libelli de lite cit.*, pp. 15-75.

<sup>5</sup> Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la Storia d'Italia, 94); M. Lockrantz, *L'opera poetica di S. Pier Damiani*, Stockholm-Goteborg-Uppsala 1964 (Studia latina Stockholmiensia, 12).

<sup>6</sup> *Carte di Fonte Avellana*, 1, (975-1139), a cura di C. Pierucci e A. Polverari, Roma 1972 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae).

di essere molto diffusa nelle biblioteche civili ed ecclesiastiche alla comodità di presentare *tutto* il corpus delle opere damianee o almeno quello che con poche eccezioni generalmente si riteneva fosse tale.

Insomma mancavano all'appello virtuale della moderna ecdotica alcune *vitae* scritte da Pier Damiani, tutti i sermoni e ben 158 lettere su 160 (l'eccezione era rappresentata ovviamente dalle già citate edizioni del *Gratissimus* e della *Disceptatio* nei *Libelli de Lite*). Una valutazione empirica per difetto consente di stimare intorno al 10% del totale dei testi pervenuti quelli che nel 1972 godevano di edizioni soddisfacenti, in primis le "lettere" e gli "opuscoli" (le virgolette sono d'obbligo poiché la distinzione sarebbe stata superata dall'edizione Reindel di cui si dirà). Giovanni Tabacco in occasione di due seminari tenuti nella primavera del 1987 alla Scuola Normale di Pisa<sup>7</sup> mi riferì che dopo la brillante edizione della *Vita Romualdi* aveva ricevuto da Raffaello Morghen l'incarico di pubblicare l'epistolario di Pier Damiani, ma una rapida ricognizione della tradizione manoscritta lo aveva dissuaso dall'accettare la proposta, che lo avrebbe completamente assorbito nel prosieguo della sua carriera.

Nel suo recentissimo «tentativo di un bilancio storiografico» Giuseppe Fornasari, pur nella consapevolezza dei limiti dell'edizione Caetani-Migne, dichiara di non essere più «tanto convinto» delle critiche da lui stesso rivolte ad André Cantin per avere utilizzato questa edizione "tradizionale" in un agile profilo di Pier Damiani pubblicato in occasione del millenario della nascita: «Non dobbiamo, insomma, cadere in una forma di purismo assoluto e in una sorta di ipercorrettismo»<sup>8</sup>. Sia permesso a chi scrive di non condividere questa palinodia e per diversi ordini di ragioni che Fornasari ben comprende, perché proprio a lui si deve la giusta valorizzazione in Italia delle più recenti edizioni critiche delle opere damianee: i *Sermones* curati da Giovanni Lucchesi, usciti il 1983 nella *Continuatio mediaevalis* del *Corpus Christianorum*<sup>9</sup> e l'edizione critica dell'epistolario a cura di Kurt Reindel<sup>10</sup>. Imprese, queste, che, a ben vedere, hanno rappresentato il vero punto di svolta nella storia dello sfruttamento storiografico dell'opera damiana. Ciò è particolar-

<sup>7</sup> Gli argomenti di quelle lezioni confluirono in G. Tabacco, *Pier Damiani fra edonismo letterario e violenza ascetica*, in «Quaderni medievali», 24 (1987), pp. 6-23; Tabacco, *Prodromi di edonismo elitario nell'età della riforma ecclesiastica*, in «Quaderni medievali», 25 (1988), pp. 6-23; ora anche in Tabacco, *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori della fede*, Napoli 1993, rispettivamente pp. 249-266 e 267-285.

<sup>8</sup> G. Fornasari, *Pier Damiani tra passato e futuro: tentativo di un bilancio storiografico*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, p. 15, con riferimento a Fornasari, *Philosophia nostra Christus est. Quelques observations en marge d'un nouveau volume sur Pierre Damien*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 103 (2008), pp. 162-175, in cui recensisce A. Cantin, *Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois - Aujourd'hui*, Paris 2006.

<sup>9</sup> Petri Damiani *Sermones*, a cura di G. Lucchesi, Turnholti 1983 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 57).

<sup>10</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, Teil 1. (nn. 1-40), Teil 2. (nn. 41-90), Teil 3. (nn. 91-150), Teil 4. (nn. 151-180), München 1983-1993 (MGH, Epistolae: 2, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV, 1).

mente vero per i *Briefe*, categoria in cui, com'è noto, il Reindel non ha incluso soltanto le *epistolae* ma anche quelli che nell'edizione Caetani-Migne erano denominati come *opuscula* sulla base di un criterio di distinzione prevalentemente quantitativo.

Secondo il Fornasari il ricorso all'edizione "antica" può essere accettato se lo si unisce a «una tavola di concordanza tra l'edizione critica e il vecchio Migne, in modo da soccorrere il lettore che non sia in grado di procurarsi il *dernier cri* della filologia damianea»<sup>11</sup>. Si badi: qui si parla di un ipotetico "lettore" delle opere dell'Avellanita, un fruitore di quella che per noi è una fonte storica ma che forse è spinto da motivazioni di ordine diverso: il puro diletto o non meglio precisabili ragioni di carattere spirituale o religioso. Insomma Fornasari pensa giustamente a un lettore attento al «Pier Damiani della fede» e non a quello «della storia» – per usare una distinzione adombrata dallo stesso studioso triestino – o almeno più interessato al primo che al secondo<sup>12</sup>. Non a caso anche il volumetto del Cantin del 2006 era programmaticamente destinato a un pubblico di non specialisti.

In questa sede, pur riconoscendo l'ovvia legittimità di ogni altro approccio alla figura di Pier Damiani, privilegiamo un'ottica rigorosamente ed esclusivamente storica e non ci poniamo nella prospettiva dei potenziali lettori, ma in un orizzonte scientifico, se mi si passa l'espressione imprecisa ma comoda. Ne deriva l'assoluta necessità di utilizzare gli strumenti più aggiornati, quali certamente sono le edizioni critiche frutto della migliore ricerca storica su Pier Damiani, la cui reperibilità è per altro enormemente cresciuta con l'avvento delle cosiddette nuove tecnologie. I volumi dell'edizione Reindel sono infatti consultabili gratuitamente dal sito [www.dmgh.de](http://www.dmgh.de)<sup>13</sup>, che rende possibili anche assai utili interrogazioni di questo *corpus* attraverso un efficace motore di ricerca. Non si deve dimenticare che la stessa *Patrologia Latina* e gli *Acta Sanctorum* sono interamente digitalizzati e disponibili *on-line* sul sito a pagamento [www.chadwyck.co.uk](http://www.chadwyck.co.uk).

Insomma, se restiamo agli strumenti attraverso i quali ricostruire la "nuova storia" di cui devo trattare in questa sede, la prima e più immediata evidenza consiste nell'accessibilità delle opere damianee, favorita dalle edizioni critiche ora menzionate e dalla loro digitalizzazione che rende possibili ricerche sull'intertestualità biblica, patristica e agiografica fino a qualche anno fa semplicemente impensabili. Tale accessibilità è inoltre aumentata grazie alle traduzioni in inglese del Blum<sup>14</sup> e in italiano dei membri di una équipe sostenuta dalla Congregazione Camaldolese di cui fanno parte studiosi monaci, chierici e laici,

<sup>11</sup> Fornasari, *Pier Damiani tra passato e futuro* cit., pp. 16-17.

<sup>12</sup> Fornasari, *Pier Damiani tra passato e futuro* cit., p. 9.

<sup>13</sup> Lo riferisce anche Fornasari, *Pier Damiani tra passato e futuro* cit., p. 11. Per i *sermones* l'accesso è, invece, filtrato da forme di abbonamento, ma pur sempre possibile attraverso il sito della casa editrice Brepols.

<sup>14</sup> Peter Damian, *Letters*, translated by O. J. Blum ofm, Washington D.C. 1989-2005 (The Father of the Church, Mediaeval Continuation).

che ha prodotto nell'ultimo decennio quattro volumi di lettere (il quinto è in dirittura d'arrivo) e uno di testi eucologici e poetici, con il testo a fronte dell'edizione Reindel per i *Briefe* e di quella Lokrantz per le poesie e le preghiere<sup>15</sup>.

La precaria situazione delle edizioni e la loro assai limitata accessibilità si era invece riverberata in misura decisiva sugli studi damianistici fino agli anni Ottanta del Novecento e più in generale sulla storiografia relativa alla riforma ecclesiastica, anche a motivo dello straordinario peso specifico che gli scritti del Nostro hanno dal punto di vista prima di tutto quantitativo (per non parlare della loro qualità intrinseca) nel paesaggio delle fonti narrative del secolo XI. È noto, infatti, che l'Avellanita fu lo scrittore più prolifico dell'epoca sua o almeno quello di cui ci sia pervenuta la maggior quantità di opere. La sua qualità di testimone oculare d'eccezione rende inoltre ragione della rilevanza di questo *corpus*, la cui ricchezza e varietà hanno dato origine a una produzione storiografica ormai secolare, ipertrofica e molto diseguale al suo interno per valore e rigore scientifico<sup>16</sup>. Ne rende ragione un formidabile strumento di consultazione messo a punto da uno degli specialisti dell'ultima generazione damianistica, Ugo Facchini<sup>17</sup>, di cui in occasione del recente millenario l'editrice Città Nuova nel quadro dell'*opera omnia* damiana, per iniziativa e grazie al sostegno della congregazione camaldolese, ha pubblicato la bibliografia completa degli studi e delle edizioni di Pier Damiani aggiornata al 2007 in un volume che consta di ben 555 pagine<sup>18</sup>!

<sup>15</sup> Petri Damiani *Epistulae (I-XXI)*. Pier Damiani, *Lettere (1-21)*, a cura di G. I. Gargano, N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, Roma 2000 (Opere di Pier Damiani, 1/1); Petri Damiani *Epistulae (XXII-XL)*. Pier Damiani, *Lettere (22-40)*, a cura di G. I. Gargano, N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2001 (Opere di Pier Damiani, 1/2); Petri Damiani *Epistulae (XLI-LXVII)*. Pier Damiani, *Lettere (41-67)*, a cura di G. I. Gargano, N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2002 (Opere di Pier Damiani, 1/3); Petri Damiani *Epistulae (LXVIII-XC)*. Pier Damiani, *Lettere (68-90)*, a cura di N. D'Acunto, L. Saraceno, traduzioni di A. Dindelli, C. Somigli, L. Saraceno, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2005 (Opere di Pier Damiani, 1/4); Petri Damiani *Carmina et preces*. Pier Damiani, *Poesie e preghiere*, a cura di U. Facchini, L. Saraceno, traduzioni di L. Vigilucci, L. Saraceno, Roma 2007 (Opere di Pier Damiani, 4).

<sup>16</sup> Per bilanci e rassegne sulla storiografia damiana si veda G. Lucchesi, *Bibliografia su s. Pier Damiano (1950-1970)*, in *Studi su s. Pier Damiano in onore del cardinale Amleto Giovanni Cicognani*, Faenza (Ravenna) 1970<sup>2</sup>, pp. XXI-XXXI; C. Somigli, *Rassegna bibliografica di studi damianei (anno centenario)*, in «Vita monastica», 26 (1972), pp. 795-806; M. Fois, *San Pier Damiani nel IX centenario della sua morte*, in «La Civiltà Cattolica», 125 (1974), pp. 575-581; K. Reindel, *Neue Literatur zu Petrus Damiani*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 32 (1976), pp. 405-443. Ben oltre una mera rassegna bibliografica procede G. Fornasari, *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea: osservazioni in margine a recenti studi damianei*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 88 (1979), pp. 165-200; ora anche in G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 97-126. La più recente rassegna è quella di S. Freund, *Forschungen zu Petrus Damiani, 1983-1995*, in «Revue Mabillon», n.s., 7 (1996), pp. 289-299.

<sup>17</sup> Si veda soprattutto U. Facchini, *San Pier Damiani: l'eucologia e le preghiere. Contributo alla storia dell'eucologia medievale. Studio critico e liturgico teologico*, Roma 2000 ("Bibliotheca Ephemerides Liturgicae", Subsidia, 109).

<sup>18</sup> U. Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007.

L'imprescindibilità delle nuove edizioni in sede storiografica è resa evidente prima di tutto dalla ridefinizione del *corpus* damiano, con l'eliminazione di numerosi testi spuri e invece presenti nell'edizione Caetani-Migne senza alcuna avvertenza (molti testi poetici, diversi sermoni di Nicola di Clairvaux e, per esempio, l'opuscolo 28, *Apologeticus monachorum adversus canonicos*) e con l'inclusione di testi non presenti perché scoperti o attribuiti in epoche più recenti<sup>19</sup>.

A questa non trascurabile perimetrazione delle opere effettivamente damiane, o quanto meno delle problematiche connesse all'autenticità di non poche di esse, aveva contribuito in misura decisiva Giovanni Lucchesi con la *Clavis Petri Damiani*<sup>20</sup>, uscita due anni dopo la vera e propria svolta che Fornasari, nel già citato bilancio del 2007, individua nel 1959, quando Kurt Reindel pubblicò il primo dei suoi lavori preparatori all'edizione dei *Briefe*<sup>21</sup>. Nella *Clavis* Lucchesi non affrontò soltanto il problema filologico della ricostruzione del *corpus* degli scritti genuini ma cominciò ad affrontare un'altra e non meno complessa questione, quella della loro cronologia, che già il Neukirch alla fine dell'Ottocento aveva introdotto nel dibattito storiografico<sup>22</sup>. Il Dressler a metà del Novecento aveva ulteriormente affinato tale cronologia<sup>23</sup>, ma solo in virtù dei grandi progressi compiuti dagli studi "gregoriani" nel Novecento lo stesso Lucchesi poté porre le basi di una nuova biografia del Damiani e con essa fissare i punti fermi per una più precisa collocazione delle sue opere. Non ne uscì una biografia vera e propria ma un'articolessa, "sperimentale" perfino nella forma dell'esposizione, *Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, pubblicata in due parti per il centenario del 1972. Si tratta di un lavoro che già dal titolo tradisce un taglio assolutamente problematico, in cui si rincorrono di continuo le ipotesi, frutto dei dubbi e delle incertezze di chi ben conosceva i limiti della ricerca e la provvisorietà delle sue acquisizioni<sup>24</sup>.

A partire dal 1983 (24 anni dopo il primo articolo preparatorio!) Kurt Reindel editò i *Briefe* in ordine cronologico, seguendo quasi alla lettera le indicazioni del Lucchesi e rinunciando alla distinzione tra *epistolae* e *opuscula*.

<sup>19</sup> Per i dettagli si rinvia alle introduzioni delle edizioni critiche più sopra citate.

<sup>20</sup> G. Lucchesi, *Clavis s. Petri Damiani*, in *Studi su s. Pier Damiano in onore del cardinale Amleto Giovanni Cicognani*, Faenza (Ravenna) 1961, pp. 249-407, 1970<sup>2</sup> pp. 2-215.

<sup>21</sup> Fornasari, *Pier Damiani tra passato e futuro* cit., p. 11, con riferimento a K. Reindel, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 15 (1959), pp. 23-102.

<sup>22</sup> F. Neukirch, *Das Leben des Peters Damiani*, Teil 1: *bis zur Ostersynode 1059; nebst einem Anhang: Damianis Schriften*, Göttingen 1875.

<sup>23</sup> F. Dressler, *Petrus Damiani Leben und Werk*, Romae 1954.

<sup>24</sup> G. Lucchesi, *Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, I, pp. 13-179; II, pp. 13-160. Solo in occasione del millenario della nascita del Damiani nel solco di questa tradizione storiografica tipicamente faentina, che da Lucchesi arriva a Facchini, un giovane sacerdote della diocesi romagnola ha messo a profitto le indicazioni lucchesiane in una biografia in forma distesamente narrativa nel volume R. Benericetti, *L'eremo e la cattedra. Vita di Pier Damiani*, Roma 2007.



Tale scelta era di per sé significativa dell'intenzione di proporre i testi damiani in una prospettiva rigorosamente storica, da parte di chi non escludeva dal proprio orizzonte le tematiche teologiche o "spirituali", ma le affrontava tenendo sempre conto prima di tutto dei contesti, delle componenti cronologiche e topografiche, le quali non sempre risultano determinanti per l'esegesi di un testo (non importa se damiano oppure di altro autore), ma di certo sono imprescindibili e ineludibili per una sua corretta interpretazione. Insomma Lucchesi e Reindel ci hanno restituito il Pier Damiani «della storia» e soprattutto *nella storia*.

Tale prospettiva diacronica, molto attenta al *Sitz im Leben* dell'autore, si è rivelata foriera di notevoli novità storiografiche, ad opera per esempio di uno studioso come Umberto Longo<sup>25</sup>, capace di interpretare l'agiografia damiana in una prospettiva diacronica, secondo una linea evolutiva parallela a quella delle altre opere dell'avellanita. Prima dell'edizione Reindel, per effetto della dispersione dei motivi di interesse derivanti da una fonte tanto abbondante, era stato invece difficile disegnare una fisionomia unitaria di Pier Damiani che tenesse conto delle sue opere nella loro totalità, mentre singoli aspetti del suo pensiero o della sua vicenda biografica venivano riassunti attraverso una serie di definizioni di comodo, quasi *slogan* duri a morire ma utili per fare di questo eremita l'emblema di una presunta mentalità "altomedievale" e per ciò stesso particolarmente reativa e oscurantista. Così per esempio proprio alcuni scritti destinati ai monaci sul *contemptus mundi*, il disprezzo del mondo e dei cosiddetti valori umani, avevano nutrito l'equivoco di un Pier Damiani tutto appiattito su questa dimensione, mentre in altre opere si trova perfino una valutazione positiva del creato. Alludo naturalmente alla polemica scatenata dal libro di Robert Bultot sulla dottrina del *mépris du monde*<sup>26</sup> in cui il gesuita belga voleva dimostrare che Pier Damiani era il testimone di un'antropologia riduttiva di matrice paolina e platonica, fondata sulla divisione e sulla gerarchizzazione di carne e spirito, al punto da negare che i *saeculares* potessero aspirare alla vita di grazia. Ne scaturì una *querelle*<sup>27</sup> dalla quale emergevano con grande evidenza i rischi di letture che considerassero i singoli testi isolatamente, assolutizzandone il contenuto ed estendendone l'interpretazione a tutta la riflessione dell'Avellanita. Non poche ricerche di "storia della spiritualità" degli anni Cinquanta e Sessanta risentivano del desiderio di individuare le radici patristiche e medievali delle novità ecclesiologiche del Vaticano II ed erano gravate dalla smania di giudicare la storia della Chiesa nelle sue varie articolazioni istituzionali, teologiche e spirituali, nel tentativo

<sup>25</sup> Se ne veda per esempio la relazione in questa stessa sezione monografica.

<sup>26</sup> R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, IV, *Le XI siècle*, 1, *Pierre Damien*, Louvain-Paris 1968.

<sup>27</sup> Si veda in proposito Fornasari, *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea* cit., pp. 169-175; P. Palmeri, *Perfectio e Contemptus saeculi in Pier Damiani*, in «Schede medievali», 11 (1986), pp. 331-344; A. Gattucci, *San Pier Damiani, il matrimonio, la castità e l'esemplarità animalesca*, in «Studi medievali», III s., 30 (1989), pp. 697-747.

di «scrollarsi di dosso lo scomodo bagaglio di una parte eminente della tradizione patristico-monastica»<sup>28</sup>. Ovidio Capitani mise in guardia con grande tempestività la medievistica dai rischi insiti in tali forme di attualismo storiografico<sup>29</sup>, che tuttavia continuarono a gravare su molta *théologie historique*<sup>30</sup>.

Lo stesso ordine di considerazioni vale per le tirate damianee contro la cultura profana e la dialettica, che hanno prodotto lo stereotipo dell'intellettuale altomedievale chiuso ai valori della classicità e ostile al razionalismo della incipiente filosofia scolastica. Tale stereotipo ricorre anche nelle pagine di Étienne Gilson, nell'occasione un po' disattento, che prendeva alla lettera le tirate di Pier Damiani contro le arti profane e le utilizzava in poche pagine della sua *Philosophie au moyen âge* per dipingere il campione dell'antidialettica altomedievale<sup>31</sup>.

Se è vero che su certi aspetti della riflessione damianea, come l'atteggiamento verso le «sciences séculières», «on ne reconnaît pas plus d'évolution» e «le service de la chronologie est de montrer qu'elle ne sert à rien»<sup>32</sup>, da qualche tempo io stesso, attraverso una lettura a tappeto e – nei limiti ermeneuticamente possibili – non pregiudiziale degli scritti dell'Avellanita colti nella loro occasionalità, insisto sulla necessità di segmentare molto fittamente l'evoluzione del pensiero e della personalità del Nostro, per contestualizzare il più possibile le mille contraddizioni disseminate in un *corpus* tanto vasto e disteso in un trentennio. Le certezze di un giovane lanciato verso la carriera ecclesiastica, convinto per esempio della necessità dell'azione pastorale, non sarebbero state più tali per un vecchio ex-cardinale, ormai pago solo dei silenzi dell'eremo e deluso dal fallimento del proprio impegno riformatore. Allo stesso modo l'entusiasmo iniziale per la collaborazione tra papato e impero lasciò il posto negli anni Sessanta del secolo XI a un giudizio severo e disincantato sul potere politico e sulla sua funzione<sup>33</sup>. Le edizioni critiche a nostra disposizione consentono così di sanare molte apparenti contraddizioni, risolvibili se solo si tenga conto di tale evoluzione, che incrocia una delle trasformazioni più importanti e repentine dell'intera storia dell'Occidente,

<sup>28</sup> Fornasari, *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea* cit., p. 174.

<sup>29</sup> O. Capitani, *Attualismo storiografico e metodo storico (a proposito di un libro di Y.M. Congar)*, in «Studi medievali», III s., 11 (1970), pp. 867-883. Il libro in questione era Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968.

<sup>30</sup> Significativo al riguardo il volume di M. Grandjean, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris 1994, che riprendeva nella sostanza le tesi del Bultot, in quanto Pier Damiani, nell'economia del volume, avrebbe dovuto rappresentare una sorta di campione della mentalità antilaicale dell'alto medioevo, superata da Anselmo di Canterbury e Ivo di Chartres.

<sup>31</sup> É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del 14. secolo*, Firenze 1989, pp. 285-287.

<sup>32</sup> A. Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto 1975, pp. 18-19. Su questo tema mi sia consentito rinviare a N. D'Acunto, *Pier Damiani tra retorica e tensione eremitica*, in «Studi umanistici piceni», 29 (2009), pp. 35-45.

<sup>33</sup> N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 50).

quella maturata all'indomani dello scisma di Cadalo, con la crisi del sistema della Chiesa imperiale.

Non è privo di significato che il rinnovamento degli studi damianistici sia stato mosso da un ritorno alle fonti. Mi pare anzi un sintomo della buona salute di cui gode questo segmento della nostra medievistica molto circoscritto ma – credo – non privo di importanza. Un fenomeno analogo era accaduto alla fine degli anni Settanta del Novecento, quando per iniziativa di Pietro Palazzini, quasi avellanita di nascita e cardinale come Pier Damiani, di cui fu valente studioso, fu fondato il Centro di Studi Avellaniti. I convegni annuali procedevano infatti di pari passo con l'edizione a ritmo molto serrato delle *Carte di Fonte Avellana*, giunte nel volgere di un ventennio a coprire i documenti fino alla fine del XIII secolo. Non è questa la sede per stilare un bilancio storiografico di quella esperienza per molti versi singolare e senz'altro meritevole di un'indagine che ne lumeggi i risvolti culturali, politici e religiosi. Mi limito a individuare una sorta di cesura nella storia del Centro di studi avellaniti: il passaggio della presidenza dal Palazzini a un altro cardinale, Achille Silvestrini, con il contestuale affidamento del centro stesso ai camaldolesi e in particolare ad Alessandro Barban, priore di Fonte Avellana, eletto vicepresidente. Il tutto avvenne all'inizio del nuovo millennio, proprio quando la congregazione stava avviando la pubblicazione della traduzione della già citata opera omnia di Pier Damiani con testo latino a fronte: altro ritorno alle fonti, altra cesura! Si apriva così una fase nuova della storia del centro di studi, inaugurata dal convegno su san Romualdo dell'agosto del 2001<sup>34</sup> e proseguita con l'alternarsi di convegni e seminari celebrati annualmente nell'abbazia marchigiana. Attorno a quell'esperienza si è raccolto un gruppo di lavoro abbastanza omogeneo che riunisce monaci, chierici e laici, studiosi di lungo corso e più giovani ricercatori, tutti a vario titolo impegnati in ricerche di storia istituzionale e religiosa dei secoli centrali del medioevo.

Sull'onda del convegno romualdino ne seguì nel 2002 uno su Ottone III, per il millenario della morte dell'imperatore sassone<sup>35</sup>. Nel 2003 si tenne invece un seminario finalizzato a focalizzare i problemi essenziali dell'edizione degli scritti damianei che furono considerati partitamente secondo i generi letterari<sup>36</sup>. L'anno seguente la riflessione si spostò sulla riforma ecclesiastica del secolo XI e ci chiedemmo che cosa restasse di quella categoria storiografica e quali ne fossero le potenzialità euristiche<sup>37</sup>. Alcuni di noi – Giancarlo

<sup>34</sup> *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*. Atti del XXIII convegno del Centro di studi Avellaniti (Fonte Avellana, 2000), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2002.

<sup>35</sup> *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero monasteri e santi asceti*. Atti del XXIV convegno del Centro di studi Avellaniti (Fonte Avellana, 2002), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003.

<sup>36</sup> *Eremitismo cultura e riforma della Chiesa nel secolo XI: la figura di Pier Damiani*, Seminario del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 30-31 agosto 2003.

<sup>37</sup> *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2004), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006.

Andenna, il sottoscritto e Guido Cariboni – in quegli stessi anni avevano avviato un progetto di ricerca nell'ambito del *Sonderforschungsbereich 537* della Technische Universität di Dresden di Gert Melville. Da quella esperienza ci venivano forti sollecitazioni metodologiche soprattutto riguardo all'apporto delle scienze sociali (*in primis* la sociologia), con un approccio comparativo alla storia degli ordini religiosi come campo di ricerca privilegiato dei rapporti tra storicità e istituzionalità. Era naturale per noi utilizzare tali sollecitazioni per affrontare in una prospettiva diversa alcuni nodi della storia religiosa del secolo XI approfittando degli incontri avellaniti per confrontarci con colleghi di scuola bolognese e romana, *in primis* Glauco Cantarella, per nulla teneri con gli orientamenti prevalenti nella medievistica internazionale proprio in materia di rapporti con le scienze sociali. In quelle occasioni fu distribuita ai relatori (in tutto una quarantina per gli ultimi dieci anni!) una *Fragestellung*, al fine di omogeneizzare gli interventi e porre alle fonti una serie di domande che agevolasse la comparazione tra i diversi punti di vista. Fu così che nel 2006 celebriamo il convegno sul carisma nel secolo XI (tema weberiano quanto pochi altri!)<sup>38</sup> e l'anno seguente quello sulle reti monastiche e canonicali dei secoli X-XII<sup>39</sup>. In questa stessa genealogia vanno inseriti i due seminari del 2008 e del 2009, l'uno su forme e significato dell'abito monastico che andrà in stampa, spero, entro quest'anno, e l'altro sull'*amicitia* monastica i cui atti seguono in questa sezione monografica. Tutti gli altri atti sono stati pubblicati in volumi anche tipograficamente pregevoli dell'editore Gabrielli.

Ho lasciato volutamente al fondo di questa cronaca il convegno per il millenario damiano<sup>40</sup>. Esso ha segnato, a modesto avviso di chi scrive, un notevole rinnovamento degli studi su Fonte Avellana, anche perché ha potuto giovare di una batteria di studiosi ormai ben collaudata e soprattutto forte di una serie di approfondimenti precedenti che si sono rivelati fondamentali per innovare la problematica relativa alla storia della comunità monastica nei suoi rapporti con Pier Damiani alla luce dei grandi rivolgimenti del secolo XI.

Un libro di Paola Cavina del 2005<sup>41</sup> aveva attirato l'attenzione sulle fondazioni monastiche ed eremitiche di Pier Damiani. Il millenario ha offerto la possibilità di approfondire questa tematica soprattutto grazie al contributo del comune di Morciano di Romagna e dell'allora sindaco Giorgio Ciotti, grazie al quale abbiamo potuto mettere sotto la lente d'ingrandimento un mona-

<sup>38</sup> *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2005), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006.

<sup>39</sup> *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2006), a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2007.

<sup>40</sup> *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana 2007), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2008.

<sup>41</sup> P. Cavina, *Pier Damiani tra esperienza giuridica e tensione spirituale. Eremi e monasteri in Romagna*, Cesena 2005 (Quaderni degli «Studi Romagnoli», 23).

stero fondato da Pier Damiani ma privo di legami con Fonte Avellana<sup>42</sup>. Ne è uscita sbriciolata l'idea di una congregazione avellanita organizzata dal grande cardinale-vescovo di Ostia, a cui faceva capo una rete di fondazioni personali che egli non poté o non volle sottomettere alla sua comunità di appartenenza. Tutto ciò è stato confermato dall'edizione delle carte del monastero di S. Gregorio in Conca, procurate da Emiliano Bianchi con un'introduzione del sottoscritto<sup>43</sup>.

Il millenario del 2007 ha anche favorito il rinnovamento degli studi riguardanti gli aspetti teologici e spirituali (nel senso più esteso del termine). Jean Leclercq nella monografia del 1960<sup>44</sup> aveva inserito il nostro eremita e uomo di Chiesa nel filone aureo della teologia monastica, gettando le basi per una comprensione "globale" della sua proposta cristiana. In due convegni celebrati appunto nel 2007 questa prospettiva è stata ulteriormente sviluppata nei suoi risvolti ecclesiologici, liturgici e giuridici<sup>45</sup>.

Per concludere. Il ritorno alle fonti ci ha restituito un Pier Damiani per molti versi inedito e inatteso. Studi, strumenti ed edizioni recenti hanno prodotto un passaggio dagli agi delle semplificazioni alla scomoda sfida della complessità di una biografia e di un pensiero irti di asprezze per noi moderni, che, riconoscendone l'irriducibile alterità e la distanza dalla nostra *Weltanschauung*, forse proprio per questo ne siamo attratti.

Nicolangelo D'Acunto  
Università Cattolica del Sacro Cuore (Brescia)  
Nicolangelo.dacunto@unicatt.it

<sup>42</sup> *San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del convegno di Morciano di Romagna (27-29 aprile 2007), a cura di N. D'Acunto, Spoleto (Perugia) 2008.

<sup>43</sup> *Le pergamene del monastero di S. Gregorio in Conca di Morciano*, vol. I (1014-1301), a cura di E. Bianchi, Ravenna 2009.

<sup>44</sup> J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Roma 1960.

<sup>45</sup> *Pier Damiani e i laici*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009; *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di G. I. Gargano, L. Saraceno, Negarine di San Pietro in Cariano 2009.



## **L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monastico**

di Umberto Longo

Nelle pagine che seguono intendo tracciare una sorta di bilancio e proporre alcune prospettive sulla base delle mie ricerche che, cominciate da una tesi di dottorato su Pier Damiani e l'agiografia, sono via via approdate dal Pier Damiani agiografo al Pier Damiani riformatore. Il tutto sta confluendo in un libro che ha inglobato e inquadrato sempre più il Pier Damiani impegnato nel "mestiere" di agiografo nell'insieme della sua ricca e multiforme azione, e ha avuto anche per questo motivo una lenta gestazione. In questa prospettiva ciò che in questa sede propongo in maniera sintetica – e sicuramente rapsodica – è l'individuazione di un percorso all'interno dell'opera e dell'azione del nostro attraverso la focalizzazione di alcune tappe, di alcuni punti sensibili, di snodi a mio avviso pregnanti.

### 1. *Il discorso agiografico*

Quando ho cominciato le mie ricerche sull'opera agiografica di Pier Damiani, l'agiografia di Pier Damiani "era", per così dire, la *Vita Romualdi*, e la sua proposta di santità era quella di Romualdo: nel senso che il valore anche letterario dell'opera, lo spessore della coppia agiografo/santo e la rinomanza del santo agiografato avevano monopolizzato l'interesse della riflessione storiografica. A questa situazione concorreva senza dubbio anche la pregnante interpretazione del Romualdo di Giovanni Tabacco. L'opera è stata, infatti, oggetto di alcuni studi del grande studioso torinese, che ne ha curato anche l'edizione critica nel 1957 per la collana delle Fonti per la storia d'Italia<sup>1</sup>. Gli studi di Tabacco si sono

<sup>1</sup> *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la Storia d'Italia, 94); G. Tabacco, *Pier Damiani tra edonismo letterario e violenza ascetica*, in *Spiritualità e cultura nel medioevo*, Napoli 1993, pp. 249-266; G. Tabacco, *Eremo e cenobio*, *ibidem*, pp. 159-166; G. Tabacco, *Privilegium amoris: aspetti della spiritualità romualdina*, *ibidem*, pp.



concentrati sulla *Vita* di Romualdo e sui rapporti di questa con la tradizione agiografica, mentre si sono soffermati meno sul rapporto di quest'opera con il resto degli scritti agiografici di Pier Damiani e su un esame della produzione e della tradizione agiografica damianea nella sua globalità<sup>2</sup>. Paradossalmente

167-194; G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, *ibidem*, pp. 195-248; G. Tabacco, *Prodrumi di edonismo elitarario nell'età della riforma ecclesiastica*, *ibidem*, pp. 267-286.

<sup>2</sup> Oltre agli studi di Giovanni Tabacco anche quelli di Giuseppe Fornasari hanno dedicato attenzione alla *Vita Romualdi* anche dal punto di vista della sua natura agiografica. Fornasari ha giustamente notato, in occasione di un bilancio su *Pier Damiani e la storiografia contemporanea*, come «settori come quello agiografico siano rimasti ancora in ombra dopo gli studi del Tabacco degli anni '60 sulla *Vita Romualdi*. E a sua volta la *Vita Romualdi* non potrà ricevere nuova luce che da un'analisi di altre opere agiografiche del secolo XI, su cui a parte alcuni studi prevalentemente tedeschi, la storiografia sembra profondamente carente» (cfr. G. Fornasari, *San Pier Damiani e la storiografia contemporanea: osservazioni in margine a recenti studi damianei*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medioevo», 88, 1979, pp. 165-200, ora in G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 97-126, p. 113). L'esortazione del Fornasari non è caduta nel vuoto e numerosi contributi si sono occupati della *Vita Romualdi*: oltre allo stesso Fornasari, anche la Laqua, che ha analizzato le «tradizioni» e i «modelli direttivi» dell'azione di riforma di Pier Damiani nel periodo tra 1042 e 1052: H. P. Laqua, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformator Petrus Damiani (1042-1052)*, München 1976 (si veda la recensione di G. Fornasari in «Studi medievali», ser. III, 19, 1978, pp. 252-266, e inoltre Fornasari, *Prospettive del pensiero politico*, in Fornasari, *Medioevo riformato cit.*, pp. 59-60). Specificamente dedicato ai rapporti di Pier Damiani con la codificazione agiografica è stato il saggio di Maria Grazia Bianco, che ha esaminato i rapporti tra la *Vita Romualdi* e la *Vita Antonii* sul tema della lotta con il demonio: M.G. Bianco, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii: motivi letterari tra continuità e innovazione*, in *Le abbazie delle Marche*, Cesena 1992 (Italia benedettina, 12), pp. 209-229. Più recentemente nel quadro di analisi sul pensiero di Pier Damiani riguardo ai rapporti tra il monachesimo e l'eremitismo la *Vita Romualdi* è stata presa in esame da C. Phipps, *Romuald, Model Hermit. Eremitical Theory in s. Peter Damian's Vita Romualdi, Chapters 16-27*, in *Monks, Hermits and ascetic tradition*, Oxford 1985 (Studies in Church History, 22), e da Ch. Lohmer, *Heremi conversatio. Studien zu den monastichen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktiner-tums, 39). L'opera è stata oggetto di esame anche in una serie di studi di Patrick Henriët, in particolare rispetto alle modalità del racconto della morte di Romualdo: P. Henriët, *Silentium usque ad mortem servaret. La scène de la mort chez les ermites italiens du XI<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 105 (1993), pp. 265-297, p. 267 sull'esigenza della *bonne mort* nell'agiografia; P. Henriët, *Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au XI<sup>e</sup> siècle*, in «Le Moyen Âge», 96 (1990), pp. 227-244; P. Henriët, *Chroniques de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (XI<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècles)*, in *La Mort de grands. Hommage à Jean Devise* = «Médiévales», 31 (1996), pp. 93-108; P. Henriët, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles 2000, pp. 363-370. Cécile Caby ha inoltre dedicato un'analisi della *Vita* di Romualdo in rapporto alla storiografia e alla riflessione sulle origini da parte dell'ordine camaldolese: C. Caby, *Du monastère à la cité. Le culte de s. Romuald au Moyen Âge*, in «Revue Mabillon», 6 (1995), pp. 137-158; C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain: les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome 1999 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 305), pp. 1-20. Si vedano poi le recenti e pregevoli riflessioni di G.M. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*. Atti del Convegno di studi, Pomposa-Arezzo 1997-1998, a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 3-20; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 50); N. D'Acunto, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto, 2000), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2002, pp. 97-129. Si veda inoltre, anche per una più approfondita rassegna bibliografica: U. Longo, *La conversione di Romualdo di Ravenna*

inoltre, proprio il rilievo dell'opera e dell'interpretazione hanno contribuito a stendere una sorta di cono d'ombra sui testi agiografici composti successivamente da Pier Damiani, che pure rappresentano una testimonianza altrettanto probante delle concezioni dell'autore, nel quadro dello sviluppo della sua esperienza esistenziale e di riforma. Sulla scarsa considerazione per le altre opere agiografiche aveva gravato, forse, anche un tradizionale clima di pregiudizio verso le fonti agiografiche in generale, che aveva comportato il fatto che, soprattutto fino agli ultimi decenni del secolo scorso, l'analisi agiografica fosse in qualche modo valutata *sui generis* e relegata in una posizione subordinata nella gerarchia delle fonti<sup>3</sup>.

Con l'eccezione della *Vita Romualdi*, le altre *Vitae* erano considerate o semplici esercizi agiografici da valutare come prove minori nel quadro della produzione di un autore del calibro di Pier Damiani, come per esempio la *Vita Mauri*, con qualche spunto di interesse per il culto locale; o incidenti quasi involontari come la *Vita Dominici*, dove l'estremismo ascetico propugnato da Pier Damiani, che tendeva la proposta di santità del suo discepolo ai limiti della *indiscretio*, creava imbarazzo e andava stemperata, in qualche modo "normalizzata"; o, ancora, banali riscritture, committenze che il cardinale eremita aveva dovuto svolgere nel quadro della sua attività di "uomo di Chiesa" come la *Vita Odilonis*.

Valutando nel suo insieme la produzione agiografica damianea e inserendola nel contesto globale dei suoi scritti e in una prospettiva cronologica grazie all'importantissimo apporto dell'edizione del Reindel, mi sono persuaso che non è così e ho provato a rappresentare questa evoluzione. Si può – e si deve – inserire pienamente la produzione e, di più, il discorso agiografico nel quadro degli strumenti utilizzati da Pier Damiani per affermare i suoi valori. In questo senso, tenendo conto delle potenzialità offerte dall'agiografia come fonte storica e dell'evoluzione della metodologia agiografica, si può tentare di tracciare un quadro diverso, coerente, che rifletta e evidenzi l'esperienza

*come manifesto programmatico della riforma eremitica*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, Atti del XXIV Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 215-236. Contributi e chiavi di lettura interessanti per lo studio dell'opera, anche se non specificamente concentrati su una prospettiva agiografica, sono stati offerti anche dagli studi di J. Leclercq, G. Miccoli, O. Capitani: J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*, Paris 1960 (ed. it. Roma 1972); si veda anche G. Penco, *Dom Jean Leclercq tra storia e profezia del monachesimo una svolta epocale con bibliografia degli scritti di J. Leclercq* di H. Rochais, a cura di V. Cattana, Cesena 2003 (Italia benedettina, 24), pp. 119-238; G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007-1072)*, in *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique*, Lyon-Fourvière 1961, pp. 459-483; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966; O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in occidente nei sec. XI e XII*, Atti della seconda Settimana della Mendola, Milano 1965, pp. 122-159, app. 160-163. A questi si può aggiungere anche lo studio di M. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiani*, Camaldoli (Arezzo) 1961, rispetto al quale oltre lo studio citato di Capitani, si veda anche la recensione di S. Boesch Gajano, in «Studi medievali», serie III, 3 (1962), pp. 626-632.

<sup>3</sup> Per una riflessione su questo tipo di problemi mi sia consentito rinviare al *Panorama storico-grafico* in U. Longo, *La santità medievale*, Roma 2006, pp. 24-76.

esistenziale e il pensiero di Pier Damiani del quale l'agiografia costituisca una sorta di filo rosso.

Un'attenzione specifica deve essere data a una valutazione d'insieme dei testi agiografici e alla loro contestualizzazione rispetto alla cronologia della vita e delle opere di Pier Damiani. Le *Vitae* scritte da Pier Damiani accompagnano il suo percorso biografico e puntellano le varie fasi della sua attività di riformatore. La sua prima opera agiografica, appunto la *Vita Romualdi*, è una delle sue prime opere in assoluto ed è stata composta agli inizi della sua esperienza eremitica nel 1042, quando il giovane priore di Fonte Avellana si confronta con quello che ha scelto come suo maestro ideale, e attraverso la scrittura agiografica traccia un paradigma programmatico, in un testo che è anche una specie di concentrato delle sue tensioni e contraddizioni<sup>4</sup>. Non di molto posteriore è la redazione della vita del vescovo Mauro di Cesena, composta nell'ambito dell'impegno concreto di Pier Damiani per l'attuazione della riforma della Chiesa in un contesto ancora regionale, nei territori dell'Italia centrale<sup>5</sup>. La *Vita Odilonis* si situa nel quadro di un impegno di Pier Damiani ormai non più vescovo, ma ancora richiamato in rappresentanza della sede romana a livello internazionale e costituisce uno dei primi e più evidenti frutti dell'incontro dell'avellanita con la spiritualità e la cultura cluniacense<sup>6</sup>. Gli ultimi due scritti agiografici, le *Vitae* di Rodolfo e Domenico loricato, appartengono anch'esse all'ultima stagione di Pier Damiani quando, abbandonato il cardinalato, egli poté fare ritorno al sospirato eremo, e per mezzo della scrittura agiografica su due dei suoi discepoli più stretti compì una sorta di testamento spirituale e al contempo una precisa affermazione dei suoi ideali e della propria concezione riguardante la via alla perfezione cristiana.

Circa questi due testi, troppo scarsa è stata la considerazione rispetto al loro rapporto con il pensiero di Pier Damiani. Non si tratta solamente del ricordo commosso inserito in una lettera al pontefice Alessandro II, ma attraverso la rappresentazione della *conversatio* dei due eremiti Pier Damiani espone la sua concezione della santità, come in una sorta di bilancio<sup>7</sup>. Tra la redazione

<sup>4</sup> Le contraddizioni derivano dal dilemma di Pier Damiani diviso tra l'anelito alla vita contemplativa e eremitica e i doveri connessi all'operosità apostolica: Longo, *La conversione di Romualdo di Ravenna* cit., *passim*.

<sup>5</sup> U. Longo, *Esiste una santità della riforma del secolo XI?*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXVI Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 51-69.

<sup>6</sup> U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della festa dei defunti nelle Vitae di Odilone di Cluny*, in «*Bullettino dell'Istituto storico del medioevo*», 103 (2000-2001), pp. 163-200; U. Longo, *Tra Odilone e Ugo. Note su un passaggio della storia cluniacense*, in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (Dpm quaderni - dottorato 6), pp. 107-131 (anche in <<http://fermi.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/l.htm#Umberto%20Longo>>); U. Longo, *Pier Damiani e la proposta di perfezione al mondo monastico negli anni sessanta dell'XI secolo*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 413-428.

<sup>7</sup> Sulle caratteristiche anche strutturali del testo U. Longo, «*Inter scripturas mereretur autenticas reservari*». *Identità del testo e tradizione manoscritta delle opere di Pier Damiani*, in «*Sanctorum*», 1 (2004), pp. 97-112.

della *Vita Romualdi* e quella delle due *Vitae* dei discepoli, contenute nell'epistola 109, c'è lo spazio dell'esperienza di vita e di riforma di Pier Damiani e c'è soprattutto la differenza tra l'affermazione di un programma di intenti attraverso la ricostruzione della vicenda del *padre* – che è anche l'interpretazione data da Pier Damiani – e il bilancio e la riflessione sull'esperienza spirituale e religiosa della corrente eremitica da lui animata e organizzata, quale si è concretamente realizzata e affermata. Di questa esperienza, attraverso la ricostruzione, interpretazione, rappresentazione agiografica Pier Damiani rende una testimonianza profondamente innervata dalla dimensione autobiografica<sup>8</sup>.

Pier Damiani ricorda a proposito di Domenico che non riusciva mai a condividere le lacrime con lui, ma insieme a lui, che era il suo vicino di cella nell'eremo, aveva intensamente ricercato quell'esperienza e con lui condivideva il *vinculum charitatis* e la ricerca della perfetta comunione del cuore. In questo senso, pur senza svalutare l'importanza della *Vita Romualdi*, non deve essere trascurata quella della *Vita* di Rodolfo e soprattutto di Domenico, che sono la rappresentazione della santità espressa nei luoghi fondati e animati da Pier Damiani. Il fatto che in seguito la *Vita Romualdi* abbia conosciuto una fortuna e una diffusione ben maggiori, dovuta anche al rigoglioso sviluppo di Camaldoli, mentre le due *Vitae* dei discepoli di Pier Damiani siano state meno apparentemente incisive nella storia spirituale e religiosa, non svisciva la loro caratteristica di essere state espressione e testimonianza di una forma di spiritualità e di proposta di vita precisa in seno al movimento di riforma del monachesimo e della società cristiana della seconda metà del secolo XI.

La scrittura agiografica è un sensibile strumento per l'affermazione degli assunti spirituali e ideologici di Pier Damiani e non solo li registra fedelmente, ma viene utilizzata per affermare gli sviluppi delle sue concezioni. In questo senso la testimonianza da parte del nostro autore del durissimo regime di disciplina cui si sottoponevano i suoi due discepoli Rodolfo e Domenico e l'insistenza eccezionale nel narrare i loro *exploits* ascetici e penitenziali sono state talvolta giudicate come eccentrica rappresentazione agiografica, o sono state oggetto di tentativi di mitigazione e edulcorazione. Invece, quell'insistenza e quella testimonianza mentre possono essere interpretate come una consapevole e meditata affermazione, anche in chiave polemica e teologica, degli ideali spirituali alla base dell'esperienza dell'agiografo e del suo ambiente<sup>9</sup>. In altre parole, nelle due opere agiografiche riguardanti il suo mondo Pier

<sup>8</sup> U. Longo, *L'Attesa della fine dei tempi: eremiti, monaci*, in *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV: dall'età dello spirito al "pastor angelicus"*, Atti del Convegno, L'Aquila 11-12 settembre 2003, L'Aquila 2004, pp. 43-62; U. Longo, *La mediazione agiografica nel processo di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesis, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 51-65; U. Longo, *La proposta cristiana di Pier Damiani*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, Spoleto 2008, pp. 89-104.

<sup>9</sup> O.J. Blum, *Saint Peter Damian: his teaching on the spiritual life*, Washington 1947, pp. 114-20; A. Giabbani, *L'eremo. Vita e spiritualità eremitica nel monachesimo camaldulense primitivo*,

Damiani fornisce il modello di come egli concepisce i nuovi protagonisti e attori della Chiesa riformata: un vescovo che si comporta da eremita e un eremita che si comporta da martire, da angelo in terra, «adhuc circumdatus carnis».

L'esperienza di Domenico è la prova che si può vivere al massimo grado ascetico l'ideale eremitico condiviso e promosso dal santo agiografo: il quale, attraverso appunto la scrittura agiografica indirizzata al pontefice Alessandro II, afferma chiaramente come l'adesione a questo tipo di perfezione ascetica conduca alla santità. Le straordinarie prodezze ascetiche di Domenico non sono raccontate solo con la funzione di sbalordire l'uditorio, non vogliono essere rappresentate come fatto eccezionale e a sé stante, slegato da ogni contesto. La ricerca della fedeltà della testimonianza con cui viene presentata la *conversatio* di Domenico e la precisione con cui vengono descritte minuziosamente le estenuanti pratiche penitenziali, unitamente al richiamo puntuale alle norme di vita, sembrano suggerire che Pier Damiani intende mediante l'esempio di Domenico, più che edificare o strabiliare i lettori, offrire un esempio di perfezione eremitica che, pur costituendo un picco – anche estremo – costituisca un modello al quale sia in qualche misura possibile conformarsi o almeno ispirarsi.

Sicuramente esistono scritti damiani di tenore più moderato, ma con la *Vita Dominici* è prospettata una *conversatio* ben diversa espressamente dedicata al mondo monastico e eremitico, per il raggiungimento della perfezione ascetica che sola assicura il massimo grado di santità. Quando Pier Damiani parla di queste pratiche, si rivolge a un uditorio che sa di cosa egli stia parlando; non sono cose che possono essere diffuse tra i non addetti. Egli aveva rimproverato espressamente a Teuzone, l'eremita cittadino, di aver spifferato ai laici e chierici, pubblico inesperto, quanto egli gli aveva detto a proposito delle pratiche penitenziali e specialmente sull'autoflagellazione, in un discorso riservato e tecnico, da monaco a monaco, dice Pier Damiani: «monachus monacho»<sup>10</sup>. Rispetto alla pratica della flagellazione, egli afferma che si tratta di uno strumento cardine dell'ascesi; non la prescrive come obbligatoria, perché così – come specifica in più occasioni – essa perderebbe tutto il suo valore e il suo significato, ma pretende che essa sia lasciata come libera scelta a coloro che vogliono raggiungere la perfezione ascetica e la santità<sup>11</sup>.

In questa prospettiva l'agiografia offre a Pier Damiani il terreno dove poter esemplificare i suoi assunti spirituali con esempi incarnati: la scrittura

Roma 1945, pp. 101-27. Si veda invece le recenti e assai perspicue osservazioni intorno al concetto di «vivere è superare» in K. Skwierczyński, *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il Liber Gomorrhianus di s. Pier Damiani*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, p. 278.

<sup>10</sup> Sulla questione U. Longo, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia», Roma, 17-19 febbraio 2005, a cura di A. Volpato, Roma 2008, pp. 63-77.

<sup>11</sup> U. Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'inaudita novitas della flagellazione*, in corso di stampa in *Il moderno nel medioevo*. Atti del Seminario di studio dell'Istituto storico italiano per il medioevo (Nuovi studi storici).



agiografica è il suggello delle posizioni spirituali e ideologiche. Peraltro la concentrazione e per certi versi l'estremizzazione della proposta di perfezione cristiana di Pier Damiani trova eco manifesta anche nell'agiografia avellanita a lui successiva, in quella a lui dedicata e in quella del suo discepolo Giovanni da Lodi<sup>12</sup>. L'agiografia è la testimonianza della trasmissione di un'eredità, di un carisma, di un concreto, preciso e codificato ideale ascetico, e dunque le caratteristiche della *conversatio* di Pier Damiani e dei suoi discepoli sono le medesime. Il culto di Pier Damiani e della sua cerchia di discepoli più stretti, quelli che con lui hanno condiviso in maniera totale e intima esperienze e ideali ascetici, e sono stati – è bene notarlo – unici protagonisti dell'agiografia avellanita, si diffonde in certa misura nelle loro patrie natali, e nei luoghi dove è avvenuto il loro *dies natalis*. È il caso di Gubbio per Rodolfo e Giovanni e di Faenza per Pier Damiani; non sembra invece, perlomeno a stare ai cataloghi di manoscritti prodotti a Fonte Avellana, che il loro culto sia stato lì costantemente posto in auge.

Vedendo le caratteristiche dell'agiografia che riguarda questo gruppo di eremiti, gli scritti ascetici damianei e il contesto in cui sono stati prodotti, cioè il clima intenso e per molti versi infuocato di riforma, caratterizzato dall'accesa promozione dei propri ideali ascetici e dalla tensione elevatissima verso un modello di perfezione eremitica davvero alto e (si potrebbe aggiungere) molto pesante, per certi versi si potrebbe avanzare l'ipotesi – valida anche per altri ordini religiosi, e riscontrata anzi assai spesso – del fisiologico tradimento delle origini e degli ideali delle prime generazioni (il caso più celebre è quello di Francesco d'Assisi e del movimento da lui generato).

La crisi delle generazioni successive rispetto alle istanze delle origini è uno scacco quasi inevitabile che produce oblio o reinterpretazione delle origini e rielaborazione della memoria. Oblio però non vuol dire nel caso di Fonte Avellana rimozione assoluta. Un esempio in tal senso è offerto dal Petrarca, che quando non riesce attraverso l'amico Giovanni Boccaccio ad avere notizie di Pier Damiani si rivolge direttamente all'eremo avellanita e le ottiene. Dunque si conservava a distanza di duecento anni un ricordo storico e culturale. Il problema rispetto alle posizioni più innovative e radicali della eroica stagione di riforma avellanita è che esse hanno rappresentato un picco troppo elevato da tenere saldo: avrebbero richiesto un mantenimento della tensione ascetica troppo alto, e inevitabilmente qualcosa si è spezzato. La memoria collettiva della comunità avellanita ha subito un restringimento e ha proceduto a un'operazione di filtraggio<sup>13</sup>.

Insomma, la *conversatio* ascetica rigidissima propugnata e praticata da Pier Damiani è divenuta un fardello troppo pesante da ereditare man mano che ci si allontanava dal contesto storico e spirituale degli anni originari della

<sup>12</sup> Mi sia consentito ancora una volta rinviare a un mio studio: U. Longo, *La dialettica agiografosanto in Giovanni da Lodi*, in corso di stampa in *Giovanni da Lodi*, Atti del Convegno di studi, Gubbio settembre 2006.

<sup>13</sup> Longo, *La dialettica agiografosanto* cit.

riforma. Dopo che una generazione, una cerchia di discepoli come Domenico, Rodolfo, Giovanni da Lodi dotati di tempre spirituali – ma anche fisiche – eccezionali si era consumata nella propagazione di ideali di altissima intensità e valore (che l'agiografia fissa e veicola), giocoforza la tensione si attenuò, e l'identità della comunità eremitica dovette essere ridefinita. Ma tale esperienza non andò affatto perduta: prova ne sia il fatto che generazioni di asceti e di fedeli – tra tutti cito Dante e Petrarca – rimasero ammirate dalla coerenza con cui una generazione di eremiti, sebbene “rivestiti di carne fragile” – sono parole che Pier Damiani usa a proposito di Domenico loricato – erano riusciti a vivere come angeli – «angelitus vivere»<sup>14</sup>.

## 2. *Lontano da Roma. La proposta di riforma ultima*

C'è un'evoluzione evidente, marcata, nell'atteggiamento di Pier Damiani dagli inizi della sua carriera alla fine; l'agiografia ne è un sensibile e raffinatissimo sensore. Soprattutto per le funzioni connesse e il fatto che riflette e veicola meglio e più incisivamente gli ideali di santità e le aspirazioni ascetiche e riformistiche dell'autore fortemente, intimamente e serratamente impegnato nel confronto e nella discussione dei modi attraverso cui attuare la riforma della Chiesa e della *societas* cristiana.

I testi agiografici testimoniano le varie fasi dell'azione di Pier Damiani e le sue reazioni di fronte al delinarsi del processo della riforma. In questa prospettiva, così come la *Vita Romualdi* rappresentava lo slancio programmatico, la dichiarazione di intenti agli inizi della carriera di riformatore, e la *Vita Mauri* testimoniava una fase iniziale di impegno riformatore su scala regionale, la *Vita Odilonis* può essere letta come l'incontro da parte di Pier Damiani con un altro monachesimo di riforma e uno degli elementi di un tentativo di creare un'unione riformata delle migliori forze del monachesimo. All'inverso, secondo questa prospettiva le epistole 44 e 45 possono essere lette anche come l'incontro/scontro con opzioni di riforma non condivise e lontane dagli ideali damianei-avellaniti. Vale sicuramente la pena di chiedersi ancora una volta, con Glauco Maria Cantarella, se sia corretto, appropriato parlare di “riforma ecclesiastica” al singolare nel secolo XI<sup>15</sup>. Pier Damiani e Teuzone, così come l'eremitismo avellanita e quello vallombrosano, hanno sensibilità, ideali, prassi diverse per l'affermazione della riforma della chiesa; e dimostrano l'ampiezza e la complessità del fenomeno della riforma, che anche in seno al movimento eremitico è capace di produrre al suo interno posizioni diverse, vivide, nette. La polemica che intercorre tra di loro offre una prova evidente e ulteriore, se ce ne fosse ancora bisogno dopo la lezione di Ovidio Capitani

<sup>14</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, 3, München 1989, nn. 91-150, ep. 109, pp. 218-219.

<sup>15</sup> Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, in *Riforma o restaurazione?* cit., pp. 27-50, pp. 27-29.



e Cinzio Violante, di come il processo di riforma della Chiesa nel corso del secolo XI non possa assolutamente essere considerato univoco, monolitico.

Le epistole a Teuzone chiamano in causa due ulteriori osservazioni: innanzitutto le funzioni connesse al discorso agiografico da parte di Pier Damiani che utilizza le potenzialità offerte dal genere agiografico anche in testi di altro genere. È interessante notare come il ricorso al discorso agiografico, punteggi, costelli, anche altri tipi di narrazione di tenore polemico o ideologico. *Lexemplum* agiografico fa capolino e – a volte con prepotenza – nella scrittura damiana sempre tesa a dimostrare, a spiegare a convincere. In questo senso dei veri e propri inserti agiografici sono presenti nell'epistola 44, opera non agiografica, ma che si rivela un chiaro esempio dell'uso della scrittura agiografica da parte di Pier Damiani per spiegare concretamente, per dare carne ai suoi assunti spirituali e ideologici. In questa lettera si ritrovano in modo netto molte delle caratteristiche che informano la scrittura agiografica di Pier Damiani, soprattutto nei suoi connotati polemicici, ideologici, “di propaganda” per così dire. Da questi testi, inoltre, emerge anche un problema di fondamentale rilevanza per l'identità ascetica e spirituale della corrente eremitica damiana e le sue concezioni: è il problema della *disciplina*, cioè a dire della centralità delle pratiche ascetico-penitenziali nella *conversatio* avellanita. È un fattore che non va a mio avviso assolutamente sottovalutato o rimosso, a pena di non comprendere uno dei tratti fondamentali delle concezioni damiane, per quanto lontano possa essere dalla nostra sensibilità<sup>16</sup>.

La flagellazione volontaria, che è forse la punta dell'iceberg del repertorio ascetico penitenziale damiano e allo stesso tempo l'elemento più vistoso del patrimonio della *conversatio* eremitica avellanita, genera scandali, riprovazione e biasimo già presso i contemporanei per la radicalità – e innovatività – della sua portata: dall'“eremita di città” Teuzone al monaco Pietro Cerebroso, fino al cardinale Stefano che intervenne per proibire che i monaci di Montecassino si dedicassero a questa pratica fortemente ispirata loro da Pier Damiani<sup>17</sup>.

Nella fitta trama delle corrispondenze tra Pier Damiani e i monaci di Montecassino e Cluny la proposta avellanita, cioè a dire la via ascetica di estrema purezza e altissimo livello di tensione che si pratica e si propugna a Fonte Avellana, viene indicata come il cardine attorno a cui impennare la *conversatio* di un monachesimo riformato che, nella concezione di Pier Damiani, si deve proporre come esempio e interlocutore alla società cristiana e alla stessa Chiesa. A sorreggere lo sforzo titanico ascetico-penitenziale, nelle

<sup>16</sup> Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa* cit.

<sup>17</sup> Sulla questione si veda U. Longo, «O utinam anima mea esset in corpore tuo». *Pier Damiani e l'amicizia monastica*, in questa stessa sezione monografica. Sui rapporti tra Pier Damiani e Montecassino J. Howe, *Peter Damian and Monte Cassino*, in «Revue bénédictine», 107 (1997), pp. 330-351; N. D'Acunto, *Pier Damiani, la santità benedettina e gli amici cassinesi*, in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, a cura di M. Dell'Omo, Roma-Milano 1998, pp. 81-94.

intenzioni di Pier Damiani è presente e potente la dimensione escatologica e lo slancio di carità verso l'adesione incondizionata alla figura del Cristo sofferente<sup>18</sup>. Pier Damiani lo esprime in molteplici occasioni ricorrendo a tutta la capacità evocativa di cui è capace, ma certamente nella *Vita* di Domenico tocca punte di estrema limpidezza: Domenico per il quale «tota haec vita facta est sibi paraseve crucis», che «illic autem festivus et splendidus aeternam celebrat gloriam resurrectionis»; Domenico che ha cercato di portare le «stigmata Iesu in corpore», e «vexillum crucis non tantum in fronte depinxit, sed cunctis etiam undique membris impressit»; Domenico che «hic ferrea lorica praecingitur, illic niveis angelicae gloriae vestibis decoratur [...] nunc inter ignitos supernae Hierusalem lapides emicat, nunc ornatus victoriarum suarum titulis aeterna laude triumphat, atque in illa beatorum civium iucunda societate coniubilat»<sup>19</sup>.

Negli anni '60 del secolo XI in molti testi di Pier Damiani emerge un progressivo estraniamento dall'andamento e dalle linee guida della riforma romana, sotto la direzione di Ildebrando e Alessandro II. Questo fatto si può evincere chiaramente nelle lettere sulla ripetuta dichiarazione di rinuncia all'episcopato, con un crescendo di toni che a una consapevole proclamazione di umiltà e alterità, spesso accesa da note corrucciate, sardoniche, allusive, uniscono anche – e non sempre tra le righe – l'indipendenza di un giudizio che non sembra allineato. Nello stesso momento (1064) in cui Pier Damiani compone la *Vita* dell'abate Odilone, in stretto connubio con Ugo di Semur e con Cluny, indirizza ad Alessandro II e Ildebrando l'epistola 107, con l'ardito e fin troppo esplicito paragone con il castoro: una lettera che dietro la *facies* ironica non riesce a nascondere al lettore un senso di neanche troppo latente tensione<sup>20</sup>. La progressiva e inesorabile presa di distanza da parte di Pier Damiani e la situazione di tensione con Ildebrando e il pontefice si coglie anche precedentemente; da questo punto di vista è sicuramente indicativa la chiusa dell'interessante epistola 72 (1059-1061): dopo una serie di frecciate sparse qua e là Pier Damiani conclude:

<sup>18</sup> Sulla dimensione escatologica in Pier Damiani R. Manselli, *Il concetto di "mundus" nel pensiero di S. Pier Damiani e la sua visione escatologica*, in *Fonte Avellana nel suo millenario. I Le origini*, Atti del V Convegno del Centro di studi avellaniti. Fonte Avellana, 26-28 agosto 1981, Fonte Avellana (Pesaro-Urbino) 1982, pp. 119-130; G. Ruggieri, *Il ricorso alle tematiche escatologiche nell'epistolario di Pier Damiani*, in *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di Cristianità*, a cura di G. Ruggieri, Genova 1992, pp. 41-62; Longo, *L'Attesa della fine dei tempi* cit., pp. 43-62.

<sup>19</sup> *Die Briefe* cit., 3, n. 109, pp. 222-223.

<sup>20</sup> Riferendosi al pontefice Alessandro II e a Ildebrando, Pier Damiani chiosa: «Sed qui cuncta quae vestra sunt reddidi, cur adhuc persecutionem patior? Naturarum certe perhibent rimatores, nescio utrum adstipulentur etiam venatores, quia castor, dum nativo perpendat ingenio se non ob aliud insectari, nisi pro testiculis, ut medicinali serventur industriae praecidendis, ad stipitis truncum repente procurrit, seseque violenter impingens testiculos proicit. Mox itaque longius provolans versus ad venatorem in duobus se pedibus erigit, nec se iam habere pro quo quaeratur, ostendit. Numquid ergo durior satisfatio quaeritur homini, quam exigatur ab animalibus brutis?» (*Die Briefe* cit., 3, pp. 187-188).

Omnipotens Deus, qui incomprehensibili dispensationis suae consilio, et me ab obtinendi regiminis ambitione deiecit, et vos ad ecclesiastici culminis summa provexit, sancto cordi vestro cuius est inhabitator, inspiret talia mihi per sacras litteras mandata dirigere, que meis votis meisque valent desideriis concordare<sup>21</sup>.

I voti e i desideri di Pier Damiani non collimano sempre, o non più, con quelli della sede romana. In questo senso nelle lettere, i trattati e gli scritti agiografici che testimoniano gli invocati, ricercati, coltivati, reiterati stretti rapporti con quelle che all'anziano eremita riformatore sembrano le migliori – e le più potenti – forze del monachesimo, possono essere letti anche come una accorata proposta di convergenza e una testimonianza/affermazione di come si debba intendere e ricercare la perfezione in questo mondo e di come sia stata anche esperita concretamente negli eremi da lui diretti. Così si può leggere, e spiegare, il tenore di fortissima tensione ideologica, ascetica che promana con forza da testi come la *Vita* di Domenico loricato o il trattato in lode della flagellazione – che per questo non leggerei assolutamente come scritti di carattere stravagante e occasionale come pure talvolta la storiografia ha fatto. Il tutto poi è ammantato anche da una forte urgenza escatologica in un asceta giunto al culmine della sua parabola esistenziale, per il quale le preoccupazioni causate dalla constatazione dell'impossibilità di un coinvolgimento della corte imperiale in un progetto di riforma ecclesiastica in consonanza con la sede papale si acuiscono anche per l'urgenza intima del compimento imminente della propria vicenda terrena.

### 3. *A mo' di conclusione*

Dal voler convertire tutto il mondo in un eremo (nel ritratto/confronto con Romualdo di Ravenna agli esordi di Pier Damiani sulla ribalta della riforma) ai testi degli anni '60 (incentrati sull'eroico estremismo ascetico di Domenico, sulla difesa del valore della flagellazione volontaria e sulle proposte elitarie al fior fiore del mondo monastico), c'è un lungo percorso. Nella parabola dell'esperienza esistenziale di Pier Damiani si può sicuramente trovare una costante: il comune denominatore di questa poliedrica personalità è la coerenza, quella che nel prossimo libro sul contributo alla riforma di Pier Damiani a partire dalla scrittura agiografica definisco in un capitolo: "la coerenza della tensione".

La tensione è dinamica per sua natura e questo atteggiamento unifica e indirizza le scelte, i percorsi, le lotte di un riformatore che non è assolutamente rimasto inerte di fronte alle sollecitazioni di una realtà politica, ecclesio-logica e spirituale quanto mai cangiante e che richiedeva un aggiornamento costante delle risposte, ma anche delle domande da porre. Una delle chiavi per decodificare il pensiero e l'operato di una figura che è stata descritta

<sup>21</sup> *Die Briefe* cit., 2, n. 72, p. 366. Si veda anche l'epistola 79.

come contrassegnata dalla cifra di una “contraddittoria multilateralità” può suonare paradossale, ma ben rappresenta, a mio modo di vedere, l’intima attitudine del nostro: Pier Damiani può essere considerato un «innovatore accanitamente tradizionalista»<sup>22</sup>. Innova inesorabilmente e produce germi di tempi nuovi nel richiamarsi a modelli ascetici antichi; da Romualdo passa alla *inaudita novitas* di Domenico credendo o cercando di credere di essersi volto verso i modelli di atletismo ascetico tardoantichi.

Umberto Longo  
Università “La Sapienza”, Roma  
umberto.longo@uniroma1.it

<sup>22</sup> Longo, *Sancti novi e antichi modelli* cit. Sul rapporto di Pier Damiani con il passato si veda J.-M. Sansterre, *Le passé et le présent dans l’argumentation d’un réformateur du XI<sup>e</sup> s.: Pierre Damien*, in *L’autorité du passé dans les sociétés médiévales*, a cura di J.-M. Sansterre, Roma 2004 (Collection de l’École Française de Rome, 333; Institut Historique Belge de Rome, Bibliothèque/ Belgisch Historisch Instituut te Rome, Bibliotheek, 52), pp. 221-235.

## Un monaco che celebra, prega, insegna, corregge. La poetica di san Pier Damiani

di Ugo Facchini

1. *Il racconto di un percorso: dall'edizione del Gaetani al volume Poesie e preghiere.*

L'abate Costantino Gaetani nel 1640 pubblicò il quarto e ultimo volume dell'*opera omnia* di Pier Damiani, ristampato successivamente nella *Patrologia latina* del Migne. Nella dizione ben nota di *Preces et carmina*<sup>1</sup> il curatore raccolse composizioni inerenti la liturgia quali inni per l'ufficiatura, preghiere di devozione personale, formule eucologiche, oltre che semplici *epigrammata* composti in esametri e distici elegiaci per complessivi 427 versi. Ci troviamo davanti a una vera e propria miriade di testi nati in situazioni e occasioni diverse. Già il Lucchesi, in quello che è stato il punto di partenza per ogni studioso che si avvicinava a Pier Damiani, cioè la *Clavis*<sup>2</sup>, nell'introduzione alla lettura dell'opera del Gaetani riguardante la poetica affermava che tutto il materiale contenuto è singolarmente disordinato, perché è stato diviso secondo la dignità delle persone a cui sono dedicate le singole composizioni: partendo quindi dalla Trinità, per passare alla Croce e alle feste del Signore, poi quelle

<sup>1</sup> Sancti Petri Damiani S.R.E. cardinalis episcopi Ostiensis ordinis s. Benedicti e congregatione Fontis-Avellanae *Opera omnia nunc primum in unum collecta ac argumentis, et notationibus illustrata studio ac labore Domni Constantini Cajetani, syracusani, abbatis sancti Barontis Congregationis Casinensis, IV, continens pias quasdam orationes, ac diversi generis metra... Accessere collectanea in Vetus Testamentum ex opusculis ejusdem S. Petri Damiani ab anonymo illius discipulo excerpta, necnon regula... Petri de Honestis, ... ex perantiquis mss. codicibus nunc primum etiam edita, ejusdem domni Constantini abbatis Caietani diligentia cum indice rerum ac verborum tum tomi hujus quarti tum tertii jam editi*, Romae 1640.

<sup>2</sup> G. Lucchesi, *Clavis s. Petri Damiani*, in *Studi su s. Pier Damiano in onore del cardinale Amleto Giovanni Cicognani*, Faenza, 1961<sup>1</sup>, 1970<sup>2</sup> (Biblioteca cardinale Gaetano Cicognani, Studi, 5), pp. 249-407 (1<sup>a</sup> ed.), pp. 2-215 (2<sup>a</sup> ed.).

della Vergine e a seguire quelle degli apostoli, dei martiri, dei confessori e delle vergini, per arrivare agli epigrammi dedicati a persone o circostanze varie e infine ai ritmi che non riguardano feste particolari. Per questo motivo, o forse per distrazione, per ben sedici volte il Gaetani ripete la stessa composizione, e in altri casi pone due diversi pezzi sotto un unico numero. Naturalmente l'edizione del Gaetani, pur pregevole dati i tempi, non ha aiutato l'evolversi degli studi proprio per questo suo disordine intrinseco<sup>3</sup>. Un apporto più approfondito per la conoscenza dei testi poetici damianei è emerso dalle edizioni a cura di Clemens Blume e Guido Maria Dreves<sup>4</sup> in *Analecta hymnica medii aevi*. L'edizione curata da Margareta Lokrantz<sup>5</sup>, uscita nel 1964, raccogliendo tutti i dati della critica testuale e rifacendosi alla fonte più importante per la conoscenza delle opere di Pier Damiani, cioè il codice Vat. Lat. 3797, ha finalmente dato un volto compiuto all'opera poetica del Damiani. Oggi quindi, per suo merito, disponiamo di n esame critico eccellente dei carmi damianei, con notevole attenzione ai problemi di autenticità<sup>6</sup>. Nell'anno 2000 è uscito anche un mio studio critico su tutte le formule eucologiche e di preghiera che non erano state analizzate dalla Lokrantz<sup>7</sup>. Non va nemmeno dimenticato quanto ha fatto e pubblicato Ugo Trombi, che per anni si è impegnato nella

<sup>3</sup> Si veda la bibliografia pubblicata in occasione del millenario della nascita del santo: U. Facchini, *Pier Damiani un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007 (Opere di Pier Damiani. Complementi), alle pp. 442-461. Il numero 12 riguarda le composizioni, il 13 la lingua e lo stile.

<sup>4</sup> *Thesauri hymnologici hymnarium. Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H.A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben. I. Die Hymnen des 5.-11. Jahrhunderts und die Irisch-Keltische Hymnodie*, aus den ältesten Quellen neu herausgegeben von Clemens Blume, s.j., Leipzig 1908 (*Analecta hymnica medii aevi*, LI): la pregevole raccolta del Dreves ha indubbiamente fra i suoi pregi la catalogazione di molti codici, fra i quali tanti liturgici, in cui sono confluiti gli inni e le composizioni in versi del santo, ma ha un notevole difetto: quello di essersi rifatta alle precedenti edizioni a stampa (Lippomano e Gaetani-Migne) accogliendo nel suo interno composizioni spurie in versi e non ai manoscritti principali delle opere del santo, soprattutto al Vat. Lat. 3797. Il Blume cerca di porre rimedio a questa esigenza critica. Nell'*Appendix partis prioris. A. Hymnodia Petri Damiani*, in una tavola apposita, egli confronta tutti gli inni e i ritmi apparsi in AH XLVIII nella recensione del Dreves con il Vat. Lat. 3797, indicando i fogli del codice vaticano e le varianti critiche, togliendo anche le attribuzioni errate.

<sup>5</sup> M. Lokrantz, *L'opera poetica di s. Pier Damiani. Descrizione dei manoscritti, edizione del testo, esame prosodico-metrico, discussione delle questioni di autenticità*, Stockholm-Goteborg-Uppsala 1964 (*Acta universitatis Stockholmiensis, Studia latina Stockholmiensia*, 12).

<sup>6</sup> Un grande passo avanti rispetto alla vecchia edizione seicentesca del Gaetani, ma anche rispetto a quelle parziali del Dreves e Blume in *Analecta hymnica* e di O. J. Blum, *Alberic of Monte Cassino and the hymns and rythms attributed to Peter Damian*, in «Traditio», 12 (1956), pp. 87-148, con l'infondata attribuzione di alcune poesie di Pier Damiani ad Alberico di Montecassino. L'edizione dei testi, cui è stata data una nuova numerazione, è divisa in tre parti principali: A, poesie scritte in esametri e in distici elegiaci: nn. I-CIII (con numerazione romana); B, ritmi e inni scritti in vari metri lirici: nn. 1-51 (con numerazione in cifre arabe); C, poesie falsamente attribuite a Pier Damiani, scritte in esametri, distici elegiaci e metri lirici: nn. D1-D9, con nuova numerazione preceduta da D, cioè *dubia*. Complessivamente quindi 163 carmi, dei quali 154 autentici e 9 dubbi, rimangono escluse solo le formule eucologiche e le preghiere.

<sup>7</sup> U. Facchini, *San Pier Damiani: l'eucologia e le preghiere. Contributo alla storia dell'eucologia medievale. Studio critico e liturgico teologico*, Roma 2000 (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia*, 109).

traduzione italiana dell'opera poetica<sup>8</sup>. A partire da tutti questi contributi ha visto la luce nel 2007 il volume *Poesie e preghiere* che è il primo tentativo di presentare criticamente con traduzione italiana tutta l'opera poetica di san Pier Damiani<sup>9</sup>, dividendola nelle sue parti costitutive: le opere liturgiche, le opere poetiche a loro volta divise in poesie scritte in esametri e distici elegiaci, ritmi e inni in vari metri lirici, testi di dubbia autenticità<sup>10</sup>. Chiude il volume l'edizione completa dell'*ordo ad communicandum* di Montecassino.

## 2. Un monaco che celebra, prega, insegna, corregge

In primo luogo ripropongo l'*iter* per la comprensione del tema dei testi liturgici: è stato necessario un viaggio all'interno delle fonti. Infatti tali testi acquistano spessore se sono celebrati: quindi, oltre all'analisi delle testimonianze manoscritte pervenuteci e al motivo di composizione, non va dimenticato l'aspetto della celebrabilità, che ci viene dall'avere puntuali riscontri del loro inserimento nei codici liturgici. Dopo gli studi del Lucchesi<sup>11</sup> e della Lokrantz, possiamo dire con certezza che Pier Damiani ha composto diversi testi pertinenti l'ambito liturgico: trentasette *oremus* per la celebrazione eucaristica<sup>12</sup>, quattro prefazi, due *orationes ad vespervas*, dieci *orationes variae*, dodici preghiere di tipo carolingio, le antifone e i responsori per l'ufficiatura di san Silvestro. Alcune sue composizioni sono poi confluite in un *Ordo ad communicandum* in uso a Montecassino e nei monasteri da esso dipendenti. Proprio su quest'ultimo testo insieme alla lettera 28 ha lavorato Paolo Maria Gionta nel suo esame su due protagonisti della dottrina eucaristica nei secoli

<sup>8</sup> San Pier Damiani, *Poesie dall'Eremo. Antologia dei Carmina*, a cura di U. Trombi, Parma 2002; San Pier Damiani, *I Carmina. Inni, Ritmi, Sequenze, Epigrammi*, a cura di U. Trombi, Parma 2003; *Inni, preghiere, cantici. Poesia latina cristiana dal IV al XIII secolo*, a cura di U. Trombi, prefazione di C. Moreschini, Brescia 2003.

<sup>9</sup> Petri Damiani *Carmina et preces*, in Pier Damiani, *Poesie e preghiere*, a cura di U. Facchini e L. Saraceno, traduzioni di L. Vigilucci e L. Saraceno, Roma 2007 (Opere di Pier Damiani, 4). Le citazioni dei testi saranno sempre fatte in base ai numeri di questo testo.

<sup>10</sup> Si vedano su questo le recensioni di G. Ravasi pubblicate in «Il Sole-24 Ore», 4 marzo 2007, p. 42 e di M. Dolz, in «Avvenire», 24 marzo 2007, p. 28; ma soprattutto si veda il contributo di A. De Prisco, *Note di lettura su una recente edizione delle poesie e delle preghiere di Pier Damiani*, in *La "Grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di G.I. Gargano e L. Saraceno, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2009, pp. 123-131.

<sup>11</sup> Sancti Petri Damiani *Sermones*, ad fidem antiquiorum codicum restituti cura et studio Iohannis Lucchesi, Turnholti 1983 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 5); G. Lucchesi, *Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, 2 voll., Cesena 1972, 1, pp. 13-179; 2, pp. 13-160.

<sup>12</sup> I numeri dei testi si rifanno al mio studio: Facchini, *San Pier Damiani: l'eucologia e le preghiere* cit., nn. 2-3, 5, *Missa in sancti Gregorii*; nn. 7-8, 10, 12-17, *Missa in sancti Benedicti*; nn. 26-28, *Missa in sancti Barnabae apostoli*; nn. 32-35, *Missa Danielis prophetae*; nn. 36-37-39, *Missa in sancti Apolenaris*; nn. 43-45, *Missa sanctorum Septem Dormientium*; nn. 52-57, *Missa in sancti Bartholomei apostoli*; nn. 64-66, *Missa in translatione sancti Mathei apostoli*; nn. 77-79, *Missa sanctae Columbae*.



d'oro del monachesimo: Pier Damiani e Guglielmo di Saint-Thierry<sup>13</sup>. Oltre a questi sono rimasti quarantuno inni per l'ufficiatura, due ritmi che si possono collegare a un antico uso liturgico e la sequenza per san Gennaro<sup>14</sup>.

Per tornare a uno dei punti espressi in precedenza, nonostante le ricerche del Blume prima, della Lokrantz poi e infine mie, si scoprono ancora manoscritti coevi o di poco posteriori al santo, che contengono le sue opere. È il caso di quanto ha fatto Susan Boynton riguardo ad alcuni inni di Pier Damiani contenuti nei codici *Vaticanus Chisianus latinus* C VI 177 e I.17 della biblioteca comunale Augusta di Perugia; ambedue i manoscritti sono databili all'XI secolo e non sono noti alla critica<sup>15</sup>. In sintesi, per quel che riguarda l'edizione delle fonti, non occorre sottolineare di nuovo l'importanza del codice *Vaticanus latinus* 3797<sup>16</sup> che contiene centotrentotto formule, scritto certamente a Fonte Avellana pochi anni dopo la morte del santo, verso il 1080; la sua testimonianza è già nota a tutti gli studiosi. Il codice contiene la raccolta, curata dal discepolo Giovanni da Lodi, di molti scritti del maestro sparsi nelle originarie *schedulae* e si chiude con una parte dedicata interamente alla liturgia comprendente ritmi, inni, eucologia, preghiere di devozione e testi liturgici musicati. Fondamentale è stata poi la scoperta del filone cassinese che ha manifestato una particolarità: le *orationes* e le *preces*, così come gli inni, non sono stati compresi nei codici *pleniori* delle opere come i codici cassinesi 358 e 359, ma sono entrati da subito a far parte dei libri liturgici del periodo dell'abate Desiderio. Il dato più importante è la scoperta del cod. Ca-

<sup>13</sup> P.M. Gionta, *L'Eucaristia nei secoli d'oro del monachesimo (XI – XII). Due protagonisti*, in «l'Ulivo», 36 (2006), pp. 71-101.

<sup>14</sup> Sulla questione dell'autenticità delle opere liturgiche si veda U. Facchini, *San Pier Damiani: l'eucologia e le preghiere* cit., pp. 348-380; solo per la sequenza in onore di sant'Apollinare la mia edizione si distanzia da quella della Lokrantz, ma ritengo che un esame tecnico approfondito con la mancanza di ogni ritmo, verso e strofa sia abbastanza lontano dallo stile del santo. La sequenza si caratterizza per la solita assonanza in *a* ed un grande uso di parole sdruciole. Una seconda motivazione viene spontanea a causa dell'uso di alcuni vocaboli alquanto rari nel lessico damiano: *caelica, quadrua* che non ha altri paralleli in Pier Damiani; vanno poi segnalate anche le espressioni: *alta uulnera uiscerum, membra flammis torrida, tenebras carcerales, suspendia eculi, uiscerans claustra tartarea*. Singolare, infine, la posizione degli aggettivi rispetto ai sostantivi a cui si riferiscono. La terza motivazione è più tecnica: nel Vat. Lat. 3797 la sequenza si legge a f. 375<sup>rv</sup>, dove si trovano anche le altre parti per la messa di sant'Apollinare affidate alla *schola*, parti messe in dubbio quanto ad autenticità già dal Wilmart poiché sembrano copiate da mano posteriore nel secolo XII.

<sup>15</sup> S. Boynton, *Liturgy and History at the Abbey of Farfa in the Late Eleventh Century. Hymns of Peter Damian and Other Additions to BAV Chigi C.VI.177*, in «Sacris erudiri», 39 (2000), pp. 317-344. Il codice Chigi C.VI.177 contiene i seguenti testi di Pier Damiani: al f. 153<sup>r</sup> l'inno *Gaudium mundi noua* (n. 49); al f. 153<sup>v</sup> *Terrena cuncta iubilent* (n. 50) e *Aurora velut fulgida* (n. 51); al f. 154<sup>v</sup> *Crux orbis salus* (n. 58) e *Crux mundi benedictio* (n. 59); ai ff. 161<sup>v</sup>-162<sup>r</sup> il ritmo *O genitrix* (n. 129); e al f. 163<sup>rv</sup> i tre inni in onore di san Benedetto: *Gemma celestis pretiosa, Signifer invictissime, Aurora surgit aurea* (nn. 18-20).

<sup>16</sup> K. Reindel, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», I: 15 (1959), pp. 23-102; II: 16 (1960), pp. 73-154; III: 18 (1962), pp. 317-417; qui *Studien*, I, pp. 68-78; K. Reindel, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte des Petrus Damiani*, in «Revue bénédictine», 67 (1957), pp. 182-189; A. Wilmart, *Le recueil des poèmes et des prières de saint Pierre Damien*, in «Revue bénédictine», 41 (1929), pp. 342-357.

*sinensis* 442, archetipo delle preghiere, sconosciuto a tutti gli studiosi che si sono occupati della critica delle opere del santo monaco avellanita. Il codice, sconosciuto al Reindel e al Lucchesi, era noto al Gaetani che ha attinto dalle sue pagine per l'edizione degli scritti del santo. Nel codice il *corpus* delle preghiere damianee 132-137 è inserito in un *libellus precum*, tipico dell'uso medievale, segno evidente dell'utilizzo nella vita di preghiera della comunità. Dal *Casinensis* 442 le *orationes ante crucem* – che a Montecassino subirono un processo di inculturazione liturgica, perché furono utilizzate per l'adorazione della croce il venerdì santo<sup>17</sup>, mentre erano state certamente composte come preghiere quotidiane ad uso della comunità eremitica di Fonte Avellana – passarono agli altri libri liturgici<sup>18</sup>. Fu proprio Montecassino il centro in cui le preghiere del santo trovarono una precisa collocazione all'interno della vita liturgica e furono poi diffuse ai vari ambiti monastici collegati con la comunità. Voglio segnalare al riguardo un caso particolare: il cod. 1036 dell'abbazia di Klosterneuburg è un piccolo membranaceo miscelaneo<sup>19</sup>: si apre con un *libellus precum* in tedesco (ff. 1r-31v), contenente preghiere di Pier Damiani e altre attribuite ad Agostino e ad Anselmo. Due brevi osservazioni, al riguardo: in primo luogo la traduzione delle preghiere damianee in lingua germanica nel secolo XIV testimonia un loro uso liturgico o devozionale; inoltre, anche la testimonianza costituita dall'ambiente monastico di Klosterneuburg non è nuova, perché anche a Vorau (un monastero tenuto sempre dai Canonici regolari), in un codice più antico, ritroviamo le preghiere damianee. Non molto invece si è conservato a Montecassino delle formule eucologiche: infatti solo il *Cas.* 358 riporta, collegata al sermone, la *Missa sancti Bartholomei apostoli*. Questo ci rimanda al motivo della composizione dei formulari da parte di Pier Damiani, che compose i testi per molte sue fondazioni eremitiche e monastiche. Il fatto che Montecassino sia stato, per così dire, il centro propulsore di alcune opere liturgiche, è dovuto a due motivi: l'archicenobio era, al tempo di Pier Damiani, uno dei centri scrittorii più importanti, e il nostro santo fu sem-

<sup>17</sup> «Dopo l'adorazione da parte del celebrante e dei suoi ministri l'intera comunità adorava la croce. Cinque o sei monaci a cominciare dai membri più anziani, s'inginocchiavano ad una certa distanza dall'altare e recitavano la preghiera *Deus qui Moysi famulo tuo*; i due gruppi in seguito s'avvicinavano ancora di più all'altare, mentre il terzo gruppo occupava il posto del secondo. In questo modo si eseguivano tre genuflessioni prima che gli adoratori baciassero la croce. Alla terza genuflessione era recitata la preghiera *Domine Iesu Christe qui nos per passionem tuam*. Dopo la terza genuflessione i cassinesi si dirigevano direttamente verso la Croce, dicevano la preghiera *Crucem tuam adoramus Domine*, s'inginocchiavano e tornavano indietro. Le preghiere che erano recitate durante le prime tre genuflessioni attribuite a san Pier Damiani sono riportate in *Par. Maz.* 364»: T. Leuterman, *Ordo Casinensis Hebdomadae maioris (saec. XII)*, Montecassino 1941 (Miscellanea cassinese, 20), p. 65.

<sup>18</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, cod. 364: è il famoso breviario dell'abate Oderisio successore di Desiderio nel governo abbaziale di Montecassino; *Vaticanus latinus* 4928 del monastero di S. Sofia presso Benevento; *Vaticanus Urbinas latinus* 585; Malibu, J. Paul Getty Museum, cod. Ludwig IX 1 = 83.ML.97 (già *Casinensis* 199), in tutto simile al codice parigino; *Casinensis* 246 e 419 rispettivamente dei secoli XII-XIII e del XIV.

<sup>19</sup> B. Cernik, H. Pfeiffer, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in bibliotheca Canonorum regularium sancti Augustini Claustroneoburgi asservantur*, Wien 1922.

pre considerato dai monaci cassinesi un vero padre spirituale e un maestro di vita monastica. È logico quindi che le sue preghiere, i suoi inni, fossero usati e conservati all'interno della comunità così come le sue lettere, fra le quali alcune indirizzate proprio all'amico e abate Desiderio.

Sin qui, abbiamo svolto una prima parte introduttiva sulle opere che hanno attinenza con la liturgia. A questa deve ora seguire un'altra, dedicata ai brevi componimenti in versi: ci troviamo di fronte a un universo tipicamente damiano. Parlando di un monaco naturalmente in primo luogo viene la Sacra Scrittura con i suoi episodi: il numero XX sulla verga di Mosè e il XXI sull'arca di Noè<sup>20</sup>. Ancora: una lunga serie di questi componimenti si ricollega alle feste principali dell'anno liturgico, quasi fosse consuetudine – per una maggiore comprensione – mettere in versi il mistero celebrato dalla liturgia, in modo da tramandarne in poche e lapidarie parole il significato profondo<sup>21</sup>. Vanno poi menzionati i versi dedicati ai parenti e cioè il verso LXXIV a Damiano affinché si faccia monaco, agli amici, agli amici-nemici come verrebbe da definirli (fra i quali primeggia Ildebrando), e infine ai veri e propri avversari come Cadalo. Non mancano riferimenti ai grandi mali del tempo, combattuti aspramente da Pier Damiani, come la simonia e il nicolaismo. Infine, tutta una lunga serie di componimenti che potremmo chiamare di sapienza monastica, riguardanti la morale per la vita quotidiana e i suoi risvolti; essi insistono su svariati temi fra i quali la penitenza, l'amicizia, la povertà, la morte.

Nella lunga introduzione in premessa al volume *Poesie e preghiere*, scritta insieme con Lorenzo Saraceno, abbiamo cercato di dare un volto compiuto all'opera damiana<sup>22</sup>, proponendo anche un nuovo modo di accostare le sue composizioni poetiche. I testi, infatti, vanno letti e approfonditi in funzione del contesto in cui sono nati e non, come purtroppo capita sovente, a sostegno di una determinata tesi. Stilisticamente Pier Damiani usa con grande padronanza i metri classici, innestando su di essi ritmi del suo tempo: non è un banale ripetitore, non fa esercizio di retorica, ma è sempre una voce chiara di una fede profonda, di alta coscienza morale, di accesi sdegni e di tormenti interiori<sup>23</sup>. Le formule dell'eucologia minore<sup>24</sup> sono sempre svolte per membri antitetici e paralleli:

da nobis et in recta fide persistere / et piis semper operibus abundare;  
hoc tibi munus oblatum / vitale nobis perforce sacramentum<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 296-297.

<sup>21</sup> *Ibidem*, si vedano in particolare le pp. 293-294.

<sup>22</sup> U. Facchini, *L'opera liturgica di Pier Damiani: la dimensione ecclesiale nella preghiera di un eremita*, in Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 7-70; L. Saraceno, *L'opera poetica di Pier Damiani: un linguaggio per una "grammatica di Cristo"*, in Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 71-101.

<sup>23</sup> G. Bertoni, *Lingua e stile di s. Pier Damiani*, in S. Pier Damiani. Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte. Faenza 30 settembre-1 ottobre 1972, Faenza (Ravenna) 1973, pp. 61-67.

<sup>24</sup> Le formule dell'eucologia minore sono quelle relative alla celebrazione eucaristica o della liturgia delle ore: *collecta, super oblata, post communio*.

<sup>25</sup> Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., nn. 52 e 53, p. 198.

Anche il *cursus* è sempre presente<sup>26</sup>, non solo quello ritmico o di accento, ma sovente anche quello metrico o di quantità: in questo deve aver avuto parte importante la scuola ravennate che annovera fra i suoi principali maestri Pier Crisologo, Cassiodoro e Felice. I prefazi, formule dove c'è più spazio per la creatività dei contenuti, hanno il *corpus* che sviluppa il concetto teologico che Pier Damiani intende proporre per la celebrazione. Dato l'esiguo numero si possono brevemente esaminare. Nel numero 4, dedicato a san Gregorio Magno, ritornano gli stessi temi dell'inno 6, interessante il gioco di parole: Gregorio è *apostolicus* (cioè papa) e veramente *apostolus* dei Britanni<sup>27</sup>. Il prefazio per san Benedetto elenca tra i miracoli di san Benedetto quello del *manubrium*, assente negli inni e nel sermone VIII, il racconto manico della roncola perduta dal monaco Goto e miracolosamente recuperata dal santo<sup>28</sup>. Nel prefazio per la solennità dell'annunciazione Pier Damiani mostra di conoscere bene la teologia della celebrazione. Infatti l'annunciazione, nonostante il titolo<sup>29</sup>, è festa del Signore, come mostrano queste significative parole:

Loricam nempe sibi de nostra fragili tate composuit, in qua exultans ut gigas, et potens ac fortis in proelio, potestates aerias debellavit. Infirmas se carnis optexit velamine, qui erat omnipotens in perenni essentiae maiestate<sup>30</sup>,

che cantano il mistero dell'incarnazione. Il prefazio su sant'Apollinare, infine, riprende i temi dell'antica *passio* a cui il nostro santo attribuiva grande valore<sup>31</sup>.

Dopo le formule eucologiche vanno menzionati gli inni, in cui si cantano i misteri più cari alla vita del monaco: il Cristo crocifisso, la Vergine Maria, i santi celebrati come modelli di fede per tutto quello che hanno insegnato con la loro testimonianza. Ricalcano la struttura degli inni i ritmi, che sono composizioni poetiche costituite da sezioni identiche dette strofe: e proprio questa identità dell'impianto letterario e metrico permette di cantare un'unica melodia su tutte le sezioni<sup>32</sup>. La poesia infine viene usata dal Damiani per tradurre in versi la sua personale visione del mondo<sup>33</sup>: gli epigrammi, forme brevi e

<sup>26</sup> Nei testi eucologici ricorre trentasei volte il *cursus planus*, trentuno il *velox* e un solo caso di *cursus trispondiacus*: Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 67-72; G. Lucchesi, *Sulla eucologia liturgica di s. Pier Damiano*, in *Consacrazione Episcopale di S.E. Mons. Salvatore Baldassarri, Faenza 29 giugno 1956*, Faenza (Ravenna) 1956, pp. 29-34; ora anche in *Scritti minori di Giovanni Lucchesi*, Faenza (Ravenna) 1983, pp. 70-74.

<sup>27</sup> Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 138-141.

<sup>28</sup> *Ibidem*, n. 9, p. 143.

<sup>29</sup> *Ibidem*, n. 21, pp. 152: *In annuntiatione eiusdem beatae Mariae praefatio*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, n. 21, pp. 152-153.

<sup>31</sup> *Ibidem*, n. 38, pp. 174-175.

<sup>32</sup> Si vedano due contributi di G. Baroffio, *San Pier Damiani e la tradizione liturgico-musicale avellanita*, in «La nota», 5 (2005-2006), n. 11, pp. 7-12; *La musica a Fonte Avellana nel secolo XI*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2007, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 285-307.

<sup>33</sup> In J. Leclercq, *San Pier Damiano. Eremita e uomo di Chiesa*, traduzione di A. Pamio, Brescia 1972, si veda la p. 189: «Pier Damiano ha scritto dei versi. Ma non è per questo che si conferma

incisive, diventano fine strumento di parodia e polemica, di ammonimento e punzecchiatura. Il santo mostra tutta la sua insofferenza verso i compromessi e le prevaricazioni di potere.

Naturalmente *Poesie e preghiere* mentre presenta la parte liturgico-poetica nel suo *Sitz im leben* celebrativo, non sempre riesce a farlo per quanto riguarda le poesie scritte in esametri e distici elegiaci. Ritengo questo un ambito significativo di approfondimento. Traggo un esempio di come si possa ancora lavorare su questi esempi dal numero XC, che in lingua suona così:

*De illo qui nutritus Arretii, Pomposiae abbas fuit*

Qui solet insipidis ventrem satiare lupinis,  
Gutture nunc epulas ructat turgente marinas;

e nella traduzione proposta da Lorenzo Saraceno:

*Di quello che, cresciuto ad Arezzo, è divenuto abate di Pomposa*

Di solito si riempiva lo stomaco di insipidi lupini,  
ora con il gozzo pieno rutta, satollo di cibi marini.

I versi si rivolgono a un personaggio che, nutrito nelle povere terre aretine o vissuto come monaco in un monastero di Arezzo di stretta osservanza e di povera mensa, era poi in un secondo tempo divenuto abate nell'abbazia di Pomposa dove, per dirla con Pier Damiani, si imbandivano squisite leccornie marine. È una composizione in stile familiare e anche un po' scherzoso, che contraddice quanto hanno scritto il Gatto e il Della Santa<sup>34</sup> sulla rispettosa venerazione con la quale Pier Damiani sarebbe stato solito rivolgersi a quell'abate. Nei versi damianei si trova la spiegazione della familiarità: quell'abate era vissuto proprio ad Arezzo dove Pier Damiani aveva svolto e svolgeva un'intensa attività di testimonianza personale e di predicazione, unitamente alla composizione di testi liturgici. La lista abbaziale pomposiana dopo la morte di Guido reca tre nomi mentre è ancora vivente Pier Damiani: *Mainardus*, *Albizo*, *Mainardus*. Forse quello a cui fa riferimento il santo è il secondo Mai-

poeta. Molti verseggiatori non sono affatto poeti e molti autentici poeti non hanno lasciato versi. Ciò che costituisce il poeta è un modo particolare di veder il mondo: uno sguardo che posandosi sugli esseri, li fa vivere in una maniera nuova espressa sonoramente col ritmo della parola. Presso i letterati del medio evo la visione del mondo è triplice: la visione diretta delle cose quali appaiono agli occhi del corpo; la visione scolastica che proietta immagini letterarie, ricordi classici sulle realtà; la visione cristiana che scorge il senso religioso di tutta la creazione. La prima è quella del fanciullo che vede per la prima volta, che scopre e stupisce. A seconda degli uomini, del loro genio e della loro formazione, la visione del fanciullo più o meno scompare, ma in tutti ed in tutti i tempi si uniscono le tre visioni: quella del fanciullo, quella dello studioso e quella del figlio di Dio. Nei più grandi, negli uomini spirituali, la visione cristiana del mondo, integra senza assorbirle le altre due. Essa è un'infanzia ritrovata per cui gli spettacoli più semplici evocano la grandezza di Dio».

<sup>34</sup> M. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di san Pier Damiano*, Camaldoli (Arezzo) 1961 (Studi e testi camaldolesi, 11), pp. 219-220; L. Gatto, *Mainardo, vescovo di Silvaccandida e abate di Pomposa*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 16 (1962), pp. 201-248.

nardo: lo si può ipotizzare principalmente per tre motivi. In primo luogo le parole del verso tornano pressoché identiche nella lettera 153<sup>35</sup>: *lupinos aliquando post marinas delicias editis*, diretta appunto a Mainardo di Pomposa; inoltre sappiamo che nel 1059 costui era monaco non a Pomposa<sup>36</sup>, ma in altro monastero; e infine la lettera 24 dice testualmente che diverse volte Pier Damiani lo ha istruito e rimproverato<sup>37</sup>.

Comunque, anche per questo secondo ambito della poesia damiana si deve parlare di poesia a sfondo religioso: ritornano tutti i temi della sua teologia, ma – verrebbe da dir meglio – della sua scelta, della vita monastica e della forte personalità. Domina sempre la croce (che è il titolo dell'eremo di Fonte Avellana), ma Pier Damiani ne fa una devozione personale e centrale della sua teologia monastica. La croce domina interamente tutto il campo della rivelazione: non c'è pagina della Scrittura che non la illustri, dal giardino dell'Eden ai patriarchi, da questi ai profeti, da Davide che prevedeva la croce in spirito a Simeone che l'addita come termine di confronto *in ruinam et in resurrectionem multorum. Omnia in figura*, cioè tutte le cose in figura, era una formula che, dopo Origene e Agostino, fu pienamente accettata in tutto l'alto medioevo: Pier Damiani non fa altro che applicarla alla croce, come dopo di lui farà Ruperto di Deutz in rapporto alla passione. La caratteristica del nostro santo è però la ricerca analitica di tale tipologia in tutte le pagine più rilevanti dell'Antico Testamento<sup>38</sup>. Tutto è intimamente legato alla croce. Pier Damiani da buon teologo non ignora che il rapporto tra Cristo e la croce è puramente esteriore; ma per quanto esteriore esso è altamente significativo e affascinante. È un rapporto che trasforma la croce da strumento di morte a strumento di vita, da segno di condanna a segno di salvezza, da segno di sconfitta a profilo di vittoria. Gli effetti della mediazione della croce sono dai testi liturgici indicati in sintesi nelle espressioni *spes et certa redemptio, unica spes hominum, salus, vita, clara caeli ianua*; la croce è albero di salvezza, contrapposto all'albero della maledizione del paradiso terrestre. Il culto alla croce è al centro di tutta l'opera di Pier Damiani. Egli ne parla sempre, sia nei sermoni sia nelle lettere; la stessa dinamica liturgica è orientata a questo scopo: esaltazione della croce per l'imitazione della croce. Scrivendo al nipote

<sup>35</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, 1 (nn. 1-40), 2 (nn. 41-90), 3 (nn. 91-150), 4 (nn. 151-180), München 1983-1993 (MGH, *Epistulae*, 2, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4); si veda il vol. 4 alla p. 67.

<sup>36</sup> *Regesta Pontificum Romanorum: ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, edidit P. Jaffé, editionem secundam correctam et auctam curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Graz 1956, 4416.

<sup>37</sup> *Petri Damiani Epistulae (XXII-XL)* - Pier Damiani, *Lettere (22-40)*, a cura di G. I. Gargano e N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2001 (Opere di Pier Damiani, 1/2); si veda la p. 75 di cui riporto la traduzione: «Già da parecchio tempo, o fratello, tu hai preso ad ardere dal desiderio di indossare vesti preziose... Io, come un medico, per quanto inesperto ho usato spesso l'olio dell'ammonizione dolce e delicata, e ti ho meschiato il vino di una severa correzione».

<sup>38</sup> P. Palazzini, *La cristologia nella «devotio crucis» di s. Pier Damiani*, in «Bessarione», 3 (1982), pp. 59-90.



Damiano, che si era recato nel monastero di Camporeggiano per frequentare la scuola di canto gregoriano, lo prega di tornare all'eremo della Santa Croce e ne sottolinea l'importanza<sup>39</sup>.

I due inni non sono le uniche composizioni in versi che Pier Damiani ha scritto per la venerazione della croce. vanno ricordati tre brevi poemi dove risalta la sua teologia: il LIX che ha come titolo *La croce*, il LX *Ancora sulla croce a due amici*, il XCIII *Carme paratterico della santa croce*. Dopo la croce, la Vergine Maria: Pier Damiani è testimone significativo del culto mariano nel suo tempo, non tanto come originalità di pensiero, ma proprio per l'opera di incremento e diffusione del culto. Sono da lui testimoniate le quattro festività allora celebrate in onore della Madonna: l'Annunciazione con il prefazio 21, l'Assunzione con gli inni 49-51, la Natività con i sermoni XLV e XLVI, e infine la Purificazione, indicata come Presentazione di Gesù al tempio, nel sermone IV<sup>40</sup>. Oltre a questo egli ricorda tre ossequi quotidiani alla Vergine: la preghiera del piccolo ufficio, la recita quotidiana dell'angelico saluto e della corona dei cinque gaudii della Vergine Maria. Vorrei brevemente richiamare il carne XCIV in lode di s. Maria<sup>41</sup>, che rifacendosi all'*Ave maris stella* ci presenta un affascinante concetto: Maria è la scala del cielo, con la quale il cielo si congiunge alla terra, la nostra realtà con la realtà di Dio. Attraverso questa scala il Figlio di Dio è sceso fino a noi, così anche noi ora possiamo salire fino a lui. Tutto tramite Maria, chi si lascia condurre da lei arriverà di certo alla gioia senza fine del paradiso. La mediazione è questa: attraverso Maria possiamo salire fino a Dio, a lei affidiamo le nostre richieste perché le presenti al Figlio suo Gesù Cristo<sup>42</sup>.

Se scorriamo ancora l'edizione si arriva alla sezione dedicata ai ritmi e inni in vari metri lirici<sup>43</sup>. L'edizione del Migne dei *carmina* riporta ai numeri 223 (*De die mortis rhythmus*), 224 (*In eos qui de regis ultione securi sunt, sed Christum evadere nequeunt*), 225 (*Hucusque de adventu; hinc de poenis inferni*), 226 (*De gloria paradisi*) quattro ritmi, che sono stati definiti in passato la "tetralogia escatologica" di Pier Damiani, perché commentano i quattro novissimi: morte, giudizio, inferno e paradiso. Nell'edizione Lokrantz si sono ridotti a tre: *Ritmo sulla gioia del paradiso* (1), *Ritmo per coloro che si sentono al sicuro dalla punizione del re, ma non possono sfuggire a Cristo* (2), *Ritmo sul giorno della morte* (3). I numeri 224 e 225 sono stati infatti uniti insieme secondo quella che è la testimonianza degli antichi codici delle ope-

<sup>39</sup> *Die Briefe* cit., 4, n. 158, pp. 87-90.

<sup>40</sup> U. Facchini, *La liturgia a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2007, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 251-283.

<sup>41</sup> Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., pp. 322-323.

<sup>42</sup> Nel ritmo in onore della Vergine Pier Damiani scrive: «Tu sei nuova stella del mare, / finestra sublime del cielo / scala che unisce il cielo alla terra, /ciò che è infimo a ciò che è supremo... /Paga tu quel che dobbiamo / tieni lungi quel che temiamo, / intercedi per ciò che chiediamo /adempi ciò che speriamo»: *ibidem*, n. 129, pp. 253-259.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 330-347.



re. Nella lettera 66 indirizzata alla contessa Bianca, che parla dei fondamenti della spiritualità monastica in prospettiva escatologica, ritornano i temi dei ritmi. Pier Damiani insiste molto sulla vita terrena come via alla patria celeste e come tempo in cui l'uomo è tentato. Poi parla dei motivi atti a ispirare il terrore del peccato attraverso la considerazione della morte e delle future pene, del contrasto tra la bellezza e la fortuna del mondo e la corruzione del corpo dopo la morte. Soprattutto va sottolineata l'originale concezione dell'umanità che è chiamata all'ascolto del comandamento di Dio da vivere nella carne<sup>44</sup>. Pier Damiani usa solitamente l'esametro o il distico per gli epigrammi, la strofa saffica per gli inni del vespro, quella di settenari sdruciolli – dimetri giambici catalettici – per gli inni delle altre ore. In questo caso, stranamente usa il tetrametro trocaico o verso quadrato, molto adatto per un andamento di marcia e perfettamente intonato a un ritmo popolare. Il tetrametro trocaico è certamente un ritmo processionale, infatti che il *rhythmus* damiano sia stato composto per una processione è avvalorato anche dal fatto che nel codice Vat. Lat. 3797 si trova nella parte dedicata all'eucologia e alle preghiere, ma si trova anche una seconda volta trascritto e musicato con neumi al f. 372r (423r). Il tetrametro trocaico è lo stesso metro che si usa per il *Tantum ergo* ed è il cosiddetto verso quadrato, di cui abbiamo esempi antichissimi nella storia della letteratura latina come in frammenti per il trionfo gallico di Giulio Cesare e per un trionfo dell'imperatore Aureliano, con un caratteristico andamento di marcia, perfettamente intonato a un ritmo popolare. Questi ritmi venivano, a mio parere, utilizzati a Fonte Avellana per le processioni nel chiostro come canti processionali di carattere popolare e commentano un tema molto caro a Pier Damiani cioè i quattro novissimi: morte, giudizio, inferno e paradiso. Tema caro perché sempre presente nelle sue preghiere e che il monaco doveva meditare quotidianamente. Non mi stupirei pertanto che visti i vertiginosi ritmi di preghiera all'interno dell'eremo avellanita questi venissero utilizzati tutti i giorni o certamente almeno nelle due quaresime come allora si chiamavano il tempo di avvento e quello di quaresima. Non credo che avessero parte all'interno della liturgia propriamente detta (celebrazione eucaristica o liturgia delle ore) ma che facessero parte del *corpus* delle preghiere che i monaci utilizzavano<sup>45</sup>.

Ma in fondo quello che emerge e che va certamente approfondito nella poetica damiana è la dimensione personale: dalle poesie scritte in esametri e distici elegiaci affiora la personalità forte, decisa, spietata e insieme delicata e attenta al reale dell'uomo Pier Damiani. Le esemplificazioni potrebbero essere numerose, voglio qui citarne alcune per fare emergere il linguaggio e l'acutezza con cui Pier Damiani condensa in poesia la sua visione della vita. Rifacendosi alla vita monastica recita il numero CIII:

<sup>44</sup> *Die Briefe* cit., 2, n. 66, pp. 247-279; Petri Damiani *Epistulae (XLI-LXVII)* - Pier Damiani, *Lettere (41-67)*, a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2002 (Opere di Pier Damiani, 1/3), pp. 352-389.

<sup>45</sup> Facchini, *La liturgia a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani* cit., p. 283.

Non osserva la regola chi, mentre salmeggia di notte, si rimette a dormire.  
Dunque, prima dell'azione liturgica, non faccia pencolare la testa da tutte le parti<sup>46</sup>.

Nascono dall'osservazione della natura questi versi spietati ma realistici:

È come un tordo: l'ha fatta dal culo,  
e con la zampa c'è rimasto invischiato<sup>47</sup>.

Significative infine le brevi note che Edoardo d'Angelo pospone alla sua presentazione dell'opera letteraria di Pier Damiani:

Ciò che maggiormente affascina di Pier Damiani, oltre alla passione con cui esprime i contenuti, è lo stile (...) Uno stile ora morbido e dolce, nel descrivere le bellezze del paradiso e le gioie parche della vita eremitica, ora furente e aggressivo nel fustigare la corruzione dei colleghi simoniaci e nicolaiti (...) Il procedere dimostrativo damiano usa al tempo stesso le logiche ferree dei sillogismi dialettici e la travolgente vis emotiva dello scrittore di razza e di getto: anche in una serie di ripetizioni, o di exempla non sempre sistematicamente susseguentisi, di citazioni dai più svariati ambiti culturali il dettato damiano funziona più per associazioni di idee che per pianificazione logica, ma proprio per questo risulta psicagogicamente efficacissimo<sup>48</sup>.

### 3. *Per concludere*

Un vasto mondo dunque, una serie di relazioni (assai interessanti quelle con Montecassino: la Montecassino dell'età "desideriana"), una teologia, un'ecclesiologia, una spiritualità: qui vive Pier Damiani, qui celebra e prega, insegna e polemizza, per tali concrete realtà produce quei testi. Per questa ardua strada perveniamo a "sorprendere" una peculiare esperienza: la vita liturgica di una comunità concreta e l'opera di un maestro di vita monastica che non produce per diletto letterario, ma per la quotidiana vita di preghiera e anche di relazione della sua comunità. La capacità creativa, dunque, non era venuta meno: ancora la "devozione" e la celebrazione dei divini misteri – nel loro assiduo e reciproco intrecciarsi – sapevano ispirare temi e parole con cui lodare e ringraziare e invocare. Le tormentate vicende ecclesiali del tempo erano lette con uno sguardo nuovo, a volte sferzante, ma che si riallacciava alla profonda esperienza di Dio. Per questo credo che tutta l'edizione sia un notevole passo avanti di cui si dovrà tener conto per ogni ulteriore ricerca.

Ugo Facchini  
Basilica Cattedrale di Faenza (Ravenna)  
ugofacchini@libero.it

<sup>46</sup> Pier Damiani, *Poesie e preghiere* cit., p. 329.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>48</sup> E. D'Angelo, *La letteratura latina medievale. Una storia per generi*, Roma 2009, p. 164.

**Pier Damiani, Romualdo e noi.  
Riflessioni di un camaldolese alle prese con i suoi *auctores***

di Lorenzo Saraceno

1. *Pier Damiani: un padre inattuale?*

Altri in questa raccolta di studi danno conto dell'evoluzione che le ricerche su Pier Damiani e la sua epoca hanno conosciuto nel giro di circa cinquant'anni di storiografia e delle nuove prospettive che un simile sviluppo comporta nella valutazione del suo ruolo nella storia della Chiesa e della cristianità alla metà del secolo XI. In questo quadro a mio avviso un apporto non indifferente è stato dato anche da una considerazione più precisa e filologicamente fondata dell'opera damiana considerata nella sua dimensione letteraria. Uno dei più consistenti contributi che la congregazione monastica camaldolese ha dato a tale rifiorire degli studi damianei è stato proprio il sostegno (anche economico) e la responsabilità editoriale di un'ambiziosa *Opera omnia* bilingue (italiana e latina) in coedizione con l'editrice Città Nuova<sup>1</sup>: atto per così dire dovuto in omaggio a uno degli autori che stanno alla radice dell'identità di questa piccola, ma non priva di storia ormai millenaria, congregazione monastica. In questo ambito di competenze si è posta la mia personale attenzione, a partire da quella particolare forma di analisi testuale che è la sfida della traduzione. Proprio per ciò, da parte in causa nel progetto, non posso non chiedermi in che misura tutto questo influisca nel ragionare – senza pregiudizi agiografici o apologetici, ma usando gli strumenti di analisi che gli studi contemporanei di agiografia hanno affinato – sul valore da attribuire alla sua figura come fonte ispirativa o comunque

<sup>1</sup> Pier Damiani, *Opere*, Roma 2000-.... (d'ora in poi citata come OPD), diretta dal camaldolese G.I. Gargano, curata da L. Saraceno, responsabile anche della traduzione, e da vari specialisti. Finora sono usciti i primi quattro volumi delle *Lettere* (OPD 1/1-4), a cura di G.I. Gargano, N. D'Acunto e L. Saraceno, e il volume di *Poesie e preghiere* (OPD 4) curato da U. Facchini e L. Saraceno.

di riferimento di una idea di chiesa, di santità e di monachesimo con cui misurarsi anche oggi.

Da questo punto di vista, l'impressione è che Pier Damiani non sembri godere di particolare favore nell'attuale clima culturale ed ecclesiale. Certo nessuno più oggi ne farebbe un emblema di un atteggiamento di disprezzo del mondo, come fece Robert Bultot nella stagione della costituzione *Gaudium et spes* con cui si concluse il concilio Vaticano II, quando si cominciò a sentire disagio per espressioni come "fuga dal mondo" e altre analoghe, e a valutare positivamente una relazione più solidale con il mondo stesso e con la storia. Quella stagione, piaccia o no, è forse tramontata, e quel suo primo volume pubblicato di una progettata opera monumentale, *La doctrine du mépris du monde*<sup>2</sup> – largamente preannunciata, ma arenatasi al secondo volume dopo aver suscitato polemiche infinite –, è ora caduto nel dimenticatoio, o rievocato solo come illustre esempio di una erudizione male utilizzata a causa di un pregiudizio ermeneutico assunto acriticamente. Eppure il problema posto da Bultot in sé aveva, a mio avviso, un suo fondamento: la concezione antropologica e cosmologica sottesa alla teologia monastica ed ecclesiologica di Pier Damiani, per quanto contestualizzata e relativizzata, a noi suona comunque ostica, e troppo segnata o forse stretta da un pessimismo sulla natura umana e sulla corporeità che in molti casi ci appare ben più che agostiniano. Per questo forse noi restiamo tiepidi, se non guardinghi, di fronte a una personalità che ci appare a più titoli inquietante, o comunque largamente estranea alla nostra sensibilità spirituale. Nessuno evidentemente nega il ruolo storico del personaggio, ma riguardo alla riforma "(pre)gregoriana" siamo ormai più smalizati nel dare peso a certi aspetti regressivi dal punto di vista spirituale ed ecclesiologico<sup>3</sup>. E non è solo questo l'ambito della tepidezza di cui si diceva. Gli studiosi di lingua e letteratura, o di teologia e spirituale medievale restano colpiti dalla perizia retorica dello scrittore, ma non sempre guardano a quel fuoco di artificio di invenzioni stilistiche come a una fucina di pensiero e di magistero spirituale originali; e io stesso, che pure ho avuto modo di porre in luce come la retorica in Pier Damiani sia forma e articolazione di pensiero, capace di evocare prospettive inedite nel suo discorso, poi debbo ammettere che in lui alcuni dei grandi dibattiti del tempo sembrano essere, se non assenti, estranei: basti ricordare la questione eucaristica sorta intorno alla figura

<sup>2</sup> R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, IV, *Le XI siècle*, 1, *Pierre Damien*, Louvain-Paris 1968. Per una buona sintesi del dibattito e acute puntualizzazioni basti il rimando a R. Grégoire, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 5 (1969), pp. 140-154; per un bilancio retrospettivo più vicino a noi si veda N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, alle pp. 2-5.

<sup>3</sup> Per esempio non siamo più tanto sicuri che la pronunciata monasticizzazione del clero di cui si sostanzia la riforma ecclesiastica sia stata positiva per l'indotto effetto di misticizzazione del suo ruolo e della sua stessa identità; oppure che l'ecclesiologia di comunione espressa dal *Dominus vobiscum* (lett. 28) non sia anche sintomo di uno spostamento dell'attenzione dal mistero celebrato al ruolo del celebrante quale *alter Christus*, con riflessi inevitabili sul piano liturgico ed ecclesiologico.

di Berengario. I camaldolesi stessi, che pure vantano il santo avellanita come uno dei loro padri fondatori, in pratica circoscrivono il loro omaggio all'autore della *Vita Romualdi*, e al più (seppur con qualche disagio per i riflessi liturgici dell'opera) del *Dominus vobiscum*: si potrebbe tranquillamente dire che Pier Damiani per loro vale perché agiografo di san Romualdo e come teologo della vita eremitica e del suo primato<sup>4</sup>, non tanto come modello di santità con cui confrontarsi.

Vale allora la pena discutere più criticamente i termini di questa percezione di alterità, non senza avvertire che l'ermeneutica e il punto di osservazione di chi scrive sono quelli di un camaldolese, cioè di un erede della tradizione spirituale che ha in Pier Damiani comunque il suo corifeo, col quale è tenuto a confrontarsi almeno per due buoni motivi: in primo luogo per quanto attiene al ruolo da lui esercitato nel fissare per iscritto un tassello fondamentale della memoria del personaggio che sta alle origini della tradizione monastico-eremitica sviluppatasi a partire da Camaldoli, evidentemente Romualdo; in secondo luogo per il ruolo da lui esercitato come priore (in qualche modo rifondatore) di Fonte Avellana nel momento in cui quell'eremo è diventato un polo di aggregazione di numerose forme di semianacoretismo (fenomeno che sappiamo diffusissimo tra X e XI secolo nell'Appennino centrale), in un primo tempo in parallelo a quello di Camaldoli, per poi (nel 1569) confluire in esso<sup>5</sup>.

## 2. *Pier Damiani e Romualdo: due diverse percezioni di alterità*

Si può assumere un dato empirico di partenza: molti tratti di Pier Damiani non ci sono molto "simpatici" (cioè, letteralmente, non suscitano sentimenti di consonanza e risonanza), quanto quelli, per fare l'esempio di un raffronto quasi obbligato per un camaldolese, ma forse non solo per lui, del suo "personaggio" Romualdo. Se Pier Damiani, fresco di conversione monastica, si è specchiato nel suo personaggio, la figura che fa da specchio, nella sua aura di modello agiografico, appare più consona alla nostra sensibilità rispetto alla figura che vi si specchia, e che per altro verso maggiormente ci è nota sia nella sua identità storica documentabile, sia nel suo autorappresentarsi mediante i suoi scritti, sia infine nella funzione di specchio che lui stesso ha esercitato per il suo biografo (Giovanni da Lodi).

Si potrebbe proporre un'altra formulazione del dato sopra esposto, che vorrebbe esprimerlo in veste più problematica e articolata. Ci dobbiamo con-

<sup>4</sup> Sul piano storico è da mettere in rilievo comunque quanto le prime costituzioni camaldolesi riprendano dalla lettera 50 di Pier Damiani (OPD 1/3, pp. 144-202); si veda l'analisi che ne fa P. Licciardello in *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones, Liber Eremiticæ Regulæ*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004, pp. LIV-LV; CXIV.

<sup>5</sup> Si vedano in proposito le osservazioni problematiche che propone N. D'Acunto in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, a cura di N. D'Acunto, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 20-21, 30-31.

frontare con due diverse alterità: quella che percepiamo rispetto a Romualdo (come avviene rispetto a Benedetto), la quale ancora sembra esercitare una sua funzione dialettica e creativa, a motivo del riconoscere in lui un ruolo “mitico” di “fondatore” e di ispiratore della identità eremitica nell’occidente monastico; e quella che percepiamo rispetto a Pier Damiani, il quale ci appare storicamente un gigante della chiesa latina agli esordi del secondo millennio, ma in qualche modo, proprio per il suo essere troppo “pieno di storicità”, con tratti ben definiti e circostanziati, tanto meno si fa sentire come “padre fondatore”, con funzione ispirativa. Ciò sembra tanto più degno di nota, considerando il fatto che a un primo sguardo molti caratteri della loro santità – eremitismo talora estremo, atletismo devozionale ed ascetico – li accomunano. In Romualdo noi possiamo riconoscere un carisma ancora attivo, in Pier Damiani colui che ha dato i fondamenti di una tradizione. Romualdo esercita per noi ancora una funzione di specchio, mentre è più difficile che questo avvenga per Pier Damiani.

Quanto vengo dicendo, del resto, corrisponde a un’altra considerazione su cui conviene riflettere. Di Romualdo possiamo ricostruire un ritratto *quasi soltanto* agiografico, con pochissime possibilità di tratteggiare un profilo biografico con valenza storiografica. È vero, tracce verificabili della sua identità storica ci sono rimaste, quasi per caso<sup>6</sup>, in qualche frustolo documentario a lui contemporaneo, anche se va detto che non sempre il caso è cieco, e il fatto stesso di avere tracce della sua presenza in qualche documento è in sé significativa, vista la temperie dell’epoca e considerato quel che possiamo arguire della sua vita, per quel tanto che si può utilizzare di un testo agiografico come documento storico. Di più, quando si pensi al valore della testimonianza della *Vita dei cinque fratelli* di Bruno di Querfurt: se è vero, ed è dato che da solo ha una sua rilevanza anche storiografica, che in quell’opera a lungo dimenticata e fortunatamente riesumata alla fine del secolo XIX, si parla di un Romualdo ancora vivente (siamo nel 1003) in modo che potremmo dire agiografico e già mitizzante (i due piani si potrebbero concettualmente distinguere, ma sono comunque in relazione), questo non è comunque senza conseguenza sul nostro modo di porci di fronte al personaggio. Di Pier Damiani invece possiamo *anche* fare agiografia (anche se quella che fu fatta da Giovanni da Lodi appare per più versi discutibile, come poi si accennerà), ma per converso è personaggio ricco di storia, e storiograficamente personaggio di interesse oggettivamente rilevante. Per di più non sono molti i personaggi a lui coevi di cui abbiamo, come nel suo caso, un registro tanto cospicuo di lettere e una nutrita raccolta di sermoni, di opere agiografiche, di poesie e di preghiere; un corpus di scritti

<sup>6</sup> Questi dati documentari si limitano sostanzialmente al placito imperiale da lui sottoscritto il 4 aprile 1001 a Ravenna in compagnia di altri personaggi dell’*entourage* di Ottone III, alla *Vita Quinque Fratrum* [d’ora in poi VQF] del suo amico e discepolo Bruno di Querfurt che ne scrive nel 1003, al *Liber tramitis Odilonis abbatis* di Farfa del 1047, e infine all’atto, di discussa autenticità, della fondazione di Camaldoli. Salvo il primo, sono tutti riportati in traduzione in *Il privilegio d’amore*, a cura di C. Falchini, Magnano (Biella) 2005.

di generi molteplici, raccolto dai suoi segretari, presumibilmente abbastanza completo<sup>7</sup> e senza particolari censure (anche se certamente di censure ne furono fatte, almeno per mandato testamentario di Pier Damiani<sup>8</sup>). Vale a dire che ci è stato trasmesso di lui un dossier già organizzato in funzione della memoria *post mortem*; cui vanno aggiunte evidentemente le molte testimonianze di fonti esterne a lui e agli ambienti su cui aveva influenza più diretta. Il ruolo di Pier Damiani, insomma, dal punto di vista storiografico è per così dire oggettivo, quale che sia il peso che soggettivamente gli si voglia attribuire. Si badi, ciò non significa che anche su Pier Damiani possa avvenire quel processo di trasfigurazione che è propria delle grandi agiografie: lo farà, e da par suo, Dante nel canto XXI del Paradiso<sup>9</sup>. Ma lo iato del tempo, la distanza ormai determinatasi tra santo e agiografo è tale che il peso della storicità possa essere diverso.

Questa diversità di accesso alla conoscenza delle personalità e di immagine non è insomma da imputare soltanto al caso, che ha fatto sì che di Romualdo e Pier Damiani ci sia pervenuta tanta o poca documentazione; e neppure soltanto al *fortleben*, che ha scelto di “fare memoria” di loro – per trasmetterla ai posteri – in modo diverso e ce l’ha trasmessa in funzione di una interpretazione che poi precocemente si è stabilizzata più o meno fedelmente nel corso della storia, sia essa quella generale o quella della spiritualità. Ci si può chiedere insomma se sia già diversità nella dimensione della santità che essi ci hanno lasciato, o per lo meno nel valore che il loro modello assume oggi per noi, discepoli o studiosi di quel tempo. Una possibile riprova: l’agiografo Pier Damiani, certamente maestro nella scrittura del genere, non produce nei suoi lettori lo stesso effetto di simpatia con il suo personaggio quando parla di Domenico Loricato, del santo cioè in cui, almeno nella sua maturità (e nella sua storicità di eremita e uomo di Chiesa ritornato a privilegiare l’eremo come luogo della sua identità spirituale più vera e più cara), meglio si specchiava<sup>10</sup>.

Le considerazioni fin qui esposte mi spingono a ricercare, dentro e oltre la topica agiografica che ci è stata trasmessa su Romualdo e Pier Damiani, alcuni tratti sintomatici di una loro specifica fisionomia spirituale, di un loro

<sup>7</sup> Si veda K. Reindel, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani I-III*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 15 (1959), pp. 23-102; 16 (1960), pp. 73-154; 18 (1962), pp. 317-417.

<sup>8</sup> Si vedano le lettere 62 e 116.

<sup>9</sup> Se ne è occupato di recente V. Montemaggi, *Esempio di carità fra teologia, contemplazione e giustizia: il Pier Damiani del Paradiso di Dante*, in *La “grammatica di Cristo” di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di G.I. Gargano e L. Saraceno, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2009, pp. 267-276.

<sup>10</sup> Questo fatto è posto opportunamente in rilievo da U. Longo, *La mediazione agiografica nel processo di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 56-65. D’altra parte ha peso anche il ruolo della committenza, che per Giovanni da Lodi è chiara, mentre resta solo nell’ambito delle ipotesi per Pier Damiani: perché una *Vita Romualdi* per San Vincenzo al Furlo? Forse per dare modelli vicini nel tempo e nello spazio a un monachesimo in fase di espansione ancora magmatica? È un fatto comunque che la distanza tra committenza e santo proposto come modello sembra lasciare maggior libertà al suo autore.



personale pensare e cercare una via di santificazione; questi potrebbero consentire di collocarci criticamente rispetto alle diverse percezioni di alterità di cui fin qui si è discusso.

### 3. *Due osservazioni di metodo*

Dal mio punto di vista sembra opportuno premettere un paio di osservazioni di metodo. Ritorno alle fonti (*ressourcement*) e alterità rispetto a esse sono due facce del problema di come porsi in modo intelligente di fronte ai propri miti delle origini e di essere a un tempo stesso fedeli e creativi rispetto a essi<sup>11</sup>. Tra l'altro erano i criteri proposti dal concilio ecumenico Vaticano II per avviare un aggiornamento della vita religiosa. Questo atteggiamento deve tener conto di due dimensioni che sono implicate:

- storicamente si impone la ovvia necessità della contestualizzazione storico-critica, che non è da intendere solo (come talvolta si finisce per dire e per fare) come analisi filologicamente fondata delle fonti e degli ambienti da cui esse provengono, ma anche come verifica continua dei nostri presupposti ermeneutici, con la disponibilità a metterne in causa la validità e a relativizzarne il peso. Rispetto a Pier Damiani questo potrebbe voler dire da una parte relativizzare la perentorietà e le contraddizioni di talune sue affermazioni contestualizzandole nel momento concreto in cui furono scritte e rispetto agli interlocutori per cui furono scritte: così, per esempio, se Romualdo è (e posto che sia) specchio dell'agiografo agli inizi della esperienza monastica di Pier Damiani non ancora priore di Fonte Avellana, è da dimostrare che lo sarebbe stato nello stesso modo alla fine, all'altezza della lettera 165, dove il mondo non è più da trasformare in un eremo, ma solo in un eremo si può trovare la speranza di una via alternativa, lo stimolo a convertirsi<sup>12</sup>. Dall'altra questo dovrebbe renderci più

<sup>11</sup> Ne ha discusso da un punto di vista ecclesiastico E. Bargellini per esempio in *La spiritualità romualdino-camaldolese ieri e oggi*, in *San Romualdo. Storia Agiografia Spiritualità*, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2002, pp. 290-298; da un punto di vista storiografico a più riprese G. Fornasari, e ultimamente, a proposito di un recente libro di A. Cantin (*Saint Pierre Damien (1007-2007). Autrefois - Aujourd'hui*, Paris 2007), G. Fornasari, *Philosophia nostra Christus est. Quelques observations en marge d'un nouveau volume sur Pierre Damien*, in «*Révue d'histoire ecclésiastique*», 103 (2008), pp. 172-173.

<sup>12</sup> Questa, come è noto, è la prospettiva su cui particolarmente ha messo l'accento N. D'Acunto nei suoi molteplici studi. Del resto è noto che Romualdo scompare, se non per un paio di generici riferimenti, nella restante produzione letteraria di Pier Damiani, tutta successiva alla *Vita Romualdi*; tanto che si potrebbe pensare che essa, dato che fu certamente scritta, come tutte le altre opere agiografiche di Pier Damiani (con la significativa eccezione della *Vita Dominicis Loricati*, scritta per Fonte Avellana) su commissione "esterna" al suo monastero d'elezione, non dovesse suscitare a priori particolare sintonia dell'autore con il suo eroe letterario. Ciò non toglie che il monaco in carriera, qual era ormai Pier Damiani alle soglie della elezione a priore di Fonte Avellana, dovette certamente essere attratto dal personaggio nell'atto di scrivere un testo, che aveva probabilmente un ruolo fondativo ed esemplare per il movimento monastico che fioriva a cavallo dell'Appennino centro-settentrionale, in cui la memoria del Romualdo storico doveva essere ancora ben viva.

avvertiti nel chiedere una coerenza o nel giudicare la contraddittorietà di tanti snodi del suo pensiero: per esempio, se si tiene conto che il genere epistolare è di per sé genere “militante”, non riducibile a un sistema di pensiero e di comunicazione in tutto coerente, questo può meglio rendere conto del fatto che vediamo l’Aldilà per il peccatore rappresentato con termini e immagini simili in situazioni che spesso non sappiamo se definire da dannazione eterna o da espiatione, definitive o provvisorie e passibili di evoluzione per i dannati; la nostra esigenza di collocare queste immagini di pena in una situazione chiara di dannazione o di riscatto possibile è problema che non si pone nell’Avellanita, che ha una idea ancora indefinita di purgatorio<sup>13</sup>.

- teologicamente si deve tener presente la dimensione dell’Incarnazione. Se è vero che Dio si è fatto uomo perché l’uomo potesse tornare a Dio, ogni vita cristiana è opera che vuol condurre alla misura di Cristo ed è volta a costruire la pienezza del corpo di Cristo, il suo *pleroma* (si veda Ef 4,13)<sup>14</sup>, oltre che esserne testimonianza più o meno luminosa nella storia. Ma questo impone anche la consapevolezza che ogni *imitatio Christi* è di per sé parziale e *in fieri* (ciò che tra l’altro giustifica l’evolversi dei modelli di santità). Per Romualdo (o meglio: il Romualdo di Pier Damiani), la statura di Cristo è pienezza ottenuta mediante un’ascesi e una contemplazione quasi *naïves* anche nei suoi aspetti più severi. Per Pier Damiani questo avviene solo attraverso un rude esercizio di conformità al crocefisso, raggiunta sì con l’ascesi, ma soprattutto mediante l’esercizio parossistico della devozione intesa come forma di distruzione sistematica di ogni moto di ribellione della volontà e della carne.

#### 4. *Alcuni tratti del modello agiografico di san Romualdo nella lettura di Pier Damiani*

È stato osservato che il modello agiografico di san Romualdo ha tratti largamente paradossali<sup>15</sup>. Può essere utile ripercorrere quelli che più mi sembrano evidenti leggendo in controluce il testo damiano:

- *magister*, ma senza riuscire a produrre una vera scuola con dei discepoli eredi e interpreti autentici.

<sup>13</sup> Questo è un tema che meriterebbe lo studio di uno storico del pensiero teologico medievale: la mia impressione è che ci troviamo in un immaginario e in un pensiero di transizione, e in questa zona grigia concettuale possiamo scorgere un tassello del processo di stabilizzazione di un’idea di Purgatorio. Si veda J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp. 142, 231-234.

<sup>14</sup> Si veda Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 [d’ora in poi VR], cap. 51, pp. 93-94.

<sup>15</sup> Chi ne ha parlato in termini particolarmente acuti è G.M. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi specchio del monachesimo nell’età di Guido d’Arezzo*, in *Guido d’Arezzo monaco pomposiano*. Atti del Convegno di studi, Pomposa-Arezzo 1997-1998, a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 3-20.

Ho già avuto modo di osservare che il titolo che sia Bruno di Querfurt, sia Pier Damiani attribuiscono a Romualdo con maggior frequenza, accanto a quello di *vir sanctus*, non è quello di *heremita*, o di *abbas*, o di *pater*, ma quello di *magister*<sup>16</sup>. Maestro di cosa? Pier Damiani precisa: *tacente lingua*<sup>17</sup>. Dunque non di insegnamenti scritti e orali (anche se Pier Damiani stesso segnala un suo commento al salterio a noi non pervenuto<sup>18</sup>), ma di quelli offerti dalla vita, che è essenzialmente vita di un irregolare<sup>19</sup>, di un itinerante difficilmente assimilabile a un sistema e a un progetto definito, e incapace lui stesso di adattarsi a una condizione stabile e strutturata. Un maestro che non vuole ergersi come tale, rifiutando di essere anche abate e che regolarmente si risolve a lasciare le sue fondazioni, perché per un motivo o per l'altro ritiene la sua esperienza conclusa, dopo aver posto a capo del gruppo da lui costituito un abate, si pensa dunque un discepolo di cui fidarsi, col quale però presto o tardi, comunque finisce per entrare in disaccordo. Un maestro di rapporti amicali, di disinteresse personale, di indifferenza al giudizio altrui, di solitudine radicale, capace tuttavia di attrarre paradossalmente una cerchia sempre nuova di discepoli, che non disdegna di usare la sua influenza sui potenti, ma anche non teme di arrivare al parossismo della reclusione, la quale spesso segue i momenti di più atroce esperienza di infertilità o di tradimento del suo insegnamento da parte dei suoi discepoli<sup>20</sup>. Diremmo forse noi: maestro di profezia; ma la profezia non insegna, provoca.

- *sterilitatis impatiens*, ma incapace di identificarsi in una qualsiasi delle sue fondazioni e di riconoscere la bontà dei suoi frutti. È aspetto già ampiamente studiato. Io stesso ho analizzato l'espressione damiana se-

<sup>16</sup> Il termine *magister* riferito a Romualdo è usato 24 volte in VR (senza altre occorrenze nel testo) e 13 volte in VQF (su un totale di 20 occorrenze). Uno studio sul termine riferito a Robert d'Arbrissel: H. Oudart, *Robert d'Arbrissel magister dans le récit de Baudri de Dol*, in *Ermite de France et d'Italie (XI-XIV siècle)*, a cura di A. Vauchez, Rome 2003, pp. 137-154.

<sup>17</sup> VR LII, p. 94.

<sup>18</sup> VR L, p. 93. Come è noto il cosiddetto "salterio di Romualdo", conservato ancora a Camaldoli, non è attribuibile a lui, ma è ancora più antico dell'epoca romualdina, e porta i segni di una venerazione alquanto precoce come reliquia. Comunque si giudichi il fatto, si può perlomeno osservare che la notizia di Pier Damiani avesse molto credito in ambito camaldolese. Da ultimo ha studiato il manoscritto F. Andrei, *Il salterio glossato di San Romualdo*, in «Benedictina», 49 (2002), pp. 23-52.

<sup>19</sup> È vero che Bruno di Querfurt definisce Romualdo *pater rationabilium heremitarum*, che io stesso traduco "padre degli eremiti che vivono secondo la regola" [cioè la *Regula Benedicti?*], ma personalmente ritengo che il termine porti in sé anche le risonanze del *rationabilis* utilizzato nella liturgia, per cui ci troveremmo in un'area semantica non così diversa e lontana da quella dei *virii spirituales*, come Pier Damiani chiama i monaci eremiti che girano intorno a Romualdo. Per una discussione sull'espressione di Bruno, con valutazioni parzialmente diverse, si veda G. Fornasari, "Pater rationabilium heremitarum": tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella "Vita Beati Romualdi", in G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo X. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, p. 210.

<sup>20</sup> Interessante la prospettiva di lettura proposta in questa direzione da G.M. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi*, *specchio del monachesimo* cit.

condo la quale Romualdo avrebbe voluto trasformare tutto il mondo in un eremo discutendone le dimensioni utopiche e quelle progettuali che se ne possono dedurre<sup>21</sup>. Ma merita porre in luce che, almeno concettualmente se non nei moventi spirituali, la dimensione missionaria, che non fu estranea a Romualdo (per quanto forse su posizioni dialettiche rispetto a quelle degli ambienti di corte e di alcuni suoi discepoli<sup>22</sup>), in sé non si coniuga spontaneamente con quella della *fuga mundi*; anche se in questo esercita un fascino indubbio la tradizione monastica celtica, che interpreta l'itineranza in un mondo altro dal proprio come forma di *xeniteia*.

- eremita, ma incapace di trovare una *solitudo* stabile e definitiva. Egli vive esperienze di solitudine come la reclusione, ma sempre interrotte per un motivo o per l'altro. Per cui è rappresentato sempre in movimento, ma volto a cercare la fissità della reclusione. Di fatto l'unica reclusione che si realizza è quella definitiva, che infine sigilla la vita nel rito di sepoltura *ante mortem* di san Biagiolo<sup>23</sup>.
- ilare, ma dominato dal dono delle lacrime<sup>24</sup>: entrambi aspetti di una personalità carismatica, con caratteri tipici di quella "follia per Cristo" che ha ascendenti in molti esempi delle *Vitae patrum*, ma troverà solo più tardi in occidente gli esempi più illustri in Robert d'Arbrissel e in Francesco.
- con una vitalità straripante, della quale la follia di cui sopra, come l'itineranza, è espressione, ma continuamente segnato dalla dimensione della morte; per citare solo le più importanti, da quella tragica dell'avversario del padre davanti ai suoi occhi, che è alle origini della scelta monastica del santo, a quella per altri versi parimenti tragica di Ottone che pone fine alla prima stagione forse anche utopica dell'azione riformatrice dell'*abbas* ed eremita autorevole a contatto con la corte imperiale<sup>25</sup>, a quella degli eremiti evangelizzatori e di Bruno Bonifacio martiri in Polonia, e infine alla sua stessa morte nella solitudine e spoliazione radicale<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> VR 27, per cui si veda L. Saraceno, «Trasformare il mondo in un eremo» (Vita Romualdi, 37). *Progettualità e utopia in una formula agiografica di Pier Damiani*, in «Studi umanistici piceni», 29 (2009), pp. 65-73.

<sup>22</sup> J. Leclercq, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, in «Revue bénédictine», 72 (1972), pp. 307-323 e R. Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, Monasteri e Santi Asceti*. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 237-266.

<sup>23</sup> Ha studiato acutamente questa morte agiograficamente esemplare P. Henriët, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles 2000, pp. 363-370.

<sup>24</sup> Ha studiato con finezza il tema P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2000, pp. 171-184.

<sup>25</sup> Ho discusso il ruolo di alcune di queste morti nella struttura narrativa della *Vita Romualdi* in L. Saraceno, *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani agiografo. Per uno studio della struttura letteraria della Vita Romualdi*, in «Benedictina», 54 (2007), pp. 195-216.

<sup>26</sup> Si vedano ancora le osservazioni dell'Henriët citate alla nota 22.

5. *I caratteri originali di un ritratto agiografico di Pier Damiani*

Possiamo distinguere due ambiti di considerazione, da analizzare con mezzi e strumenti diversi: il primo è quello dell'agiografia vera e propria, l'altro quello che potremmo dire autobiografico, che troviamo essenzialmente nell'epistolario.

a. *Nella Vita Petri Damiani di Giovanni da Lodi*<sup>27</sup>

Come si è già messo in rilievo, in questa opera possiamo individuare i tratti principali che la tradizione ha voluto trasmettere. Detto altrimenti possiamo riconoscere in essa il processo di istituzionalizzazione del modello di santità che gli eredi diretti hanno voluto proporre ai posteri. Essa ha un certo rilievo anche per la peculiarità di attingere direttamente dalle opere del proprio personaggio (oltre che dalla memoria diretta) alcuni tratti biografici<sup>28</sup>: certo, questo è facilmente spiegabile per il fatto che l'agiografo è stato segretario e custode della memoria letteraria del suo personaggio, e se ne fa un punto di onore. Ma il fatto può essere considerato da un altro punto di vista: il rilievo storico e documentabile, il peso della memoria dei fatti concreti è tale da obbligare l'agiografo a utilizzare forme di scrittura che trascendono le procedure tipiche del genere. L'autorevolezza del racconto è data dal fatto che il personaggio stesso si è raccontato, dunque in qualche modo i fatti parlano da soli. Un processo, a ben vedere, che non ha niente a che fare con la mitizzazione che è dimensione propria dell'agiografia, nel suo voler fissare un modello esemplare. Peraltro questo comporta, nell'ambito dell'opera nel suo complesso, una situazione di disarmonia abbastanza evidente anche quando si guarda all'articolazione dell'impianto narrativo.

Possiamo infatti suddividere la narrazione in tre parti principali, ciascuno con un suo tono stilistico proprio:

I. capp. 1-7	nascita, giovinezza negli studi, ingresso e prime esperienze nella vita monastica: <i>acta</i> <sup>29</sup>	tono encomiastico; schema narrativo biografico diacronico. Ricchezza di elementi topici.
II. capp. 8-13	i segni di santità: <i>virtutes</i>	per <i>miracula</i> : abbandono dell'impianto diacronico. Topica del genere.
III. capp.14-22	il riformatore: <i>conversatio</i>	tono encomiastico. Si ritorna alla struttura diacronica. Numerosi riferimenti documentari; assenza o per lo meno rarità di elementi topici.

<sup>27</sup> L'edizione critica è stata curata da S. Freund, per cui si veda Iohannes von Lodi, *Vita Petri Damiani*, in S. Freund, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*, Hannover 1995 (MGH, *Studien und Texte*, 13), pp. 177-305.

<sup>28</sup> L'edizione critica del Freund sopra citata ha, oltre al resto, il merito di evidenziare tutti i passi direttamente attinti da lettere damianee.

<sup>29</sup> Si riprendono qui le partizioni proposte da J. Fontaine nella sua introduzione a Sulpice Sévère, *Vita Sancti Martini*, Paris 1967 (*Sources chrétiennes*, 133), p. 87. Ringrazio E. Ferrarini per avermi segnalato questa analogia.

Nella prima parte Giovanni non ha materiali particolari cui attingere, anche se si preoccupa di dire (si veda la fine del cap. 3) che ciò che racconta intorno alla difficile infanzia e alla contrastata giovinezza lo ricava da scritti di Pier Damiani, che noi peraltro non conosciamo e che forse in certi casi potremmo dubitare siano veramente esistiti; e comunque alcune informazioni sono in contrasto con ciò che Pier Damiani stesso ci dice di lui nei suoi scritti a noi noti. Di fatto, laddove non può e non sa, soprattutto nel racconto dell'infanzia, trasfigura il personaggio adottando i *topoi* consueti. Ne risulta un cammino accidentato quanto alle circostanze esterne (una difficile infanzia, un accesso tardivo agli studi: informazioni che come tali possono essere veritiere, perché fuori dalla logica del *topos*), le quali però non danno conto di alcun contrasto dal punto di vista interiore, salvo un fugace cenno alle attrattive della mondanità e alle seduzioni della carne (cap. 3). Il percorso verso la conversione alla vita monastica è sostanzialmente tracciato fin dagli inizi, per quanto tormentati, ma solo per difficoltà esterne. Ci si potrebbe chiedere: che ne è del *peccator monachus*, certo autorevole e tutto di un pezzo nella sua intransigenza ascetica, ma anche sempre inquieto relativamente alle proprie debolezze, così come appare nelle lettere damianee?

Nei capitoli 8-13 si segue il modello del racconto per *exempla*, di illustre tradizione agiografica, che lo stesso Pier Damiani aveva utilizzato da par suo soprattutto nella seconda parte della *Vita Romualdi*<sup>30</sup>. I miracoli sono certo edificanti, ma più per il potere taumaturgico che dimostrano che per l'ascesi più o meno indiscreta che le lettere invece attestano. Come comunque opportunamente dice Edoardo Ferrarini, «hanno tutti un carattere, per così dire, quotidiano e dimesso, per nulla iperbolico»<sup>31</sup>.

Nei capitoli 14-22 il narratore si identifica largamente con il cronista, che a larghe mani attinge alle lettere damianee. Anche se poi l'operazione di Giovanni da Lodi rivela attitudini ermeneutiche che sono dell'agiografo, tutt'altro che neutrale nelle sue scelte come nelle sue omissioni. Ed è per lo meno singolare che la rappresentazione del protagonista della riforma, del consigliere di papi e imperatori, del maestro spirituale, passa del tutto in ombra rispetto alla figura del digiunatore e del penitente<sup>32</sup>. Si è già fatto notare che colui che

<sup>30</sup> Rimando all'analisi della struttura narrativa che ho fatto in Saraceno, *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani agiografo* cit., pp. 195-216.

<sup>31</sup> E. Ferrarini, *Tratti della spiritualità damiana nella testimonianza agiografica di Giovanni da Lodi*, in *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani* cit., p. 248.

<sup>32</sup> Come ha posto in luce con pertinenza e precisione Ferrarini, *Tratti della spiritualità damiana* cit., pp. 256-257. Va peraltro precisato che il racconto della morte porta su altre lunghezze d'onda, come nota con pertinenza Ph. Henriot: «Le transitus de Pierre Damien nous éloigne autant de Dominique l'encuirassé que de Romuald. Alors que le saint a de son vivant largement pratiqué les pénitences corporelles, Jean n'aborde pas ce sujet dans le récit des derniers instants. La mort est une libération mais la formule utilisée, banale, n'implique aucune souffrance: "Libéré des liens corporels, il rendit son âme à Dieu"». Muore attorniato dalla gente, anzi per lui morire solo non avrebbe senso: «La convergence avec le monachisme classique est évidente: la perfection et l'achèvement des devoirs liturgiques sont de bonnes garanties de salut. De fait, ce récit est exempt de toute connotation pénitentielle: pas de confession, pas de flagellations, mais les prières de

qui si pone come cronista in questo caso è stato anche custode della memoria e costruttore del monumento memoriale, in quanto principale responsabile della principale silloge di lettere e altri scritti consegnate alla divulgazione e trasmissione, e quindi si deve tener conto che anche lì appaiono altri tratti con rilevanza almeno non inferiore; ma è almeno interessante vedere come la leggenda agiografica scritta da un successore del priore di Fonte Avellana, e che doveva diventare riferimento ideale per l'eremo nel quale il santo aveva maggiormente vissuto e con il quale soprattutto si era identificato, tende a lasciare sullo sfondo la dimensione dell'*homme d'église*: forse mal sopportata, troppo ingombrante per quella comunità mentre lui era in vita?

b. *Oltre l'agiografia: il modello desumibile dall'autorappresentazione nelle lettere*

Mi limito a richiamare alcune piste di ricerca che in parte ho già percorso in alcuni studi precedenti, enunciando alcuni tratti caratteristici per la voluta antinomia che essi rivelano.

- il *peccator monachus*: come noto, è la formula che Pier Damiani sceelse a un certo punto come sua “firma”, o più precisamente come *titulus*<sup>33</sup>. Di fatto è questa soprattutto la “cifra” con cui egli ha inteso farsi leggere dai suoi interlocutori. Merita dunque qualche determinazione prospettica. In realtà il nesso non è sua invenzione; dobbiamo probabilmente trovare la sua origine in Gerolamo<sup>34</sup>:

Hieronymus - De persecutione christianorum  
Cl. 0606, linea : 90  
*si sanctum es, beatus es monachus : si peccator es, miser es monachus : tamen monachus es.*

Di rilievo, dal nostro punto di vista, il modo in cui Rabano Mauro mette in luce la dimensione antitetica del nesso in un esordio epistolare, pur riferendo i termini in opposizione a due persone distinte :

Hrabanus Maurus, *De computo*  
prol., linea : 2  
Dilecto fratri MARCHARIO monacho HRABANVS peccator in CHRISTO salutem.

matines en un “jour apostolique” [la festa della cattedra di S. Pietro]», Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., p. 369.

<sup>33</sup> Usata per la prima volta nella lettera 13, si è progressivamente affermato fino a diventare dalla lettera 73 il *titulus* esclusivo. Ci sono due eccezioni che valgono a riprova: alla lettera 128 (all'edizione Reindel III, p. 430) e nello spurio autoepitaffio, in due contesti in cui Pier Damiani si presenta comunque autorevolmente con il proprio *titulus*.

<sup>34</sup> Si forniscono qui le citazioni nella forma in cui le presenta il Cetedoc Library of Christian Latin Texts (CLCLT) 6, curato da P. Tombeur e dal Centre “Traditio Litterarum Occidentalium” (CTLO) presso Brepols, Turnhout, come anche il *Thesaurus Petri Damiani*, Turnhout 2004, indispensabile strumento di partenza per ricerche lessicali di questo tipo.



Parimenti è significativo che in epoca coeva lo assumerà come *titulus* anche Lanfranco del Bec in alcune sue lettere (8 occorrenze nell'edizione Cetedoc Library of Christian Latin Texts). Ecco un esempio:

Anselmus Cantuariensis, *Epistulae*

Vol. : 3, epist. : 2, pag. : 98, linea : 1

Dominis, amicis, fratribus carissimis ODONI et LANZONI: frater ANSELMUS

Beccensis, vita peccator, habitu monachus, pro aeternis temporalia despiciere, pro temporalibus aeterna percipere.

In seguito troviamo questa connessione usata in modo più “banale” attraverso l’inversione dei termini (che peraltro ho dovuto io stesso adottare come traduttore) anche da Bernardo di Chiaravalle. Ma ormai a questo punto la formula assume soltanto il valore di un artificio retorico della modestia ed è caduta la tensione paradossale insita in quella sorta di ossimoro, che del resto è strutturale in ogni esperienza di conversione cristiana, se non al mistero stesso della salvezza in Cristo crocifisso. La specificità dell’uso damiano va posta sia nell’uso del nesso come *titulus* suo proprio, sia nell’averne rafforzato la tensione polare attraverso la immediata giustapposizione dei termini. Forse la formula fu ai suoi occhi quella che meglio gli sembrava esprimere, nella sua dimensione dinamica e paradossale, sia il carattere di eccellenza, sia la dimensione della gratuità insita nel suo “stato di vita” monastico-eremitico. Di fatto *monachus* identifica anche giuridicamente l’appartenenza a un *ordo*, che peraltro a più riprese è definito al di sopra di ogni altro tipo di appartenenza o di funzione nella *societas christiana*, in sé perfetto su questa terra e in questo tempo<sup>35</sup>. Il termine *peccator* che vi è affiancato vale invece a caratterizzare la fragilità della natura, chiamata nonostante tutto ad interpretare concretamente un ruolo che comunque non poteva non essere vissuto come missione esemplare per l’umanità intera.

Un’ultima notazione. Tre volte si rivolge ai suoi interlocutori abati di grandi cenobi (Desiderio, lett. 86 e lett. 106, Ugo lett. 113) chiamandoli, per una sorta di antitesi rispetto al proprio *titulus*, *archangeli monachorum*. Anche questo nesso non è estraneo alla tradizione monastica. Al di là del canone retorico della modestia, e di quello dell’ossimoro per quanto riguarda se stesso rispetto agli interlocutori, mi chiedo se non vi sia da riconoscere un omaggio a un loro ruolo di governo ben più pesante e autorevole di quello suo di priore, o di ex priore. Per quanto sia stato egli anche cardinale e vescovo, per poco tempo ha esercitato ruoli di governo attivo: anche nel pieno del suo prestigio, quando era per così dire nella stanza dei bottoni, più che pastore fu, per riprendere una espressione del Blum, consigliere dei papi<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Si veda a questo proposito D. Iogna Prat, *Agni immacolati: recherches sur les sources hagiographiques relatives à Maieul de Cluny (954-994)*, Paris 1988, pp. 351-362; per Pier Damiani si veda più sotto con i rimandi bibliografici alla nota 55.

<sup>36</sup> O. Blum, *The Monitor of the Popes: St. Peter Damian*, in *Studi Gregoriani*, 2, Roma 1947, pp. 459-476.

- *l'asceta imperfetto*: quando parla di Fonte Avellana (ed è significativo che avvenga solo a loro riguardo) Pier Damiani ritorna più volte su due dimensioni della santità dei suoi confratelli e sudditi, che lui stesso persegue, ma su cui si sente inferiore: dono delle lacrime e eccessi ascetici, al cui riguardo si sente impari, soprattutto nei confronti di Domenico Loricatedo. Piroška Nagy ha analizzato con finezza questa relazione tutta particolare all'interno della dimensione del rispecchiamento<sup>37</sup>. Resta il fatto che questa proclamata inadeguatezza del priore di Fonte Avellana vale per converso a costruire un mito collettivo di Fonte Avellana, quasi una nuova Nitria al pari della vicina Sitria dei tempi di Romualdo<sup>38</sup>.
- *l'eremita diviso*, tra desiderio di solitudine ed esigenze (o necessità) di predicazione. Questa dimensione, in effetti, è già presente in forme diverse, ma non eterogenee, nel ritratto di Romualdo *sterilitatis impatiens*<sup>39</sup>; ma nel sentimento romualdino non compare quel dilemma, non privo di sensi di colpa, che Pier Damiani esprime per esempio nella lettera 8, dove forzatamente la scelta si impone a favore esclusivo della vita solitaria, come anche negli *exempla* riportati nella lettera 57, dove difende le motivazioni dell'abbandono del vescovato. Mi pare indubitabile l'ascendenza di questo dilemma al *topos* gregoriano, come peraltro è stato variamente discusso dalla storiografia più recente<sup>40</sup>. Al riguardo mi sembra almeno non inutile richiamare il fondamento di questo *topos*, in qualche modo l'archetipo agiografico di questa dialettica: Gesù, che nei vangeli cerca di ritirarsi in solitudine, ma viene ogni volta richiamato dalla folla. Dunque non solo *topos*, quanto piuttosto dilemma tutto inerente alla vita cristiana, tra esperienza di Dio come assoluto e impulso all'annuncio-testimonianza di questa esperienza, e della trasformazione che essa implica per il credente. Almeno a livello ideale (non sempre, a quanto risulta, nella realtà) Pier Damiani sembra risolvere tale dilemma a favore esclusivo della solitudine: per il monaco c'è sempre un a priori, l'essere soli per Dio e soli con Dio.
- il *vescovo-cardinale* "malgré lui", e infine "riconvertito" all'eremo: deluso dal mondo (ecclesiastico e no) o lui stesso con una sua nuova percezione della sua alterità rispetto al mondo? D'Acunto ha insistito più volte sul percorso di progressiva disillusione nelle potenzialità di una riforma del mondo attraverso una riforma della Chiesa, se non anche di una disillusione sulla capacità della Chiesa di autoriformarsi con la radicalità che gli sembrava in un primo tempo possibile. Comunque è per lo meno rilevante che per Pier Damiani la fuga dal mondo fu in qualche modo duplice:

<sup>37</sup> P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, passim.

<sup>38</sup> VR 64, p. 105: «Ora, a quel tempo, in Sitria era tale il modo di vivere che essa sembrava un'altra Nitria, non solo per il nome, ma anche nella realtà».

<sup>39</sup> VR 35, p.74.

<sup>40</sup> Di recente ha preso in esame questo aspetto Ph. G. Justice, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden-New York-Köln 1997.

dal mondo all'eremo come scelta di estraneità dal mondo; e dall'azione riformatrice in seno alla Chiesa e alla *Christianitas* in virtù del prestigio dell'eremita, ancora illuso di poter configurare il mondo all'eremo, di nuovo all'eremo stesso, ormai (e ancora, in una sorta di ritorno alle radici della propria conversione) concepito come luogo di rifugio dal mondo, cui prestare servizio solo eccezionalmente, quando per qualche missione poteva essere utile l'autorevolezza e il prestigio dell'eremita ormai fuori dai giochi. Anche se va detto che le eccezioni rendono questa riconversione assai meno radicale di quanto affermato (e per certi versi idealizzato).

#### 6. *Altri tratti di un profilo spirituale di Pier Damiani: la dimensione della santità nel linguaggio di Pier Damiani*

Propongo qui solo alcuni sondaggi, come verifica della validità di un metodo di approccio che ho già utilizzato in altre occasioni, avvalendomi dei nuovi strumenti di indagine costituiti dalle banche dati testuali.

Sono personalmente convinto che, per ricostruire un profilo spirituale di un santo scrittore (e in questo caso retore soprafino), in un contesto culturale di prassi di scrittura dominata dalla topica dei generi, un ambito fecondo di indagine sia lo studio di alcuni processi linguistici ed espressivi, che possono dare conto di atteggiamenti e punti di vista soggettivi e particolari.

Se per un retore come Pier Damiani l'uso che starei per dire "espressionista" degli strumenti connessi allo stile e alle potenzialità lessicali e semantiche della parola non è solo forma di abbellimento del dettato, ma forma del pensiero, sono convinto che il vero carattere spirituale, il suo vero animo religioso non lo si scopra soltanto in ciò che dice, cercando qualcosa di innovativo e originale, quanto piuttosto nel come lo dice. Propongo a titolo di esemplificazione solo qualche sondaggio, che utilizza strumenti già sperimentati in particolare intorno alla parola *crux*, un termine a più riguardi chiave nel linguaggio del priore dell'Eremo della Santa Croce di Fonte Avellana, e secondo me autentica struttura profonda del suo atteggiamento spirituale<sup>41</sup>.

Dal punto di vista metodologico l'analisi si basa su due osservazioni linguistico-grammaticali, che penso opportuno richiamare. La prima: una buona piattaforma di partenza per individuare le strutture semantiche di un autore e di un testo è quella di studiare i termini chiave dal punto di vista concettuale, a partire da quelli statisticamente rilevanti, analizzando le relazioni semantiche che si determinano con i termini che ad essi si connettono al genitivo. Che abbia valore oggettivo o soggettivo, epesegetico o determinativo,

<sup>41</sup> Mi permetto di rimandare per ulteriori considerazioni metodologiche e per alcuni risultati ottenuti ai miei studi: L. Saraceno, *Ultimus crucis servus: ricerche semantiche per un "profilo spirituale" di Pier Damiani*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 62 (2004), pp. 217-231; L. Saraceno, *L'opera poetica di Pier Damiani: un linguaggio per una "grammatica di Cristo"*, in Pier Damiani, *Opera Omnia*, IV, *Poesie e preghiere*, Roma 2003, pp. 93-98.

il genitivo indica sempre un nesso grammaticalmente necessario rispetto a qualcosa che lo regge, tanto che possiamo pensare che il rapporto grammaticale che si istituisce, proprio per la sua necessità intrinseca, sia quello che meglio definisce i nessi semantici primari. La seconda, dello stesso genere della prima: altre strutture semantiche obiettivamente rilevanti sono quelle che si ricavano dallo studio delle determinazioni e connotazioni costituite dal nesso sintagmatico sostantivo + aggettivo.

Si propongono e discutono qui le risultanze dei dati che emergono dall'incrocio di questi due piani di indagine relativamente ad alcuni ambiti lessicali che possono essere indicativi dell'idea di santità e di asceti monastica di Pier Damiani.

a. *il lessico della scelta e della vita monastica*

In senso ordinariamente monastico l'espressione *sancta conversatio* è usata in 56 occorrenze. Sostanzialmente equivalenti sono le espressioni *pia* e *recta conversatio*, rispettivamente con 8 e 7 occorrenze; il totale di 71 occorrenze rispetto alle 204 complessive di *conversatio* (prevalentemente, ma non esclusivamente, il termine è utilizzato in senso positivo)<sup>42</sup>, è cospicuo. Meritano dunque un'analisi più attenta i campi di significati che si riconnettono sia a *conversatio*, sia a *conversio*, sostantivo semanticamente distinto, ma inevitabilmente contiguo e parzialmente sovrapponibile (si veda per esempio *initium conversionis/initium conversationis* e più in generale l'uso dei due lemmi connesso a termini di valore incoativo). Del resto è ben noto che entrambi i termini sono quelli che più hanno a che fare con ciò che noi chiameremo, rispettivamente, "vita" e "scelta" monastica<sup>43</sup>.

Possiamo trarre qualche conclusione da queste risultanze organizzate per campi semantici. *Conversio*, usata anche assolutamente, definisce ordinariamente l'ingresso nella vita monastica, e non comporta particolare bisogno di determinazioni denotative o connotative (di qui la scarsa rilevanza dell'aggettivazione). Il termine indica l'atto che sanziona una scelta. *Conversatio* per parte sua è condizionato sia dall'uso comune generico (condizione/stile di vita) sia dall'uso specificamente monastico (si veda per esempio *Regula Benedicti* 58,17: *conversatio morum*), che conduce per lo più il termine ad indicare uno stile di vita sotto una regola e un abate, o eremitica secondo un *propositum vitae*. Per questo la parola esige pressoché sempre una determinazione mediante aggettivo o equivalente, che circoscriva e definisca l'ambito semantico. L'aggettivo però, proprio per il valore allusivo che di fatto il so-

<sup>42</sup> 195 nella forma *conversatio*, 9 nella forma *conversacio*.

<sup>43</sup> Come noto il termine *conversatio* è usato 10 volte nella *Regula Benedicti*, mentre *conversio* mai. Lo studio delle relazioni semantiche dei due termini deve rifarsi al classico studio di Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961, pp. 341-345. Del resto nella valutazione dei dati si deve tener conto delle possibili confusioni dei copisti e dei lettori rispetto a due termini graficamente molto simili.

Tabella 1: sost. + *conversationis* (140)<sup>44</sup>

<i>ordo</i> 8	<i>studium</i> 12	<i>honestas</i> 6	<i>Exemplum</i> 9	<i>initium</i> 5	<i>iter</i> 5	<i>severitas</i> 1	<i>concupiscentia</i> 1*	<i>convallis</i> 1
habitus 6	fervor 2	rectitudo 3	indicium 2	exitus 2	via 2	rigor 1	illecebra 1*	flos 1
meritum 2 (1*)	igniculum 1	aspectus 1*	insignia 2	infantia 2	administratio 1		incuria 1*	rami 1
assiduitas 1	instantia 2	candor 1	linea 2	exordium 1	incessus 1		lutum 1*	semen 1
consensus 1	estum 1*	celitudo 1	Forma 1	novitas 1	industria 1		mollities 1*	viscus 1
consuetudo 1		ingenuitas 1	propositum 1	profectus 1	trames 1		pulvis 1*	
contactus 1		nitor 1	velamen 1	incrementum 1	opus 3(1*)		squalor 1*	
heres 1		pallium 1	fides 1		gressus 2		strepitus 1*	
magisterium 1		radium 1			distantia 1		subiectio 1*	
mos 1		virtus 1			gesta 1		ignominia 1*	
oboedientia 1		munditia 1			laqueus 1			
officium 1		splendor 1						
rudimentum 1								
tegmen 1								
unanimitas 1								
vita 1								
29	18	19	19	13	18	2	10	5

NB: Vanno aggiunti sei genitivi di qualità:

episcopus *inconsideratae* *conversationis* 1  
 servus Dei *sanctae* *conversationis* 1  
 monachus *sanctae* *conversationis* 2  
 vir *piae mentis et rectae* *conversationis* 1  
 domno *Desiderio sanctae* *conversationis* 1

<sup>44</sup> In parentesi il numero complessivo di occorrenze. In corsivo in capo ad ogni colonna la parola più utilizzata intorno alla quale si organizza il campo semantico. In questa tabella l'asterisco marca l'accezione negativa del nesso.

Tabella 2: *Conversatio* + agg. (e genitivo di pertinenza): 185/197

<i>sancta</i> 56	<i>mundana</i> 8	<i>Prava</i> 2	<i>nova</i> 5	<i>heremitica</i> 6 <sup>45</sup>	<i>vestra</i> 5
pia 8	terrena 7	carnalis 1	cotidiana 2	lacteola 2	nostra 3
recta 7	humana 5	coenosa 1	longa 2	casta 1	earum 2
ardua 3	saecularis 3	dissoluta 1	vetusta 2	coniugatorum 1	tua 2
bona 3	activa 1	inconsiderata 1	diuturna 1	feminea 1	abbatum 1
beata 2	domestica 1	sordida 1	novitia 1	huius heremi 1	aliena 1
conspicua 2	saecularium 1	spuria 1	pristina 1	melioranda 1	beati Bonifatii 1
districta 2	solita 1			monasterii 1	eius 1
eximia 2				monastica 1	fratrum 1
honestata 2				muliebris 1	illorum 1
sacra 2				parentum 1	mea 1
ammirabilis 1				solitaria 1	sua 1
caelestis 1					
dextera 1					
munda 1					
miranda 1					
pudica 1					
religiosa 1					
rara 1					
sanctarum virtutum 1					
sanctorum 1					
viva 1					
100	27	8	14	18	18

<sup>45</sup> Di cui 5 occorrenze concentrate in *Vita Romualdi*.

Tabella 3: sost. + *conversionis* (34)

<i>initium</i> 5	<i>gratia</i> 2	<i>remedium</i> 2	<i>rudimenta</i> 3	<i>votum</i> 1	[varia]
aditus 2	animus 1	Portum 1	tirocinium 1	hostia 1	effectus 1
exordium 2	fervor 1		habitus 1		causa 1
mora 2			regula 1		debitum 1
novitas 1					incentor 1
postliminium 1					licentia 1
					[paeniteri ]1
13	4	3	6	2	6

Tabella 4: *conversio* + agg. (genitivo di pertinenza) 38/74

<i>morosa</i> 3	<i>rata</i> 2	<i>sua</i> 8	<i>sancta</i> 2	<i>sola</i> 2
nova 2	irrita 1	tua 4	divinitus decreta 1	
novitia 2		nostra 3	infructuosa 1	
cotidiana 1		eius 2		
retrograda 1		fratris 2		
subitanea 1				
10	3	19	4	2

stantivo immediatamente implica in ambito monastico, finisce per avere più valore determinativo (nel senso che sta a indicare che in quell'area semantica specifica si sta utilizzando il termine, anche se talvolta di questa determinazione si può fare a meno) o piuttosto denotativo che connotativo: in quel senso valgono per esempio i nessi *recta/sancta conversatio* e analoghi. In questa linea valgono per la maggior parte gli aggettivi che a quell'area si connettono, che, come si evince dalla tabella, sono quelli del gruppo statisticamente più consistente. La connotazione la troviamo più nell'uso negativo (colonne 2 e 3). Quanto ai termini di cui *conversationis* è specificazione, osserviamo che, nel senso di vita monastica prevale la connessione di termini legati al concetto di *ordo, exemplum*; poi seguono i termini riferiti al concetto di *fervor, studium*, e all'idea di luminosità e visibilità; di rilievo infine le metafore legate al mondo vegetale. Potremmo concludere: in senso monastico il termine *conversatio* indica l'*habitus* di vita che si assume. Essa, quando è esercitata rettamente, genera emulazione e fecondità ed è strettamente connessa a un'idea di eccellenza rispetto agli altri generi di vita. La *conversatio* monastica è quella *sancta*, perfetta per antonomasia. Basta ritenere questa citazione, di rilievo anche per la struttura chiastica e per il *cursus*:

vol. : 4, epist. : 152, pag. : 9, linea : 21

*Caeterum qui ad perfectionis conversationem festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis.*



Questa citazione mi spinge a fissare l'attenzione anche sul secondo membro del chiasmo, dove troviamo l'espressione *celsitudinem perfectionis*. Già André Cantin<sup>46</sup> ha notato che l'espressione *culmen perfectionis* è particolarmente cara a Pier Damiani: è utilizzata 17 volte su 64 occorrenze complessive di *perfectionis*. A esse vanno aggiunti altri sinonimi e termini analoghi: *celsitudo*, appunto, *fastigium*, ecc., come si desume dalla prima colonna della seguente tabella, che ripartisce le occorrenze in campi semantici:

Tabella 5: sostantivo + *perfectionis*

<i>culmen</i> 17	<i>amor</i> 7	<i>gratia</i>	<i>conversatio</i>	<i>fructus</i>	<i>limes</i>
<i>fastigium</i> 4	<i>propositum</i> [ <i>adipiscendae</i> ]	<i>munus</i>	[ <i>arduum</i> ] <i>institutum</i>	<i>lucrum</i>	<i>litus</i>
<i>summa</i> 3	<i>spes</i>	<i>virtus</i>	[ <i>ardua</i> ] <i>semita</i>	<i>meritum</i>	
<i>arx</i> 2	<i>studium</i> [ <i>adipiscendae</i> ]		<i>vinculum</i>	<i>robur</i>	
<i>cumulum</i> 2				<i>detrimentum</i> *	
<i>alta</i>					
<i>apex</i>					
<i>celsitudo</i>					
<i>excelsa</i>					
<i>insignia</i>					
<i>vertex</i>					

Vanno aggiunte due occorrenze con valore partitivo (*nihil-*; *quid-*); e due genitivi di qualità (*episcopus tantae-*; *vir quantevis-*).

Fa spicco l'assoluta predominanza dell'idea di altezza, la rappresentazione della perfezione connessa con la verticalità e della sommità. Come qualcuno ha ben detto, per Pier Damiani «vivere è superare»<sup>47</sup>, e proprio l'ascesi è lo strumento mediante il quale esercitarsi per superare, fino alla perfezione. Ma di quale perfezione si tratta? L'espressione vale ordinariamente ad identificare specificamente la vita monastica, o la contemplazione che ne è il frutto. Per questo non è casuale che il nesso compaia, nelle sue varie declinazioni lessicali, più di tre volte nelle lettere 50 (4), 152 (5), 153 (9), 160 (5), 165 (5), che sono tutte tra quelle più rappresentative della "teologia monastica" dell'Avellanita.

<sup>46</sup> Cantin, *Saint Pierre Damien* cit. pp. 52-54.

<sup>47</sup> K. Skwierczyński. *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il Liber Gomorrhianus di s. Pier Damiani*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, p. 278.

Più in generale, la distribuzione dei termini di riferimento *culmen* e analoghi per il genitivo *perfectionis* divisi per singola opera e in relazione con gli altri usi è la seguente:

Tabella 6: Distribuzione del nesso *culmen perfectionis* e analoghi<sup>48</sup>

l.17	culmen				
l. 23	fastigium				
l. 28	cumulum	culmen			
l. 44	apex	culmen			
l. 50	virtus	culmen 2	arx		
l. 132	fastigium				
l. 152	summa	conversatio	celsitudo	vertex	arx
l. 153	culmen	excelsa	amor 5	limes	vir quantevis...
l. 160	culmen 4	Spes	atrium	summa	
l. 165	amor	fructus	alta	culmen 3	
pr. 135	culmen				
s. 5	culmen				
s. 15	fastigium	[arduum] institutum	summa		
s. 17	culmen				
s. 28	meritum	fastigium			
VO	insignia	culmen			
VR	[ardu]a semita	amor	cumulum		

Sembra di poter rilevare una maggior frequenza relativa dell'espressione nelle lettere, laddove cioè più esplicitamente si costruisce una "teologia monastica", ma anche si prospetta un maggior spettro di variabili con cui far entrare in risonanza le dimensioni della perfezione. Mi sembra di poter proporre la seguente ipotesi di spostamento di accenti: il culmine della perfezione cristiana è identificato con la vita monastico/eremitica agli inizi (si veda lett. 17, 28 e 50). In quelle più tardive (si veda in particolare lett. 153) compare soprattutto la dimensione dell'amore della contemplazione (5 volte su 9 occorrenze in questa lettera) come l'anima della vita monastica: il *culmen* è ormai sentito oltre la vita monastica, sta nel fine verso il quale essa è volta. Ci si potrebbe chiedere se questo abbia un nesso da una parte con la prudenza di Pier Damiani a vivere una tensione apocalittica sentita come imminente, dall'altro con una visione a quel punto più disincantata rispetto a una speranza nella capacità della vita monastica di riformare il mondo nel senso di una *societas perfecta*<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Si intenda l. per lettera; s. per sermone; pr. per preghiere; VR e VO rispettivamente per *Vita Romualdi e Odilonis*.

<sup>49</sup> Posto che l'osservazione risulti fondata, essa verrebbe a corroborare le puntualizzazioni sull'evoluzione nel corso del tempo del pensiero damiano, su cui a più riprese ha posto l'accento

b. *il lessico rappresentativo della tensione libertas/ordo*

La rilevanza dell'uso di *ordo* determinato da *conversationis* mi suggerisce, per contrasto, di vedere quanto vale per Pier Damiani la dimensione della *libertas* come frutto dello Spirito. *Libertas* è usata in totale 87 volte, di cui 57 con valore positivo, di cui 39 nel senso connesso alla libertà della grazia; 30 con valore negativo.

I sostantivi determinati dalla forma al genitivo (*libertatis*) sono 24, con la seguente distribuzione:

Tabella 7: sost. + *libertatis*<sup>50</sup>

<i>audacia</i> * 6 <sup>3</sup>	<i>titulus</i> 6	<i>amor</i> 2	[varia]
<i>arbitrium</i> * 2	<i>ius</i> 2	<i>spiritus</i>	via
<i>excessus</i> *	<i>auctoritas</i>		<i>meminisse libertatis</i>
	<i>obsequium</i>		
	<i>premium</i>		

Come si vede, quelli che dominano sono *audacia* (5 in senso negativo) e *titulus* (6 in senso positivo). Il termine *titulus* vale come segno contraddistintivo: allude a una libertà non tanto carismatica, ma istituzionale.

I 39 usi con valore positivo di *libertas* intesa come dono della grazia possono essere così suddivisi:

Tabella 8: usi di *libertas*

uso assoluto	con aggettivo	sost. + <i>libertatis</i>	<i>libertas</i> + gen.
9	16	4	10

Di rilievo il fatto che tutti gli usi assoluti di *libertas* siano con valore positivo: quando si pensa a una *indiscreta libertas*, ci si deve premunire per denotare il valore negativo con una aggettivazione o una determinazione che non diano adito ad ambiguità. La libertà come *excessus* è quanto di più lontano da un *culmen perfectionis*.

Nel caso di *libertas* + aggettivo e + determinativo al genitivo possiamo osservare la seguente casistica:

in particolare N. D'Acunto, per cui basti il rimando al suo contributo in questa stessa sezione monografica.

<sup>50</sup> Evidentemente i totali rispetto alle tabelle seguenti cambiano, perché si considera l'uso del genitivo indifferentemente con o senza aggettivo.

Tabella 9: *libertas* + x

<i>vera</i> 2	aeterna	<i>libertas aecclisiae</i>	<i>libertas spiritus filiorum</i> 2
<i>antiqua</i>	evangelica	<i>libertas animarum</i>	<i>libertas cursus fluminis</i>
<i>ingenita</i>	mira	<i>libertas gloriae</i>	<i>libertas iuvandi animas</i>
<i>ingenua</i>	perfecta	<i>libertas iustitiae</i>	<i>libertas predicationis ecclesiae</i>
<i>nova</i>	sancta	<i>libertas spiritus</i>	
<i>pristina</i>	sempiterna		
<i>secura</i>	superna		
<i>solita</i>			

L'impressione che si deriva dallo sguardo complessivo è che la *libertas* dell'asceta e dell'eremita rientri nella sfera di un'idea di grazia che si qualifica come condizione di salvezza, di una perfezione che si pone come *telos*, mentre non è particolarmente connotata in senso esperienziale, per esempio nel senso della dimensione carismatica o dell'audacia imprevedibile della santità. Dunque si dovrebbe essere prudenti nel dire che per Pier Damiani la libertà è metro dell'azione ascetica<sup>51</sup>.

Si osservi per esempio che il termine *libertas* compare una volta sola, e in senso negativo, nella *Vita Romualdi*, e comunque tutto questo campo lessicale non è particolarmente praticato nel corpus agiografico dell'Avellanita<sup>52</sup>: non sembra insomma rientrare nei suoi canoni di esemplarità. Ma è pur vero che i santi che sono per lui maggiormente esemplari, Romualdo e Domenico Loricato, si trovano su un piano diverso di santità, quello che può arrivare anche alla *pietas* indiscreta<sup>53</sup>, alla follia per Dio, su livelli che di per sé non sono tanto da imitare, quanto piuttosto da guardare per confrontare la propria pochezza, per sottoporre a giudizio e relativizzare la propria *conversatio morum*: perché assurgono a fondamento di un mito identitario, che come tale si colloca nella sfera dell'irraggiungibile, e valgono soprattutto come stimolo a prendere sul serio anche una santità più feriale<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Così U. Longo, *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore* cit. p. 43, che si appella a un'affermazione, che a me sembrerebbe di natura diversa, di O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola 1962), Milano 1965, p. 156 (si parla di «una libera possibilità di vita eremitica offerta a tutti» indipendentemente da una previa esperienza cenobitica).

<sup>52</sup> 8 volte *liberare*; 1 *liberator*.

<sup>53</sup> Sono 29 le occorrenze dell'aggettivo *indiscretus*, di cui però solo due, in riferimento a *pietas*, hanno valore positivo. Così non può essere buono un *indiscretum ieiunium*, e neppure l'*indiscreta simplicitas* di Romualdo che non celebra la messa per penitenza, seppure per ingiusta accusa (VR 50,17 p.92). La *discretio* damiana rispetto ad altre forme di pietà è stata posta in luce da P. Golinelli, *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma 1988.

<sup>54</sup> C. Caby, *De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionalisation des expériences monastiques, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 115 (2003), pp. 235-267; U. Longo, *La funzione della memoria nella definizione dell'identità religiosa in comunità monastiche dell'Italia centrale (secoli XI e XII)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 115 (2003), pp. 213-233.

Da notare ancora che in Pier Damiani solo una volta è usata l'espressione *libertas ecclesiae*<sup>55</sup>, che si usa indicare come l'ideale precipuo della riforma ecclesiastica del secolo XI: forse in età pregregoriana l'obiettivo è ancora quello della riforma, del ritorno alla *ecclesiae primitivae forma*, più che quella della rivendicazione di una autonomia e di una discrezionalità (pur non assenti, è evidente, dalle prospettive damiane: basta pensare alla *Disceptatio synodalis* nella lettera 89).

Alquanto più cospicuo, invece, l'uso di *ordo* (un totale di 433 occorrenze), ben rappresentativo dell'attitudine "gerarchica" e gerarchizzante che è caratteristica del pensiero damiano, e di quell'*habitus* giuridico del suo pensiero, che costituisce l'ossatura di ogni sua rielaborazione intellettuale. Siamo qui in presenza di una delle parole "pesanti" del suo lessico, che meriterebbe uno studio che esula dalla prospettiva di queste note, e che del resto altri hanno già impostato<sup>56</sup>. Qui basta osservare conclusivamente che l'esortazione alla *recta conversatio* è legata alla sua *honestas* e all'*ordo* monastico, che è per eccellenza *via perfectionis*, più che alla sua *libertas*. Solo la vita eremitica può in parte uscire dalle strette del sistema ordinato ed assumere, almeno a livello di immagini, dimensioni più flessibili (ne ho parlato in altra sede analizzando la *laus heremi* del *Dominus vobiscum*<sup>57</sup>): ma la libertà sta soprattutto nell'andare oltre al prescritto nelle pratiche di asceti e devozione, più raramente nella direzione della *dispensatio* o della *discretio*, su cui pure opportunamente fissava l'attenzione Benedetto Calati<sup>58</sup>.

## 7. A titolo di conclusione

Pier Damiani ci ha presentato Romualdo sapendo creare intorno al suo personaggio l'aura di un mito: mito che sembra tanto fascinoso da essere sfuggente a un'unica chiave di lettura, anche (o perfino?) per il suo agiografo. Ma quali sono i tratti dell'atteggiamento spirituale damiano nei quali ritrovare soprattutto l'espressione del suo rispecchiamento nel suo eroe? In via di ipotesi penso che proprio la dimensione della contraddizione e del paradosso sia la dimensione più consistente nella relazione tra Romualdo e il suo agiografo: per dire con Paolo, laddove è abbondato il peccato, il limite,

<sup>55</sup> Lett. 120, 386,7, cui va aggiunta l'espressione *libertas predicationis aecclesiae*.

<sup>56</sup> Per esempio C. Lohmer, *Ordo und Heilserwartung bei Petrus Damiani*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, a cura di H. Mordek, Tübingen 1991, pp. 175-186; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, pp. 94-142; e da ultimo N. D'Acunto, *Pier Damiani e i laici*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore* cit., pp. 136-137.

<sup>57</sup> Si veda L. Saraceno, *Il "mito" della cella come luogo privilegiato della contemplazione. Una lettura della Laus heremi nella lettera 28 (Dominus vobiscum) di Pier Damiani*, in *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani* cit., pp. 184-219.

<sup>58</sup> Si veda B. Calati, *Sapienza monastica*, Roma 1994, pp. 462-467. Va comunque notato che il lemma *discretio* compare nel lessico damiano 85 volte (e non è poco); *dispensatio* 48 volte.

la debolezza, ha sovrabbondato la grazia (si veda Rm 5,20), ed è il paradosso il luogo dove soprattutto emerge l'onnipotenza di Dio. Forse non è un caso che l'opera teologica dell'avellanita per certi aspetti più originale, sia pure nella pretestuosità della *quaestio* che ne è all'origine, è proprio il *De divina omnipotentia* (lettera 119).

Ci sarebbe per conto mio una ulteriore ipotesi da verificare, che sottopongo a chi si occupa a pieno titolo, e non tangenzialmente come il sottoscritto, di agiografia: la dimensione del rovescio (o dello spaesamento) come tratto di una santità paradossale non è forse caratteristica più generale dei santi monaci eremiti dei secoli X-XI, sulla scia di una reinterpretazione "creativa" delle *Vitae patrum*<sup>59</sup>? Fa però riflettere che proprio questa dimensione l'agiografo Giovanni da Lodi non ha voluto o saputo privilegiare riguardo a Pier Damiani. Così l'opera dell'agiografo, che poteva valere come istituzionalizzazione di un carisma (è ciò che fa Pier Damiani per Romualdo), in questo caso vale come istituzionalizzazione della santità (Giovanni da Lodi per Pier Damiani). Ma questo è forse anche indizio di un mutare dei tempi, della spiritualità monastico-eremitica, della percezione stessa del ruolo ecclesiale dell'eremitismo, sia pure nel volgere di più o meno una generazione.

C'è poi un altro un paradosso su cui si potrebbe discutere: nel mito agiografico di Romualdo, proprio per quel tanto che sfugge a un irrigidimento "istituzionale" a senso unico, c'è più incarnazione e storicità che nel tentativo di mitizzare la vita di un grande protagonista della storia da parte di Giovanni da Lodi. Ma nello stesso tempo l'uomo Pier Damiani, che più facilmente possiamo scorgere soprattutto nella sua autorappresentazione dai tratti così complessi e non tutti necessariamente esemplari, e che può per questo suscitare il nostro consenso o il nostro giudizio critico, imponendoci più facilmente di prendere le nostre distanze, ci è più vicino di Romualdo proprio per quel suo essere un nostro compagno di strada, e questo perfino quando in lui riconosciamo un genio del suo tempo (mentre noi ovviamente non lo siamo).

Propongo infine una diffrazione su cui riflettere: quella che si crea tra il rispecchiamento dell'autore e il rispecchiamento del lettore di un testo agiografico. L'autore è lui stesso un destinatario implicito del messaggio che egli propone, e nello stesso tempo esercita un'autorevolezza, anche se solo secondaria rispetto al destinatario-lettore. È lui il tramite necessario, seppur non unico della memoria. La sua mediazione inevitabilmente parziale ci impone di relativizzare la prospettiva in cui leggere il modello di santità che ci propone; ma in ragione della sua autorevolezza dobbiamo prendere sul serio la sua mediazione ed essergliene grati. L'agiografo, creando il suo modello con procedimenti che confinano con la mitizzazione, non può che sentirsi inferio-

<sup>59</sup> «The eleventh-century hermits-monks identified themselves more early than had tenth-century monks with the early hermits of the desert, and tried to live according to their inspiration», Justice, *Wayward monks* cit. p. 159; e ancora dello stesso: «In many ways, Peter is trying to return to the ideal monastic life of the early tenth century, if not of the fourth», p. 244.

re ai suoi personaggi; ma senza la sua *poiesis* saremmo privi di quel mito, e perciò più poveri spiritualmente, se non anche culturalmente. Anche questo è motivo per rendere omaggio al genio spirituale di Pier Damiani.

Lorenzo Saraceno  
Eremo San Giorgio - Bardolino (Verona)  
lorenzo.saraceno@iol.it



## **L'ecclesiologia damianea. Per una possibile interpretazione di sintesi**

di Lorenzo Paolini

Non è una provocazione estemporanea – non me ne vogliono i damianisti di lungo corso –, ma il bisogno di porre una questione storiografica. Per cui, prima di entrare nel merito dell'argomento che mi è stato affidato e che articolerò su considerazioni drasticamente compendiate e provvisorie in quanto di primo approccio, faccio una breve premessa a giustificazione del titolo. I risultati positivi della storiografia italiana degli ultimi trent'anni nello studio del pensiero e della figura di uno dei tre massimi teorici della Riforma della Chiesa del secolo XI, anche per le sollecitazioni locali suggerite dalle ricorrenze millenarie, hanno favorito il superamento di posizioni e metodologie cristallizzate, che rispondevano a sensibilità culturali del secondo dopoguerra. Tali posizioni, procedendo quasi esclusivamente per differenze e contrapposizioni alternative – ma assolute, quasi fossero teorie organiche –, relegavano l'apporto di Pier Damiani alla Riforma in una nicchia perdente di costante critica morale e religiosa dei comportamenti, incerta e tradizionalista: critica che, in quanto carismatica, si definiva come anti-istituzionale<sup>1</sup>. La damianistica italiana più recente, dunque, attraverso un'attenta e complessiva analisi delle opere dell'Avellanita<sup>2</sup>, partendo

<sup>1</sup> G. Fornasari, *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea: osservazioni in margine a recenti studi damianei*, in G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 97-126; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 50), pp. XIX-XX, 237-238. Si vedano poi, direttamente, R. Morghen, *I teorici della riforma della Chiesa*, in R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1968<sup>5</sup>, pp. 100-103; G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, 2, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 494-495; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, nuova ediz. a cura di A. Tilatti, Roma 1999, pp. 332-333.

<sup>2</sup> Si rinvia alla ricca bibliografia di U. Facchini, *Pier Damiani. Un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007; cui si aggiunga *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, a cura di N. D'Acunto, Fonte Avellana 2008; *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del Convegno di studio in occasione del primo millenario della na-

dall'edizione Reindel<sup>3</sup>, talvolta migliorata nella precisazione cronologica, esplorando alcuni ambiti del suo pensiero, ha potuto precisare e fissare alcuni caratteri, condivisi da tutti gli studiosi<sup>4</sup>, quali la natura asistematica e occasionale delle sue opere, una sorta di fluttuazione – per toni, sottolineature, silenzi e contenuti – legata alle persone cui erano indirizzate e alle circostanze. Si è imposta l'idea di un'evoluzione<sup>5</sup> – non in tutti però in modo chiaro – dovuta alla mutabilità dei contesti e delle urgenze incombenti della Riforma in movimento continuo. La migliore testimonianza ci è fornita dall'analisi di D'Acunto.

Tuttavia, nel moltiplicarsi delle analisi, si è manifestata una notevole confusione, spesso per enfattizzazione di aspetti marginali o transitori, senza che la critica reciproca (quando raramente c'è stata) sia stata argomentata in forme convincenti. Farò alcuni esempi, che ritengo significativi, senza pronunciarmi nel merito, notando che però colpiscono al primo impatto. Sorvolando sul giudizio categorico del Werner di un Pier Damiani “reazionario” e dell'Arquillière che lo considera sostenitore di un pensiero teocratico, quello di Miccoli che gli attribuisce una «ecclesiologia statica» contrapposta alla «ecclesiologia dinamica» di Gregorio VII, quello attribuito al Morghen di un Pier Damiani «contestatore delle strutture ecclesiastiche» sclerotizzate per la preponderanza attribuita al fattore carismatico<sup>6</sup>, quello di Cantin che considera la sua elaborazione di «une union intime entre le pape et le roi de Germanie» un proclama vano, un ideale molto bello «mais sans rapport

scita di Pier Damiani (1007-2007), Morciano di Romagna 27-29 aprile 2007, a cura di N. D'Acunto, Spoleto 2008; *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atti del XXIX Convegno del Centro studi e ricerche antica provincia ecclesiastica ravennate, Faenza-Ravenna 20-23 settembre 2007, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009.

<sup>3</sup> Pier Damiani, *Die Briefe*, hrsg. von K. Reindel, 4 voll., München 1983-1993 (MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4) [d'ora in poi: *Die Briefe*].

<sup>4</sup> Rinvio agli autori e ai saggi più significativi: Fornasari, *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea* cit., p. 97: «ormai non c'è nessuno che dubiti di trovarsi di fronte a un “pensatore” asistematico, che non costruisce un sistema dottrinale compiuto, ma che enuncia qua e là la sua “dottrina” con intuizioni»; Fornasari, *Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani*, in *Medioevo riformato* cit., pp. 59-60, 77 («fondamentale asistematicità della teologia damianea»); D'Acunto, *I laici nella Chiesa* cit., pp. XXI-XXII, 238-239 («adotterò (...) una prospettiva “evolutiva”, partendo dal presupposto che anche per il “pensiero politico” damianeo occorra rifuggire dalla creazione di comodi stereotipi atemporalmente e cercare di contestualizzare il più possibile scritti connotati da una forte occasionalità»), p. 389 («organica sistematicità che è del tutto assente dall'epistolario damianeo»); O. Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa nella società cristiana*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo* cit., pp. 362-363 («L'approccio damianeo verso il diritto è di tipo eminentemente pratico (...) in modo, ovviamente, non sistematico, ma con un'evidenza tale da dimostrare una complessiva coerenza di metodi e dottrine»).

<sup>5</sup> Userò le parole di U. Longo, *La proposta cristiana di Pier Damiani*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., p. 89: «Le idee di Pier Damiani rispetto alla Chiesa, alla perfezione cristiana e alla santità sono caratterizzate da una dinamicità che trova una lampante coerenza nella tensione che ispira il suo pensiero e la sua azione; senza dubbio si può dire che le sue concezioni conoscano un'evoluzione durante la sua parabola esistenziale. (...) Grazie alla abbondante produzione scrittoria è possibile ricostruire le fasi e le caratteristiche, le persistenze e le innovazioni del suo pensiero».

<sup>6</sup> Messa in evidenza e discussa da Fornasari, *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 77, e *S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea* cit., p. 124.

avec la situation»<sup>7</sup>, cioè un sogno, non si compongono con l'interpretazione di D'Acunto e di Condorelli che gli riconoscono la capacità di «coniugare i principi della riforma con le esigenze contingenti»<sup>8</sup> – ovvero con pragmatismo – e le caratteristiche dell'«uomo di azione»<sup>9</sup> che potrebbero perfino indurci, erroneamente, a considerare il suo un “pensiero pratico”. Tanto meno si compongono con il giudizio netto di Fornasari e di Condorelli, i quali escludono un Pier Damiani sostenitore della ierocrazia (alla teocrazia neppure fanno cenno)<sup>10</sup>. Posizioni inconciliabili fra loro; e altre ancora, che mi lasciano perplesso per la loro perentorietà di formulazione: «ricchissimo di contraddizioni» – significherebbe, logicamente, che il Damiani le vive in contemporanea, e non se ne riconosce quindi l'evoluzione del pensiero –, «bastian contrario, sottile intellettuale dissenziente», sostenitore di una concezione “paterna” del primato romano, spirituale perciò e non giurisdizionale<sup>11</sup>; la cui azione riformatrice accusa delle incoerenze, ne è per così dire “mozzata”<sup>12</sup>; o, infine, sostenitore di una riforma della Chiesa come «faccenda intraecclesiale»<sup>13</sup>.

Al di là di questo, fortunatamente, di Pier Damiani è stata recuperata una grande ricchezza di pensiero, espressa lungo un trentennio, nell'attività di consiglio ai papi, nell'azione riformatrice da cardinale d'Ostia (seconda autorità dopo il papa e prima nel collegio cardinalizio), nel preparare i sinodi lateranensi, nella discussione e nella redazione finale dei decreti, per le sue riconosciute competenze canonistiche, nelle svariate legazioni con compiti assai complicati di mediazione diplomatica. Non si potrà mai, pertanto, parlare con cognizione di un pensiero damiano «perdente su tutta la linea»<sup>14</sup>. Non si tratta di encomio, ma il suo apporto di elaborazione dottrinale e di azione fu più volte decisivo nelle prime due fasi della Riforma; la cui evoluzione successiva (quando Pier Damiani era morto) non può costituire un giudizio storico negativo: nessuno potrà mai dire come avrebbe reagito al concilio di Worms del 1076, tanto più che ben conosciamo la risposta “esplosiva” allo scisma di Cadalo<sup>15</sup> e la durezza intrattabile al sinodo di Magonza del 1069.

<sup>7</sup> A. Cantin, *Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois – aujourd'hui*, Paris 2006, pp. 168-169.

<sup>8</sup> D'Acunto, *I laici* cit., p. 329.

<sup>9</sup> Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto* cit., p. 326.

<sup>10</sup> Fornasari, *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 85, il quale si riferisce al *Liber gratissimus*, in cui l'Avellanita sostiene con chiarezza che regno e sacerdozio sono stati autonomamente istituiti da Dio; Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto* cit., p. 335, che indica passi di altre lettere per sostenere che la sua è una «ecclesiologia carolingia» di collaborazione fra Papato e Impero, «piuttosto che gregoriana».

<sup>11</sup> Sono tutte espressioni di Fornasari, rispettivamente in: *Pier Damiani tra passato e futuro: tentativo di un bilancio storiografico*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore* cit., p. 35; *La nuova edizione latino-italiana dell'Opera Omnia di Pier Damiani*, in «Studi medievali», 3ª serie, 42 (2001), p. 736; *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 74.

<sup>12</sup> Cantin, *Saint Pierre Damien* cit., p. 162.

<sup>13</sup> D. Vitali, *La Chiesa da riformare: l'ecclesiologia damiana*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore* cit., p. 225, intendendo all'interno del clero e dei monaci.

<sup>14</sup> Vitali, *La Chiesa da riformare* cit., p. 232.

<sup>15</sup> Si veda, da ultimo, G.M. Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore* cit., pp. 233-257.

Siamo indotti pertanto a ricercare, oltre alle ragioni contingenti e occasionali del suo pensiero-azione e talvolta dell'emergenza riformatrice, una sua «linea direttrice»<sup>16</sup> di pensiero, rispecchiante una notevole duttilità più volte manifestata, in evoluzione e in sintonia con le fasi ben diverse fra loro della Riforma<sup>17</sup>, intrecciata con essa come linea d'intervento, non in parallelo né tanto meno in contrapposizione. Richiamerò l'attenzione solo su due questioni ecclesologiche – fra le tante –, sulle quali Pier Damiani ha riflettuto a più riprese, fornendoci delle elaborazioni di grande originalità.

### 1. *La Chiesa: corpo mistico di Cristo, Chiesa apostolica, Chiesa storica.*

Non si può chiedere a Pier Damiani ciò che ancora non esiste, ovvero l'ecclesiologia come scienza, né si può pretendere che affronti il tema in modo «scolastico», con l'equilibrato sviluppo della trattazione organica, che cerca risposte coerenti su: origine, natura, finalità, struttura, prerogative e funzioni degli ordini e delle istituzioni, relazioni interne e fra gerarchia e laicato. L'Avellanita scrive seguendo le categorie della teologia monastica, in un contesto di riforma: la sua è un'ecclesiologia di riforma e di transizione nello stesso tempo, che ricerca nei Padri e nella tradizione canonistica le *auctoritates* per cambiare lo stato attuale della Chiesa. Potranno sembrare banalità, ma nell'urgenza di combattere la simonia e il concubinato del clero ogni suo scritto diventa riflessione sulla Chiesa (cioè ecclesiologia): «tutto nel grande monaco ha rilevanza ecclesiologica»<sup>18</sup>. Pur nella frammentazione, pur nell'ocasionalità – e perciò indotto ad accentuare qualche aspetto e a lasciarne in ombra altri –, Pier Damiani mira a modificare i meccanismi e le dinamiche istituzionali, non semplicemente a moralizzare le persone. Secondo Vitali, che ha trattato da ultimo il tema nel convegno faentino, esiste un «modello di Chiesa» damiano – storico, s'intende – che necessariamente deve armonizzarsi con quello profondo, mistico e visibile insieme, che realizza nel tempo e oltre (per tensione escatologica) la salvezza degli uomini, la «*communis salus plebis*»<sup>19</sup>. La storia della salvezza fornisce la ragione fondante della Chiesa di Cristo, e Cristo ne è il capo e la Chiesa il suo corpo mistico, la cui unità, unicità e semplicità promanano dal «mistero dell'unica fede e dell'unica rigenerazione»<sup>20</sup>. Ripetutamente Pier Damiani rimarca che l'unione intima del corpo della Chiesa è un «mistero» e trova pieno compimento nella carità che lo Spirito Santo conferisce ad ognuno nel battesimo, così che «in pluribus

<sup>16</sup> Come si esprime Fornasari, *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 60, ma che ritiene «assai difficile trovare».

<sup>17</sup> Per le caratteristiche di ogni fase, si veda L. Paolini, *Teocrazia e riforma*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo* cit., pp. 295-323.

<sup>18</sup> Vitali, *La Chiesa da riformare* cit., p. 198.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 212; Fornasari, *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 89.

<sup>20</sup> *Die Briefe*, n. 28, I, p. 256: «*unius fidei et divinae regenerationis confoederata mysterio*».

una et in singulis sit per mysterium tota». Concetti di mistero e carità impiegati e riconfermati più tardi nelle relazioni dei vertici, fra papa e imperatore. Dunque una *sancta universalis aecclesia* che, ci pare scontato in lui, adempie al suo compito salvifico solo mantenendo la sua natura mistica, coesenziale a Cristo, nell'unità e nella carità. Ma la relazione fra la «santa Chiesa universale» e l'ordinamento della società come *Christianitas* viene appena abbozzata<sup>21</sup>, forse scontata se egli intende le due realtà, al pari di Gregorio VII, come coincidenti. È significativo, al riguardo, che, nei tardi anni Sessanta, giudichi la predicazione e l'attività dei vallombrosani eversive sia delle istituzioni ecclesiastiche che di quelle civili: disprezzano il re al pari dei decreti sinodali; «Non est, inquit, papa, non rex, non denique episcopus, non sacerdos»<sup>22</sup>.

E la Chiesa primitiva, la Chiesa degli apostoli, rappresenta un modello da ripristinare? «Reparetur nunc aureum apostolorum saeculum». Oggi la damianistica non le riserva grande importanza<sup>23</sup>, perché è ritenuta una componente non originale del suo pensiero<sup>24</sup>. Molto più forte, agli inizi e ripresa con una certa frequenza, è la convinta concezione di un sacerdozio comune: «Omnes qui Christo vera fide connectimur, regalis sacerdotii dignitate potimur»<sup>25</sup>. Che è un po' l'anima di quella che D'Acunto con felice definizione ha chiamato «ecclesiologia di comunione»<sup>26</sup>. Gli *ordines* e le istituzioni non sono ancora considerati; la dimensione salvifica e la chiamata alla santità riguardano tutti i battezzati, senza distinzione fra gerarchia e laicato. Non viene definito il ruolo eventuale dei laici nella Riforma: la dottrina del *regale sacerdotium* non l'escluderebbe, ma non si è affacciato ancora il movimento della Pataria, che ha visto il coinvolgimento di Pier Damiani a più riprese e con giudizio non immutabile.

In questo contesto particolare coincidente con la prima fase della Riforma – tenuto conto, con sua piena consapevolezza, che la Riforma stessa è potuta decollare per iniziativa di Enrico III – Pier Damiani riflette, in termini di rigorosa *Reichskirche*, sulle relazioni fra Papato e Impero, in termini ecclesiologici, non di mera politica in senso “laico” come spesso vengono dai medievisti considerati. Le motivazioni ideologiche di tali rapporti non rappresentano per il priore di Fonte Avellana un valore strumentale aggiuntivo: sono ragioni di sistema, che dai Carolingi in poi con alterne vicende, interruzioni e riprese, avevano guidato la storia dell'Occidente europeo. Possiamo dire che è un tema ormai classico della medievistica, in particolare di quella italiana, con alcune rivisitazioni importanti negli ultimi tempi<sup>27</sup>. Ed è anche il più co-

<sup>21</sup> Come rileva D'Acunto, *I laici cit.*, p. 235.

<sup>22</sup> *Die Briefe*, n. 146, III, p. 539; con il commento di D'Acunto, *I laici cit.*, pp. 173-175.

<sup>23</sup> *Die Briefe*, n. 13, I, p. 114. Come invece Miccoli, *Chiesa gregoriana cit.*, pp. 325-333; e Cantin, *Saint Pierre Damien cit.*, pp. 141, 162, 172.

<sup>24</sup> Fornasari, *Pier Damiani e Gregorio VII cit.*, p. 176; D'Acunto, *I laici cit.*, p. 14.

<sup>25</sup> Petrus Damiani, *Sermones*, a cura di G. Lucchesi, Turnholti 1983 (CCCM, 57), n. 72, p. 424. Ma si veda D'Acunto, *I laici cit.*, pp. 95-142.

<sup>26</sup> D'Acunto, *I laici cit.*, p. 96.

<sup>27</sup> Si vedano: O. Capitani, *Problematica della Disceptatio synodalis*, in «Studi gregoriani», 10 (1975), pp. 141-174; O. Capitani, *Papato e Impero nei secoli XI e XII*, in *Storia delle idee politiche*,

nosciuto, per cui non mi ci addenterò se non per evidenziare la revisione di una teoria, che per molti invece non ci fu<sup>28</sup> e per questo motivo Pier Damiani venne sconfessato dalla linea di Ildebrando o si pose, proprio a causa di un immutato attaccamento a essa, “fuori tempo” rispetto alle nuove strategie del gruppo riformatore. Io sono convinto che il suo pensiero sia più mosso di quanto non sembri; ovvero, che fra l’eccelso encomio rivolto all’imperatore nel *Gratissimus* – «sibi non ingrata divina dispensatio contulit, (...) ut videlicet ad eius nutum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur, ac praeter eius auctoritatem apostolicae sedi nemo prorsus eligat sacerdotem»<sup>29</sup> – e la minaccia ad Enrico IV a Magonza nel 1069, se avesse divorziato da Berta – «suis manibus numquam imperatorem consecrandum fore, qui tam pestilenti exemplo, (...) fidem christianam prodidisset»<sup>30</sup> – non c’è soltanto un rimbalzo sdegnato di umore che si accompagna con una esplicita minaccia, ma si chiude una fase di quasi un decennio, in cui ripetutamente egli conferma che la desacralizzazione del potere politico era nei fatti. Era venuto meno, senza alcuna previsione, uno dei due cardini della sua dottrina. La regalità sacra, la sacralità dell’*officium* imperiale erano state confermate in più scritti del Damiani, nel *Gratissimus* in particolare, ma trovano una sintesi piena, in relazione al Papato, nella *Disceptatio synodalis*, scritta durante la drammatica fase dello scisma di Cadalo, in preparazione del concilio di Augusta convocato per l’ottobre 1062. La pericolosa frattura fra Alessandro II e la corte di Germania rischiava di trascinarsi a lungo, vanificando i risultati e la prospettiva stessa della Riforma: andava sanata, da una parte con l’aggressione furiosa all’antipapa in modo tale che la revoca del sostegno della corte risultasse doverosa e pienamente giustificata, e dall’altra con un progetto di sistema che – al di là della giustificazione per l’elezione di Alessandro II senza l’approvazione della corte – riabilitasse per il futuro (dopo le incertezze e diffidenze che il decreto *in electione papae* del 1059 aveva prodotto) ed esaltasse il ruolo del re/imperatore nella *christianitas* in una cooptazione indissolubile con quello del papa. Di tutto ciò il principale artefice e mediatore fu Pier Damiani<sup>31</sup>. Nella sua elaborazione, credo allora, che si debba scontare nei toni un’enfasi anche strumentale.

*economiche e sociali* diretta da L. Firpo, II/2, *Il Medioevo*, Torino 1983, pp. 120-128; Fornasari, *Prospettive del pensiero politico di S. Pier Damiani* cit., pp. 51-95; D’Acunto, *I laici* cit., pp. 241-291; Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., pp. 334-339; G. Andenna, *Pier Damiani, Fonte Avellana, il Papato e l’Impero*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., in particolare alle pp. 47-56.

<sup>28</sup> Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., p. 334: «Le idee di Pier Damiani riguardo alla reciproca posizione di Chiesa e Impero nella *societas christiana* sono connotate, a mio avviso, da una linea di sostanziale continuità. Neppure l’inasprimento dei rapporti tra la Sede apostolica e la corte imperiale, conseguente alla successione di Enrico IV al padre, mi sembra che abbia inciso sulle sue convinzioni di fondo».

<sup>29</sup> *Die Briefe*, n. 40, I, p. 502, che convalida l’invito a gioire (*Die Briefe*, n. 20, I, p. 200) per la destituzione dell’arcivescovo di Ravenna, in cui provvidenzialmente Pier Damiani riconosce che «Cristo veramente regna nel suo re». Su quest’ultima vicenda, si veda D’Acunto, *I laici* cit., pp. 246-249.

<sup>30</sup> Secondo la testimonianza di Lamberto di Hersfeld, *Annales*, a cura di V. Esse, in MGH, *Scriptores*, V, Hannoverae 1844, p. 175; su cui si veda D’Acunto, *I laici* cit., pp. 284-285.

<sup>31</sup> Si veda la convincente analisi di Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo* cit.



L'inclusione reciproca, intima, congiunta da *unanimitas* per il consolidamento della *perpetua karitatis unio* – «ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege»<sup>32</sup> – vive nel mistero di Cristo, sommo re e sommo sacerdote: pur distinti negli uffici, che derivano autonomamente e direttamente da Dio, imperatore e papa sono vicari di Cristo nel popolo e nell'ordinamento cristiano, e vivono fra loro la speciale relazione fra padre e figlio unico. Un modello, quindi, di *Reichskirche* altamente ideologizzato, fondato sulla teologia del corpo mistico di Cristo, e – quello che maggiormente mi colpisce, per l'insistenza usata dal Damiani – animato dal propulsore della virtù teologale della carità. Di fronte all'amore paterno, non umano, ma dono divino conferito dallo Spirito Santo nel battesimo, il cemento soprannaturale per la concordia fra i vertici non è esposto al variare delle vicende umane. Non esistevano, per lui, alternative fondate. Velleità e sogno? Pier Damiani àncora il *mutuum foedus*, da costruire con i registri della politica, a un valore inattaccabile ed eccelso. Il suo ottimismo in una fervida adesione a questa dottrina ecclesiologica da parte della corte e del papa subì una rapida smentita dai fatti: non venne raccolta. Alessandro II e l'arcidiacono Ildebrando si erano già costruiti delle alternative politiche nell'alleanza con i Normanni e i Canossa. La *libertas Ecclesiae*, nell'incertezza di una corte ondivaga, poteva essere garantita meglio da una strategia di completa autonomia da parte della Chiesa romana, piuttosto che ancorata all'Impero. Nella delusione profonda che provò nell'ultimo decennio della sua vita, Pier Damiani non volle modificare il suo pensiero e abbracciare la “via” ildebrandina, ma la svolta affiora dall'unica lettera inviata a Enrico IV divenuto maggiorenne (1065)<sup>33</sup>. Il tramonto in atto della «Chiesa dell'Impero» damianea non lo indusse a una nuova teorizzazione, ma i toni duri e minacciosi attestano che quel modello era incrinato e seriamente compromesso; e se nonostante ciò egli lo riproponeva, posso pensare che, raffreddato l'entusiasmo precedente, non avesse maturato ancora una vera alternativa teorica. «Se tu sei ministro di Dio, perché non difendi la Chiesa di Dio?». E se nuovamente la corte sostiene, con Adalberto di Brema, l'antipapa Onorio II, «stai attento, o re, che, mentre tolleri che il *sacerdotium* sia diviso, non venga diviso anche il tuo *imperium*»<sup>34</sup>. Compare, minacciosa, la divisione dell'Impero come reazione conseguente, quasi automatica e comunque legittimata, alla divisione della Chiesa. Siamo lontani dal «vincolo perpetuo di carità»; al *rex Dei* ora si affianca il *rex proprius*, quando il sovrano resiste ai comandi divini o non soccorre la Chiesa in pericolo. E se l'unione viene timidamente riaffermata, è esclusivamente per paura; l'*utilitas* è misurata dalle conseguenze negative,

<sup>32</sup> *Die Briefe*, n. 89, II, p. 572. Con il commento, intrecciato con citazioni di altre lettere, di Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., pp. 334-339.

<sup>33</sup> *Die Briefe*, n. 120. Significativamente D'Acunto, *I laici* cit., p. 269, la definisce «ultima svolta».

<sup>34</sup> *Die Briefe*, n. 120, III, rispettivamente a p. 389: «Si ergo tu es minister Dei, quare non defendis aeccliam Dei?», e p. 387: «Cavendum est inquam, o rex, ne dum tu pateris dividi sacerdotium, tuum quoque, quod absit, dividatur imperium».



come quando Pier Damiani arriva a minacciare Enrico IV: «Durius forte locutus sum regi (...) Sed tunc deferendum est regi, cum rex obtemperat conditori, alioquin cum rex divinis resultat imperiis, ipse quoque iure contempnitur a subiectis»<sup>35</sup>. Nel gelido realismo di questa espressione non è forse sottintesa la linea ildebrandina, che, da papa, un decennio dopo si concretizzerà nello scioglimento dal giuramento di fedeltà dei sudditi? Comunque, se prima nella sua teoria non era prevista nessuna alternativa, ora si apre un orizzonte incerto per colpa del re. La desacralizzazione del potere imperiale sembra ormai una ineluttabile acquisizione del suo pensiero; avviata verso un approdo di sacralità condizionata e sotto giudizio della Chiesa romana, cioè del papa.

## 2. Chiesa romana e primato.

Un altro contributo originale, questa volta più spiccatamente teorico-canonistico, Pier Damiani ce lo offre nella riproposizione della dottrina sul primato romano. Molto era già stato scritto da Umberto di Silvacandida in occasione della sua legazione a Costantinopoli (1054) e del relativo scisma di Michele Cerulario<sup>36</sup>. Ma in lui si ha una sintesi più articolata e del tutto nuova, mai contraddetta in vita e dopo semmai ampliata da Anselmo di Lucca nella sua *Collectio*. L'Avellanita si dimostra pienamente a suo agio nel trattarne, benché fino al momento di scriverne (dicembre 1059) fosse stato *neglegens* (noncurante), nonostante le frequenti richieste («frequenter postulasti») del cardinale arcidiacono Ildebrando, perché ritenuto argomento «più dettato da eccessivo scrupolo che da reale necessità»<sup>37</sup>. La necessità, «per intervento provvidenziale», sopravvenne durante la legazione a Milano, quando il clero simoniacò e concubinario mise in giro la voce «che la Chiesa ambrosiana non doveva sottostare alle leggi romane, e che al pontefice romano non spettava nessun diritto di giudicare o di comandare in quella sede»<sup>38</sup>. La rivendica-

<sup>35</sup> *Die Briefe*, n. 120, III, p. 391.

<sup>36</sup> Mi sorprende che sia Vitali sia Condorelli non ne tengano conto. Per esempio la definizione di «prima et apostolica Sedes ad quam tanquam ad caput sollicitudo omnium ecclesiarum specialius pertinet»; o la correlazione fra Chiesa romana e l'intera *Christianitas*, espressa da Leone IX a Michele Cerulario, quando afferma che «Quisquis Romanae Ecclesiae auctoritatem et privilegia evacuare seu imminuere nititur, non hic unius Ecclesiae, sed totius Christianitatis subversionem et interitum machinatur»; o la figura del papa come *caput* dei sacerdoti di tutto il mondo. Su cui si veda Paolini, *Teocrazia e Riforma* cit., p. 300.

<sup>37</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, pp. 229-230: «Hoc tu [*Ildebrando*] subtiliter, ut et alia multa perpendens, frequenter a me karitate, (...) postulasti, ut Romanorum pontificum decreta vel gesta percurrens quicquid apostolicae sedis auctoritati spetialiter competere videretur, hinc inde curiosus exciperem, atque in parvi voluminis unionem nova compilationis arte conflarem. Hanc itaque tuae petitionis instantiam cum ego neglegens floctipenderem, magisque superstitioni quam necessitati obnoxiam iudicarem, divinitus ...».

<sup>38</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, p. 231: «repente in populo murmur exoritur, non debere Ambrosianam aecclesiam Romanis legibus subiacere, nullumque iudicandi vel disponendi ius Romano pontifici in illa sede competere». Così, nell'illustrare la legazione milanese di Pier Damiani, insieme con Anselmo da Baggio futuro Alessandro II, D'Acunto, *I laici* cit., p. 146, sottolinea come facesse da

zione della piena autonomia di una Chiesa metropolitana, che da sempre non aveva subito ingerenze giurisdizionali dai papi. È la testimonianza di un'ecclesiologia di comunione fra le Chiese, opposta a quella dei riformatori, che dai tempi di Leone IX si era orientata con decisione verso il primato o struttura gerarchica di Chiesa e verso forme di centralismo disciplinare<sup>39</sup>.

Le caratteristiche o prerogative della Chiesa romana, nella riflessione damianea, sono così sintetizzabili. Essa gode di un *privilegium* esclusivo e unico rispetto a tutte le altre Chiese: «Romanam autem aecclesiam solus ille [Cristo] fundavit, et super petram fidei mox nascentis erexit. (...) Illius certe privilegio fungitur, illius auctoritate fulcitur»<sup>40</sup>. Il che sottrae il primato alle argomentazioni, che nel tardo impero e agli inizi del medioevo erano state decisive, che cioè la preminenza della sede ecclesiale dipendesse dalla preminenza di città imperiale. Quindi «lei sola, fatta *caput* di tutta la religione cristiana per mezzo della cattedra di Pietro, *principetur* (regni) su tutte le Chiese del mondo»<sup>41</sup>. Essa è madre, ed è *fundamentum* e *basis* di tutte le altre Chiese, cosicché se essa va in rovina crollano necessariamente tutte le altre<sup>42</sup>. Ed è «unicus et singularis portus» di salvezza, come aveva scritto due anni prima al momento della presa di possesso del cardinalato<sup>43</sup>: la Chiesa romana ha una funzione salvifica certa ed esclusiva. In una dimensione, quindi, spirituale e di «servizio», come la definisce Condorelli<sup>44</sup>, per mantenere l'unità nella Chiesa universale: «munita di una speciale prerogativa, da una parte con la spada del vangelo mozza le teste di quanti resistono alla verità, dall'altra opera in modo che l'intera milizia di Cristo combatta senza possibilità d'essere vinta, rendendola unanime in una sola carità e in una sola fede»<sup>45</sup>. Ma in tale privilegio sono comprese tutte le forze necessarie «ad servandam canonicae aequitatis et iustitiae regulam», e tutto il vigore «ad disponendam aecclesia-

ostacolo alla mediazione «la pretesa damianea che i Milanesi riconoscessero il primato petrino in termini non più e non solo simbolico-religiosi ma anche giurisdizionali».

<sup>39</sup> Si veda W. Hartmann, *Verso il centralismo papale (Leone IX, Niccolò II, Gregorio VII, Urbano II)*, in *Il secolo XI: una svolta?*, a cura di C. Violante, J. Fried, Bologna 1993, in particolare alle pp. 99-111.

<sup>40</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, p. 233. La medesima espressione è ripetuta nella *Disceptatio synodalis*, *Die Briefe*, n. 89, II, p. 542. Su tali prerogative, si veda anche B. Szabó-Bechstein, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, 4.-11. Jahrhundert*, Roma 1985 (Studi gregoriani, XII), pp. 111-116.

<sup>41</sup> Traduzione di *Die Briefe*, n. 65, II, p. 229: «haec una per cathedram beati Petri totius christiana religionis caput effecta cunctis in orbem terrarum principetur aecclesiis».

<sup>42</sup> Tale relazione fra la Chiesa romana e tutte le altre chiese è confermata nella *Disceptatio synodalis* (*Die Briefe*, n. 89, II, p. 542): «Hac enim stante, stant reliquae. Sin autem haec, quae omnium fundamentum est et basis, obruitur, caeterarum quoque status necesse est collabatur». Si veda l'esposizione, pienamente condivisibile, di Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., alle pp. 327-334. Assai meno convincente Vitali, *La Chiesa da riformare* cit., alle pp. 225-231.

<sup>43</sup> *Die Briefe*, n. 48, II, p. 55.

<sup>44</sup> Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., pp. 327-328.

<sup>45</sup> Traduzione di *Die Briefe*, n. 65, II, p. 229: «spetialis praerogativae auctoritate munita, et evangelico mucrone veritati resistentium cervices obruncat, et ad invictissime dimicandum totam Christi militiam in unius caritatis ac fidei unanimitate conspirat».

stici status (...) disciplinam»<sup>46</sup>. Chi non riconosce, si vuol sottrarre o si oppone a questo privilegio – il termine ha un’accezione giuridica e teologica, non generica – è senza dubbio eretico: «qui autem Romane aeccliesiae privilegium ab ipso summo omnium aeccliesiarum capite traditum auferre conatur, hic proculdubio in heresim labitur (...). Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, que mater est fidei»<sup>47</sup>.

Di fronte a questa teorizzazione ci si pongono due questioni principali: se la natura del primato sia esclusivamente spirituale o anche giurisdizionale; e se sia un primato di sede e non personale del papa. La tesi di Vitali su entrambe non la ritengo per nulla convincente, e per molte ragioni; avrebbe dovuto, forse, meglio considerare lo studio di Mario Fois<sup>48</sup>, sebbene non tenendo conto del suo tono perentorio. Perché Pier Damiani avrebbe sostenuto un primato spirituale, quando il clero milanese protestava per le ingerenze di carattere giudiziario, normativo e di comando da parte di Roma? Inoltre, dice l’Avellanita, la riammissione dei chierici nell’esercizio del loro ordine sarebbe avvenuta «per l’efficacissima autorità del principe degli apostoli»<sup>49</sup>, ossia per il tramite del primato petrino esercitato dalla Chiesa romana. Del resto nel discorso al popolo milanese dice che nessuna provincia della terra «ab eius ditione extranea reperitur»<sup>50</sup>, sottolineandone la dimensione universale, ma anche il tipo di potere. Nella lettera di due anni prima a Vittore II, Pier Damiani immagina che Cristo si rivolga al papa in termini inequivocabili: «Io ho consegnato nelle tue mani le chiavi di tutta la Chiesa universale, e su di essa ti ho posto mio vicario (...) E se tutto questo è poco, vi ho aggiunto anche le monarchie, e perfino, in assenza del sovrano, ti ho affidato i diritti di tutto l’impero romano vacante»<sup>51</sup>. Se, allora, il *vicarius Christi* detiene, in supplenza, il potere imperiale, come si può pensare che non possa esercitare nelle forme giurisdizionali il proprio potere nella Chiesa? In modo particolare fra il 1057 e il 1062, progressivamente nelle sue lettere Pier Damiani più volte ritorna,

<sup>46</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, p. 228.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>48</sup> M. Fois, *I compiti e le prerogative dei cardinali vescovi secondo Pier Damiani nel quadro della sua ecclesiologia primaziale*, in «Archivum historiae pontificiae», 10 (1972), in particolare alle pp. 25-55. D’Acunto, *Introduzione*, in Pier Damiani, *Lettere (22-40)*, Roma 2001, p. 13, giustamente è convinto che «attraverso il diritto canonico Pier Damiani riempie di forti contenuti giurisdizionali il primato romano, conferendogli una indiscutibile efficacia nella definizione della disciplina ecclesiastica». Come, del resto, sostiene anche Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., p. 329: «il carattere universale riconosciuto al primato giurisdizionale del papa».

<sup>49</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, p. 246: «sed ex illa potius beati apostolorum principis efficacissima auctoritate», con il commento di D’Acunto, *I laici* cit., pp. 147-151, ed anche di Miccoli, *Chiesa gregoriana* cit., p. 249.

<sup>50</sup> *Die Briefe*, n. 65, II, p. 232-233: «Quae autem provintia per omnia regna terrarum ab eius ditione extranea reperitur, cuius arbitrio ipsum quoque coelum et ligatur et solvitur?».

<sup>51</sup> Traduzione di *Die Briefe*, n. 46, II, p. 41: «Ego claves tocius universalis aeccliesiae meae tuis manibus tradidi, et super eam te mihi vicarium posui (...). Et si pauca sunt ista, etiam monarchias addidi, immo sublato rege de medio, tocius Romani imperii vacantis tibi iura permisi». Fornasari, *Prospettive del pensiero politico* cit., p. 75, considera la supplenza papale solo dei diritti spirituali dell’imperatore. Mi sembra una forzatura.

chiarisce e aggiunge espressioni sul primato di Pietro e della Chiesa romana che non sembrano lasciare dubbi sulla sua doppia valenza, di magistero e di giurisdizione; sono le *sapientiae et potentiae claves*<sup>52</sup>.

La seconda questione, se cioè quel privilegio esclusivo passi o meno dalla Chiesa romana nelle prerogative del papa stesso, non viene trattata in modo diretto da Pier Damiani, come mi sembra che neppure Gregorio VII lo faccia. Tuttavia mi pare capzioso sostenere che non ci troviamo di fronte «a un esercizio personale e assoluto del primato» – su cui tutti si è d'accordo – e dire poi che le sue tesi, in particolare, determinano «lo sviluppo di una concezione nuova del primato, declinato in chiave di potere personale del papa» e nello stesso tempo escludere che «il punto prospettico» possa «essere quello del potere personale del papa»<sup>53</sup>. Per concludere, infine, che la dottrina del cardinale d'Ostia resta impigliata nella concezione altomedievale di un primato di sede *tout court*. Sebbene tale dottrina sia espressa in un momento di emergenza, per il priore di Fonte Avellana, la Chiesa romana è, innanzi tutto, costituita dal papa e dai sette cardinali vescovi, «non è data dal suo essere nella città di Roma»<sup>54</sup>, e in modo sottinteso neppure dal popolo di Roma: «E poiché la Sede apostolica siete voi [*l'arcidiacono Ildebrando e gli altri cardinali che si trovano a Firenze per l'elezione di Gerardo, futuro Niccolò II*], voi siete la Chiesa romana (...) ed io ho creduto bene di non andare a una costruzione di pietre [*a Roma*] ma da quelli piuttosto [*i cardinali*] nei quali vive il sacramento della stessa Chiesa»<sup>55</sup>. Questa affermazione va però intesa e riferita a un momento di vacanza della Sede apostolica; quando c'è un papa legittimo, la Chiesa romana è il papa: Pier Damiani non avanza mai l'idea di collegialità nella partecipazione alle prerogative di primato; in forma subordinata essa può aversi solo per delega ai cardinali legati. Primato monocratico e dunque personale, senza dubbio, tuttavia il priore di Fonte Avellana non sembra orientato a coglierne esplicitamente le implicazioni teocratiche. Possiamo ravvisare una stretta somiglianza terminologica con Gregorio VII, ma con Cantarella diciamo che l'impiego delle stesse parole e immagini è fatto per uno scopo diverso. Il papa è uno solo («cum unus omni mundo papa praesideat (...) solus est omnium ecclesiarum universalis episcopus (...). Et sicut sol (...) unus in mundo est»<sup>56</sup>. Egli è *pontifex universalis*, dice nella *Disceptatio*<sup>57</sup>. Sembra esserci una perfetta corrispondenza fra l'unicità e universalità della Chiesa romana, *caput* di tutte le chiese, e l'unicità e universalità

<sup>52</sup> *Die Briefe*, n. 91, III, p. 2. Come ribadisce il Fois, *I compiti e le prerogative* cit., p. 35.

<sup>53</sup> Vitali, *La Chiesa da riformare* cit., p. 225.

<sup>54</sup> Si veda Andenna, *Pier Damiani, Fonte Avellana* cit., p. 44.

<sup>55</sup> Traduzione di *Die Briefe*, n. 57, II, p. 165: «Et quia vos apostolica sedes, vos Romana estis ecclesia, (...) integrum mihi visum est non adire fabricam lapidum, sed eos potius, in quibus viget ipsius ecclesiae sacramentum».

<sup>56</sup> *Die Briefe*, n. 108, III, pp. 190-192, con il commento di Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo* cit., p. 250, che sottolinea le affinità lessicali con Gregorio VII, ma con intendimenti diversi.

<sup>57</sup> *Die Briefe*, n. 89, II, p. 543: «Papae vero, quia universalis est pontifex ...».

del papa. Il che fa dire al Fois che «sono lo stesso e unico soggetto del potere delle Chiavi»<sup>58</sup>, ma Pier Damiani non discute questo legame. Il suo è un potere giurisdizionale, giudiziario e disciplinare, è un potere di emettere decreti, al quale l'eremita si sottomette in obbedienza, pur avendo idee diverse, come nel caso del decreto sulle ordinazioni gratuite fatte da simoniaci: «synodalibus decretis humiliter optemperantes, apostolicae sedis edictum, vel quod iam promulgatum est, sequimur, vel, si quid adhuc elimacius atque salubrius in posterum statuendum est, obedientiam profitemur»<sup>59</sup>. Così l'ammissione della violenza dei Patarini, da lui in precedenza condannata, quasi per necessità ora trova una legittimazione solo nel controllo della Sede apostolica, «per claves beati Petri apostoli»<sup>60</sup>. Così nel 1069, in un contesto di resistenza sempre più diffusa alla Riforma, chiede ad Alessandro II di abolire la norma pseudo-isidoriana sulla immunità dei vescovi, che vietava a chierici e laici di denunciare il proprio vescovo, benché corrotto, e chiede di concedere il *liber aditus* di denuncia degli abusi episcopali al metropolita o direttamente alla Sede apostolica<sup>61</sup>. Ritengo che l'esercizio del potere delle chiavi, nei suoi aspetti giurisdizionali, faccia parte della concezione che Pier Damiani ha del primato romano, anche se emerge abbastanza tardi e si fissa sui casi concreti urgenti. Penso che anche in questo preciso ambito si senta *neglegens* a disquisire in astratto sulle prerogative e i limiti del potere giurisdizionale del papa. Questi è, secondo me, Pier Damiani: certo, non ha senso parlare di lui giudicandone «perdente il modello ecclesiologico», perché messo a confronto con quello di chi, come Innocenzo III, ha considerato il «primato personale del papa in chiave monarchica assoluta»<sup>62</sup>.

Lorenzo Paolini  
 Università di Bologna  
 lorenzo.paolini@unibo.it

<sup>58</sup> Fois, *I compiti e le prerogative* cit., p. 45.

<sup>59</sup> Si veda il capitolo aggiunto al *Liber gratissimus*, *Die Briefe*, n. 40, I, p. 509, che si riferisce ai sinodi lateranensi del 1060-1061.

<sup>60</sup> *Die Briefe*, n. 129, III, p. 434, di fine 1065-inizio 1066.

<sup>61</sup> *Die Briefe*, n. 164, IV, p. 172, con il commento di D'Acunto, *I laici* cit., pp. 88-91, e di Condorelli, *S. Pier Damiani e il diritto della Chiesa* cit., pp. 344-345.

<sup>62</sup> Vitali, *La Chiesa da riformare* cit., p. 232.

## Il territorio di Romualdo e Pier Damiani

di Tommaso di Carpegna Falconieri

I nessi fra territorio e persone possono apparire semplici da concettualizzare: le persone vivono in uno spazio definito e, operando in esso, concorrono alla sua trasformazione nel tempo. Il che è incontrovertibile. Ma in quanti modi è possibile accostare questo abbinamento di terre e di uomini? E a partire da quali presupposti conoscitivi gli uomini intervengono sul territorio?

Per gli storici di oggi, la storia del territorio è soggetta ad almeno due tipi complementari di indagine. Essa può essere proposta come la storia dei processi dinamici delle strutture materiali, oppure come la storia delle rappresentazioni culturali diffuse presso i contemporanei. La storiografia degli ultimi anni riguardante il territorio di Romualdo (951/953-1027), di Pier Damiani (1007-1072) e delle loro fondazioni monastiche – la congregazione camaldolese e la cosiddetta congregazione avellanita – si è sviluppata seguendo proprio questi due modelli interpretativi, proponendo una sintesi interessante e aperta a ulteriori sviluppi. Lo scopo di questa limitata presentazione è dunque quello di suggerire delle riflessioni a partire da alcuni testi recenti, concentrando l'attenzione prevalentemente sugli aspetti culturali della storia del territorio<sup>1</sup>.

Il territorio in cui hanno prevalentemente vissuto e operato Romualdo e Pier Damiani è la *Romania*, termine da intendersi però in un senso molto

<sup>1</sup> Sull'argomento in generale è agevole consultare la voce di Wikipedia *Geografia culturale*, <[http://it.wikipedia.org/wiki/Geografia\\_culturale](http://it.wikipedia.org/wiki/Geografia_culturale)> [15 gennaio 2010], con bibliografia. I due modi di studiare il territorio che vengono qui messi in evidenza di certo non si escludono l'uno con l'altro. Il primo modo si può considerare anche propedeutico al secondo, condividendo in questo senso il giudizio di Vito Fumagalli, per il quale «senza la storia delle strutture economico-sociali e delle istituzioni, oltre che, ovviamente, della cultura, non ha senso fare storia della mentalità»: V. Fumagalli, *Quando il cielo s'oscura. Modi di vita nel Medioevo*, Bologna 1987, p. 20; citato e commentato da M. Montanari, *Ricordo di Vito Fumagalli (1938-1997)*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*. Atti della XLVI Settimana di Studio, aprile 1998, Spoleto 1999, pp. 1-24, versione online <<http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#Massimo%20Montanari>> [15 gennaio 2010].

esteso: una zona dell'Italia adriatica di retaggio bizantino ma anche di sicura appartenenza sacro-romano-imperiale, che, a sua volta suddivisa nell'Esarcato e nella Pentapoli, nell'XI secolo continuava ad avere in Ravenna il proprio polo di accentramento e di irraggiamento. La robusta storia delle strutture e degli insediamenti – tanto quella che si compie coi documenti scritti quanto quella che si avvale delle fonti archeologiche – ha indagato per decenni – e continua opportunamente a farlo – quest'ampia regione. Oggetto reale dell'indagine (ma uso il termine “reale” solo in quanto è associato direttamente alle *res*), il territorio è stato studiato nei suoi quadri ambientali (i fiumi, i boschi, le montagne, le pianure, le paludi, il mare), negli assetti antropici in parte subordinati alla geografia naturale (le strade, gli insediamenti urbani, incastellati e sparsi, la posizione e la distribuzione degli enti religiosi secolari e regolari) e nei sistemi economici, i quali si spiegano in certa misura proprio attraverso la morfologia del territorio (storia agraria, storia del paesaggio). Visto in questo modo, il territorio è un oggetto di indagine che compare molto spesso nella storiografia, anche recente, sul monachesimo<sup>2</sup>.

Tra Esarcato e Pentapoli, Romualdo e Pier Damiani hanno camminato in mezzo a campi di cereali, oliveti, viti e boschi di castagni e di noccioli, dentro città, abitati sparsi, eremi e cenobi, in un contesto ancora saldamente condizionato dall'orrido e dall'incolto. In un contesto, naturalmente, soggetto a mutazioni, ben evidenti dalla seconda metà del secolo XI, quando la sopravvivenza dell'organizzazione in *massae*, ancora ampiamente documentata nel Riminese fino alla metà del secolo XI, comincia a cedere il passo alle *curtes* e ai *castra*<sup>3</sup>.

Parallelo e non disgiunto al discorso sul territorio posto nei termini della storia delle strutture, ma già intermedio rispetto al discorso sul territorio come risultato della rappresentazione culturale (poiché si parla di esso come effetto di relazioni), il territorio di Romualdo e Pier Damiani è stato poi analizzato nella sua dimensione di spazio soggetto ai rapporti interpersonali e a quelli fra istituzioni. Come scrive Glauco Maria Cantarella in questa stessa

<sup>2</sup> Si veda F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca 1984-2004)* <<http://eprints.unifi.it/archive/00001871/>> [13 gennaio 2010], pp. 77 sgg. Rinunciando a proporre qui una bibliografia finanche sommaria dei numerosi studi sull'Esarcato e sulla Pentapoli, mi limito a citare alcuni saggi recenti, incentrati prevalentemente sulla storia delle strutture e degli insediamenti e relativi anche a Romualdo, a Pier Damiani e alle loro congregazioni. Da questi si potrà ricavare la bibliografia precedente: R. Bernacchia, *Incastellamento e distretti rurali nella Marca Anconitana (secoli X-XII)*, Spoleto 2002; P. Galetti, *Dinamiche insediative e fondazioni monastiche in area riminese: i secoli X-XI*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del Convegno di studi, Morciano di Romagna, 27-29 aprile 2007, a cura di N. D'Acunto, Spoleto 2008, pp. 51-70; P. Galetti, *Modelli gestionali e insediativi della proprietà monastica*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 127-144; G. Pasquali, *Il paesaggio agrario dell'area riminese nei secoli X-XII*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 71-88.

<sup>3</sup> Galetti, *Dinamiche insediative* cit., specialmente pp. 53 sgg.



sezione monografica, «Città-signoria-territorio-regione: la ridefinizione degli spazi è una delle nuove acquisizioni della ricerca»<sup>4</sup>. Ed è così. Il territorio della Romagna dell'XI secolo è definito, dallo stesso Cantarella, «una dimensione geografico-istituzionale che si misura con l'operatività del sistema ravennate»<sup>5</sup>.

In questo ambito, che ha peraltro una lunga e capillare tradizione storiografica, sono stati rinnovati sia gli studi di impianto generale, sul rapporto con l'Impero e con Roma, sia gli studi di impianto più particolare, incentrati sui rapporti con i vescovi dell'Esarcato, con le aristocrazie locali di qua e di là dall'Appennino e con le città, massime quelle di area toscana<sup>6</sup>.

Ma come si salda la storia delle strutture e quella delle istituzioni con la storia della cultura e delle idee? Come si salda il contesto con il testo? Su questo argomento è forse utile spendere qualche parola in più, poiché, da una parte, l'approccio culturale alla storia dei territori in questione è già presente *in nuce* nel saggio di Vito Fumagalli, *La geografia culturale delle terre emiliane e romagnole nell'alto medioevo*, del 1983<sup>7</sup>; ma dall'altra parte pensare

<sup>4</sup> G.M. Cantarella, *Per un nuovo questionario del secolo XI?*, in questa sezione monografica.

<sup>5</sup> G.M. Cantarella, *La riforma ecclesiastica in Romagna*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 27-60, 30. Questo territorio naturalmente non corrisponde, *sic et simpliciter*, a quello dell'arcidiocesi.

<sup>6</sup> G. Andenna, *Ottone III, Roma e il papato*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, agosto 2002, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 11-29; N. D'Acunto, *Ottone III e il Regnum Italiae*, *ibidem*, pp. 45-84; R. Bernacchia, *Gli Ottoni e la formazione della Marca di Ancona*, *ibidem*, pp. 85-110; T. di Carpegna Falconieri, *Le abbazie del Montefeltro nel medioevo*, in *L'abbazia di S. Maria del Mutino*. Atti del convegno di studi, Piandimeleto 7 settembre 2003, a cura di T. di Carpegna Falconieri, San Leo (già Pesaro, oggi Rimini) 2004, pp. 19-43; G. Andenna, *Pier Damiani, Fonte Avellana, il Papato e l'Impero*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 33-61; T. di Carpegna Falconieri, *Aristocrazia e monasteri nelle Marche del secolo XI*, *ibidem*, pp. 75-88; S. Zucchini, *I monaci di Fonte Avellana vescovi di Gubbio all'epoca di Pier Damiani*, *ibidem*, pp. 89-100; R. Bernacchia, *I possessi avellaniti in area marchigiana dall'epoca damiana a privilegio di Innocenzo III (1139)*, *ibidem*, pp. 101-125. Sulla bibliografia relativa a monachesimo e città (fino al 2004) si veda Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico* cit., p. 84; sui camaldolesi: *ibidem*, pp. 89 sgg. e 136 sg.; altra sintesi bibliografia recente in P. Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2006, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2007, pp. 175-238, 175-179. La prima fase della riforma a Roma – che è irriducibile nella sua complessità, anche per la peculiare fisionomia della documentazione – dovrà forse essere ancora ridiscussa, se è vero, come pare che sia, che le lettere pontificie di Leone IX indirizzate ai canonici di San Pietro (prima attestazione di canonici in quella basilica, e una delle prime testimonianze della riforma canonica a Roma) sono dei falsi successivi di circa ottant'anni: si veda J. Johrendt, *Die Anfänge des Kapitels von St. Peter im Vatikan? Zu den Urkunden Leos IX. für die Basilikalklöster der Peterskirche (1053)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 65 (2009), pp. 83-110.

<sup>7</sup> Pubblicato in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna: l'alto medioevo*, Milano [Silvana Editoriale] 1983, pp. 11-27, rielaborato in V. Fumagalli, *Storie di Val Padana. Campagne, foreste e città da Alboino a Cangrande della Scala*, Milano [Camunia] 1992, nuova edizione Bologna [il Mulino] 2007. Benché adoperasse il sintagma «geografia culturale», Fumagalli intendeva sostanzialmente descrivere le forme di distribuzione della cultura attraverso gli enti ecclesiastici. Ciononostante, in questo saggio si colgono spesso riferimenti alla rappresentazione culturale del territorio: per esempio a proposito delle aree di influenza dei circuiti culturali (p. 11), dei libri

esplicitamente il rapporto con il territorio nei termini di costruzione ideologica e simbolica è, per gli studi di storia monastica in Italia, una parziale novità, tanto che nel 2004 Francesco Salvestrini osservava: «È finora mancato, in questo settore di ricerca, un interesse per la riflessione e per la speculazione monastiche in tema di gestione dei beni secolari, a prescindere dalle teorizzazioni sulla scelta della povertà»<sup>8</sup>.

Noi non abbiamo a che fare solo con il territorio al tempo di qualcuno e con il territorio soggetto alla istituzione tale e tale, ma con il territorio percepito da qualcuno e, di conseguenza, anche modificato da quel qualcuno, che imprime o tenta di imprimere ai *realia* una fisionomia corrispondente al modo in cui egli li concepisce<sup>9</sup>. Da ciò scaturisce anche il problema del rapporto tra un protagonista e la successiva normalizzazione e istituzionalizzazione della sua opera: sia che si tratti di Romualdo e Pier Damiani, sia che si tratti dei sovrani, dei papi o dei vassalli maggiori<sup>10</sup>.

Il territorio, insomma, è terra arata e campo di manovra delle istituzioni e dei gruppi sociali nei loro scambievoli rapporti. Però esso è anche un territorio mentale, cioè una rappresentazione simbolica. Seppure non è vero che non vi sia «nulla al di fuori del testo» – perché per esempio ci sono proprio i campi arati – è pur vero che il medioevo ci viene trasmesso essenzialmente attraverso testi: lo stesso territorio ci viene, dunque, “raccontato” nel modo in cui è stato percepito dagli *auctores*. Ne consegue che il nostro lavoro può svolgersi

*memoriales (ibidem)*, degli inventari di beni (p. 18), dell'erezione di *senodochia* lungo le strade (p. 25), della «influenza materiale sul paesaggio e culturale sulle persone» da parte del clero (p. 26), della sacralizzazione del territorio (p. 27).

<sup>8</sup> Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico* cit., p. 79. Si può cogliere una convergenza metodologica in alcuni recenti convegni che hanno per oggetto i “paesaggi monastici”, nei quali la storia monastica viene colta sinotticamente e organicamente nei suoi aspetti di materialità e di spiritualità: *Monastic Landscape: Spiritual and Physical*, Conference, Budapest, Central European University, 5-8 marzo 2009; *Medieval Monastic Regions in Central Europe - The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Bad Gandersheim, 4-6 ottobre 2009; *Medieval Monastic Regions in Central Europe - The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Göttingen, Akademie der Wissenschaften, 9-10 aprile 2010.

<sup>9</sup> Per il medioevo si veda soprattutto *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti della L Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, aprile 2002, Spoleto 2003; si vedano anche A. Mailloux, *Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l'espace social. Essai de synthèse*, in *Les territoires du médiéviste*, sous la direction de B. Cursente et M. Mousnier, Rennes 2005, pp. 223-235; T. di Carpegna Falconieri, *Circoscrizioni ecclesiarie nel medioevo alto e centrale. Il territorio tra organizzazione e rappresentazione*, in «*Rome des quartiers*»: *Des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*. Actes du Colloque international de la Sorbonne (20-21 mai 2005), a cura di M. Royo, É. Hubert e A. Bérenger, Paris 2008, pp. 77-88; per l'Italia medievale e moderna: *La percezione del territorio: definizioni, descrizioni, rappresentazioni*. Seminario dell'Istituto per la Storia della Società e dello Stato veneziano e della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 7-9 maggio 2007.

<sup>10</sup> Si vedano *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006; G. Cariboni, «*Fraterna karitas utrumque in Christis amore connectat*». *Ideali fondativi e dinamiche istituzionali presso i monasteri romagnoli legati a Pier Damiani*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 105-118.

anche nella forma di una «storiografia percettiva»<sup>11</sup>. È forse superfluo ricordare quanto il modello sia, nel medioevo genericamente inteso, determinante e impegni nel profondo le condizioni anche materiali del vivere: il modello è un fatto storicamente reale, come lo è una coltivazione.

Indagare il territorio in questo modo è, allo stesso tempo, facile e difficile. È relativamente facile perché l'oggetto dell'analisi è più aderente alle fonti. Gli uomini di cui studiamo la storia non ci parlano in termini di strutture, sistemi, meccanismi o strategie – termini il cui impiego costituisce la corretta interpretazione del loro mondo, ma attraverso le nostre categorie – e tuttavia hanno espresso in modo esplicito (ancorché spesso simbolico) le loro intenzioni ideologiche, politiche economiche e spirituali e hanno operato a partire proprio da quelle intenzioni e prospettive, le quali debbono dunque essere recuperate all'indagine storica. Ma si tratta al contempo di un'indagine difficile, perché penetrare nelle altrui rappresentazioni culturali ci fa rendere conto in modo palpabile delle distanze che intercorrono tra “noi” e “loro”. In ogni caso, il risultato in cui sperare non è certo la descrizione tautologica del modo in cui qualcuno si figurava lo spazio vissuto (altrimenti sarebbe sufficiente pubblicare le fonti senza altre mediazioni), ma è una vera e propria opera interpretativa quando, avendo ricostruito le percezioni diffuse nel tempo passato, cerchiamo di renderle chiare alla nostra sensibilità contemporanea.

Proprio in relazione al monachesimo medievale, benché riferito ad altri contesti storico-geografici rispetto a quelli avellaniti e camaldolesi, Umberto Longo ha efficacemente riassunto i termini del problema: «La produzione culturale può essere analizzata per comprendere come le istituzioni percepiscono e rappresentano il territorio e i suoi confini e se, perché e quando si verificano scarti tra la “frontiera vissuta” e quella “pensata”»<sup>12</sup>. Poco più oltre, egli scrive: «La produzione culturale relativa al territorio è uno specchio del rapporto e della rappresentazione che l'istituzione ha del suo ruolo rispetto all'area sulla quale essa insiste»<sup>13</sup>. Infine: «Esiste una concezione ideologica del territorio»<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda il nostro argomento specifico, cioè la percezione del territorio in Romualdo (ma soprattutto in Pier Damiani, che è egli stesso, per noi, “filtro” dell'interpretazione romualdina), l'analisi è contenuta in alcuni

<sup>11</sup> L'espressione è di Giuseppe Sergi e si riferisce al medievalismo, ma è applicabile anche a questa problematica. Si veda G. Sergi, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune* (Roma 1999, 2005<sup>2</sup>), p. 9.

<sup>12</sup> U. Longo, *La presenza monastica a nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 115-132, pp. 116-117.

<sup>13</sup> Longo, *La presenza monastica* cit., p. 125. Si veda anche M.L. Mancinelli, *L'utilizzo delle fonti farfensi nelle ricerche topografiche*, in *Farfa abbazia imperiale*. Atti del Convegno internazionale (Farfa-S. Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003), a cura di R. Dondarini, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 325-337, p. 325.

<sup>14</sup> Longo, *La presenza monastica* cit., p. 126. Umberto Longo ha ripreso il tema recentemente: *Uno sguardo lontano. Ricostruzione storica e riorganizzazione delle proprietà a San Cosma e Damiano tra XVI e XVII secolo*, conferenza presentata al convegno *Per una storia delle famiglie nella Tuscia tardomedievale*, Viterbo-Orte, 18-19 dicembre 2009.

tra i più recenti libri che abbiamo ricordato: in particolare nel volume dedicato al monastero di San Gregorio in Conca in provincia di Rimini, opera che ha il pregio di ospitare con esiti felici due approcci storiografici apparentemente (e in effetti, per scuole storiografiche di partenza), così diversi l'uno dall'altro<sup>15</sup>.

Prendiamo nuovamente le mosse da una considerazione di Glauco Maria Cantarella, il quale scrive che la *Romania* del secolo XI «ovviamente non coincide con il raggio d'azione di Pier Damiani o del suo maestro [...] Romualdo di Ravenna»<sup>16</sup>. Questo accade non solo per il fatto che entrambi i nostri protagonisti hanno agito direttamente in ambiti molto più vasti, da Roma alla Toscana, alla Catalogna, a Cluny, Montecassino e Camaldoli (e da lì si è poi mossa la congregazione camaldolese, allargandosi ad ambiti geografici diversi); ma anche per il fatto che la loro *Romania* è una terra pensata e idealizzata, che quando la si vuole comprendere, la si ritrova assoggettata a ben determinati punti di vista. Basti considerare che la prospettiva che oggi continuiamo necessariamente ad utilizzare – certo non inavvertitamente – per “capire” la Romagna dell’XI secolo, è quella scaturita in gran parte dalla sede arcivescovile ravennate, dalla quale proviene, soprattutto per certe aree, la quasi totalità della documentazione. La visione della Romagna dell’XI secolo, insomma, ci proviene, anche quando impieghiamo fonti di tipo documentario (quelle che tanti storici hanno ritenuto meno dipendenti da interpretazioni soggettive), quasi soltanto da una sola *auctoritas*, cioè da un unico autore, benché questi possa essere anche un soggetto plurale<sup>17</sup>.

Quali sono, dunque, le modalità principali attraverso le quali viene ricostruita la storia delle rappresentazioni del territorio nel nostro specifico caso di studio? Se ne possono identificare sostanzialmente tre.

La prima, che ha una tradizione consolidata, mette in relazione gli spazi geografici con il sacro<sup>18</sup>. Lo spazio sacro è il risultato di una costruzione culturale che interagisce con le strutture reali, concorrendo tra l'altro a definire il sentimento identitario di una comunità operante in un determinato territorio. Pierluigi Licciardello ha recentemente sintetizzato alcune tipologie dello spazio sacro delle congregazioni avellanita e camaldolese. Attraverso un'analisi dei calendari liturgici – i quali sono la testimonianza di culti radicati in determinati ambiti geografici e presso determinate istituzioni o gruppi sociali – in uso a Fonte Avellana, e con l'intenzione espressa di ragionare sulla santità

<sup>15</sup> Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit.

<sup>16</sup> Cantarella, *La riforma ecclesiastica in Romagna* cit., p. 27.

<sup>17</sup> R. Savigni, *L'organizzazione ecclesiastica nel territorio riminese (secoli VIII-XII)*, in Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit., pp. 147-191, p. 148; T. di Carpegna Falconieri, *La mappa dei poteri tra Rimini e il Montefeltro*, in Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit., pp. 193-204, p. 196.

<sup>18</sup> T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., pp. 27-60; G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, *ibidem*, pp. 805-847.

intendendola uno strumento di costruzione identitaria, Licciardello ha individuato per la congregazione avellanita due ambienti territoriali di riferimento. Questi, senza essere in contraddizione tra loro, esprimono però due identità sovrapposte. La prima è quella monastica, la seconda è quella locale, diocesana; l'una e l'altra si trovano contenute in identità più ampie e generiche, regionali e sovraregionali, fino a raggiungere il contenitore comune, che è la *Christianitas*<sup>19</sup>.

Per quanto riguarda i camaldolesi, Licciardello analizza le trasformazioni del santorale nel corso di un lungo periodo: nei secoli XI e XII esso «conserva (...) una fisionomia marcatamente locale, aretina, a cui si affiancano le fisionomie locali delle altre case. Nel secolo XIII si modifica la “strategia agiografica” dei camaldolesi, che assimilano nel proprio santorale gli elementi più significativi delle case affiliate. Si realizza così un santorale ibrido, che non è più solo romano, o monastico, o aretino, o locale, ma tutte e tre le cose insieme: romano e monastico di base, aretino per la collocazione diocesana di Camaldoli, locale in quanto ingloba in un insieme omogeneo i segni più forti delle identità locali (...). Il nuovo santorale valorizza e diffonde i culti locali in un contesto comunitario»<sup>20</sup>.

Ma i camaldolesi si pensano forse aretini, o volterrani, o fiorentini? In parte sì, in parte no. Attraverso una omologazione e normalizzazione progressiva, i monaci pensano alle loro istituzioni nelle forme di una “rete” che si sviluppa su un ampio territorio.

Attraverso l'esempio camaldolese, raggiungiamo dunque la seconda modalità attraverso la quale si studia la rappresentazione simbolica dello spazio monastico. Questa si condensa nel pensiero (e quindi nel progetto e in parte nella realizzazione) che è in grado di immaginare il territorio nella sua forma di luogo fisico e relazionale nel quale vivono le istituzioni monastiche. Istituzioni che, soprattutto dall'XI secolo, non considerano se stesse come distribuite semplicemente in città, diocesi e province, cioè in distretti in senso proprio, bensì come estese su ampi territori attraverso un sistema a rete. A proposito di Cluny, questo sistema viene così sintetizzato da Giancarlo Andenna: «una organizzazione interrelazionata di priorati, legati da un *vinculum* di dipendenza da un unico abate, padre di tutti i monaci e nelle cui mani i monaci ponevano la loro professione religiosa»<sup>21</sup>. Al concetto di rete monastica (che è, evidentemente, un modo di pensare il territorio) è stato dedicato

<sup>19</sup> P. Licciardello, *Il culto dei santi a Fonte Avellana nel medioevo*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 383-456, spec. pp. 441 sgg. Sulla costruzione identitaria e sulla funzione fondativa di Pier Damiani a partire dalla sua opera di agiografo si veda invece U. Longo, *La mediazione agiografica di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il carisma nel secolo XI* cit., pp. 51-64.

<sup>20</sup> P. Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)*. *Istituzioni, modelli, rappresentazioni*, in *Dinamiche*, pp. 175-238, pp. 215-216. Si vedano anche le pp. 204 sgg.

<sup>21</sup> G. Andenna, *Monachesimo e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 1-25, p. 8, con la bibliografia precedente.

di recente un libro, nel quale le reti camaldolese e avellanita trovano ampio spazio di analisi e vengono descritte e spiegate anche nelle notevoli differenze che distinguono l'una dall'altra, per esempio in relazione alla costruzione della memoria di fondazione e in relazione alla volontà di Pier Damiani di *non* aggregare giuridicamente gli enti che fondava<sup>22</sup>. Nella griglia problematica proposta da Nicolangelo D'Acunto all'attenzione dei relatori, ha trovato il suo giusto spazio questa domanda: «Quali sono le forme di autorappresentazione della rete monastica?»<sup>23</sup>.

A partire da quadri di riferimento così ampi, è possibile ricollocare anche i modi di pensare Roma, Ravenna, l'Impero, secondo una prospettiva dei grandi spazi e dei grandi schemi che, specie dal punto di vista papale, dalla fine dell'XI secolo e soprattutto dal XII secolo era sempre meno legata ai luoghi fisici di azione e sempre più autonoma dalla territorialità: e questo proprio mentre nascevano i comuni, principiavano ad articolarsi i regni nazionali e si andavano anche gettando le basi dello Stato Pontificio. Mentre la gran parte delle istituzioni secolari recupera il senso della territorialità nei termini di *districtus* (con polarità esclusiva), molte istituzioni ecclesiastiche, oltre a condividere questa prospettiva di rappresentazione dello spazio, ne sviluppano un'altra, ben distinta, che forse prende a modello la rete cluniacense e la sovra-territorialità di Roma<sup>24</sup>. Come mi è accaduto recentemente di osservare, «il principio della territorialità, elemento cardine sul quale si sono fondate le amministrazioni statuali, si coniuga, nel caso della Curia romana (...) con il principio della universalità del potere papale, della sua non-collocazione spaziale, cioè in definitiva della sua non-territorialità»<sup>25</sup>.

Il terzo modo in cui oggi si ragiona sulle rappresentazioni del territorio da parte dei monaci – qui nello specifico gli avellaniti – consiste nel domandarsi quanto queste rappresentazioni fossero in grado di plasmare lo spazio della vita quotidiana, rendendolo maggiormente consono ai modelli di comportamento e, di conseguenza, condizionando la gestione politica ed economica dei beni monastici. È il problema che pone in termini generali Nicolangelo D'Acunto quando scrive: «Occorre di volta in volta verificare se

<sup>22</sup> *Dinamiche istituzionali* cit. In questo volume si vedano soprattutto N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, pp. 133-156, e Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità* cit. Nel volume *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit. si veda Cariboni, «*Fraterna karitas*» cit., specialmente pp. 112 sgg. e 117.

<sup>23</sup> N. D'Acunto, *Premessa*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 11-13, p. 12.

<sup>24</sup> Da cui le riflessioni di G.M. Cantarella, *È esistito un «modello cluniacense»?», in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 61-85 e le precise domande formulate nella «griglia problematica» offerta da N. D'Acunto, *Premessa* cit., p. 12: «L'iniziativa della creazione della rete si deve alla Chiesa romana oppure il Papato si limitò a prendere atto di una realtà di fatto? Quanto pesava la Sede apostolica nel conferire una fisionomia congregazionale alle reti monastiche?».*

<sup>25</sup> T. di Carpegna Falconieri, *Recensione a Offices, écrit et papauté*. Études réunies par Armand Jamme et Olivier Poncet, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 386), pp. VIII-951, in «Cristianesimo nella storia», 31 (2010), 3, in corso di stampa.



la Fonte Avellana di Pier Damiani sia sovrapponibile con la Fonte Avellana «della realtà»<sup>26</sup>.

A questo proposito, con un esempio significativo Gianfranco Pasquali osserva: «Il paesaggio reale (...) quasi sempre comprende la coltura della vite, ma Pier Damiani non vi presta attenzione»<sup>27</sup>. I vitigni dunque ci sono, ma vengono taciuti, perché rigida è la condanna damianea dell'uso del vino<sup>28</sup>. Ugualmente, Roberto Bernacchia individua le probabili ragioni di un progetto agricolo e pastorizio del tardo secolo XI in un «ideale di autosufficienza perseguito da una vecchia tradizione benedettina e non ignorato da Pier Damiano, un ideale che suggeriva di diffondere i possessi di una chiesa in territori diversi per clima e caratteri ambientali, in modo da poterne ricavare un ampio ventaglio di prodotti»<sup>29</sup>.

Soprattutto un saggio di Elisabetta Filippini nel quale vengono analizzate le concessioni enfiteutiche di Fonte Avellana, risponde alla mancanza di studi sulla riflessione monastica in materia di gestione delle proprietà segnalata da Francesco Salvestrini nel 2004<sup>30</sup>. Questo lavoro è infatti un'analisi delle ragioni spirituali, delle intenzioni e delle denunce di Pier Damiani riguardanti i patrimoni ecclesiastici. Il territorio economico di Fonte Avellana (ma anche quello dei vescovi che agli occhi del presule dissipavano i beni della loro Chiesa) prende la forma di uno spazio percepito, nel bene e nel male: di ciò che esso rappresenta agli occhi di un riformatore e di ciò che egli vorrebbe divenisse in sintonia con il messaggio evangelico. Pier Damiani ha un'idea delle strutture produttive (anche non le avrebbe mai potute chiamare così); ha anche un'idea delle strategie di dominio delle aristocrazie laiche (anche se, di nuovo, né lui né i signori avrebbero mai parlato di «strategie»); conosce effettivamente gli ordinamenti giuridici e la prassi e, tra l'altro, è pienamente consapevole delle tipologie contrattuali e dei meccanismi di alienazione che si nascondono nelle enfiteusi a lungo termine. Ma nel suo caso (che resta peraltro un caso per molti versi straordinario), l'azione nel mondo scaturisce da una motivazione spirituale, che, con parole secolarizzate, possiamo anche chiamare ideologica, la cui impetuosa comunicazione concorre alla costru-

<sup>26</sup> N. D'Acunto, *Introduzione. Fonte Avellana e Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 15-32, p. 18. Si veda anche Licciardello, *I camaldolesi* cit., p. 179: «Emerge oggi la necessità di confrontarsi con schemi interpretativi originali, quali [...] la conformazione storica che un messaggio spirituale assume nel suo radicamento terreno a contatto col mondo».

<sup>27</sup> Pasquali, *Il paesaggio agrario* cit., p. 86.

<sup>28</sup> N. D'Acunto, *Il vino negato. Riforma religiosa e astinenza nel medioevo regolare*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vinicole dal medioevo al Novecento*, a cura di G. Archetti, Brescia 2003, pp. 330-334; G. Archetti, «*Solum in pane et aqua astinere*». *L'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 179-211, pp. 195-202.

<sup>29</sup> Bernacchia, *I possessi avellaniti* cit., p. 114, con bibliografia precedente.

<sup>30</sup> E. Filippini, «*Illa quae sub nudo beneficii vocabula saeculares accipiunt*»: *Pier Damiani, Fonte Avellana e le concessioni enfiteutiche e beneficiarie*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 145-177.



zione dello spazio gestito dall'ente religioso. Un ente, dunque, che non agisce solamente per determinare un assetto economico vantaggioso (cosa che in effetti avviene), ma che tenta di intervenire sul territorio anche partendo da altri presupposti, i quali sono eminentemente spirituali. Non tenere conto *anche* di questo punto di vista significa attualizzare il medioevo, ovvero, non mostrare l'intenzione di comprenderlo nei suoi funzionamenti espressi dalle fonti coeve.

Nel territorio abitato da Romualdo e Pier Damiani non c'è solo la terra coltivata, anzi: c'è soprattutto l'incolto. Gianfranco Pasquali, che nel suo saggio riassume i dati del paesaggio riminese dei secoli X-XII, centra il tema della percezione culturale del territorio, in quanto scrive con l'obiettivo di «fornire un quadro di riferimento da confrontare con l'atteggiamento mentale dei religiosi che, come Romualdo e Pier Damiani, andavano prevalentemente alla ricerca del *desertum* come requisito fondamentale per la fondazione di monasteri e per il mantenimento di una vita religiosa spiritualmente valida»<sup>31</sup>. Anche il paesaggio appenninico, adatto a fondarvi eremi e a vivere in benedetta solitudine, viene descritto come «un verde pianoro in mezzo ai monti, ricco di acque purissime (...), preciso paesaggio ideale, che poi andava ricercato di volta in volta in quello reale»<sup>32</sup>. Il saggio di Pasquali, che è diviso in due parti, contiene entrambi i modi di fare la storia del territorio che vengono qui messi in evidenza: così avvertito nel delineare le strutture, l'autore riserva particolare attenzione anche alla rappresentazione culturale. Potremmo dire, con un bisticcio, che egli scrive di «coltura» e di «cultura».

Lo studio delle strutture porta a risultati verificabili *in re*: per esempio le tipologie delle coltivazioni o la forma degli insediamenti, che ricaviamo da dati documentari e archeologici. Però il rischio che si corre è – lo abbiamo detto – quello di tendere a giustificare questi assetti servendosi di parametri e motivazioni dettate dal nostro sentire contemporaneo. Lo studio delle rappresentazioni culturali porta invece a rispondere ad alcune domande relative alle intenzioni sottese a determinati assetti, per esempio quelli territoriali. Ma si tratta spesso, questo è il problema equivalente e contrario, proprio di intenzioni e non di risultati. Il rischio che si corre nello studiare le rappresentazioni è pertanto quello di confondere i piani di realtà, conferendo lo stesso significato a ciò che è immaginato e a ciò che si può trovare davvero fisicamente espresso. Invece di attualizzare il medioevo, corriamo il pericolo di cadere nell'errore opposto, quello di «medievalizzarci», prendendo per buono tutto quello che ci viene riferito dalle fonti. Si tratta di un problema cruciale per la comprensione della cultura medievale in senso lato, poiché l'assoluta per-

<sup>31</sup> Pasquali, *Il paesaggio agrario* cit., p. 72. Riprendendo le sue parole, il «tema della relazione tra il paesaggio "reale", che abbiamo cercato di delineare, e il concetto di paesaggio "ideale" per la formazione di eremi e monasteri che informava la mentalità dei monaci riformatori dei secoli X e XI» viene da lui affrontato alle pp. 84 sgg.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 87.

vasività del modello e del principio di autorità hanno portato – per secoli – a tenere in minor considerazione il dato empirico rispetto alla “testimonianza” dettata dall’autorità: cosa che invece noi non dovremmo fare.

Nel nostro caso, non è detto affatto che la rappresentazione simbolica dello spazio – che pure è un elemento dell’indagine storica – corrisponda alla sua effettiva traduzione in termini “reali” (cioè legati alle *res*), e questo per due ragioni.

La prima ragione è – per noi moderni – ovvia: tra il dato fisico e la sua rappresentazione corre una distanza che per noi è divenuta comprensibile e in un certo senso misurabile. È proprio vero che, come scrisse Alfred Korzybiski in una frase divenuta celebre, «la mappa non è il territorio». Non basta essere convinti che il sole ruoti intorno alla terra perché questo diventi un dato reale, così come non è vero che gli antichi egizi avevano gli occhi sulle tempie, come dovremmo credere se ci limitassimo a guardare le immagini che essi fecero di se stessi. Ma per fortuna, oltre ai dipinti abbiamo anche le mummie, che, in questa occasione, non restano mute e ci confermano che gli egizi avevano gli occhi collocati nella stessa posizione dei nostri. Nel nostro caso di studio, abbiamo la terra a fare da contrappunto e da termine di confronto. Insomma lo studio delle rappresentazioni culturali non deve mai farci dimenticare che Galileo aveva comunque ragione.

Il secondo motivo della non automatica corrispondenza tra rappresentazione del territorio e dato reale, invece, investe la dinamica storica, ovvero lo svolgersi dei fatti in senso diacronico. Accade di osservare che ciò che veniva rappresentato non era ciò che veniva visto, bensì un progetto. Nel caso di Pier Damiani sembra che le cose stiano in questi termini; ma questa tendenza a sovrapporre le proprie intenzioni idealizzanti su ciò che costituisce il dato fattuale, con l’intenzione concreta di alterare proprio questo dato, si può verificare in tanti altri ambiti, per esempio in certe compilazioni liturgiche, nelle quali non si descriveva un rituale effettivamente in uso, ma quello che si voleva fosse celebrato (magari perché molto antico e autorevole), presentandolo però come quello che davvero veniva praticato al tempo del liturgista<sup>33</sup>. Questo discorso, già complesso, vale per il singolo “autore” alle prese con se stesso e con i propri riferimenti culturali. Ma il discorso si complica ancora ragionando sul rapporto storico tra quest’ultimo e i suoi successori: che possono essere continuatori, o epigoni, o che possono anche abbandonare del tutto il modello. In ogni caso, tra la prima rappresentazione di un progetto da parte di qualcuno, e l’altrui prosecuzione, si apre uno iato. Un progetto di riforma non è detto che si concretizzi poi in una riforma. E, soprattutto, non è assicurato che si concretizzi nei modi enunciati. I progetti stabiliscono un criterio, ma le realizzazioni non hanno nulla a che fare con dei risultati rigorosamente consequenziali e determinabili *a priori*, come per tanto tempo si è pensato in-

<sup>33</sup> Si veda T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002, pp. 291 sg.

seguendo il sogno della continuità e della necessità dei percorsi storici. Di tutto questo, gli studi che abbiamo presentato sommariamente si mostrano consapevoli, pur non raggiungendo risultati del tutto coincidenti, oscillando tra continuità e utopia<sup>34</sup>.

Tommaso di Carpegna Falconieri  
Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"  
tommasodicarpegna@hotmail.com

<sup>34</sup> Così, Elisabetta Filippini, *«Illa quae»* cit., p. 156 «verifica tramite lo spoglio delle carte avellanite la coerenza dello stesso Pier Damiani rispetto ai principi enunciati e (individua) se questi trovarono applicazione nella prassi amministrativa dei complessi fondiari da parte dei suoi successori»; l'autrice rileva una sostanziale continuità tra le direttive impartite da Pier Damiani e la prassi gestionale che ne seguì (si vedano in particolare le pp. 165 sgg.). Carpegna Falconieri, *Aristocrazia e monasteri* cit., pp. 86-88, osserva come, a livello di gestione del potere e di rapporti con le aristocrazie, non si avvertono, nella pratica, sostanziali differenze tra vecchio monachesimo (farfense) e nuovo monachesimo (avellanita). Cariboni, *«Fraterna karitas»* cit., pp. 117-118, si sofferma invece sul rapporto tra «sperimentazione e utopia»: «da una parte quindi Pier Damiani anche in campo istituzionale può essere visto come un profeta, un precursore di nuove vie che vennero poi istituzionalizzate, dall'altro come un idealista, autore di percorsi utopistici poi concretamente difficili da realizzare» (p. 118).

## **Un dottore della Chiesa poco frequentato... Bilancio complessivo e provvisorio**

di Krzysztof Skwierczyński

Assieme a tante diverse mode e correnti metodologiche sono tramontati nella storiografia europea anche i tempi in cui i fatti venivano descritti e interpretati nella prospettiva delle personalità eminenti, che lasciavano la propria impronta di tutta un'epoca, esercitavano un'evidente influenza sulla forma della medesima, cambiavano il futuro. Rifletto tuttavia, del tutto seriamente, su un quesito, cioè se nel caso di san Pier Damiani non si dovrebbe tornare a simili invenzioni storiografiche...

Il medievista bolognese Glauco Maria Cantarella ha notato che numerosi storici del medioevo che si sono occupati nelle proprie ricerche del pontificato di Pasquale II hanno successivamente intrapreso l'indagine sull'epoca e sulle riforme del papa Gregorio VII: non si potrebbe pienamente comprendere la politica del papa Pasquale, se non si studiassero minuziosamente le idee promosse da Ildebrando/Gregorio<sup>1</sup>. Possiamo indicare un'altra peculiarità: diversi studiosi che approfondivano la cosiddetta riforma gregoriana venivano messi di fronte alla necessità di sviluppare gli studi sul pensiero e sull'attività di Pier Damiani; appariva necessario risalire ai tempi in cui tante idee realizzate dai nuovi successori di san Pietro avevano il proprio inizio. Lo stesso scrivente, nel corso delle sue ricerche sull'innesto delle idee gregoriane nella Chiesa polacca, cercando la genesi e le fonti dei postulati riformatori di sovente le trovava nell'opera di san Pier Damiani<sup>2</sup>. Un simile percorso di indagine ha scelto anche l'appena nominato Cantarella, che sempre più frequentemente approfondisce le ricerche sull'opera del priore di Fonte Avellana.

Nel corso degli studi sulla ricezione delle idee gregoriane in Polonia ho osservato (si tratta di un'osservazione banale, ma per un giovane storico, qua-

<sup>1</sup> G. M. Cantarella, *Pasquale II, un mito, una storia*, in 1106. *Il Concilio di Guastalla e il mondo di Pasquale II*, a cura di G. M. Cantarella, D. Romagnoli, Alessandria 2006, p. 6.

<sup>2</sup> K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku* [Ricezione delle idee gregoriane in Polonia agli inizi del XIII secolo], Wrocław 2005 (Monografie FNP).

le ero allora, sembrava una scoperta pari a quella delle sorgenti del Rio delle Amazzoni...) che pressappoco tutti i postulati del rinnovamento morale della Chiesa introdotti da Gregorio VII e da alcuni suoi predecessori e successori nella sede apostolica, erano stati divulgati in precedenza da Pier Damiani. I successivi papi riformatori riprendevano con maggiore o minore impegno le più importanti idee dell'Avellanita; tutte, con un'eccezione alquanto significativa, cioè i postulati contenuti nella lettera-trattato *Liber Gomorrhianus*<sup>3</sup>. Nel caso dei lavori sulle opere dell'eremita di Fonte Avellana lo storico è spesso costretto a usare la locuzione "per la prima volta": è stato Pier Damiani a intraprendere un argomento per primo, per primo egli ha cercato di introdurre qualche usanza, per primo ha introdotto questa o quella questione nel discorso morale, teologico o ecclesiastico. Del resto in generale il secolo XI viene definito nella letteratura di riferimento come secolo degli inizi, e numerosi fenomeni o processi di quelli che si verificavano allora vengono ritenuti basilari per comprendere le epoche, i fenomeni e i processi che maturano in seguito<sup>4</sup>.

Guardando dalla prospettiva del cosiddetto rinascimento del XII secolo<sup>5</sup> ci si dimentica spesso del ruolo importante e a volte perfino fondamentale che per la preparazione della realtà del secolo XII – e per la civiltà europea in generale – hanno avuto i cambiamenti, le nuove idee e le "rivoluzioni" del secolo XI. E qui ho in mente sia i fenomeni politici (relazioni tra *regnum* e *sacerdotium*), sia quelli economici (la trasformazione feudale, l'autonomia economica e giuridica delle città, la formazione dei comuni), sociali (il formarsi del clero quale cetto separato, l'"individualizzazione" dell'uomo), di costume (il discostarsi dal patrimonio "manicheo" di corporeità e sessualità), che quelli legati alla religiosità e devozione. Per quanto riguarda quelle ultime trasformazioni, vale la pena di sottolineare che il secolo XI ha portato significativi cambiamenti circa il culto della beata Vergine Maria<sup>6</sup> e di Gesù Cristo<sup>7</sup>. Bisogna anche accennare al modificato approccio al diritto canonico (il che nel secolo successivo frutterà la rinascita del diritto romano), o ai ten-

<sup>3</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, MGH, *Die Briefen der deutschen Kaiserzeit*, 4/1, München 1983, n. 31, pp. 284-330; di questo problema mi sono occupato in K. Skwierczyński, *Mury Sodomy* [mura di Sodoma], in corso di pubblicazione.

<sup>4</sup> Si veda per esempio Ch. Reinle, *Das mittelalterliche Sodomiedelikt im Spannungsfeld von rechtlicher Norm, theologischer Deutung und gesellschaftlicher Praxis*, in "Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle". *Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, a cura di L. M. Thoma, S. Limbeck, Ostfildern 2009, p. 24.

<sup>5</sup> Si veda tuttavia T. N. Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton 2009, che vede il XII secolo come periodo di sovraccarico e crisi.

<sup>6</sup> L.-A. Lassus, *Essai sur la mariologie de saint Pierre Damien, précurseur de S. Bernard*, in «Collectanea Cisterciensia», 45 (1983), pp. 37-56; G. Cracco, "Nescio virum": alle origini del culto mariano in Occidente, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 40 (2004), pp. 445-474; si veda anche K. Skwierczyński, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle plockich zapisek o cudach z 1148 r.* [Origini del culto della Beata Vergine Maria in Polonia alla luce delle annotazioni di Plock sui miracoli del 1148], in *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Młodzielewski dedicata*, a cura di R. Michałowski, Warszawa 2008, pp. 234 sgg.

<sup>7</sup> J. Leclercq, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris 1993.

tativi di soffocare l'“anarchia” (*pax Dei*). Alle summenzionate osservazioni ne va aggiunta ancora una: nonostante gli stereotipi sempre presenti nella storiografia, il XI è stato un secolo degli intellettuali. Il secolo XI è dunque un periodo in cui venivano definiti, denominati e valutati diversi aspetti della vita umana: nell'ambito della *christianitas*, da una parte i singoli ceti sociali in maniera sempre più accentuata si distinguevano e delineavano i propri confini, dall'altra invece la società del cristianesimo occidentale – grazie alla centralizzazione e rafforzamento della posizione della Chiesa – ha cominciato a consolidarsi in opposizione ai musulmani, ebrei e ogni tipo di “estranei” e “diversi”<sup>8</sup>. È in definitiva il periodo in cui si è cominciato a gettare le basi per la “società repressiva”<sup>9</sup>.

Non senza significato per le ricerche sulle idee di Pier Damiani rimane il fatto che il secolo XI è anche il periodo in cui nella società medievale avviene un'altra importantissima trasformazione, vale a dire il passaggio sempre più deciso alla cultura della determinazione scritta. Questa trasformazione ha avuto un ruolo per niente trascurabile nel corso della cosiddetta lotta per le investiture che ha contrapposto l'impero e il papato: mentre in fasi precedenti le parti in contrasto avevano cercato di risolvere i conflitti attraverso le trattative e il confronto delle opinioni, nel secolo XI cominciarono a svolgere un ruolo sempre maggiore la libellistica, i trattati di diverso genere, le scritture politiche, le raccolte di canoni ecc. Una posizione fissata per iscritto rendeva difficili i colloqui, conduceva all'inasprimento del conflitto e rafforzava la tendenza alle soluzioni drastiche a favore di una delle parti<sup>10</sup>. Sembra che fosse simile anche l'atteggiamento verso gli eretici, verso i comportamenti sessuali non rientranti nella norma o in generale verso tutte le società marginali: singoli testi hanno cominciato a costituire il fondamento per una modalità normativa, basata su principi generali, da seguire nel trattare i gruppi il cui comportamento non risultava conforme alle norme comunemente accettate dalla Chiesa e dalla società cristiana.

Il priore di Fonte Avellana è l'autore di 180 lettere – molte delle quali sono dei voluminosi trattati teologici o morali –, di biografie dei santi, numerosi sermoni e poesie. Nonostante l'enorme influenza che l'eremita ha avuto sui propri contemporanei e sui posteri (per esempio su Dante e Petrarca), resta ancora il dottore della Chiesa meno conosciuto. Un eccelso conoscitore del suo pensiero, Christian Lohmer, ha constatato perfino che egli fosse conosciuto solo da pochi “eletti”. Le idee sviluppate da Pier Damiani non sempre venivano comprese perfino dagli uomini della Chiesa: solo nell'anno 1828 Leone XII

<sup>8</sup> Si vedano per esempio K. G. Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998, p. 14 e K. G. Cushing, *Reform and Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and Social Change*, Manchester 2005, *passim*.

<sup>9</sup> R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Malden 2007.

<sup>10</sup> Si veda M. Suchan, *Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit*, Stuttgart 1997 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 42).

ha ufficialmente proclamato l'Avellanita dottore della Chiesa. Una delle pubblicazioni uscite in occasione della celebrazione del millenario della nascita di Pier Damiani è il libro che raccoglie i lavori risultato di diverse iniziative della congregazione camaldolese OSB (i camaldolesi si sentono eredi della tradizione monastica promossa dall'Avellanita), tra cui quelli del convegno romano su *Pier Damiani tra teologia, spiritualità e diritto* (22-27 ottobre 2007)<sup>11</sup>; ci sono poi le ricerche in preparazione del volume di poesie e preghiere di Pier Damiani, pubblicato nell'ambito del progetto *Opera omnia di Pier Damiani*; gli altri testi sono stati presentati durante gli incontri di monache e monaci camaldolesi che hanno avuto luogo nel maggio del 2007 a Fonte Avellana ed erano dedicati alla contemplazione del pensiero di Pier Damiani. Quella raccolta di studi sembra interessante perché i testi in essa contenuti – in gran parte naturalmente di natura confessoria – dimostrano perfettamente come le idee di Pier Damiani siano sempre vive nella Chiesa (o meglio: come alla fine vengano scoperte dalla Chiesa stessa); tra quei saggi merita una particolare attenzione la relazione di André Cantin (*San Pier Damiani, un maestro spirituale per il nostro tempo*, pp. 291-302), in cui quell'eminente conoscitore della biografia e del patrimonio ideologico dell'Avellanita illustra la propria esperienza religiosa derivante dalla lettura delle opere di Pier Damiani. Cantin nella sua dissertazione non smette tuttavia di essere filosofo...

Il periodo precedente all'insegna dell'interesse specifico per Pier Damiani da parte della storiografia dell'Europa occidentale risaliva agli anni Settanta del secolo scorso, quando – soprattutto in Italia – veniva solennemente celebrato l'anniversario di novecento anni dalla morte dell'eccelso riformatore; sono stati allora pubblicati alcuni importanti volumi di studi<sup>12</sup>. Il millenario della nascita di Pier Damiani che cadeva nel 2007 è stata un'occasione per l'organizzazione di alcune conferenze e per la preparazione di alcune pubblicazioni degne di nota, oltre a quell'appuntamento romano di cui sopra. Tra queste una particolarmente importante e preziosa è la bibliografia riguardante la vita e la creazione letteraria dell'Avellanita preparata da Ugo Facchini<sup>13</sup>: articolato per soggetti e cronologia, il materiale è stato suddiviso in due parti principali. Nella prima sono stati raccolti i lavori relativi alla biografia di Pier Damiani; alle problematiche più calde (riforma della Chiesa, curia romana, simonia, nicolaismo); alle opinioni del riformatore nelle questioni teologiche, filosofiche o politiche; sono stati raccolti qui anche gli studi dedicati alle opere di Pier Damiani, alle pubblicazioni e ai loro commenti. La seconda parte, intitolata *Fortleben* (!), contiene la raccolta delle formulazioni letterarie che

<sup>11</sup> *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, a cura di G. I. Gargano, L. Saraceno, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2009.

<sup>12</sup> *San Pier Damiani. Atti del Convegno di Studi nel IX centenario della morte*, Faenza 1973 e la pubblicazione in quattro volumi *San Pier Damiano nel IX centenario della morte. (1072-1972)*, Cesena 1972-1978.

<sup>13</sup> Ugo Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007 (Opere di Pier Damiani. Complementi).



testimoniano la ricezione del pensiero del riformatore, soprattutto nella creazione di Dante e Petrarca; alla iconografia di Pier Damiani; al culto e alle preghiere che osannavano il santo e anche alle opere poetiche e musicali che lo cantavano; agli storici che hanno studiato la creazione e la vita dell'eremita. Ovviamente si possono indicare alcune mancanze e lacune, talora molto importanti, nella letteratura di riferimento elencata (nel caso del trattato *Liber Gomorrhianus* di mio particolare interesse, si tratta di una decina di voci bibliografiche), il che, data l'enorme "produzione", era tuttavia inevitabile. Da un lato dunque, come fa capire il libro di Facchini, abbiamo a che fare con l'imponente letteratura riguardante Pier Damiani, d'altro lato (e su questo mi soffermerò in seguito) molte questioni aspettano ancora di essere studiate e risolte. Proprio questo sottolinea in maniera ancora più chiara l'importanza del patrimonio dell'eremita, la grande articolazione del suo pensiero e degli argomenti trattati.

Nell'aprile del 2007 è stato organizzato un congresso nella piccola località di Conca, fra Rimini e Pesaro, che vanta la presenza di un monastero fondato da Pier Damiani. Questo monastero è diventato per gli organizzatori un'occasione per illustrare – partendo dal caso particolare della sua fondazione – il pensiero dell'eremita, sul vasto sfondo dell'intera sua opera e delle più importanti correnti religiose dell'epoca. Il volume<sup>14</sup> si apre appunto con due testi illustrativi di vasto respiro. Il primo, scritto da Giancarlo Andenna (*Monachesimo e riforma ecclesiastica del secolo XI: un tema storico non esaurito*, pp.1-25) si occupa delle correnti riformatrici del secolo XI nelle istituzioni monastiche. Lo studioso mette a fuoco come la grande riforma della Chiesa sia stata alimentata da due correnti indipendenti tra di loro: la riforma della vita monastica e la riforma dell'istituzione della Chiesa gerarchica. Le più conosciute, nel primo caso, sono le azioni intraprese dall'abbazia di Cluny in Borgogna, che – secondo Andenna – perseguiva addirittura l'obiettivo di fondare una Chiesa monastica, funzionante parallelamente alla Chiesa vescovile. Cluny pensava di fondare una congregazione nella quale le singole case monastiche sarebbero state sottomesse all'abbazia centrale, a un grande abate. Nella sua argomentazione l'autore sostiene che non si può considerare la riforma monastica degli anni a cavallo del X e XI secolo una parte della cosiddetta riforma gregoriana. Della riforma della Chiesa vescovile si è occupato invece lo storico bolognese Glauco Maria Cantarella (*La riforma ecclesiastica in Romagna*, pp. 27-50). Questo studioso ha notato il carattere "strutturato a piani" dell'attuazione nella vita dei processi riformatori che attraversavano le istituzioni ecclesiastiche: la sede romana, i metropolitani, i vescovi locali (dalla cui buona volontà dipendeva l'introduzione dei postulati riformatori nell'area della diocesi); e ha osservato che nell'età di Gregorio VII i vescovi, prima di

<sup>14</sup> *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, a cura di N. D'Acunto, Spoleto 2008 (Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo. Incontri di Studio, 6).

tutto per quanto riguarda le questioni sul celibato e sulla castità e la purezza sessuale dei sacerdoti, non dovevano affatto condividere le opinioni in merito della sede apostolica.

Un altro gruppo di relazioni era dedicato ad approfondire dettagliatamente alcuni aspetti della regione che ospitava il convegno (come le condizioni politiche nei dintorni di Rimini, e l'organizzazione economica e agricola), e in particolare l'organizzazione ecclesiastica e politica della Romagna nonché le nuove istituzioni religiose sorte in quel periodo. Qualche intervento ha avuto come oggetto proprio il protagonista del convegno, il santo. Umberto Longo (*La proposta cristiana di Pier Damiani*, pp. 89-104) ha definito i tratti principali della spiritualità dell'eremita, particolarmente variegata, mutevole nel tempo, i cui singoli elementi possono sembrare, talora, perfino contrastanti. L'autore si è concentrato soprattutto su quanti hanno studiato la produzione agiografica di Pier Damiani, che promuove la vita eremitica e contemplativa. Invece Guido Cariboni (*Fraterna karitas utrumque in Christi amore connectat*, pp. 105-118) ha esaminato le relazioni dell'eremita con le istituzioni ecclesiastiche della Romagna, prima di tutto con i monasteri. L'ultima sezione degli studi raccolti nel volume è stata dedicata al monastero stesso di Conca; per esempio Nicolangelo D'Acunto ha percorso scrupolosamente il processo di fondazione dell'abbazia e ha presentato gli individui che vi avevano preso parte. Si è soffermato anche sulla successiva storia della congregazione, come il periodo di fine del XI secolo quando i monaci si erano schierati a favore dell'antipapa Wiberto-Clemente III.

Nell'agosto del 2007 è stata organizzato un altro convegno, questa volta nel monastero "nativo" di Pier Damiani, a Fonte Avellana. A esso sono state dedicate le relazioni presentate durante il convegno, anche se molte si sono occupate del monastero che sorge sul monte Catria solo come spunto per riflessioni di più ampia portata. La raccolta di studi<sup>15</sup> si apre con un testo panoramico del curatore del volume e ideatore dell'incontro, Nicolangelo D'Acunto (*Fonte Avellana e Pier Damiani*, pp. 15-31), dedicato ai legami dell'eremita con il suo amato monastero e con la comunità alla quale si sentiva maggiormente legato. Nel volume in oggetto sono stati inoltre pubblicati 14 saggi. Una parte di essi riguarda i possedimenti terrieri che appartenevano al monastero, e altri toccano un argomento importante come quello delle relazioni tra la congregazione di Fonte Avellana e l'aristocrazia locale. Un altro gruppo di testi riguarda invece il microcosmo in cui viveva e creava Pier Damiani. Ugo Facchini si è occupato della liturgia monastica nei tempi di Pier Damiani, mentre Giacomo Baroffio, in un dettagliato ed esauriente studio, ha trattato il ruolo della musica a Fonte Avellana. I saggi pubblicati riguardano anche la cultura letteraria dell'abbazia, il culto dei santi in essa venerati o il funzionamento del centro scrittoriale, nonché la cosiddetta vita quotidiana dei monaci.

<sup>15</sup> *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008.

Nel volume si trovano saggi di ampio respiro, come la trattazione di Umberto Longo (*Pier Damiani e la proposta di perfezione al mondo monastico negli anni sessanta dell'XI secolo*, pp. 235-250) riguardante i più importanti modelli di santità promossi dall'Avellanita. L'autore ha basato la propria analisi principalmente sulla *Vita* di Odilone di Cluny, indicando gli elementi di maggiore rilievo delle opere agiografiche di Pier Damiani, come la pratica ascetica e penitenziale. Invece Lorenzo Saraceno ha scelto per oggetto delle proprie riflessioni la teologia e la spiritualità connesse alla Croce, alla quale era dedicato il monastero: nonostante alcune dissertazioni sul culto della Croce e del Cristo agonizzante, il problema di questo aspetto della spiritualità dell'Avellanita continua a fornire numerose opportunità di ricerca.

Il terzo convegno internazionale, tenutosi a Ravenna e a Faenza (nell'ottobre del 2007), ha avuto un carattere ancora diverso. I partecipanti non si sono occupati degli elementi biografici o dei cosiddetti tempi di Pier Damiani, ma dell'analisi del progetto, delle idee e delle riflessioni del riformatore. Tale analisi è stata svolta in una prospettiva storica, teologica, agiografica, filosofica, ecclesiologica, e infine canonistica. Negli atti di questo convegno<sup>16</sup> sono stati pubblicati 17 studi – non di rado molto dettagliati – in cui è presente una tematica assente nei due precedenti simposi, cioè la questione della attività “politica” di Pier Damiani in seno della Chiesa e nei rapporti con le autorità laiche. Quale esempio di tali studi, si può prendere in esame il testo di Glauco Maria Cantarella (*Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, pp. 233-257), dedicato allo scisma di Cadalo-Onorio II. Un altro esempio di argomenti nuovi e non affrontati nelle precedenti occasioni è il testo di Anna Tambini (*Il maestro di s. Pier Damiani e lo sviluppo dell'iconografia damianea*, pp. 103-118) sul culto di Pier Damiani: non si può dimenticare che l'eremita di Fonte Avellana è anche un santo venerato dalla Chiesa. Alcuni autori si sono occupati nelle loro dissertazioni di una dettagliata analisi di specifiche opere di Pier Damiani, per esempio il *De divina omnipotentia* (Maurizio Malaguti) o il *Liber Gomorrhianus* (Krzysztof Skwierczyński), altri invece hanno studiato singoli motivi, come il diavolo (Adele Simonetti), il ruolo dei laici nella Chiesa (Nicolangelo D'Acunto), la teologia monastica (Christian Lohmer). Risulta anche importante e utile il saggio storiografico e bibliografico, brillantemente costruito, che apre il libro; è dovuto a Giuseppe Fornasari, capofila delle ricerche damianee e, per così dire, maestro di tutti (*Pier Damiani tra passato e futuro: tentativo di un bilancio storiografico*, pp. 7-40).

La rivista del Centro Storico Benedettino Italiano, volendo celebrare l'anniversario della nascita dell'eremita, in uno dei suoi numeri ha inoltre raccolto 5 dissertazioni a lui dedicate<sup>17</sup>. Una particolare attenzione è stata rivolta ad argomenti raramente toccati nella letteratura di riferimento. Umberto Lon-

<sup>16</sup> *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009 (Ravennatensia. 23).

<sup>17</sup> «Benedictina», 54 (2007), 2.

go si è occupato delle opere agiografiche che si presume siano state scritte da Pier Damiani (*Le opere agiografiche attribuite a Pier Damiani da ritenersi spurie*, pp. 253-266), mentre Ugo Facchini (*I sermoni In cena Domini ed In dedicatione ecclesiae di San Pier Damiani. Esame della ritualità*, pp. 217-232) e Mariano Dell’Omo (*I più antichi testimoni liturgici del Sermo in vigiliis sancti Benedicti di Pier Damiani*, pp. 233-252, con nuova edizione del sermone alle pp. 244-248) hanno sottoposto ad analisi i sermoni dell’eremita.

Il volume che ho ricordato all’inizio, *La “grammatica di Cristo” di Pier Damiani*, contiene 14 saggi. In esso, dell’atteggiamento dell’eremita nei confronti degli ebrei – argomento di rado indagato – si è occupato Guido Innocenzo Gargano (*La polemica antiggiudaica di Pier Damiani*, pp. 75-107). Antonio De Prisco (*Note di lettura su una recente edizione delle Poesie e delle Preghiere di Pier Damiani*, pp. 123-131) invita invece a continuare a studiare intensamente le poesie di Pier Damiani. Le idee anacoretiche nella concezione del protagonista del libro sono state esaminate da Pierluigi Licciardello, che ha osservato come la parola chiave per comprendere la spiritualità eremita dell’Avellanita sia il termine “individualismo”, dunque l’idea che in maniera potente fa irruzione nella società dell’Europa del secolo XI (*Contemplazione e mistica in San Pier Damiani*, pp. 135-184). Lorenzo Saraceno ha studiato un altro motivo nella creazione letteraria di Pier Damiani, la *cella* eremitica, che secondo lo studioso costituiva una specie di “parlatorio”, luogo in cui il monaco poteva dialogare con Dio (*Il “mito” della cella come luogo privilegiato della contemplazione*, pp. 185-219). Di un altro problema di ricerca raramente studiato, vale a dire i contatti di Pier Damiani con il monachesimo femminile, si è occupata Mariella Carpinello (pp. 221-233). Sull’idea della spiritualità dell’eremita nell’opera del suo agiografo, Giovanni da Lodi, scrive invece Edoardo Ferrarini (pp. 235-257).

Un’altra iniziativa dei camaldolesi italiani, mirata a celebrare il millenario della nascita di Pier Damiani, è la raccolta delle fonti testuali, che contengono tra l’altro le nuove traduzioni di *Vita beati Romualdi* e di *Cinque Fratelli*<sup>18</sup>. La stessa congregazione camaldolese OSB assieme alla casa editrice Città Nuova sta portando avanti, a partire dal 2000, un ampio progetto finalizzato alla pubblicazione in latino e in italiano di tutte le opere di Pier Damiani. Finora sono stati pubblicati cinque volumi (lettere e opere poetiche), e sono in fase di preparazione altre sette sezioni (lettere, sermoni, discorsi e biografie dei santi)<sup>19</sup>.

In Francia è stata pubblicata la prima biografia completa dell’eremita di Fonte Avellana: un testo intellettualmente affascinante, uscito dalla penna di

<sup>18</sup> *Privilegio d’amore. Fonti camaldolesi. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie dei secc. XI e XII*, a cura di C. Falchini, Bose (Biella) 2007.

<sup>19</sup> *Opere di Pier Damiani*, vol. I/1, *Lettere 1-21*, a cura di G. I. Gargano, N. D’Acunto, Roma 2000; vol. I/2, *Lettere 22-40*, a cura di G. I. Gargano, N. D’Acunto, Roma 2001; vol. I/3, *Lettere 41-67*, a cura di G. I. Gargano, N. D’Acunto, Roma 2002; vol. I/4, *Lettere 68-90*, a cura di N. D’Acunto, L. Saraceno, Roma 2005; vol. IV, *Poesie e preghiere*, a cura di U. Facchini, L. Saraceno, Roma 2007.

un conoscitore di spicco del problema, André Cantin<sup>20</sup>. Il libro è stato accolto dagli studiosi in maniera particolarmente calorosa<sup>21</sup>. Cantin ha articolato le proprie riflessioni in tre parti, di cui la prima riguarda l'atteggiamento del santo nei confronti di Dio, la seconda concerne la sua attività nel mondo laico, infine la terza analizza le più significative elaborazioni teoriche del dottore della Chiesa. Vale la pena di citare le parole dell'autore, dall'*Introduzione*: «Car un si grand saint, qui est de plus un admirable écrivain et un témoin irremplaçable de son temps, le milieu du XI siècle latin, n'a pas encore trouvé, malgré de valeureux travaux, la place qu'il mérite dans les études historiques et la culture religieuse, entre les premiers grands abbés de Cluny et saint Bernard...» (p. 7). L'unico grave difetto della biografia è la citazione delle opere di Pier Damiani secondo l'ormai inutilizzabile edizione della Patrologia Latina, il che rende anche difficile la ricerca dei diversi frammenti (Cantin ha ommesso di indicare la concordanza delle opere). In Italia è uscita invece una monografia molto tradizionale di Ruggero Benericetti<sup>22</sup>. In essa il materiale è stato predisposto e trattato in maniera cronologica, e l'autore si è avvalso dei più recenti risultati degli studi sulla biografia e sulle opere di Pier Damiani. Mentre il libro di Cantin è una lettura appassionante e ispiratrice, la biografia del suo collega italiano può servire da punto di partenza per le successive ricerche fornendo indicazioni bibliografiche e riordinando la cronologia. Entrambi i lavori sostituiranno l'ottima, ma ormai troppo vecchia, biografia di Jean Leclercq<sup>23</sup>.

I saggi pubblicati in questa sede, raggruppati in due parti, costituiscono due mondi apparentemente del tutto diversi. Li lega la figura di Pier Damiani e anche... quella di Glauco Maria Cantarella, il quale sinteticamente ma efficacemente pone in luce alcune delle tematiche di maggiore importanza e che sono state oggetto anche del colloquio tenuto nell'agosto del 2009 a Fonte Avellana sull'istituto dell'amicizia nel mondo monastico, nonché di quello di Bologna del 22 gennaio 2010, dedicato ai recenti studi sull'Avellanita e in generale sul XI secolo. Non è necessario ripetere qui le osservazioni presentate da Cantarella, perciò mi limiterò solo a poche riflessioni.

Prima di tutto vorrei notare, riallacciandomi a una delle correnti di pensiero sullo studio del monachesimo del secolo XI (quella incarnata, per esempio, da Roman Michałowski), che gli studi sull'opera e sulle idee di Pier Damiani si trovano in una fase insolitamente positiva. Questi studi sono non solo particolarmente vivaci (grazie anche alla ricorrenza del millenario, ma

<sup>20</sup> A. Cantin, *Saint Pierre Damien 1007-1072. Autrefois – aujourd'hui*, Paris 2006.

<sup>21</sup> Per esempio da G. Fornasari, *Philosophia nostra Christus est. Quelques observations en marge d'un nouveau volume sur Pierre Damien*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 103 (2008), 1, pp. 162-175.

<sup>22</sup> R. Benericetti, *L'Eremo e la cattedra. Vita di san Pier Damiani (Ravenna 1007 - Faenza 1072)*, Milano 2007.

<sup>23</sup> J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome 1960.

non solo per questo), ma – il che risulta più importante – portano nuovi e interessanti risultati.

La sessione scientifica a Fonte Avellana (in uno dei luoghi che di più si prestano a incontri del genere) ha portato l'attenzione delle ricerche sul fenomeno dell'amicizia. I lavori – come si è espresso meravigliosamente Cantarella – su quel sublime mistero umano, a volte, risultano pericolosi. La lettura delle fonti medievali può suscitare nel lettore contemporaneo una sensazione erronea e portarlo su una falsa strada: a conferma di ciò possono servire ottimamente da esempio gli studi pionieristici e per altro importanti di John Boswell<sup>24</sup>. In ogni accenno a un qualsiasi modo di giacere a letto insieme, in ogni – anche se convenzionale e retorica – locuzione sull'amicizia e sull'intimità, egli scorgeva comportamenti di sfondo esclusivamente sessuale, che per di più sarebbero stati a suo parere, sino al XII secolo, comunemente tollerati. Sempre viva rimane anche nella storiografia anglosassone la corrente che vede in Aelredo di Rievaulx un'icona gay del medioevo. Gli studi presentati a Fonte Avellana cercano di far rientrare la questione delle ricerche sulla amicizia medievale in binari più appropriati. Il XII secolo è un "secolo dell'amore"<sup>25</sup>, non solo dell'amore per Dio, ma anche dell'amore per la donna: in quel secolo possiamo già osservare come il sesso cominci ad associarsi a emozioni e a sentimenti profondi. Comincia a nascere proprio allora un sublime e nobile amor cortese. Nel pensiero teologico del secolo XII presero forma le suggestioni (e anche le inquietudini) legate al fatto che anche le sensazioni sessuali furono donate all'uomo dal Creatore. Le reciproche dipendenze tra raffigurazioni di sentimenti come amicizia, amore (anche quello privo di contenuto sessuale), intimità, vicinanza, facilmente afferrabili nelle fonti di riferimento, rimangono sempre un aperto e alquanto vasto campo per future ricerche. Può allora risultare che l'amore del secolo XII non è la sublimazione dei sentimenti, ma piuttosto – seguendo le indicazioni di Bisson – l'effetto di un sovraccarico e di una crisi dell'istituzione precedente e più bella, quella dell'amicizia.

Gli studi sulla vita e sull'opera di Pier Damiani, anche se presenti ovviamente nell'intera medievistica mondiale, vengono condotti principalmente nella patria dell'eremita. Con dispiacere, è lecito supporre che numerosi dei preziosi studi appena menzionati e pubblicati in italiano non saranno recepiti dalla storiografia anglosassone o tedesca (si veda per esempio uno dei più deboli volumi della prestigiosa collana "Päpste und Papsttum"<sup>26</sup>), per non parlare della storiografia francese fortemente concentrata su se stessa (l'ulti-

<sup>24</sup> J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago 1980; in traduzione italiana: *Cristianesimo, tolleranza e omosessualità. La Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, Milano 1989.

<sup>25</sup> Si veda F. Zambon, *Introduzione generale. Il problema dell'amore nel pensiero cristiano del XII secolo*, in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. 1, a cura di F. Zambon, Milano 2007, pp. XI-LXXXIX.

<sup>26</sup> D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1057-1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058-1061)*, Stuttgart 2008 (Päpste und Papsttum, 36).



ma monumentale monografia riguardante la riforma della Chiesa in Francia serve da efficace esempio al proposito<sup>27</sup>). Mi sembra tuttavia di poter dire che nello sviluppo delle scienze sociali, compreso il caso della storia, il fatto di utilizzare le lingue nazionali svolga un ruolo importantissimo. Non sono sicuro che la pubblicazione di tutti gli studi nella moderna *lingua franca* potrebbe portare un vantaggio; a patto che naturalmente si continui a sostenere che le scienze umanistiche in generale, e in particolare la storia, siano necessarie le società... Ancora meno noti sono gli studi i cui risultati vengono pubblicati in lingue poco conosciute, “esotiche”, come lo slovacco (vale la pena qui di evocare un libriccino delle dimensioni piuttosto modeste – 120 pagine senza contare il riassunto in tedesco e la bibliografia – che costituisce i *prolegomena* agli studi sulla riforma della Chiesa ungherese<sup>28</sup>), oppure il polacco.

Cogliendo dunque l'occasione, vorrei in modo molto conciso presentare i sempre poco numerosi studi condotti nel mio paese. Zbigniew Kadłubek, uno dei pochi studiosi polacchi che si sono occupati della creazione letteraria di Pier Damiani, incitava: «Incontriamoci con uno dei più eminenti uomini della Chiesa dell'epoca medievale, ed anche con uno degli scrittori mediolatini più talentuosi e fertili [...]. Per questo motivo il santo monaco camaldolese merita che gli si dedichi più attenzione di quanto è stato fatto sinora»<sup>29</sup>. Pier Damiani, come si sa, è autore di una importantissima fonte testuale per la storia degli inizi dello “Stato” polacco, la *Vita beati Romualdi*<sup>30</sup>. Nella medievistica polacca alla creazione letteraria di Pier Damiani si accennava in margine alle riflessioni su cinque fratelli martiri; a quella vita ha dedicato più attenzione solo Henryk Fros<sup>31</sup>, e recentemente anche Roman Michałowski<sup>32</sup>. Solo alcune opere dell'eremita sono state tradotte in polacco (*Rhythmus de die mortis, Sermo in nativitate sanctae Mariae I e II*)<sup>33</sup>. Nel 2008 è uscita la traduzione di una delle opere più importanti di Pier Damiani, il trattato *De divina omnipotentia*<sup>34</sup>, fornita di un competente commento; invece l'unica traduzione

<sup>27</sup> J.-H. Foulon, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles 2008 (Bibliothèque du Moyen Âge, 27). Foulon è un allievo di Pierre Toubert e attualmente lavora alla Université de Provence.

<sup>28</sup> V. Múcska, *Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia* [L'Ungheria e le riforme ecclesiastiche del X e XI secolo], Bratislava 2004 (Acta Historica Posoniensia, 4).

<sup>29</sup> Z. Kadłubek, *Św. Piotr Damiani* [San Pier Damiani], Kraków 2006, p. 17.

<sup>30</sup> *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 94).

<sup>31</sup> H. Fros, *Relacje Piotra Damiani (Relazioni di Pier Damiani)*, in *Kultura średniowieczna i staropolska* [Cultura del medioevo e dell'antica Polonia], Warszawa 1991, pp. 365-375.

<sup>32</sup> R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego* [Sinodo di Gniezno. Presupposti religiosi per la fondazione dell'arcivescovato di Gniezno], Wrocław 2005.

<sup>33</sup> *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)* [Musa Latina. Antologia delle poesie paleocristiane e medievali (III–XIV/XV secolo)], a cura di M. Starowieyski, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007, pp. 314-315; *Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII–XI)* [Padri della fede comune. Testi sulla Madre di Dio (secoli VIII–XI)], traduzione e cura di W. Kania, Niepokalanów 1986.

<sup>34</sup> Pier Damiani, *O wszechmocy Bożej (De divina omnipotentia)*, traduzione e cura di I. Radziejowska, *Wstęp* [Introduzione], M. Olszewski, Kęty 2008 (Ad Fontes, 8).



esistente, anche se quasi introvabile (perfino nella Biblioteca Nazionale Polacca!), della *Vita beati Romualdi* è stata pubblicata grazie al finanziamento del traduttore, don Jerzy Botor, e non ha i requisiti di un'edizione scientifica<sup>35</sup>. Importanti annotazioni e osservazioni sulle opere dell'eremita sono state fatte da Zbigniew Kadłubek, già menzionato, in alcuni suoi studi dettagliati. Questo studioso è anche autore della traduzione dell'*Hymnus de gaudio paradisi*<sup>36</sup>. Anche lo scrivente ha pubblicato alcuni testi dedicati all'Avellanita<sup>37</sup>.

Nonostante la ricca e variegata problematica trattata sia durante i summenzionati convegni sia nelle pubblicazioni celebrative, sono ancora molti i temi aperti, a disposizione degli storici; e continuano anche a comparire nuovi studi, che portano frequentemente risultati alquanto interessanti. Fra tali studi innovativi bisogna ricordare un'analisi della teologia del lavoro nel pensiero e nelle opere di Pier Damiani<sup>38</sup>. L'eremita, secondo questa analisi, si trovava sotto un'evidente influenza dell'escatologia cluniacense, la quale presupponeva – semplificando la questione – che l'uomo potesse decidere della propria salvezza e spingeva a porsi il seguente quesito: che posso fare per perseguire tale obiettivo? Pier Damiani si rendeva benissimo conto del fatto che non tutti possono essere monaci o, meglio ancora, eremiti: per questo motivo dava così tanta importanza al lavoro degli uomini laici, che in questo modo potevano guadagnarsi la vita eterna. Patricia Ranft fa notare che il priore di Fonte Avellana è stato il primo pensatore della Chiesa che ha permesso all'uomo medievale di intravedere il valore escatologico e morale del lavoro. E proprio a partire dai suoi tempi cambia il modo di percepire il lavoro da parte della società cristiana. Si cominciano a notare gli aspetti positivi del lavoro e ad apprezzare la gente che lavora, e queste osservazioni riguardano in par-

<sup>35</sup> San Pier Damiani, *Żywoł świętego Romualda* [Vita beati Romualdi], traduzione di J. Botor, Warszawa 1991.

<sup>36</sup> *Cuncta per orbem volumina litterarum. O kazaniu św. Piotra Damianiego na dzień św. Kasjana Męczennika* [Cuncta per orbem volumina litterarum. Sul sermone di san Pier Damiani per il giorno di san Cassiano Martire], in *Civitas mentis*, vol. I, a cura di Z. Kadłubek, T. Sławek, Katowice 2005, pp. 84-91; *Vita activa e vita contemplativa u św. Piotra Damianiego (1007-1072)* [Vita activa e vita contemplativa di san Pier Damiani (1007-1072)], in «Anthropos?», 6-7 (2006),

<[http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/kadlubek\\_1.htm](http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/kadlubek_1.htm)>; *Rajska radość. Św. Piotr Damiani* [Hymnus de gaudio paradisi. San Pier Damiani], Katowice 2005 (Spotkania z Literaturą, 31).

<sup>37</sup> *Walka z sodomiją wśród kleru - Liber Gomorrhianus Piotra Damianiego* [Lotta contro la sodomia tra i sacerdoti – il Liber Gomorrhianus di Pier Damiani], in «Przegląd Historyczny», 98 (2007), 3, pp. 369-382; *Millennium urodzin św. Piotra Damianiego* [Il millenario della nascita di san Pier Damiani], in «Przegląd Historyczny», 100 (2009), 2, pp. 293-300; *Apologia Najświętszej Marii Panny - czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?* [Apologia della Beata Vergine Maria – Dio può restituire alla donna la verginità perduta?], in «Przegląd Historyczny», 100 (2009), 3, pp. 447-463; *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il Liber Gomorrhianus di s. Pier Damiani*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore* cit., pp. 259-279; *Być własnym sędzią na Sądzie Ostatecznym - ciało autoumęczone w myśli Piotra Damianiego* [Essere il proprio giudice nel Giudizio Universale – corpo automartoriato nel pensiero di Pier Damiani]. in corso di pubblicazione; *Mury Sodomy* cit.

<sup>38</sup> P. Ranft, *The Theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*, New York 2006.

ticolar modo il lavoro fisico, visto in precedenza negativamente (considerato come un castigo, oppure svolto dai ceti sociali più bassi). Pier Damiani ha anche notato che perfino il Figlio di Dio lavorò fisicamente nella sua vita terrena, come anche gli apostoli: secondo il pensiero dell'eremita il lavoro rientra dunque nel ritorno agli ideali della *vita apostolica* e costituisce *imitatio Christi*. Inoltre Pier Damiani ha presentato l'opera della creazione di Dio Padre come una "creativa" attività lavorativa. Grazie a Pier Damiani il lavoro ha smesso di essere considerato solo un'attività indispensabile per la sopravvivenza e per la soddisfazione dei bisogni primari, ma è stato consacrato perché permette di raggiungere la redenzione e, attraverso la partecipazione allo sforzo creativo di Dio, prepara la parusia, il ritorno glorioso di Gesù. La studiosa americana ha affermato che il pensiero teologico di Pier Damiani riguardante l'ethos del lavoro conduce direttamente, anche se seguendo un percorso lungo e tortuoso, all'enciclica di Giovanni Paolo II *Laborem exercens*.

L'anniversario del *dies natalis* di Pier Damiani è stato motivo per una nuova elaborazione dei temi presenti nella riflessione storiografica da tanto tempo. Il XI secolo ha portato dei significativi cambiamenti nella letteratura agiografica, perché le opere dedicate ai santi sono diventate un elemento della lotta tra *regnum* e *sacerdotium* e hanno cominciato anche a promuovere i valori cari al blocco riformatore. Il già ricordato Umberto Longo ha in corso di pubblicazione un volume che avrà per oggetto proprio le vite dei santi scritte dall'Avellanita, e naturalmente i valori e le idee presentati in quelle narrazioni<sup>39</sup>. Tra i temi invece che attendono ancora di suscitare l'attenzione degli storici del medioevo si trova sicuramente la questione dell'atteggiamento di Pier Damiani verso le donne. Solo per alcuni aspetti si è occupato di questo problema, oltre tre decenni fa, dom Jean Leclercq<sup>40</sup>, mentre il recente testo di una studiosa ceca va considerato – per esprimersi con cautela – non molto riuscito<sup>41</sup>. Un'altra questione importante che richiede una dettagliata analisi è una drammatica lacerazione percepibile tra le concrete e pratiche attività ecclesiastiche e politiche di Pier Damiani, e la visione teoretica proposta da lui stesso nella epistografia e nei trattati. Anche gli studi sul monachesimo e l'eremitismo dell'epoca continuano ad apportare nuove rivelazioni, alla luce delle quali possiamo conoscere meglio la figura del grande riformatore<sup>42</sup>. Varrebbe, ancora, la pena di occuparsi in maniera più approfondita delle due correnti esistenti nel monachesimo dell'Europa occidentale di allora, quella "ottimista" e quella "pessimista".

<sup>39</sup> U. Longo, *Pier Damiani e l'agiografia. Scrittura, spiritualità e riforma*, in corso di pubblicazione.

<sup>40</sup> J. Leclercq, *S. Pierre Damien et les femmes*, in «*Studia monastica*», 15 (1973), pp. 43-55.

<sup>41</sup> K. Čadková, *Žena v rukou kazatelových*, in *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zajištění historiografie*, a cura di K. Čadková, M. Lenderová, J. Stráníková, Pardubice 2006, pp. 451-456.

<sup>42</sup> Si vedano gli studi raccolti nel volume *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001.

Rimane poi sempre importante il problema relativo alla questione di mittenti/destinatari delle opere di Pier Damiani, alla loro portata e alla loro influenza<sup>43</sup>. A quell'interrogativo ne è legato un altro: in *Contra Iudaeos* si tratta solo degli ebrei e nel *Liber Gomorrhianus* dei sodomiti?<sup>44</sup> Il *De divina omnipotentia* è veramente un attacco contro i dialettici? I destinatari delle lettere dell'Avellanita che sono da noi conosciuti rientrano fra i destinatari più importanti? Forse il destinatario principale era una ristretta cerchia di riformatori, e l'avversione verso l'essere insigniti di alte cariche, sottolineata numerose volte da Pier Damiani, del tutto apparente? Forse veramente, come credeva l'Avellanita, non era conveniente ricoprire la carica del vescovo, a meno che non si trattasse del vescovo di Roma...

Le opere di Pier Damiani sono talmente ricche e diversificate che ogni corrente storiografica (inclusa la psicostoria), cerca di "nutrirsene". Bisogna essere molto cauti nell'avvicinarsi a quegli studi, alla base dei quali si trovano diverse premesse metodologiche e ideologiche. Non è da sopravvalutare ad esempio il ruolo che svolge negli studi sulla corporeità e sessualità medievali il concetto di *gender* oppure *queer*; le costruzioni metodologiche non possono tuttavia offuscare il contenuto e il significato delle fonti, non possono eliminare la diligenza della preparazione dello storico. Le ispirazioni femministe, postcoloniali o quelle derivanti dal pensiero di Michel Foucault, qualora si perda di vista la specificità del periodo analizzato e delle fonti testuali, possono portare a conclusioni piuttosto discutibili. Il peccato capitale delle premesse psicostoriche è la volontà di porre alla fonte testuale sempre nuove domande, come fa uno psicoanalista di fronte al paziente steso sul lettino: contrariamente al malato adeguatamente assistito, la fonte non può aggiungere nulla a quello che ha già detto. Il compito dello storico dunque consiste non tanto nel porre sempre nuove domande, ma piuttosto nel ritrovare le questioni alle quali la fonte e il suo autore hanno cercato di rispondere. Non è questa la sede per passare in rassegna tutte le interpretazioni bislacche che si sono susseguite, e a titolo esemplificativo possiamo richiamare solo un caso. La conclusione del trattato *De laude flagellorum*<sup>45</sup>, che è una apologia dell'autoflagellazione volontaria, porta una vera apoteosi della pratica promossa da Pier Damiani. L'eremita disegna davanti agli occhi dei monaci di Montecassino un'immagine mistica: che magnifica e felice visione, quando il Giudice divino guarderà giù dal cielo e vedrà la gente che castiga se stessa per i peccati

<sup>43</sup> Recentemente sono state pubblicate le interessanti riflessioni di S. Freund, *Offene Briefe, fehlende Boten, mühsame Reisen - Nachrichtenübermittlung und Kommunikation am Beispiel des Petrus Damiani*, in *Text - Bild - Schrift. Vermittlung von Information im Mittelalter*, a cura di A. Laubinger, B. Gedderth, C. Dobrinski, München 2007, pp. 45-64.

<sup>44</sup> Si veda G. M. Cantarella, *Pier Damiani, il Liber Gomorrhianus e Leone IX*, in *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la storia medioevale*, a cura di M. C. De Matteis, I, Bologna 2003, pp. 117-125.

<sup>45</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., n. 161, pp. 135-144. Si veda U. Longo, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'inaudita novitas della flagellazione*, in *Moderno nel medioevo*, in corso di pubblicazione (ringrazio l'autore per avermene permesso la lettura).

commessi; il peccatore nel suo cuore diventerà giudice, e il suo corpo diventerà un accusato sottoposto al giudizio; grazie alle proprie mani il peccatore diventerà colui che tortura e potrà dire a Dio che non deve più pronunciare un giudizio per i suoi peccati, che lui si assume la responsabilità per se stesso e da solo emette la sentenza e si infliggerà la pena; alla irrogazione della pena assisteranno gli angeli, che gioiranno per la conversione del peccatore; l'invisibile Giudice osserverà compiaciuto, e il corpo del peccatore offerto come sacrificio verrà deposto all'altare della Santa Croce<sup>46</sup>. Quel testo è divenuto pretesto per avanzare la teoria secondo la quale il "damianismo" avrebbe avuto tanto a che fare con ... il masochismo. Il trattato, e in particolar modo la sua conclusione, avrebbe dovuto essere un'incitamento agli atteggiamenti masochistici; al tempo stesso l'immagine di Dio soddisfatto, che trova piacere nelle sofferenze del penitente, dovrebbe richiamare sentimenti sadici. Dio trova un particolare piacere nello spettacolo dell'autoflagellazione degli eremiti, perché in quella immagine vede se stesso che soffre. L'uomo dà a Dio piacere. Il piacere sentito dall'Onnipotente (che al tempo stesso è anche il piacere dello stesso Pier Damiani) viene generato dall'osservare la sofferenza altrui, è scopofilia sadomasochistica!<sup>47</sup> Rispondiamo a questo punto in modo deciso alle domande poste da studiosi seri, che lavorano in serie Università americane e inglesi, nei libri tipo "cento più grandi omofobi del mondo", ecc.: Pier Damiani aveva paura delle donne?, aveva paura degli omosessuali?, aveva paura degli ebrei?, temeva i dialettici?, le sue azioni erano risultato di nevrosi, infanzia difficile e molestie sessuali subite? Dalla lettura delle opere di Pier Damiani non emerge l'immagine di un uomo eccessivamente timoroso... Certamente, nella sua visione del mondo dominava la paura, ma una paura di carattere completamente diverso, cioè timore di Dio e della dannazione eterna!<sup>48</sup>

Le celebrazioni del millenario della nascita dell'eremita di Fonte Avellana hanno portato tanti frutti: oltre 80 studi dettagliati, monografie, fonti testuali e traduzioni. Tuttavia, si può concludere questa breve rassegna citando una significativa affermazione di Giuseppe Fornasari, riguardante gli studi sulla grande riforma della Chiesa nel XI secolo<sup>49</sup>. La problematica legata all'attività di Pier Damiani è un argomento non solo sempre non esaurito, ma piuttosto

<sup>46</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., n. 161, p. 144.

<sup>47</sup> W. Burgwinkle, *Visible and Invisible Bodies and Subjects in Peter Damian*, in *Troubled Vision: Gender, Sexuality, and Sight in Medieval Text and Image*, a cura di E. Campbell, R. Mills, New York 2004, pp. 54 sgg.; lo stesso con piccole modifiche in W. Burgwinkle, *Sodomy, Masculinity, and Law in Medieval Literature. France and England, 1050-1230*, Cambridge 2004, pp. 53-65. A. Phillips, *A Defence of Masochism*, London 1998, p. 148, ha giustamente notato che esiste una basilare differenza nell'"usare" il dolore da parte del masochista e del cristiano che mortifica il corpo, vale a dire il masochista «gets his or her thrills in a carnal, profane way... The encounter ends not with apotheosis, but orgasm».

<sup>48</sup> Si vedano innanzitutto le riflessioni ispiratrici di R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002, pp. 88 sgg.; il libro di Fulton è stato ingiustamente omissivo nella *Bibliografia* di Ugo Facchini (*supra*, nota 13).

<sup>49</sup> G. Fornasari, *Del nuovo su Gregorio VII? Riflessioni su un problema storiografico "non esaurito"*, in «Studi medievali», 3ª serie, 24 (1983), 1, pp. 315-353.

non esauribile. E come si presentano allora le prospettive degli studi futuri? Sembra che si possa essere incredibilmente ottimistici. Ho adesso in mente non solo le ricerche in corso su grandi argomenti e sulle idee significative, ma anche il poco spettacolare lavoro di base. Nelle biblioteche dell'Europa centrale si conservano ancora manoscritti sia di singole opere di Pier Damiani, sia anche di raccolte. Mentre stavo concludendo questo breve saggio, in una biblioteca polacca mi sono imbattuto in un altro manoscritto sconosciuto a Reindel (risalente agli anni 1471-1480) della lettera di Pier Damiani (la n. 10) all'eremita Guglielmo. Come medievista dò molta importanza a queste felici coincidenze...

Krzysztof Skwierczyński  
Università di Varsavia  
krzysztof.skwierczynski@wp.pl

RM

**Materiali**

---





## **Atti di ultima volontà a Bergamo nella seconda metà del XII secolo\***

di Maria Teresa Brolis e Andrea Zonca

Soldi, terre, libri e armi: questi e altri lasciti si leggono in alcuni testamenti e donazioni conservati negli archivi di Bergamo e risalenti alla seconda metà del XII secolo<sup>1</sup>. Quattro furono parzialmente trascritti nel settecentesco *Codice Diplomatico* cittadino, un quinto lo è stato nel 1936<sup>2</sup>. Gli altri nove sono inediti, benché analizzati più volte da chi scrive come documenti di notevole importanza per la storia di Bergamo<sup>3</sup>. Di tutti provvede ora a dare l'edizione Andrea Zonca in appendice a queste pagine, secondo criteri unitari e, naturalmente, secondo le modalità oggi più accreditate nella filologia diplomatica.

Pubblicandoli e commentandoli, intendiamo partecipare con un contributo originale a una vivace tradizione di studi che ha individuato nel testamento non solo una fonte importante per la storia giuridica ma anche per quella sociale e religiosa. Nella medievistica italiana, tale considerazione si è intensificata almeno da un trentennio, dopo il volume di Agostino Paravicini Bagliani sui testamenti dei cardinali<sup>4</sup> e i contributi egregiamente raccolti e introdotti

\* L'introduzione storica è dovuta a Maria Teresa Brolis, l'edizione dei documenti ad Andrea Zonca.

La precisazione della data del testamento di Girardo Muizoni (doc. n. 8) – post 1191 anziché 1180 circa – è avvenuta quando il testo e l'appendice documentaria erano predisposti per la pubblicazione, e quindi non è stato possibile ricollocare il documento nella giusta sequenza cronologica, anche nella tabella dei lasciti.

<sup>1</sup> Per la presentazione dei singoli documenti, rinvio, qui sotto, all'*Appendice Documentaria* (d'ora innanzi, *Appendice*).

<sup>2</sup> Si vedano, rispettivamente, *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis*, a cura di M. Lupo, I-II, Bergamo 1784-1799; G. Antonucci, *Il testamento di Giovanni Camerario*, in «Bergomum», 29 (1935), pp. 140-141.

<sup>3</sup> Ho cercato e poi analizzato il maggior numero possibile di testamenti bergamaschi sin dai tempi della mia tesi di dottorato poi confluita nel volume *Gli umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano 1991 (Biblioteca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 5), pp. 30-40.

<sup>4</sup> A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980 (Miscellanea della Società Romana di Storia patria, 25).

da Attilio Bartoli Langeli negli atti dell'incontro *Nolens intestatus decedere*<sup>5</sup>; mentre dal canto suo la storiografia d'oltralpe insisteva sul trattamento seriale dei testamenti, alla ricerca della cosiddetta mentalità collettiva sulla morte e sull'aldilà. Per quanto i temi si siano decisamente estesi a più ambiti e si siano arricchiti di orientamenti, fino alle recentissime ricerche sui testamenti femminili<sup>6</sup>, questi sviluppi storiografici partono da un dato di fatto: la pratica testamentaria è studiabile solo in quanto costume fortemente diffuso nel corpo sociale; la quantità dei testamenti è condizione perché essi divengano un fatto storicamente significativo. Il che significa privilegiare il periodo successivo alla metà del XIII secolo, quando si ebbe un considerevole incremento dei testamenti dei laici, uomini e donne, per impulso soprattutto degli Ordini mendicanti; un'espansione, fra l'altro, che si giovava di una ormai solida configurazione dell'istituto testamentario e del documento testamentario, portata dalla rinascenza del diritto romano e dalla diffusione dei formulari notarili.

E prima? Le condizioni che si son dette sono rovesciate: i documenti di tipo testamentario che il medioevo alto e centrale ha lasciato sono, anzitutto, pochi; in secondo luogo, il diritto di allora non contemplava un atto formalmente definibile come "testamento". Già da tempo, attraverso un vivace dibattito storiografico, si è però rafforzata la tesi per cui certe *cartule iudicati* o *donationes inter vivos* o *post mortem* altomedievali hanno la sostanza del testamento senza averne la forma giuridica<sup>7</sup>; e la scarsità delle fonti disponibili ha consentito agli studiosi altomedievali di realizzare o, almeno, tentare una complessiva rassegna degli atti di ultima volontà e delle loro forme documentarie dal VII all'XI secolo<sup>8</sup>. Oggetto, questo, che resta invece da indagare per il secolo XII: una fase caratterizzata per un verso da una forte fluidità delle strutture documentarie, ancora debitrice del costume antico e, insieme, soggette a molteplici dinamiche di cambiamento; per l'altro, dall'emersione di un sempre più netto profilo del testamento come principale atto di ultima volontà. A nostra conoscenza, se si escludono le riflessioni dei giuristi sull'evolversi dell'istituto testamentario, una simile indagine è stata tentata solo per Pistoia da Federica Iacomelli<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), a cura di A. Bartoli Langeli, Perugia 1985 (Archivi dell'Umbria. Inventari e ricerche, 7).

<sup>6</sup> Mi riferisco principalmente agli atti del convegno *Margini di libertà: testamenti femminili del medioevo, Verona, 25-28 ottobre 2008*. (in corso di stampa) e al recentissimo, bel contributo di P. Mainoni, *Il potere di decidere. Testamenti femminili pugliesi nei secoli XIII-XIV*, in "Con animo virile". *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV)*, a cura di Patrizia Mainoni, Roma 2010, pp. 197-262.

<sup>7</sup> Si veda, per esempio, S. Gasparri, *I testamenti nell'Italia settentrionale fra VIII e IX secolo*, in *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan, Roma 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351); in particolare, pp. 98, 112. Imprescindibile su questi temi rimane G. Vismara, *Storia dei patti successori*, Milano 1986 (Milano 1941).

<sup>8</sup> Una ricerca in tal senso è annunciata da S. Holger Brunsch, *Genesi, diffusione ed evoluzione dei documenti di ultima volontà nell'alto medioevo italiano*, in *Sauver son âme*, pp. 81-96.

<sup>9</sup> F. Iacomelli, *Dalle donazioni "pro anima" del secolo VIII ai testamenti del secolo XIII*, in «Bollettino storico pistoiese», 99 (1997), pp. 79-95.

L'entità numerica del *dossier* bergamasco (per quanto significativa in relazione ai testamenti del XII secolo complessivamente superstiti) ci esime fortunatamente dal considerare la possibilità di farne un'analisi seriale "alla francese": una dozzina di testamenti non fa certo una "serie". Queste fonti ci offrono semmai una testimonianza individuale, auto-biografica<sup>10</sup>; ed è questa la strada da preferire, per il momento, non solo per la scarsa consistenza numerica della documentazione ma anche per la doverosa prudenza che si deve nutrire nei confronti dello stesso concetto storiografico di "mentalità collettiva"<sup>11</sup>. La volontà di darne l'edizione vuole essere invece un dichiarato omaggio a chi ci ha insegnato come sia importante e per nulla scontato considerare il dato diplomatico in sé, dedicare tutta l'attenzione possibile al documento stesso, alla sua forma, alla sua evoluzione del tempo, ai suoi caratteri locali. Il testamento è una fonte allettante per lo storico ma è pur sempre una fonte difficile e non si finisce mai di imparare a guardarla con occhi diversi, meno ingenui, come ci ha insegnato di recente il bel saggio di Attilio Bartoli Langelì sulle ultime volontà di Enrico Scrovegni<sup>12</sup>.

Non voglio tuttavia sottrarmi del tutto alla tentazione (e alla responsabilità) di suggerire qualche tendenza, perché già qualcosa sappiamo sulla successiva fortuna ed evoluzione *in loco* di tale tipologia documentaria, anche se molto ancora si dovrà fare prima di delineare un quadro più completo<sup>13</sup>.

## 1. *Testatori*

Vediamo ora più da vicino i testatori, per ricavarne qualche dato biografico, pur nella difficoltà di una analisi che non può giovare che parzialmente dei recenti studi sulle famiglie cittadine del tempo. Per l'area bergamasca, infatti, siamo ben informati su alcuni gruppi familiari del ceto feudale e della aristocrazia signorile rurale; ma sui ceti dominanti nella fase del comune consolare e podestarile, sui *cives originarii* non si può dire molto più di

<sup>10</sup> Questo approccio metodologico prevale pure nella mia recente relazione letta al succitato convegno di Verona (ottobre 2008), alla quale mi permetto di rinviare: M.T. Brolis, *Ceci in pentola e desiderio di Dio. Religiosità femminile da testamenti dei secoli XIII e XIV. Il caso di Bergamo* (in corso di stampa): lo studio si basa su di un campione di circa ottanta testamenti femminili due-trecenteschi.

<sup>11</sup> Tale perplessità può riguardare anche volumi che hanno avuto un notevole successo, come alcuni della letteratura tanatologica, con in testa Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Bari 1980 (Paris 1975).

<sup>12</sup> A. Bartoli Langelì, *Il testamento di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336)*, in C. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008, pp. 397-539.

<sup>13</sup> Significative tendenze sulla pratica testamentaria a Bergamo sono emerse dal lavoro di Loretta Crotti, alla quale affidai la trascrizione di alcuni testamenti (maschili e femminili); così fu redatta a sua cura la bella tesi di laurea: *I testamenti a Bergamo dalla seconda metà del XII secolo al XIII secolo. Note di vita religiosa e sociale*, relatrice A. Ambrosioni, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano a.a. 1989-1990. Questa tesi, purtroppo rimasta inedita, rimane un punto di riferimento molto significativo, soprattutto per l'interpretazione dei testamenti come fonte della storia religiosa a Bergamo.

quanto ha scritto con autorevolezza, negli anni Novanta del secolo scorso, François Menant. Lo studioso individuò – fra l'altro – una dozzina di famiglie appartenenti al gruppo dirigente del primo comune; ma tante storie rimangono nascoste nella vasta documentazione ancora inedita<sup>14</sup>. In tale contesto storiografico, per meglio comprendere l'identità dei testatori qui di seguito presentati, è bene ripartire proprio dai gruppi familiari che Menant aveva elencato come membri dell'*élite* cittadina. Li ricordiamo in breve. Discendenti da un unico antenato (il giudice Lazzaro vissuto intorno al Mille) sono i potenti Suardi, insieme ai Colleoni, Attoni e Ficieni. Destinati a godere di lungo prestigio sono pure i Rivola (strenui rivali dei Suardi) e i Bonghi da Scano. Seguono gli Adelasi, i da Crotta, i Lazaroni, i da Curteregia, i da Castello, gli Antilde, i da Foro, gli Archidiaconi, i da Poltreniano, i Celsoni; resiste pure e si integra con il ceto dirigente cittadino, qualche famiglia dell'antica nobiltà feudale come i da Bonate, i da Mozzo, i da Mornico e i da Lallio. Per la fase del governo podestarile (iniziato a Bergamo nel 1175), un punto di riferimento è pure il saggio di Gianluca Battioni sugli elenchi dei podestà bergamaschi, in un contesto storiografico ancor più lacunoso<sup>15</sup>. Dopo un secolo e più, l'elenco pubblicato nel 1892 dall'erudito locale Angelo Mazzi, sui mille bergamaschi che giurarono la pace con Brescia nel 1156, rimane infine un sicuro e imprescindibile riferimento sui nomi delle famiglie dell'epoca<sup>16</sup>.

Ecco dunque i nostri testatori, documentati nell'arco dei quattro decenni che segnano fenomeni di importanza capitale per la storia cittadina ma in-

<sup>14</sup> F. Menant, *Bergamo comunale: storia, economia, società*, in *Storia economica e sociale di Bergamo*, II. *Il Comune e la Signoria*, a cura di G. Chittolini, Bergamo 1999, pp. 15-181, al quale rinvio anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Relativamente ai secoli XIII e XIV (ma con possibili scorsi retrospettivi), un utile repertorio di cognomi (centinaia) si trova negli *Indici* editi in *La matricola femminile della Misericordia Maggiore di Bergamo (1265-1339)*, a cura di M.T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato con A. Bartoli Langeli, Roma 2001 (*Sources et documents d'histoire du Moyen âge publiés par l'École française de Rome*, 4), pp. 105-181; si veda pure M.T. Brolis, *A Thousand and More Women: The Register of Women for the Confraternity of Misericordia Maggiore in Bergamo, 1265-1339*, in «The Catholic Historical Review», 88 (2002), pp. 230-246. Il secolo XII è proprio un periodo intermedio e meno conosciuto per la storiografia relativa a Bergamo perché gran parte delle fonti sono ancora inedite. Si arresta infatti alla fine del secolo XI l'importante iniziativa editoriale di *Carte medievali bergamasche. Le pergamene degli Archivi di Bergamo. a. 740-1000*, a cura di M. Cortesi, edizioni di M.L. Bosco, P. Cancian, D. Frioli, G. Mantovani, Bergamo 1988 (*Fonti per lo studio del territorio bergamasco*, 8); *Le pergamene degli archivi di Bergamo aa. 1002-1058*, a cura di M. Cortesi e A. Pratesi, edizione critica di C. Carbonetti Vendittelli, R. Cosma, M. Vendittelli, all'url < <http://cdlm.unipv.it/edizioni/bg/bergamo-pergamene2-1/> >; *Le pergamene degli archivi di Bergamo aa. 1059 (?) - 1100*, a cura di M. Cortesi e A. Pratesi, edizione critica di G. Ancidei, C. Carbonetti Vendittelli, R. Cosma, all'url < <http://cdlm.unipv.it/edizioni/bg/bergamo-pergamene2-2/> >. Sulla storia altomedievale bergamasca, si veda anche J. Jarnut, *Bergamo 568-1098. Storia istituzionale, sociale ed economica di una città lombarda nell'alto medioevo*, Bergamo 1980, senza trascurare il riferimento tradizionale e pur sempre utile a B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, I-II, Bergamo 1959<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> G. Battioni, *Osservazioni sul reclutamento e la circolazione di podestà bergamaschi in età comunale (inizio sec. XIII - inizio sec. XIV)*, in *I podestà dell'Italia comunale*, parte I, *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec. - metà XIV sec.)*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, Roma 2000 (*Collection de l'École française de Rome*, 268), pp. 113-139.

<sup>16</sup> A. Mazzi, *Note suburbane con un'appendice sui 'Mille homines Pergami' del 1156*, Bergamo 1892 (d'ora innanzi Mazzi, *Mille homines*).

torno ai quali le informazioni «sono ridotte a qualche frase o a deduzioni a partire da testimonianze tarde o indirette»<sup>17</sup>.

Procederò nell'analisi dei documenti in senso cronologico, salvo tre copie di testatori che, appartenendo alla stessa famiglia, saranno presentati insieme, pur avendo testato in tempi diversi. Ed è certo indicativo del prestigio familiare che due Della Scala, due Della Crotta e due Muizoni, membri dello stesso casato, risultino testatori nella limitata documentazione superstite.

Docc. 1 e 13 – Mettiamo insieme, dunque, le ultime volontà di due Della Scala. Il primo caso ci porta all'anno 1154, allorché l'arciprete Giovanni della Scala e il diacono Otto *Mathei* confermano che, dopo la loro morte, diventi proprietà della chiesa di San Vincenzo una casa *terranea* (a un solo piano) che essi avevano fatto costruire a proprie spese, tra la porta di San Vincenzo e il broletto del campanile. Ci troviamo dunque nel cuore urbano di Bergamo, vicino alla canonica della cattedrale interna alle mura, che in quegli anni conteneva il titolo di matricità ai canonici di Sant'Alessandro, i quali vantavano di custodire le spoglie del martire patrono e di avere la chiesa più grande e prestigiosa della città, posta appena fuori dall'omonima porta. La vicenda è nota: dopo aspri contrasti, la lite si risolverà nel 1189 con l'unione dei due capitoli canonicali<sup>18</sup>. Nella *cartula iudicati* contenente le ultime volontà di Giovanni e di Otto, troviamo un'eco di tale disputa nella specificazione puntigliosa di un aggettivo: «Iohannes qui dicor de Scala arcipresbiter m a t r i c i s ecclesie Sancti Vincentii». È interessante notare l'ubicazione e la specificità della casa fatta costruire dai due: essa si trova vicina alla porta della cattedrale ed è un nucleo abitativo privato presso le strutture comuni quali il chiostro, la chiesa e il campanile. La *cartula* del 1154 è quindi sia una preziosa testimonianza sugli insediamenti circostanti la cattedrale<sup>19</sup> e la fabbrica allora in corso di Santa Maria (ex-cappella invernale dei canonici e destinata a diventare la bella e maestosa chiesa romanica tuttora esistente<sup>20</sup>) sia una ulteriore conferma che i canonici di San Vincenzo non facevano vita comune<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 29.

<sup>18</sup> L'interessante documentazione relativa a tale disputa è stata edita da G. Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*». *Storia di un processo del XII secolo*, Bergamo 1989. Per un inquadramento della vicenda, cfr. A. Pesenti, *La Chiesa nel primo periodo di vita comunale (1098-1187)*, in *Diocesi di Bergamo*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1988 (Storia religiosa della Lombardia, 2), pp. 61-89.

<sup>19</sup> Sulla struttura urbanistica del centro di Bergamo, in epoca altomedievale, non siamo molto informati. Si attendono alcuni risultati di riflessione storico-archeologica in margine ai recenti restauri effettuati al duomo. Sulla canonica di San Vincenzo, poco infatti emerge in G. Petró, *Dalla piazza di S. Vincenzo alla Piazza Nuova: i luoghi delle istituzioni tra l'età comunale e l'inizio della dominazione veneziana attraverso le carte dell'archivio notarile di Bergamo*, Bergamo 2008 (Officina dell'ateneo di scienze, lettere e arti di Bergamo, 15).

<sup>20</sup> Per la chiesa di Santa Maria, sarà necessario svolgere qualche riflessione specifica, che rinvio al paragrafo sugli enti religiosi beneficiati nei lasciti.

<sup>21</sup> Sulla tematica è d'obbligo riferirsi ancora ai saggi raccolti in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII (Atti della prima settimana internazionale di studio, Mendola 4-10 settembre 1959)*, I, Milano 1962, pp. 286-324, nonché a C.D. Fonseca, *Medioevo canonico*, Milano 1970.

Quando disposero dei loro beni, i due ecclesiastici erano verosimilmente anziani, visto che il *clericus Otto Mathei* è già nominato in documenti degli anni 1109 e 1135<sup>22</sup>, mentre l'arciprete della Scala aveva partecipato come principale rappresentante di San Vincenzo all'elezione del vescovo Gregorio, avvenuta nel 1133<sup>23</sup>. Per circa un ventennio, un membro della Scala occupa dunque una posizione di rilievo nell'alto clero cittadino e proprio dai testamenti del XII secolo emergono ulteriori conferme sull'importanza di tale famiglia che manterrà il suo prestigio in città almeno fino al secolo XIV, periodo in cui risulta praticare pure a buon livello il notariato<sup>24</sup>. Il possesso del castello di Redona, località appena a est del suburbio, sembra esser stata per i Della Scala del XII secolo la base fondiaria della ricchezza familiare, documentata pure nelle proprietà terriere site in zone suburbane, quali Valtesse e *Plorzano*<sup>25</sup>. Ma proprio dai testamenti veniamo a sapere che, tra XII e XIV secolo, alcuni della Scala si inurbano o costruirono una dimora cittadina nella parte orientale della *civitas Pergami*, e più precisamente nelle *vicinie* di Sant'Andrea, di San Michele al pozzo bianco e vicino alla parrocchia di Santa Eufemia. In quest'ultimo luogo è, infatti, documentata nel 1174 una casa dell'altro della Scala testatore, Pietro. Costui manteneva dimora pure nel castello di Redona, come risulta in un atto del 1181<sup>26</sup>. Nella casa di città, Pietro della Scala ospita Morario Ficieni (esponente del ceto consolare), quando quest'ultimo stabilisce un lungo elenco di donazioni come espressione delle sue ultime volontà, nel 1174 (doc. n. 4). Vent'anni dopo, il 18 ottobre 1194, sempre in città, lo stesso Pietro della Scala fa testamento (doc. n. 13). Che età aveva? Egli viene citato come *Petricinus* – il diminutivo è dovuto alla giovane età – fra i *mille homines Pergami* del 1156<sup>27</sup>, per cui, dopo circa un quarantennio, egli deve aver dettato le sue ultime volontà almeno intorno alla sessantina, in stato di malattia per la quale morì di lì a poco<sup>28</sup>. Di lui possiamo conoscere qualche amico o consigliere dato che, fra il pubblico presente nel momento in cui fa testamento, si notano il *dominus* Oprando di Sant'Alessandro, il *magister* Ottebono di Santa Eufemia e un altro canonico della cattedrale, nominati esecutori<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Mazzi, *Mille homines*, p. 391.

<sup>23</sup> F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, parte II, vol. I, *Bergamo, Brescia, Como*, Bergamo 1929, pp. 62-63.

<sup>24</sup> Nel Trecento, alcuni Della Scala sono notai, come frate Zambono: *Gli umiliati a Bergamo* cit., pp. 68, 148.

<sup>25</sup> Mazzi, *Mille homines*, pp. 415-416. *Plorzano* equivale all'attuale zona di borgo Santa Caterina, non lontana da Redona.

<sup>26</sup> Mazzi, *Mille homines*, pp. 415-416.

<sup>27</sup> Mazzi, *Mille homines*, p. 415.

<sup>28</sup> In una quietanza allegata al suo testamento, datata 1197, si specifica che Pietro aveva stabilito un'ulteriore clausola «in infirmitate de qua obiit tempore quo condebat testamentum» (*Appendice*, doc. 13).

<sup>29</sup> Significativa appare infine la presenza in qualità di testimoni di due Guarinoni, famiglia che pure praticò il notariato nella Bergamo del Duecento: *Gli umiliati a Bergamo* cit., pp. 106, 136,



Doc. 2 – Dopo la *cartula* del 1154, troviamo nel 1162 Giovanni Camerario che fa testamento presso il monastero di Astino, alla presenza fra gli altri dell'abate. Un legame esistente fra i monaci e la famiglia di questo testatore è attestato fin dal 1119 allorché il padre di Giovanni, Landolfo Camerario, fece una donazione di terre ad Astino<sup>30</sup>: siamo nei primi anni di vita della comunità vallombrosana, sostenuta pure dai consoli del comune di Bergamo, come risulta in due celebri atti del 1117<sup>31</sup>.

Giovanni dimostra di avere relazioni con i templari, da lui nominati eredi nel caso di estinzione del casato e pure destinatari del lascito: «Arma mea Templo Domini relinquo». Del resto un rapporto fra benefattori di Astino, monaci stessi e affiliati all'ordine del Tempio è suggerito da altri documenti<sup>32</sup> e dalla stessa dedicazione del monastero al Santo Sepolcro. Già Menant aveva segnalato che Giovanni faceva il giudice e che Camerario era un soprannome divenuto oramai cognome<sup>33</sup>, connesso appunto ad attività giuridico-amministrative; di ciò è ulteriore prova uno dei lasciti testamentari, secondo il quale Giovanni dona al monastero d'Astino i suoi libri, riservandosene l'usufrutto in vita per poi trasmetterlo al figlio nascituro, «si notitiam huius artis habebit». La solida preparazione giuridica del testatore emerge anche nell'assoluta pertinenza di due citazioni, dettate evidentemente al notaio da Giovanni stesso: «superflua non nocent, non solent que abundant vitare scripturas»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> F. Menant, *Nouveaux monastères et jeunes communes: les vallombrosains du S. Sepolcro d'Astino et le groupe dirigeant bergamasque (1107-1161)*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F. Trolese, Cesena 1998, pp. 269-316; sui Camerario, si veda, in particolare, p. 303. A questo saggio che rimane un riferimento decisivo, si aggiunge ora l'iniziativa editoriale, coordinata da Michele Ansani, del *Codice Diplomatico della Lombardia medievale* (< <http://cdlm.unipv.it/> >), nel cui ambito rientra la pubblicazione de *Le carte del monastero di S. Sepolcro di Astino (1118-1145)*, II, a cura di G. Cossandi, Pavia 2007, a cui rinvio anche per ulteriori riferimenti bibliografici sulla storia del monastero vallombrosano. A breve è prevista l'edizione, nella stessa sede, del primo troncone delle carte di Astino (1101-1117), a cura di G. De Angelis.

<sup>31</sup> Si veda G. Antonucci, *Gli atti più antichi del comune di Bergamo*, in «Bergomum», 30 (1936), pp. 171-180 (docc. 1 e 2).

<sup>32</sup> Si veda, per esempio, la donazione di terre ad Astino fatte da un oblato templare nel 1145; trascrivo il regesto che ne fa Gianmarco Cossandi, perché si tratta di un documento di grande interesse: «Giselberto, figlio del fu Giselberto Attonis, di legge longobarda, oblatto templare, dona per la propria anima, quella del padre, della madre e di sua moglie, all'ospedale di Astino e all'ospedale di Sant'Alessandro tutte le case e le terre possedute in Sudorno, tanto in monte quanto in casteneto e in mola, e stabilisce che i suoi fratelli, Guglielmo e Turpe, tengano in perpetuo le anzidette proprietà, pagando ogni anno ai due ospedali un fitto di due moggi di miglio e due moggi di panico. Giselberto dona, infine, al monastero del Santo Sepolcro di Astino il fitto annuo di dodici denari milanesi di vecchia moneta relativo alle terre possedute in Curno» (Cossandi, *Le carte cit.*, doc.146). Giselberto Attonis è antenato dei Colleoni secondo Menant (*Nouveaux monastères cit.*, p. 301).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>34</sup> «Superflua non nocent», sentenza citata già da sant'Agostino nel *De civitate Dei*, IV, 27, che ne aveva ben presente un'ascendenza giuridica («De supervacuis non magna causa est; solet enim et a iuris peritis dici: "superflua non nocent"»), costituisce parte integrante di una norma del diritto romano di ambito testamentario confluita senz'altro nel *Codex Iustinianus*: «Testamentum non ideo infirmari debet, quod diversis hoc deficiens nominibus appellavit, cum superflua non



Ci troviamo di fronte a un personaggio interessante, che rispecchia l'ideale civico vagheggiato da Mosè del Brolo nel suo *Liber Pergaminus*<sup>35</sup>, visto che Giovanni Camerario sapeva maneggiare insieme armi e libri, affidando le une ai templari, gli altri ai monaci di Astino, con precise clausole e distinzioni. Un uomo che forse ha viaggiato o che ha comunque un orizzonte non angusto sia rispetto alla cultura sia nei confronti della sua religiosità personale: insieme ad altri religiosi e laici locali, egli destina infatti un lascito anche all'altare di San Pietro a Roma. Giovanni muore fra 1162 e 1176, anno in cui risulta erede la figlia<sup>36</sup> e dopo il quale il cognome Camerario non è più attestato, segno di una possibile decadenza o di trasferimento per questa famiglia<sup>37</sup>.

Docc. 3 e 12 – Sempre *ad Astinum*, nel 1163, Parente della Crotta stabilisce un elenco di donazioni, lasciando come legato perpetuo alla chiesa di San Vincenzo i diritti su varie terre da riscuotersi in quote di frumento e miglio. Si noti come questi legati *pro remedio anime* siano conferme di donazioni fatte alla medesima chiesa da antenati (*antecessores*) della famiglia, quali uno zio paterno (*Guifredus barbanus meus*) e *domina Pisa ava mea*. Secondo le disposizioni dettate da Parente della Crotta, i benefici spirituali delle offerte devono pure essere condivisi coi suoi fratelli viventi, Giovanni e Alduccio, e con gli avi defunti. Ecco un sorta di “testamento di famiglia”, redatto dal notaio imperiale Trabucco alla presenza di illustri testimoni quali l'abate di Astino Maurone, il console Adam de Sorlasco, il notaio Giovanni de Monte e il *dominus* Landolfo della Crotta, fondatore proprio in quegli anni di uno fra i primi ospedali cittadini<sup>38</sup>.

noceant, namque necessaria praetermissa imminuunt contractus et testatoris officium voluntati, non abundans cautela» (Cod. Iust. 6, 23, 17). «Non solent quae abundant vitare scripturas», altro concetto evidentemente riferibile al fatto che soltanto l'omissione di elementi necessari, e non la loro cauta sovrabbondanza, pregiudica il valore del contratto (e ostacola, nel nostro caso, la volontà del testatore), è sentenza tratta invece dal Digesto, 50. 17. 94 (ascritta a Ulpiano, dal *liber secundus fideicommissorum*). Ringrazio Gianmarco De Angelis per la segnalazione delle citazioni e per l'assistenza nel commento a questi passi.

<sup>35</sup> Sull'opera del letterato bergamasco, si veda G. Gorni, *Il «Liber Pergaminus» di Mosè de Brolo*, Spoleto 1980.

<sup>36</sup> Menant, *Nouveaux monastères* cit., p. 303, nota 138.

<sup>37</sup> Mi conferma questa tendenza Andrea Zonca, che pure segnala due documenti di grande interesse: il primo è la traccia di una forte memoria che perdura dell'illustre donatore ancora a fine Duecento, in una divisione tra il monastero di Astino e gli eredi del fu Giovanni Camerario di una terra sita in Prato della Rovere, località vicina a Valmarina, cfr. Bergamo, Biblioteca Civica A. Mai (d'ora innanzi, BCAM) Collezione di Pergamene, 1323. Il secondo si riferisce a un parente del nostro Giovanni e merita una riflessione un po' più approfondita. Si tratta di un documento datato 1077 (*Pergamene degli Archivi di Bergamo*, II/2, doc. 214) relativo all'alienazione delle miniere di Ardesio da parte di Otta vedova di Alberico de Martinengo a «Landulfus presbiter et camerarius, abitor in civitate Pergami et filius quondam Leoni de civitate Mediolano», che agisce a titolo privato. Non credo che sia il Landolfo Camerario che troviamo ancora attorno al 1130, ma può essere uno zio, con lo stesso nome, che effettivamente fungeva da camerario del vescovo, visto che è anche prete. Da notare che è originario di Milano e la rapida scomparsa della famiglia dalla scena di Bergamo potrebbe significare un rientro nel Milanese.

<sup>38</sup> Su questa fondazione assistenziale e su alcuni Della Crotta, si veda M.T. Brolis, *All'origine dei primi ospedali in Bergamo. L'iniziativa dei laici nel XII secolo*, in «Rendiconti dell'istituto lom-

Parente della Crotta risiedeva nella *vicinia* di Sant'Agata e Arena, una delle più ricche e prestigiose della città, dove la sua famiglia costruì nel corso dei secoli XII-XIII case turrette nonché la possente torre di Adalberto, tuttora esistente<sup>39</sup>. Un altro ramo dei Della Crotta abitava invece *extra civitate Pergami*, lungo la via occidentale di Borgo Canale, vicino alla parrocchia di Santa Grata *inter vites* e non lontano, dunque, dalla canonica e chiesa di Sant'Alessandro. A questo gruppo familiare appartenevano il già nominato Landolfo e un altro Della Crotta, il *dominus* Guglielmo (console nel 1167 e nel 1180)<sup>40</sup>, l'altro membro del casato che detta le sue ultime volontà, nel 1189. Oltre alla conferma del rapporto preferenziale fra la sua famiglia e la canonica di Sant'Alessandro, nel testamento di Guglielmo spicca un consistente lascito di 300 lire imperiali in riparazione di usure: è una somma esorbitante per l'epoca, segno inequivocabile, per noi, della ricchezza considerevole già accumulata da questa famiglia su base non solo fondiaria ma connessa ad attività finanziarie.

A proposito della ricorrenza nel nostro *dossier* di due testatori Della Crotta, appartenenti alla medesima famiglia, vale quanto si è già detto sul confermato prestigio dei Della Scala, ma va aggiunto un cenno sulla conservazione delle fonti stesse: vi è infatti una consequenzialità fra la presenza dei quattro testamenti (cioè quelli riguardanti i *de Crotta* e *de Scala*) nell'archivio capitolare di Bergamo e il forte legame intercorso fra queste illustri famiglie e i capitoli canonicali della cattedrale, secondo una tendenza più fedele alla tradizione altomedievale. Nel caso dei Della Crotta, inoltre, la preferenza dell'uno (Parente) verso la canonica di San Vincenzo e dell'altro (Guglielmo) verso quella di Sant'Alessandro sembra connessa a legami di *vicinia* e di vicinanza, fuori dunque da quella logica di parte che a volte in modo un po' schematico viene assunta come unico criterio storiografico per stabilire i rapporti tra canonici e schieramenti familiari cittadini<sup>41</sup>.

Doc. 4 – Dagli anni Settanta del secolo la cangiante realtà si riflette anche nella forma e nei contenuti dei successivi testamenti, che non sono solo strumenti giuridici ma – come si diceva – specchio di vite e di nuove presenze. Al 1174 risalgono le ultime volontà espresse in una donazione fatta da Morario Ficeni, membro di una famiglia del ceto consolare, possidente di terre e case

bardo di scienze e lettere», 127 (1993), pp. 53-77, in particolare p. 66. Sulla medesima famiglia, si veda pure Battioni, *Osservazioni* cit., pp. 131-133.

<sup>39</sup> Sulla *vicinia* di Sant'Agata e Arena, *La matricola femminile* cit., pp. XCV-XCVII, nonché il classico riferimento all'intero sistema vicinale in A. Mazzi, *Le vicinie di Bergamo*, Bergamo 1884, dal quale dipende in gran parte E. Fornoni, *Le vicinie di Bergamo*, Bergamo 1905.

<sup>40</sup> Sul consolato di Guglielmo, Belotti, *Storia* cit., I, p. 363.

<sup>41</sup> I due capitoli delle cattedrali non erano solo centri di potere in perenne contesa, ma continuavano a svolgere un riferimento ecclesiale, in certi periodi pure aperto a nuove istanze religiose. Una sollecitudine pastorale verso gli ospedali e i nuovi ordini da parte del capitolo alessandrino, è emersa per esempio nei miei studi sugli umiliati e sulle comunità ospedaliere bergamasche. Ne trovo conferma in giudizi espressi da Menant (*Bergamo comunale* cit., p. 63) e nel bel saggio di D. Galli, *Lanfranco di Bergamo: un vescovo tra due capitoli*, in *Il difficile mestiere di vescovo*, in «Quaderni di storia religiosa», 7 (2000), pp. 101-130.

nel suburbio (Valtesse, *sub murum*) e in località poste per lo più a est della città come Gorle ed Azzano, nonché nella bassa val Seriana. In quest'ultima zona, in particolare, la famiglia Ficieni aveva costituito una vera e propria signoria terriera<sup>42</sup>. Pur essendo laico, Morario appare profondissimo conoscitore delle istituzioni ecclesiali, un vero esperto della cartina religiosa di città e diocesi: egli, infatti, dopo aver beneficiato i monasteri di Astino e di Vallalta<sup>43</sup>, prevede molti lasciti in denaro per le cappelle cittadine e per altri monasteri<sup>44</sup>. Morario è del resto in contatto con diversi esponenti del clero, dai quali fu certamente consigliato. Basti guardare ai testimoni presenti al suo capezzale: oltre all'abate di Astino e a un altro prete Pagazzano non meglio specificato, spicca la presenza del presbitero Giovanni di Santa Eufemia e del suo chierico Guala; la famiglia abitava infatti nei pressi di quella parrocchia, a cui i Ficieni erano legati già da tempo, come attesta la conferma di un lascito per Santa Eufemia sancito dalla defunta madre di Morario. Il testatore è infermo e molto probabilmente ancor abbastanza giovane, quando detta le sue volontà nella casa dell'amico Pietro della Scala. Qui lo raggiunge l'abate vallombrosano, di solito presente ai testamenti rogati presso il monastero mentre, in questo caso, egli va di persona in città, a ulteriore riprova del prestigio attribuito a questo munifico testatore<sup>45</sup>.

Doc. 5 – Un'analoga situazione di infermità coinvolge Maifredo da Sorlasco, che giace ammalato nella casa di Guidotto de Scano ove fa testamento nel 1175<sup>46</sup>. Con i Sorlasco siamo ai vertici dell'*élite* cittadina di questo periodo, visto che la famiglia si attesta su eminenti posizioni di prestigio sia civico sia ecclesiastico per più di un secolo. Alberto da Sorlasco, arciprete di San Vincenzo, aveva infatti retto la diocesi nel periodo di vacanza fra la scomunica di Arnolfo

<sup>42</sup> Si veda A. Zonca, *Gli uomini e le terre dell'abbazia San Benedetto di Vallalta (secoli XII-XIV)*, Bergamo 1998, pp. 48-49.

<sup>43</sup> A quest'ultimo fa la consistente donazione della sua *pars collis Valote* da identificarsi con il colle Gallo, valico dalla Valle del Luio (Valota/Valolta) alla Val Cavallina, in particolare alla zona di Piano, dove vi erano appunto domini dei Ficieni, che li cedettero dopo aspra lotta all'abbazia di Vallalta, come risulta in un atto del 3 settembre 1174, in cui compare Bertram Ficieni. Stupisce dunque che nel medesimo periodo un altro esponente della famiglia, Morario, sia invece così munifico verso un monastero che era rivale sul piano degli interessi fondiari.

<sup>44</sup> È molto interessante notare che l'elenco dei destinatari include fra i monasteri una comunità montana di canonici (Santa Maria del Misma). L'elenco di Morario omette solo pochissimi cenobi allora esistenti, sui quali si veda il repertorio di G. Spinelli, *I monasteri benedettini nella diocesi di Bergamo*, in *La presenza dei benedettini a Bergamo e nella Bergamasca*, Bergamo 1982.

<sup>45</sup> Morario Ficieni era tra i nipoti di Bertram coinvolti in una causa del 1173 (arbitrato) e il suo lascito a Vallalta, messo per primo, è definito come *refutatio*, cioè remissione: o è la restituzione di una parte di territorio usurpata, o è il riconoscimento di un torto fatto all'abbazia; in ogni caso, è paragonabile ai lasciti *pro male ablatis*. La vendita di Bertram del 1174 riguarda più propriamente il territorio di Piano, che era suo, ma abitato da contadini che andavano a lavorare in Vallalta, ed è la rinuncia a compiere ancora quelle forme di usurpazione (Zonca, *Gli uomini e le terre* cit., pp. 96-100). Quando detta le sue ultime volontà, Morario era giovane, essendo di una generazione successiva a Bertram; forse per questo non ha l'erede mentre cita nel suo testamento un fratello.

<sup>46</sup> Guidotto de Scano, citato fra i giuranti del 1156, è un antenato dei potenti Bonghi de Scano, protagonisti della vita cittadina nei secoli XIII-XIV. Si veda F. Menant, *Come si forma una leggenda familiare: l'esempio dei Bonghi*, in «Archivio storico bergamasco», 2 (1982), pp. 9-27.

e la nomina del vescovo Ambrogio di Mozzo<sup>47</sup>. Adam de Sorlasco è console nel 1150<sup>48</sup>; Ruggero da Sorlasco e suo figlio Arcidiacono risultano poi essere alleati dei Rivola, leader della *pars populi* negli scontri cittadini di primo Duecento<sup>49</sup>. In seguito i da Sorlasco (come del resto i già citati Camerario e Ficieni) sembrano progressivamente scomparire o decadere rispetto ad altre famiglie.

Nel 1175 Maifredo del fu Nicola da Sorlasco<sup>50</sup> fa dunque testamento, istituendo come erede la figlia qualora non gli nasca un maschio, destinando parte dei suoi beni fondiari al monastero di Astino e la rendita di un fitto alla parrocchia di San Pancrazio fino al raggiungimento della quota prevista nel lascito; seguono poi ventitre legati a chiese, monasteri e ospedali che costituiscono il più lungo elenco di enti religiosi ricordati nella documentazione testamentaria di questo periodo. Il testamento di Maifredo offre nuove informazioni anche sulla sua famiglia: veniamo a sapere che i Sorlasco abitavano in *Curterezze*, toponimo attribuibile alla *vicinia* di San Pancrazio<sup>51</sup> e più precisamente agli edifici posti fra la chiesa del quartiere e l'attuale piazza Mercato del fieno (siamo nel pieno centro cittadino); e che essi avevano terre nella pianura bergamasca, a Covello (presso Covo), non lontano da Romano di Lombardia. Maifredo era imparentato, da parte di moglie, con una potente famiglia capitaneale, i da Mozzo<sup>52</sup>; egli stabilisce infatti che suo cognato Guglielmo da Mozzo sia tutore dei figli; e sono citati tra i testimoni tre da Mozzo, Ruggero, Albertino e Guala.

Docc. 7 e 8 – Un'altra famiglia importante di questo periodo, ma sulla quale poco sapremmo senza i documenti qui editi, è quella dei Muizoni (o Moizoni)<sup>53</sup>. Risale al 1176 un estratto testamentario<sup>54</sup> che trasmette le ultime volontà

<sup>47</sup> Su Alberto da Sorlasco, Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., pp. 14-15.

<sup>48</sup> *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis* cit., II, 1465.

<sup>49</sup> Si veda C. Storti Storchi, *Diritto e istituzioni a Bergamo dal comune alla signoria*, Milano 1984, pp. 246-247.

<sup>50</sup> Maifredo da Sorlasco è citato nella lista del 1156 (Mazzi, *Mille homines*, p. 418).

<sup>51</sup> Sul regolamento e la vita della *vicinia* di San Pancrazio, la documentazione è davvero importante; ce la presenta G. Caminiti, *La vicinia di S. Pancrazio a Bergamo. Un microcosmo di vita politico-sociale (1283-1318)*, Bergamo 1999 (Contributi allo studio del territorio bergamasco, 19); ma già se ne parlò con utile edizione di fonti in L.K. Little, *Libertà, Carità, Fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*, in collaborazione con S. Buzzetti, G.O. Bravi, Bergamo 1988, pp. 157-172. Il Mazzi (*Mille homines*, p. 418) ricorda l'esistenza, in un documento del 1291, del microtoponimo *super Sorlaschum* presso la fontana vicinale di San Pancrazio.

<sup>52</sup> La notizia di questo matrimonio è un utile elemento per la storia delle alleanze familiari in città. Esso conferma, a mio avviso, quel legame di fiducia e di particolare solidarietà esistente fra le famiglie Sorlasco e Mozzi, al tempo del vescovo Ambrogio Mozzi. Dalle deposizioni del 1187 sembra infatti che il solo arciprete Alberto di Sorlasco, su mandato del papa e senza consultare altri elettori, avesse designato vescovo Ambrogio di Mozzo e a avesse poi incaricato Lanfranco Suardi di avvertire il neo-eletto che si trovava per motivi di studio in Francia; la decisione di Alberto da Sorlasco provocò contestazioni fra i canonici che non furono convocati per l'elezione (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., p. 56).

<sup>53</sup> Qualche riferimento sui Muizoni si trova in Menant, *Nouveaux monastères* cit., note 62, 130.

<sup>54</sup> Mi sembra di grande interesse sottolineare che ci troviamo di fronte a uno dei primi e arcaizzanti modelli di questa tipologia documentaria.

espresse nel castello di Almenno<sup>55</sup> da Giovanni Muizoni, cittadino bergamasco *extra civitatem*, il quale dispone lasciati: a noi è rimasta la testimonianza di quello per la chiesa di Sant’Alessandro, dove il Muizoni vuol essere sepolto, e per la quale destina alcune sue terre in Scano, località vicina ad Astino<sup>56</sup>.

Fra i testimoni presenti c’è pure un parente, Girardo: quello stesso che qualche anno più tardi, nell’ultimo decennio del secolo, detta il suo testamento nel castello di Breno (attuale Sombreno), non lontano dalla città<sup>57</sup>. Proprio da questo atto si evince che Girardo Muizoni aveva costituito nella zona appena a ovest di Bergamo un dominio che si estendeva sull’area collinare compresa fra Sombreno e Valtesse<sup>58</sup>; in una di queste vallette sorgeva dagli anni Quaranta del secolo pure il piccolo ma illustre monastero femminile di Valmarina, in cui entrarono almeno due donne dei Muizoni<sup>59</sup>. La ricchezza della famiglia era poi cresciuta non solo su base fondiaria ma su una precoce ed estesa attività creditizia, di cui son prova alcune restituzioni di usure e di connessi pegni. Fra gli altri enti religiosi beneficiati da Girardo Muizoni vi sono i due ospedali suburbani dei Crociferi e dei lebbrosi, i monasteri di Astino e di San Benedetto in Vallalta, e ben tre chiese di Almenno: San Salvatore, San Giorgio e San Tomè<sup>60</sup>. Un segno di continuità con precedenti esempi di lasciati

<sup>55</sup> Almenno (o *Lemine*) era un’antica e importante corte regia (poi signoria vescovile), che manteneva intensi rapporti con la città. Nel 1174 il vescovo Guala aveva concesso agli abitanti di Lemine di poter conferire il battesimo nella loro chiesa di San Michele (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., p. 198). Su Almenno si vedano anche A. Sala, *Almè e Almenno nelle pergamene degli archivi di Bergamo*, in «*Atti dell’Ateneo di scienze, lettere e arti di Bergamo*», 57 (1994-1995), pp. 471-481; P. Manzoni, *Lemine dalle origini al XVII secolo*, Almenno San Salvatore (Bergamo) 1988.

<sup>56</sup> Non sono in grado di stabilire con certezza se questo Giovanni Muizoni, morto nel 1176, sia da identificarsi con l’omonimo citato nella lista dei consoli nel 1117 (Menant, *Nouveaux monastères* cit., nota 130). Mi sembra più plausibile che sia un nipote perché il lasso di tempo (6 decenni) appare molto lungo, rispetto alla vita media dell’epoca. In ogni caso è di grande interesse sapere dal testamento che egli era cittadino bergamasco e aveva un castello in Almenno e possedimenti nella zona posta appena a ovest di Bergamo. Si ha così conferma che questa famiglia cittadina aveva la base del suo potere su proprietà fondiarie site nelle aree limitrofe al suburbio, sull’asse direzionale Bergamo-Scano-Sombreno-Almenno.

<sup>57</sup> *Appendice*, doc. 8. Quello di Girardo Muizoni è uno dei testamenti che maggiormente arricchisce la conoscenza della carta religiosa della città e a esso mi sono riferita più volte nei miei studi. La nuova datazione ora proposta muta tuttavia la cronologia da me proposta per la fondazione del lebbrosario di San Lazzaro anche nel mio recente *Ospedali e assistenza a Bergamo nel medioevo*, in «*Bergomum*», (2007), p. 13. La prima menzione certa della *domus misellorum* (poi chiamata di San Lazzaro) diventa, a questo punto, il succitato testamento di Morario Ficieni (anno 1174).

<sup>58</sup> Oltre a queste proprietà, ricordo anche una terra, in zona di Valtesse, citata nel testamento di Bonifacio Suardi del 1183, sita «in Prato Moizonum et quam [Bonifacius] emit a domina Eugenia que condam fuit uxor Alberti Moizonis» (*Appendice*, doc. 11).

<sup>59</sup> Su questo monastero, mi permetto di rinviare a M.T. Brolis, *L’abbazia di Santa Maria di Valmarina, in Il monastero di San Benedetto in Bergamo*, I, a cura di G. Spinelli, Oggiono-Lecco 2004; in particolare, pp. 30, 37, per i riferimenti a Isabella e Crescimbene Muizoni.

<sup>60</sup> In Almenno la famiglia di Girardo aveva solidi legami con la chiesa locale, come già abbiamo visto nel caso di Giovanni Muizoni. Rispetto al lascito «Sancto Thomeo», credo che il riferimento sia solo alla “ecclesia”, altrimenti avrebbe specificato “monasterio Sancti Thomei de Lemene”, come troviamo in un testamento del 1203 (Crotti, *I testamenti* cit., p. 143). Sulla chiesa di San Tomè, *San Tomè in Almenno. Studi, ricerche, interventi per il restauro di una chiesa romanica*, a cura di G.M. Labaa, M. T. Piovesan, Almenno San Bartolomeo (Bergamo) 2005.

sta nell'offerta alla *Domus Templi* delle sue armi, che tuttavia Girardo (con ogni probabilità già attivamente coinvolto in operazioni militari, come dal testamento stesso è possibile evincere) elenca con vivace precisione e inusitata ampiezza di dettagli, al pari di altri capi di vestiario, destinati a parenti e a domestici (fra cui un suo *scutifer*)<sup>61</sup>.

A differenza di altri casi, Girardo inserisce nel testamento un bel prologo con formulario che, diffuso altrove, non trova a Bergamo larga risonanza<sup>62</sup>; specifica il luogo della sepoltura (Sant'Alessandro) e chiede messe di suffragio: seppur redatto con l'indubbia collaborazione del notaio e di almeno due presbiteri presenti come testimoni, il testamento di Girardo Muizoni rappresenta una testimonianza interessante sulla religiosità laicale del periodo, concentrata su realtà locali che vanno dal cuore della città al suburbio nord-occidentale fino al borgo di Almenno.

Doc. 9 – Nella prima metà degli anni Ottanta, troviamo tre testamenti di canonici, due legati a Sant'Alessandro e uno a San Vincenzo. Il primo caso (anno 1181) ci allontana spazialmente da Bergamo perché il testatore detta le sue ultime volontà nella canonica di Sant'Ambrogio a Milano: si tratta di Alberto *de Soma*, chierico e suddiacono. Questa è la sua prima disposizione testamentaria: egli ne detterà ancora nel 1188, 1190 e 1191<sup>63</sup>. Nel 1181 egli lascia metà dei suoi beni posseduti a Calusco (non lontano dall'Adda) alla chiesa di Sant'Alessandro di Bergamo, con la clausola che i canonici celebrino ogni anno una messa per lui, per i genitori e per i due vescovi Guido Ostiense<sup>64</sup> ed Enrico di Winchester, e organizzino in quell'occasione un pranzo per 100 poveri<sup>65</sup>. Egli inoltre stabilisce lasciti per gli ospedali bergamaschi dei lebbrosi, dei Crociferi e di Sant'Alessandro nonché per alcuni sacerdoti della città orobica. È presente fra i testimoni un parente del canonico: Villano *de Soma*. Poco altro sappiamo su questa famiglia, il cui cognome non è d'origine bergamasca, ma che pure aveva evidentemente possedimenti fondiari nella zona fra Milano e Bergamo.

<sup>61</sup> Quando dona le sue armi alla «Domus Templi», ritengo plausibile che Girardo si riferisca alla sede dei templari di Bergamo e non all'ordine templare in generale. Se ne riparerà più oltre (vedi sotto), il paragrafo sui destinatari religiosi dei lasciti). Su una (assai probabile) partecipazione del testatore all'esercito cittadino durante l'ultimo decennio del secolo, nel contesto della mobilitazione contro il comune di Brescia sulla linea del confine camuno, si veda la nota introduttiva al doc. 8 dell'Appendice.

<sup>62</sup> «Ibi Girardus Moizonis de civitate Pergami iudicavit et hoc presens testamentum condidit ut, cum extrema et incerta vite sue dies advenerit, a Domino recipi paratissimus videatur, et sicut statuit post suum decessum adimpleri mereatur» (Appendice, doc. 8).

<sup>63</sup> Ne dà il regesto C. Piacitelli, *La carità negli atti di ultima volontà milanesi del XII secolo*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. Alberzoni e O. Grassi, Milano 1989, pp. 184-185.

<sup>64</sup> Guido, cardinale vescovo di Ostia, era stato in relazione con Bergamo già nel 1151 quando, su mandato papale, si era pronunciato rispetto alle due canoniche in contesa fra loro per il titolo di matricità (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., pp. 29, 79; P.F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia pontificia*, vol. VI, *Liguria sive provincia Mediolanensis, pars I, Lombardia*, Berlino 1913 [=1961], 381).

<sup>65</sup> Su tal genere di usanze caritative, si veda G. Picasso, *I monasteri e la tradizione della carità*, in *La carità a Milano* cit., pp. 67-77.



Doc. 10 – Al 1182 risalgono le testimonianze rese da Riccardo da Pontida e da Pietro da Bonate sulle ultime volontà espresse oralmente da un personaggio di prestigio eppure quasi sconosciuto alla storiografia: il *magister* Alberto da Bonate, canonico di San Vincenzo<sup>66</sup>. L'importanza del testatore è avvalorata dalla presenza fra i testimoni del vescovo Guala (il cui episcopato si snoda dal 1168 al 1186<sup>67</sup>) e dei *magistri* Giovanni Asino e Algisio da Credaro<sup>68</sup>, mentre fra i destinatari dei lasciti è citato il giudice *Januarius*. In particolare il maestro Giovanni Asino da Gandino dovette essere un uomo di notevole cultura<sup>69</sup>: questo documento lo presenta in effetti nel mezzo di canonici e *magistri* che evidentemente erano legati alle scuole cattedrali, quelle che diedero il nome alla *vicinia de Antescolis*, che si estende a sud-ovest dell'episcopio.

Il testatore, anch'egli *magister*, era forse abbastanza giovane quando dettò le sue ultime volontà perché sua madre era ancora viva; leggendo il suo testamento, si scorge nel formulario giuridico la premura filiale con cui Alberto vuol garantire vesti e calzature per la madre e un eventuale lascito di suffragio dopo la morte di lei<sup>70</sup>. Il *magister* apparteneva molto probabilmente all'illustre famiglia capitaneale del vescovo Girardo da Bonate, che era stato travolto dallo scisma federiciano dopo aver guidato la diocesi dal 1146 al 1167<sup>71</sup>. La ricchezza della famiglia d'origine è attestata anche dal prezioso dono di un calice d'argento, mentre l'attività culturale di Alberto è inequivocabilmente testimoniata dal lascito dei suoi libri (purtroppo non specificati) in custodia ai canonici *dominus Petrus Pace*<sup>72</sup> e *Januarius iudex*; quest'ultimo sarà delegato dal podestà di Bergamo nel 1189 in una causa occorsa tra i canonici di San Vincenzo e alcuni mercanti<sup>73</sup>. Per il resto, i lasciti di Alberto ci informano

<sup>66</sup> Questo *magister* era un canonico di San Vincenzo, pure nominato da un testimone durante il processo *de matricitate* (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., p. 242).

<sup>67</sup> Savio, *I vescovi* cit., pp. 74-79.

<sup>68</sup> Algisio è arcipresbitero di San Vincenzo e il vescovo Guala gli affida la diocesi (insieme ad altri tre prelati) in caso di assenza da Bergamo (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., pp. 213, 219).

<sup>69</sup> Lo giudica eruditissimo il Mazzi (*Mille homines*, pp. 377-382), che fa una lunga disquisizione sul *magister Iohannes Asinus de Gandino*, citato nella lista del 1156; infondata è però l'ipotesi dell'attribuzione a lui di cronache coeve su Federico I. Si veda anche G. Antonucci, *Magister Iohannes Asinus de Gandino*, in «*Bergomum*», 27 (1933), pp. 217-219.

<sup>70</sup> Si veda il lascito, in tal senso, di 3 lire (*Appendice*, doc. 10).

<sup>71</sup> A. Sala, *Girardo vescovo di Bergamo (1146-1167) e la consorterìa dei 'da Bonate' negli avvenimenti cittadini del secolo XII*, in «*Bergomum*», 80 (1985), pp. 139-214.

<sup>72</sup> Pietro Pace è, nel 1187, *cimiarca* ossia custode e responsabile del tesoro di San Vincenzo (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., p. 65). Si deduce chiaramente che i lasciti di Alberto da Bonate, attraverso la custodia di singoli canonici, rimanevano tuttavia al patrimonio della cattedrale. Ne è prova anche un prezioso dono citato in questo testamento – un calice d'argento – che poi si ritrova nell'elenco del tesoro della cattedrale, trascritto e tradotto dalla Valsecchi: «un calice d'argento del valore di una marca e mezza, meno mezza oncia» («*Interrogatus respondit...*» cit., p. 118). È interessante notare che nel tesoro sono compresi cinque libri liturgici.

<sup>73</sup> Si veda Storti Storchi, *Diritto e istituzioni* cit., p. 75. Januario potrebbe anche identificarsi con un testimone a favore di San Vincenzo, che depone nel processo il 12 settembre 1187 (Valsecchi, «*Interrogatus respondit...*» cit., pp. 150-151); solo che in questo documento non è indicato come giudice ma come custode di San Vincenzo. A questa "conferma" di volontà testamentarie espresse da Alberto da Bonate assistono, oltre al vescovo Guala, le personalità più importanti del capitolo vincenziano.



su proprietà in Almenno, nonché sui diritti feudali da lui esercitati nei pressi di Medolago e a Presezzo (a conferma dell'area su cui si estendeva in origine il potere dei da Bonate).

Mentre siamo meglio documentati sull'attività di *magistri* bergamaschi fra Due e Trecento e sull'attività culturale della canonica di Sant'Alessandro<sup>74</sup>, le *atestationes* del 1182, qui presentate, offrono una preziosa testimonianza sui maestri attivi presso l'antica ma meno nota – almeno in questo periodo – scuola posta nel cuore della città, vicino a San Vincenzo e all'episcopio: e questo dato non è certo di secondaria importanza per la storia della cultura a Bergamo nel medioevo.

Docc. 6 e 11 – Ed eccoci al canonico Bonifacio Suardi, che fa testamento nel 1183 dopo aver dettato, otto anni prima, una *cartula iudicati*: ci saremmo stupiti di non trovare un membro di questa antica e potente famiglia fra i nostri testatori<sup>75</sup>.

Proprietari terrieri in varie località del contado, apparentati con ricchi lignaggi, ben inseriti nel ceto consolare e fra i giudici più illustri, i Suardi sono destinati a mantenere il loro potere per tutto l'arco del medioevo bergamasco arrivando nel Trecento a costituire una solida alleanza coi Visconti, dopo esser stati nel Duecento in lotta perenne coi già citati Rivola e con le istituzioni comunali nelle fasi di orientamento “popolare”. Quanto al XII secolo siamo meno informati sulle loro sorti politiche, ma sappiamo per certo che membri della famiglia diventarono esponenti di spicco nel capitolo alessandrino. Uno di essi è appunto il canonico Bonifacio, che fu preposito di Sant'Alessandro almeno dal 1175<sup>76</sup>.

Nel 1183, a tre anni dalla conclusione dell'episcopato di Guala, Bonifacio Suardi occupa in effetti un posto di rilievo nella Chiesa bergamasca perché è «prepositus ecclesie Sancti Alexandri». Nel suo testamento troviamo alcune analogie con le disposizioni già viste dei canonici Giovanni della Scala, Otto *Mathei* e Alberto da Bonate: secondo i canoni del Lateranense III, confermati da Alessandro III, era vietato ai chierici di disporre per testamento dei beni acquisiti *per ecclesiam* ma era concessa libertà per i beni di origine patrimoniale, norma a cui il Suardi si conforma<sup>77</sup>. Anche sulle modalità in-sediative vi sono affinità perché Bonifacio risiedeva in una casa *terranea* di sua proprietà, vicina alla chiesa di Sant'Alessandro; forse vi abitava insieme

<sup>74</sup> F. Lo Monaco, *Civitati autem illi magistrorum copia semper fuit (Appunti su maestri, scuole e biblioteche a Bergamo fra i secoli XIII e XIV)*, in *Maestri e traduttori bergamaschi fra medioevo e rinascimento*, a cura di C. Villa e F. Lo Monaco, Bergamo 1998, pp. 49-50. Sulla cultura bergamasca nel XIII secolo, si veda anche M. Cortesi, *Pinamonte da Brembate fra storia e agiografia*, in *Bergamo e S. Alessandro. Storia, culto, luoghi*, a cura di L. Pagani, Bergamo 1999, pp. 69-81.

<sup>75</sup> A. Sala, *Le famiglie Suardi e Colleoni nei primi secoli del Comune di Bergamo*, in «Atti dell'Ateneo di scienze, lettere e arti di Bergamo», 51 (1989-1990), pp. 255-377.

<sup>76</sup> Pesenti, *La Chiesa* cit., p. 69.

<sup>77</sup> Le disposizioni in materia di successione, per questi casi, sono bene illustrate da Paravicini Bagliani, *I testamenti* cit., p. XLV.

all'erede nominato, ossia *dominus Vascus*, che potrebbe identificarsi con quel Guasco Suardi che fu poi arcidiacono dei canonici dal 1191 al 1208<sup>78</sup>. Le disposizioni testamentarie di Bonifacio danno un'idea delle consistenti e dislocate proprietà che un Suardi poteva avere a quel tempo: nei dintorni di Bergamo (Sombreno); in località poco distanti dai borghi, a sud (Lallio, Treviolo, Sforzatica); più lontano nella pianura di sud-est (Ghisalba); in area montana, presso Leffe; vicino al lago d'Iseo (Volpino). Il patrimonio fondiario riscontrabile in questo testamento appare davvero consistente e superiore rispetto agli altri sinora citati. Sulla base delle rendite fondiarie elencate, il preposito Bonifacio stabilisce poi i numerosi lasciti a chiese, monasteri e ospedali della città e del territorio, in modo che il succitato Guasco risulta di fatto un erede "residuale" più che "universale", secondo una tendenza che Bartoli Langeli ha ben individuato nei suoi recenti studi sull'argomento<sup>79</sup>.

## 2. Eredi e trasmissione del patrimonio

Le regole che il diritto romano tramandava al medioevo in materia di eredità stabilivano che la successione spettasse *in primis* ai figli maschi nati o nati, mentre, qualora vi fossero figli e figlie, alle femmine andassero quote-parti dell'eredità; nell'ipotesi di estinzione totale della discendenza, il diritto ereditario si rivolgeva a soggetti esterni. Tutti costoro, qualunque ne fosse la condizione, sono designati eredi dall'uso delle formule *mihī eredem instituo* oppure *relinquo*<sup>80</sup>, che li distinguono dagli altri destinatari di lasciti.

Per un religioso la scelta dell'erede e la trasmissione del patrimonio erano invece regolamentate dal diritto canonico; così avviene per i testamenti dei nostri chierici bergamaschi, che sono in definitiva cinque canonici delle due cattedrali<sup>81</sup>. Questi ultimi, oltre a beneficiare nei singoli lasciti altri enti religiosi, trasmettono la maggior parte del loro patrimonio alle comunità canonicali d'appartenenza, pur non istituendole formalmente eredi. Solo Bonifacio Suardi si distingue nel nominare il canonico Guasco suo erede per una somma di cento soldi risultante dalle rendite di beni fondiari dei quali l'erede sarà pure usufruttuario; tale quota ereditaria deriva dall'avanzo rimanente dopo la distribuzione di tutti i lasciti ad altre chiese, monasteri, ospedali. L'usufrutto, in questo caso, non è cosa da poco, ma va segnalato il fatto che l'erede "nominale" di fatto può anche ricevere meno di un "legatario".

Fra i sette laici che dettano le loro ultime volontà, in due casi non si fa esplicita menzione dell'istituzione d'eredità: si tratta di Parente della Crotta (1163) e di Morario Ficieni (1174). Per Morario il fatto è comprensibile, sia per

<sup>78</sup> Di Guasco Suardi ci informa Dario Galli (*Lanfranco di Bergamo* cit., p. 118).

<sup>79</sup> Bartoli Langeli, *Il testamento di Enrico Scrovegni* cit., p. 451.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 447.

<sup>81</sup> Solo il canonico Alberto *de Soma* si trova a Milano quando fa testamento, ma dimostra di avere mantenuto stretti legami con la canonica bergamasca di Sant'Alessandro.

la giovane età sia perché il suo è un elenco di donazioni *post obitum* a enti religiosi; non così per Parente, che dichiara con esplicito termine di voler dettare un *testamentum* ma in realtà conferma e accresce lasciti *ad pias causas* suoi e della famiglia, senza appunto indicare l'erede. Il testamento di Parente della Crotta così è sintomatico di quella già menzionata fase di transizione verso la completa configurazione del documento testamentario, che si avrà – quanto ai laici bergamaschi – a partire dalla metà degli anni Settanta del secolo. A maggior ragione si dovrà valorizzare il testamento di Giovanni Camerario, il quale, anche per la sua preparazione giuridica, aveva le idee chiare ed era in grado di precisare con disinvoltura pure le clausole successorie, dettando un testamento completo e ben configurato nel 1162.

Abbiamo dunque cinque documenti di laici in cui compare la menzione dell'erede, di solito posta subito dopo il prologo. In due casi, la scelta cade esclusivamente sul figlio maschio vivente; in altri due è prevista pure l'ipotesi di trasmissione per via femminile (alle figlie, da sole o compartecipi con una comunità religiosa); nel quinto caso, il figlio nascituro è nominato erede per la metà dei beni, mentre l'altra metà è destinata ai poveri. La discendenza per linea maschile era – ove possibile – la preferita per trasmettere il patrimonio senza disperderlo o sminuirlo. È bene ora esaminare uno a uno i singoli testamenti sia per cogliere altre linee di tendenza sia perché l'analisi delle clausole connesse all'istituzione dell'erede consente di scorgere quegli aspetti biografici che sono fra gli obiettivi primari della nostra ricerca.

Partiamo dai documenti in cui è più semplice intendere le volontà del testatore, compito non sempre facile o possibile.

Ancora una volta, Giovanni Camerario ci soccorre con la sua chiarezza perentoria: «Si quis mihi filius natus erit, heres esto»; altrimenti siano eredi le due figlie insieme al monastero di Astino; qualora una o entrambe muoiano *infra pubertatem* (a Bergamo in questo periodo la si raggiunge a quattordici anni per le femmine, a diciotto per i maschi), subentrerà al loro posto la *Domus Templi*. Si conferma così la tendenza, riscontrata pure altrove, ad assegnare alle figlie quote comuni con soggetti religiosi.

Nel 1175 Maifredo da Sorlasco istituisce sua erede la figlia se non gli nascerà un maschio, nel qual caso le sarà destinata la quota ereditaria di 18 lire. Prima di passare ai lasciti *pro remedio anime*, il testatore destina poi 5 lire più vitto e vestiario *filio suo naturali*, il cui nome non è specificato. A differenza di altre zone dell'Italia settentrionale (Venezia, per esempio)<sup>82</sup>, con il termine “figlio naturale” s'intende proprio un figlio nato fuori dal matrimonio, rispetto al quale si riconosca la paternità. Abbiamo un caso analogo non molto lontano negli anni<sup>83</sup>: Alberto Amezzoni, originario di Almenno ma cittadino bergamasco, nel 1203 istituisce erede universale la figlia Bellacosa ma destina

<sup>82</sup> Mentre i figli legittimi erano definiti «legitimi et naturales», «i nati da un'unione non lecita venivano allora detti “spurii”» (Bartoli Langeli, *Il testamento di Enrico Scrovegni* cit., p. 450).

<sup>83</sup> Bergamo, Archivio Diocesano, Archivio Capitolare, pergamene, n. 1058.

pure *Henrighetto filio suo naturali* un legato di 16 lire imperiali allo scopo di comprare una terra, le cui rendite serviranno per il suo sostentamento. Non solo, egli nomina *Quarta de Lemen* quale curatore o tutore di questo figlio, dal che si deduce che il ragazzo (o bambino) non avesse ancora raggiunto la maggiore età e che risiedesse in Almenno, ove evidentemente il testatore aveva mantenuto e costituito interessi non solo economici ma anche affettivi<sup>84</sup>.

I due testatori che nominano erede unicamente il figlio maschio vivente sono Girardo Muizoni e Guglielmo della Crotta.

Quanto al primo, le condizioni non sono chiare: Girardo premette lasciti a religiosi, parenti e domestici e solo verso la fine, con l'espressione (in terza persona) «et ne immemor sui filii et heredis videatur», allude ad un figlio maschio erede; istituisce poi la moglie e due eminenti laici (un Albertoni e un Arcidiacono) *tutores sui filii*; ma su eventuali clausole successorie incombe una estesa lacuna nella pergamena e altro non sappiamo.

Una dichiarazione chiara e distinta si legge invece nel testamento di Guglielmo della Crotta, il quale aveva un figlio maschio, Giselberto, e ben cinque figlie femmine: Giulia, Adeleita, Verdanesia, Otta, Oremplasia. Subito dopo l'arenga, il testatore istituisce erede il figlio in tutti i suoi beni salvo una serie di legati includenti 300 lire imperiali per la restituzione delle usure. Le quote ereditarie per le figlie sono diversificate: 150 lire imperiali vanno a Giulia e Adeleita (da intendersi metà per ciascuna) oltre a vitto e alloggio finché staranno nella casa paterna; seguono 20 lire per Verdanesia e 10 lire per Otta e per Oremplasia. Per quest'ultima si precisa che, se non avrà eredi, la sua quota ritornerà al fratello Giselberto. Dieci lire vengono anche destinate agli eredi (definiti nipoti) della defunta *Anesia quondam filia sua de Carvico*: potrebbe trattarsi o di una figlia legittima coniugata con un *de Carvico* o di una figlia naturale avuta dal signore della Crotta nell'omonimo borgo, sito tra Brembo e Adda<sup>85</sup>. Circa un mese dopo, Guglielmo della Crotta aggiunge un codicillo al testamento in cui fa un lascito alle due figlie, Giulia e Adeleita, relativo al corredo, che viene descritto in modo dettagliato: vesti, camicie, coperte, lenzuola, materasso, tovaglie, stoffe, tessuti<sup>86</sup>. In definitiva, si può ritenere che queste due figlie fossero ancora nubili e da dotare al momento della stesura del testamento, mentre le altre, alle quali meno è dato, avessero già ricevuto la dote in occasione delle pregresse nozze<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Tanto è vero che pure ai poveri di tale zona egli assegna la considerevole somma di 100 lire imperiali.

<sup>85</sup> Propenderei per la seconda ipotesi. Non capisco invece il motivo della differenza fra la somma data alla terza figlia citata (a cui vanno 20 lire) e le altre a cui ne sono destinate 10.

<sup>86</sup> Per una recente indagine su questi capi di corredo e di vestiario, spesso oggetto di legati, soprattutto in relazione alle doti o nei testamenti femminili, si veda M.G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 2008.

<sup>87</sup> L'elencazione delle figlie dovrebbe essere in ordine d'età: in questo caso, le due maggiori sarebbero ancora nubili, le altre sposate e di queste tre, due hanno già eredi e l'ultima no (altrimenti non avrebbe aggiunto quella clausola di restituzione per la sola Oremplasia). D'altronde l'enormità della somma più il corredo per le prime due fa proprio pensare che Giulia e Adeleita fossero ancora da maritare mentre Guglielmo avesse già dotate le altre. A meno che, in questo caso, le ere-

La tendenza a parcellizzare le quote ereditarie è infine chiara nel testamento di Pietro della Scala, risalente al 1194, quando gli erano già morti i figli Galiciolo e Lorenza e solo i nipoti risultano viventi. Si prevede perciò una quota per un eventuale nascituro: se maschio, sarà erede e riceverà la metà dei beni paterni, mentre l'altra metà andrà ai poveri. Se nascerà una femmina, dividerà la sua quota ereditaria nel seguente modo: due terzi a lei e un terzo alle figlie di Galiciolo, salva restando l'assegnazione ai poveri già stabilita. Pietro provvede anche per un altro nipote, Oprandino, figlio della defunta Lorenza, al quale saranno assegnate 5 lire fin quando avrà raggiunto la maggiore età. Colpisce in questo testamento la sollecitudine verso il figlio che è morto prima del padre<sup>88</sup>, espressa da Pietro pure con un consistente lascito «pro mercede anime Galicioli filii sui».

### 3. *Destinatari dei lasciti: religiosi e poveri; parenti e amici*

Nei testamenti, dopo l'indicazione dell'erede seguono sempre i legati *pro remedio anime*. Proprio dai destinatari di questi lasciti si può comprendere qualcosa in più sulla mentalità dei testatori, sulla trama dei rapporti intessuti in vita e sulla "cartina religiosa" di città e territorio<sup>89</sup>. Rispetto alle istituzioni religiose, citate nelle varie donazioni, emergono con chiarezza alcuni orientamenti.

In testa alle preferenze dei testatori sono, alla pari, ancora le cattedrali cittadine di Sant'Alessandro e di San Vincenzo<sup>90</sup>; seguono la chiesa del quartiere<sup>91</sup>, altre cappelle della città<sup>92</sup> o di alcuni centri rurali<sup>93</sup>. Una ventina di lasciti è poi destinata rispettivamente a monasteri e a ospedali, posti dun-

di siano ricordate in funzione dell'ammontare del lascito (criterio anomalo ma pure ipotizzabile).

<sup>88</sup> Galiciolo è ancor vivo nel 1181, quando è ricordato in una donazione fattagli da suo padre: «Petrus de Scalla dedit in partem Caliciano filio suo medietatem case et orti sui de castello ubi habitat et mobilia denariorum totam quam habebat, et usbergum et scuta et gamberas et totum hoc quod habet ad Redonam, ad Tegetem et ad Plorzanum» (Lupo, II, 1331); citato pure in Mazzi, *Mille homines*, pp. 415-416.

<sup>89</sup> Un saggio, che resta esemplare come metodologia per chiunque voglia considerare il testamento come fonte di storia religiosa, è quello di A. Rigon, *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche)*, in *Nolens intestatus decedere* cit., pp. 41-63.

<sup>90</sup> La cattedrale di Sant'Alessandro ha solo un lascito in più rispetto a quella di San Vincenzo.

<sup>91</sup> La preferenza, ad esempio, per Sant'Eufemia si spiega perché essa è la parrocchia di due testatori: Morario Ficieni e Pietro della Scala; la parrocchia di San Pancrazio è invece beneficiata da Maifredo da Sorlasco che ivi abitava.

<sup>92</sup> Ricorrono per cinque volte i lasciti a chiese e cappelle cittadine; significativa è la distinzione fra quelle in cui risiede un presbitero e quelle senza. A parte il rilievo già fatto su Sant'Eufemia, l'altra chiesa cittadina preferita è Santa Maria (poi detta "Maggiore"), chiesa invernale della cattedrale vincenziana intorno alla quale fervevano ancora in quegli anni i lavori del cantiere.

<sup>93</sup> Vi sono i lasciti alle chiese di Almenno per il legame personale di due testatori con quel luogo: Alberto da Bonate e Girardo Muizoni. Due altre chiese rurali (d'incerta identificazione e perciò non incluse nella Tabella) potrebbero essere Santa Maria *ad turrim*, santuario presso Sovere; San Biagio, chiesa attribuibile o al paese di Caprino Bergamasco oppure alla *vicinia* cittadina di San Salvatore.

que sul medesimo piano nel favore dei fedeli già in questo periodo<sup>94</sup>. Sono ricordati quasi tutti i cenobi bergamaschi<sup>95</sup>; ma emerge una preferenza per i vallombrosani di Astino, sia per il numero dei lasciti, sia per l'entità dei legati. Non solo la comunità è istituita coerede in due casi e due sono i testamenti redatti nel monastero stesso, mentre l'abate figura per tre volte in qualità di fidecommisario o di testimone; ai monaci infine è affidata la tutela di un erede<sup>96</sup>. Astino resterà il monastero preferito dai cittadini bergamaschi anche nel corso del Duecento, periodo in cui gli altri cenobi benedettini scompariranno progressivamente dagli elenchi dei lasciti testamentari<sup>97</sup>.

Il secolo XII segna dappertutto il passaggio fra una tradizione religiosa altomedievale e nuove sensibilità, come dimostra, per esempio, la rinnovata attenzione per i poveri, che sono considerati, sotto diverse forme, in tutti i testamenti. Così anche a Bergamo il favore dei testatori si indirizza presto verso ospedali e ospizi, sorti fra la sesta e l'ottava decade del secolo; fra

<sup>94</sup> Nella seconda metà del XII secolo, la tendenza a beneficiare gli ospedali è generalizzata. Sorprende invece la limitata considerazione dei Bergamaschi per il monachesimo locale in questo periodo (con l'eccezione netta di Astino). Su questo dato influiscono, a mio avviso, due fattori: i testamenti sono tutti dettati da cittadini bergamaschi che tendenzialmente favoriscono comunità legate in qualche modo all'ambito urbano, rispetto a quelle rurali; in secondo luogo, salvo i monasteri cluniacensi che hanno una propria e peculiare storia, il monachesimo altomedievale bergamasco ha avuto in effetti un'incidenza minore rispetto ad altre zone lombarde, come ebbe a sostenere già Piero Zerbi (*I monasteri cittadini di Lombardia*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare sec. X-XII*. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso storico subalpino, Torino 1966, pp. 285-314). Ovviamente incide infine anche il dato archivistico: i testamenti provengono dall'Archivio Capitolare e dalla cosiddetta Collezione di Pergamene della Biblioteca Civica di Bergamo, che include il Fondo di Astino. Non sono tuttavia a conoscenza di altri testamenti, relativi a fondi monastici di Bergamo, risalenti al XII secolo.

<sup>95</sup> Mancano solo riferimenti ad alcuni piccoli monasteri femminili, le cui origini risalgono al XII secolo (non si sa però la data precisa di fondazione), nei paesi di Almengo, Bonate Sopra, Borgo di Terzo, Brembate e Urgnano. Si vedano le rispettive schede bibliografiche segnalate da Spinelli (*Repertorio*); per San Giuliano da Bonate e Santa Margherita di Brembate, si veda pure Brolis, *L'abbazia di Santa Maria di Valmarina* cit., p. 28, mentre sul monastero femminile in Borgo di Terzo, si veda Zonca, *Gli uomini e le terre* cit., p. 34. Per la comunità di San Pietro di Brozate presso Urgnano, Menant, *Bergamo comunale* cit., p. 178. Per il monastero femminile di San Tomè ho già specificato che il primo lascito testamentario a me noto risale al 1203 (Crotti, *I testamenti* cit., p. 143). Conferma di questa data e altri riferimenti sulla fondazione la cui storia durò fino al 1407, in C. Rota Nodari, P. Manzoni, *La Rotonda di San Tomè. Analisi di un'architettura romanica*, Sondrio 1997. Per un inquadramento generale, che motiva, tra l'altro, molte lacune tuttora presenti negli studi sui monasteri femminili medievali, si veda A. Albuzzì, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?* Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medioevale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.

<sup>96</sup> I fedeli del XII secolo dimostrano di apprezzare soprattutto Astino e poi Vallalta che sono le fondazioni più recenti, meno legate all'aristocrazia comitale che ha fondato i monasteri cluniacensi. Su questi ultimi si veda il bel volume *S. Giacomo di Pontida. Nove secoli di storia, arte e cultura*, a cura di G. Spinelli, Bergamo 1996, nonché, come inquadramento generale, *Cluny in Lombardia*. Atti del convegno storico celebrativo del IX centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 22-25 aprile 1977, 2 voll., Cesena 1979-1981 (Italia benedettina, 1).

<sup>97</sup> La tendenza è accertata su di un campione numerico decisamente più consistente (circa un centinaio) di testamenti duecenteschi, in Crotti, *I testamenti* cit., pp. 104-106.



questi luoghi, i preferiti sono e saranno a lungo la casa dei *miselli de brolo* (poi detta lebbrosario di San Lazzaro) e l'ospedale dei Crociferi di San Leonardo<sup>98</sup>. Esemplificativi di tale processo appaiono, in particolare, quattro testatori: più legato al passato è il suddiacono Alberto de Soma, che incarica il preposito di Sant'Alessandro di preparare ogni anno nel giorno del suo anniversario un pranzo per cento poveri, secondo un'antica tradizione<sup>99</sup>. Conforme alla consuetudine giuridica è Pietro della Scala, il quale, in mancanza di figli viventi, nomina i poveri coeredi dei nipoti<sup>100</sup>. Morario Ficieni e Maifredo da Sorlasco preferiscono invece beneficiare coloro che assistono i bisognosi piuttosto che agire con elargizioni dirette e, in due lunghi elenchi di lasciti a enti religiosi, nominano quasi tutti gli ospedali urbani allora esistenti. Questa è la tendenza che si affermerà nei due successivi secoli in modo continuativo, nonostante il successo di cui pur godranno in seguito nuovi ordini e confraternite<sup>101</sup>.

Nel confronto fra i testatori laici e i canonici, si conferma un dato prevedibile: gli ecclesiastici favoriscono la propria comunità di appartenenza e, talvolta, altre chiese cittadine o rurali, senza disperdere i lasciti; mentre i testamenti dei laici presentano un quadro più variegato, con scelte rivelatrici del proprio vissuto familiare. Lo dimostrano i tre esempi che seguono.

Morario Ficieni apparteneva a una ricca famiglia che aveva avuto aspri contrasti con il monastero di Vallalta presso Albino, per la contesa su alcune terre; eppure, nel 1174, egli dona proprio a questo monastero una consistente quota fondiaria in zona: pare proprio che egli si dissoci così dalla famiglia e che il lascito costituisca un atto in qualche modo riparatorio, confermato da una complessiva preferenza per i monasteri rispetto ad altre istituzioni. Morario affida tale donazione all'abate di Astino, che è presente al suo capezzale, e offre a quest'ultimo monastero tutte le terre che egli possedeva in Valtesse, alle pendici dei colli settentrionali della città. Una rendita fondiaria è pure destinata agli ospedali dei lebbrosi e dei crociferi, mentre un legato in denaro è assegnato a ciascun monastero a lui noto o da lui scelto: a est della città, San Paolo d'Argon (cluniacense) e Santa Maria del Misma<sup>102</sup>; a ovest, Sant'Egidio di Fontanella e San Giacomo di Pontida (cluniacensi), per finire con due monasteri femminili urbani o suburbani, ossia Santa Grata e Santa Maria di Valmarina. In analogia con altri casi, Morario procede nell'elenco da est a ovest, indicando quattro cenobi maschili e due femminili

<sup>98</sup> Questi due ospedali sono nettamente preferiti rispetto agli altri. Sull'ordine ospitaliero dei Crociferi, rinvio al bel saggio di G.P. Pacini, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il "nuovo" ordine ospedaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religiones novae*, «Quaderni di storia religiosa», 2 (1995), pp. 57-85.

<sup>99</sup> Picasso, *I monasteri*, in *La carità a Milano* cit., p. 70.

<sup>100</sup> Questa tendenza è stata messa in luce da Bartoli Langeli (*Il testamento di Enrico Scrovegni* cit., p. 454).

<sup>101</sup> Crotti, *I testamenti* cit., pp. 47-49.

<sup>102</sup> Morario e i suoi consiglieri dimostrano di includere tale comunità montana tra i monasteri e non nel sistema pievano.



con un lascito complessivo di sessanta soldi. Una cifra di poco inferiore avrà egli speso per gli ospizi cittadini, dato che destina dieci soldi «pro unoquoque hospitale civitatis et burgium». Oltre a tutte le cappelle della città e dei borghi, sono beneficate in modo più consistente le canoniche cattedrali e la parrocchia di Sant'Eufemia, vicino alla quale egli abitava. Si può supporre che i consiglieri di Morario Ficieni siano stati l'abate di Astino e il parroco di Sant'Eufemia, presenti alla dettatura della sua *donatio post obitum*, che ben rappresenta gli orientamenti religiosi di un facoltoso e devoto esponente del ceto laicale cittadino.

In modo simile al Ficieni si comporta Maifredo da Sorlasco nel 1175, quando egli pure giaceva ammalato. Nel suo testamento una quota ereditaria, su base fondiaria, va al monastero di Astino e alla parrocchia di appartenenza, ossia San Pancrazio. Tra i consiglieri si riconosce il canonico Guglielmo di San Vincenzo, che potrebbe aver suggerito di favorire pure alcune chiesette suburbane sino a quel momento per lo più sconosciute e, soprattutto, il cantiere ancora in corso della chiesa di Santa Maria Maggiore, fondata dal vescovo Gregorio e sostenuta appunto con il preminente appoggio del capitolo canonico vincenziano<sup>103</sup>. Salvo queste tre preferenze (Astino, parrocchia e una cattedrale), Maifredo distribuisce una serie di “microlasciti” (in denari e non in soldi come aveva fatto il Ficieni) a chiese, monasteri e ospedali, anche lui procedendo nell'elenco da est verso ovest. Infine, il testamento di Maifredo da Sorlasco è una fonte preziosa per la storia dei templari a Bergamo: ritengo infatti plausibile che il suo lascito alla *Mansio Templi* si riferisca alla sede locale e non all'ordine templare in generale, come era avvenuto sicuramente per Giselberto Attoni nel 1145 e forse per Giovanni Camerario nel 1162<sup>104</sup>. Il

<sup>103</sup> Il vescovo Gregorio fu ucciso «de gladio» in circostanze oscure. Analoghe violente morti di vescovi sono studiate in M.P. Alberzoni, *“Murum se pro domo Dei opposuit”*. *Lanfranco di Pavia tra agiografia e storia, in Il difficile mestiere di vescovo*, pp. 47-99. Sulla chiesa di Santa Maria Maggiore, si veda G. Zizzo, *La basilica di Santa Maria Maggiore in Bergamo*, Bergamo 1984. Si tratta di un significativo riferimento complessivo ma devo precisare due punti di cordiale divergenza: sulla base del processo *de matricitate*, la data proposta dalla autrice per l'inizio del cantiere fa risalire la fondazione all'episcopato di Girardo de Bonate, mentre io propendo per la datazione tradizionale che attribuisce l'iniziativa al vescovo Gregorio. Quando infatti i testimoni del processo *de matricitate* usano l'espressione «una trentina d'anni orsono» (o simili) si riferiscono spesso a un tempo convenzionale, abbastanza lungo per attribuire dei diritti ma non necessariamente riconducibile letteralmente a tre decenni; il secondo aspetto da rimeditare, a mio avviso (ma qui posso solo accennarlo), è che Santa Maria Maggiore è una fondazione episcopale legata alla canonica di San Vincenzo, poi accolta da un particolare affetto della *universitas fidelium* ma non tale da renderla in qualche modo una chiesa del Comune da intendersi in senso “autonomo” rispetto alla *ecclesia Pergamensis* (anche la successiva gestione quattrocentesca affidata alla Misericordia Maggiore non ne fa una “cappella della città”, avulsa da un contesto decisamente ecclesiale). Di recente un bel lavoro è stato di recente fatto sulle sculture e i bassorilievi della chiesa da F. Buonincontri, *Scultura a Bergamo in età comunale. I cantieri di Santa Maria Maggiore e del Palazzo della Ragione*, Bergamo 2005.

<sup>104</sup> Il contesto delle fondazioni religiose qui beneficate è decisamente locale, mentre Giovanni Camerario aveva un orizzonte più ampio; è pur vero che nel suo testamento, accanto all'espressione «arma mea “Templo Domini” relinquo», si prevede una quota ereditaria per la «Domus Templi», con un termine che potrebbe alludere a una fondazione *in loco*.

lascito di Maifredo potrebbe così costituire la prima menzione della casa dei templari a Bergamo, consentendoci di precisare alquanto la cronologia di tale istituzione, che gli storici dell'ordine attribuiscono ancora alla seconda metà del XIII secolo<sup>105</sup>.

Un marcato interesse per le comunità locali (esteso anche ad alcune realtà rurali) ci mostra pure il testamento di Girardo Muizoni, che ricorda le chiese di Almenno (ove suoi parenti avevano dimora), di Paderno e di Sombreno<sup>106</sup>. Girardo prevede quindici lasciti a enti religiosi e quattro a singoli presbiteri e a una monaca: i più beneficiati, con rendite su base fondiaria, sono la canonica di Sant'Alessandro, la chiesa cittadina di San Michele, gli ospedali dei *miselli* e dei Crociferi. Il legame con il clero ordinario è attestato pure dalla citazione di quattro preti, come consiglieri o testimoni; dalla scelta di Sant'Alessandro come luogo di sepoltura e dalla ricorrente richiesta di messe di suffragio. Girardo non trascura i monasteri; ne nomina tre (due maschili e uno femminile): Astino, Vallalta e Valmarina. In quest'ultima comunità entrarono donne della famiglia Muizoni, fra le quali la stessa «domina Isabella Vallis Marine» che riceve da Girardo una *perpuncta*<sup>107</sup>. Spicca poi il lascito di tre soldi al cantiere di San Giorgio in Almenno («pro labore ecclesie»): questa chiesa, databile alla metà del XII, rimase in costruzione per un certo tempo<sup>108</sup>. Anche il testamento di Girardo Muizoni porta poi la conferma dell'esistenza di una sede dei templari a Bergamo, perché vi si legge che egli assegnò «scutum, selam, ensem et elmum Domui Templi»<sup>109</sup>.

Rispetto alla cartina religiosa della città e del territorio, le fonti qui edite sono le uniche testimonianze scritte così antiche e chiare, pur nella loro essenzialità, anche su due comunità agostiniane, la cui attribuzione istituzionale è stata assai controversa nella storiografia: San Giorgio di Redona e Santa Maria del monte Misma. La prima è beneficiata nel testamento di Giovanni Camerario del 1162: si ha così la prova della datazione molto alta della fonda-

<sup>105</sup> Circa l'esistenza a Bergamo di una chiesa di Santa Maria del Tempio, Cossandi (*Le carte* cit., doc. 146) ha di recente riportato le attestazioni, risalenti agli anni 1268, 1271, proposte da B. Capone, *Vestigia templari in Italia*, Roma 1979, pp. 40-41; F. Bramato, *Storia dell'ordine dei Templari*, Roma 1993, II, pp. 138, 153. Ma esiste un documento del 1227 (edito in Crotti, *I testamenti* cit., p. 157) che già documenta l'esistenza della chiesa di Santa Maria appartenente alla *Mansio Templi* di Bergamo, presso il luogo in cui poi si insediarono gli Umiliati della *domus communis* detti anche della *Masone*, toponimo che ancor oggi caratterizza la via cittadina ove sorgevano questi antichi insediamenti (*Gli umiliati a Bergamo* cit., p. 55). Altri lasciti *in loco* e la storia degli insediamenti templari lombardi mi inducono dunque a proporre, per la sede di Bergamo, una fondazione decisamente più antica: certa la data del 1221; altamente probabile quella del 1175 a cui risale il lascito di Maifredo da Sorlasco.

<sup>106</sup> *Appendice*, doc. 8.

<sup>107</sup> Il termine indica un certo tipo di lavorazione, applicato anche a una veste da mettere sotto la corazza, ma che in questo contesto di un "lascito al femminile", potrebbe essere tradotto con "trapunta" (C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883-1887; IV, 276).

<sup>108</sup> A. Zonca, *Almenno S. Salvatore (BG), chiesa romanica di S. Giorgio. Lettura stratigrafica dell'alzato*, in «Archeologia medievale», 17 (1990), pp. 593-611.

<sup>109</sup> *Appendice*, doc. 8. Per i destinatari del lascito, vale quanto si è appena riferito circa Maifredo da Sorlasco. Il dono delle armi ricorda invece la modalità seguita da Giovanni Camerario.

zione di una chiesa, presso la quale si insedieranno di lì a poco alcune donne, viventi secondo la regola agostiniana, in un convento “doppio” in cui le *sorores* esercitavano l'autorità sui *confratres*<sup>110</sup>. La seconda, menzionata nell'atto di Morario Ficieni del 1174, è Santa Maria del Misma, una comunità di canonici viventi in comune presso una chiesa montana, scambiata per lungo tempo con una pieve oppure con una *domus humiliatorum*<sup>111</sup>.

Veniamo ai parenti destinatari di lasciti. Nei testamenti ricorrono menzioni relative a mogli, madri, fratelli, sorelle, zii, cognati. L'aspetto più interessante da investigare è ovviamente il rapporto fra i coniugi, ma la documentazione in proposito è davvero esigua perché, nel nostro *dossier*, ci sono solo quattro riferimenti alle mogli dei testatori<sup>112</sup>.

Escluse dall'asse ereditario, le mogli erano generalmente beneficiarie di lasciti come l'usufrutto della casa maritale, la corresponsione di alimenti e vestiti, la restituzione della dote; un eventuale secondo matrimonio con la fine della vedovanza faceva di solito decadere tali legati<sup>113</sup>. Maifredo da Sorlasco, per esempio, dopo aver dichiarato erede l'unica figlia vivente, usa una formula ricorrente: «ordinavit ut uxor sua sit domina et massaria suorum bonorum donec lectum suum custodierit»; alla donna è dunque affidata la gestione dei beni, con la prevista assistenza dei tre tutori della figlia, fra i quali ci sono il fratello di Maifredo, un presbitero e un cognato, Guglielmo Mozzi, membro di un potente casato locale. Veniamo così a conoscenza di un matrimonio avvenuto fra un da Sorlasco e una Mozzi, a conferma del legame esistente fra due famiglie che già erano state protagoniste e alleate nella primissima età comunale.

<sup>110</sup> Per l'attribuzione della regola di sant'Agostino e sulla natura doppia di questa comunità, si veda M.T. Brolis, *Il governo femminile nelle comunità doppie: San Giorgio di Redona*, in *Uomini e donne in comunità*, in «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), pp. 180-181.

<sup>111</sup> Con questa attribuzione concordano pure D. Vismara, A. Zonca, *Cenate Sopra, S. Maria del Misma. La chiesa medioevale*, in «Notizie Archeologiche Bergomensi», 11 (2003), pp. 289-311.

<sup>112</sup> Sui risvolti economici dei rapporti fra coniugi, rimane ancora un riferimento fondamentale l'ampia analisi di M. Bellomo, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Roma 1961 (Ius Nostrum, 7), rispetto alla quale, però, la situazione bergamasca si diversifica per la perdurante influenza del diritto longobardo, in alcuni aspetti, più favorevole alle donne. Per l'alto medioevo di veda G. Vismara, *I rapporti patrimoniali tra coniugi nell'alto Medioevo*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto 1977, pp. 633-691; C. Storti Storchi, *La tradizione longobarda nel diritto bergamasco: i rapporti patrimoniali tra coniugi*, in *Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa*. Atti del convegno di Varenna (12-15 giugno 1979), Milano 1980, pp. 483-553.

<sup>113</sup> La tendenza generale è quella di non disperdere il patrimonio in favore della famiglia del coniuge, come del resto ho rilevato (con interessanti eccezioni) pure nella maggioranza dei testamenti femminili analizzati (Brolis, *Ceci in pentola* cit., nota 2). Qui segnalo un interessante documento del 1231 (Crotti, *I testamenti* cit., pp. 160-161), che meriterà un'analisi specifica: si tratta del testamento di un viticoltore, Maifredo Oddonis di Castagneta (località sui colli limitrofi alla città), che, dopo aver nominato erede la figlia Caracosa e sua tutrice la moglie Sibilia, destina a quest'ultima quaranta soldi imperiali qualora ella volesse risposarsi, a patto che continui ad aver cura della figlia, fin quando essa avrà raggiunto l'età dei quattordici anni. Il testatore chiama inoltre, fra i sette “canonici” testimoni, sua sorella; una donna-testimone a un testamento è una rarità (se non un'anomalia giuridica, come mi suggerisce Fernanda Sorrelli, che ringrazio).

Ignoriamo invece il cognome delle altre mogli citate nei testi. A causa delle lacune presenti nella fonte, per Girardo Muizoni si può solo sapere che nel testamento è assegnato il compito di tutrice del figlio alla moglie Galizia, insieme alla madre di lei e ad altri due uomini. Le volontà di Guglielmo della Crotta sono invece più dettagliate e forse rivelatrici di un affetto non formale poiché egli lascia alla moglie *Mezanata* l'usufrutto e il reddito di tutti i suoi possedimenti nella località suburbana di Colognola affinché le siano garantiti il vitto e la facoltà di fare elemosine ai poveri (a beneficio spirituale della donna); Guglielmo lascia alla moglie anche l'uso della casa, avvertendo però la necessità di specificarne gli ambienti: cucina, solaio antico, casa bassa, orto (in altre parti avrebbero vissuto il figlio erede con la sua famiglia e le due figlie non ancora sposate). Analoga ma più sbrigativa la disposizione di assegnare vitto e vestito alla moglie *Canetha* da parte di Pietro della Scala, oltre a un lascito pecuniario di 6 lire. Un altro eventuale legato potrebbe andare a *Canetha* sulla base però della riscossione di un credito in pendenza fra Pietro e la famiglia di lei, indizio forse di un rapporto non risolto fra i due casati.

Alcuni parenti sono destinatari di lasciti oppure sono investiti di incarichi di fideiussione o di custodia dei minori. Il fratello di Morario Ficieni, per esempio, giura, insieme ad altri due incaricati, «de sic attendere predictum iudicamentum»<sup>114</sup>; Maifredo da Sorlasco nomina suo fratello Alberico come tutore dei suoi eredi e per tale incarico stabilisce un compenso annuale di cinque soldi. Girardo Muizoni vuole che, insieme a due suoi amici, la moglie Galizia e sua madre (la suocera dunque!) esercitino la tutela sugli eredi.

Pietro della Scala prevede un lascito per sua sorella Serena<sup>115</sup>, mentre il canonico Alberto de Bonate destina 3 lire per il vestiario di sua madre<sup>116</sup>.

Alcuni legati *pro remedio* anime o per motivi d'affetto si colgono infine in riferimento a singole persone non imparentate, per lo più servitori o domestiche. L'esempio più suggestivo è ancor quello di Girardo Muizoni, che lascia una parte dell'armatura – due calze in maglia di ferro – da vendersi a vantaggio di ciascuna delle due domestiche che lo hanno assistito, oppure la pelliccia d'agnello al suo scudiero e vari capi di vestiario ad altri servitori<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Su *Zuzzius frater Morarii* ed esecutore testamentario si veda *Appendice*, doc. 4.

<sup>115</sup> E un altro alla cognata Imildina, ma sulla base della restituzione di un credito (*Appendice*, doc. 13).

<sup>116</sup> Egli infatti aveva destinato «libras tres denariorum pro indumentis et calciamentis matris sue» (*Appendice*, doc. 10).

<sup>117</sup> Anche Morario Ficieni destina venti soldi a *Sibella ancilla sua*; Pietro della Scala fa un lascito a una *camararia* e a un *serviens* in aggiunta al salario di quaranta soldi imperiali che loro spetta pro mercedibus suis (cfr. rispettivamente, *Appendice*, docc. 4 e 13). Per una valutazione sul tema dei domestici al servizio di famiglie bergamasche, si veda *La matricola femminile* cit., pp. LX-LXIII.

#### 4. *Il pubblico. Testimoni, notai, consiglieri*

Il testamento, anche quando dettato dal testatore giacente nel suo letto<sup>118</sup>, è un atto pubblico e come tale si configura, non solo per il valore giuridico prodotto e avallato in primo luogo dal notaio, ma anche per la presenza intorno al testatore di altre persone determinanti, quali i testimoni, gli esecutori e i consiglieri. Di molti si è già parlato, ravvisando spesso, oltre a parenti e amici, alcune figure religiose: dal chierico di una parrocchia o di una cattedrale all'abate di un monastero fino alla notevole attestazione di un vescovo: si tratta di Guala, che è fra i testimoni riuniti per la conferma delle ultime volontà espresse dal canonico *magister* Alberto da Bonate. Quanto ai titolari delle istituzioni monastiche, si son viste le presenze testimoniali dell'abate di Altino; si aggiunga la sottoscrizione, nel 1154, di un rappresentante dell'abate di Vallalta, a ulteriore prova dello stretto e perdurante legame fra questo monastero, fondato dal vescovo Gregorio, e il capitolo di San Vincenzo<sup>119</sup>.

Una cosa è certa: nel pubblico intorno al testatore si colgono legami decisivi stretti in vita da quest'ultimo. Tuttavia, dal punto di vista dell'evoluzione della prassi testamentaria, non è ancora chiaramente individuabile in quest'epoca il "triangolo" – testatore, notaio, confessore – che caratterizzerà in modo netto la redazione di un testamento a partire dalla seconda metà del Duecento<sup>120</sup>. In particolare, non è sempre chiaro riconoscere chi possa essere il confessore, confuso in una pluralità di presenze.

Per i notai il problema è ancora più arduo, perché non c'è uno studio aggiornato sul notariato a Bergamo in età primo-comunale: nel 1977 Giuseppe Scarazzini fece l'edizione della matricola duecentesca dei notai bergamaschi<sup>121</sup> e, dopo un ventennio, Juanita Schiavini Trezzi ha ripreso l'argomento a partire dal Trecento<sup>122</sup>. In un eccellente saggio sul notariato nell'XI secolo, Alessandro Pratesi ha pure redatto un elenco di notai bergamaschi di quell'epoca<sup>123</sup>; ma per il secolo XII molte lacune rimangono, anche da questo punto di vista<sup>124</sup>.

In tale contesto storiografico e documentario, ciò che emerge dai testamenti qui editi è poco più che un elenco di notai, con qualche ricorrenza, ma

<sup>118</sup> Su tredici testamenti, vi sono quattro casi di testatori laici e un canonico (doc. 10: *Atestationes*), espressamente indicati come giacenti malati nel loro letto. A questi si può forse aggiungere il preposito Bonifacio Suardi, che detta nel 1183 le sue ultime volontà «in camera sua». Vi sono poi due laici che testano nella loro residenza ma non vi è cenno alcuno a uno stato di malattia, e altri due ancora che invece testano nel monastero di Astino (sono i due più antichi testamenti di laici). Infine vi sono tre testamenti di chierici, rogati presso le chiese di appartenenza.

<sup>119</sup> «Signa + manuum Varnerii advocati abatis Vallis Alte» (*Appendice*, doc. 1).

<sup>120</sup> Questo "triangolo" è bene illustrato in vari saggi di *Nolens intestatus decedere* cit.

<sup>121</sup> *Statuti notarili di Bergamo (secolo XIII)*, a cura di G. Scarazzini, Roma 1977.

<sup>122</sup> J. Schiavini Trezzi, *Dal collegio dei notai all'archivio notarile*, Bergamo 1997 (Fonti per la storia del notariato a Bergamo, secoli XIV-XIX).

<sup>123</sup> A. Pratesi, *Appunti sul notariato e il documento notarile bergamaschi nel sec. XI*, in *Le pergamene degli archivi di Bergamo, aa. 1059 (?) - 1100* cit., pp. XIV-XXI.

<sup>124</sup> In fase di scrittura non ho potuto consultare il volume di G. De Angelis, *Poteri cittadini e intellettuali di potere. Scrittura, documentazione, politica a Bergamo nei secoli IX-XII*, nel frattempo uscito per i tipi delle Edizioni Unicopli di Milano.

con pochi spunti che si offrano a un'analisi più approfondita<sup>125</sup>. Eccone i nomi, in ordine cronologico di citazione:

- 1154 *Ego Iohannes notarius sacri palatii*  
 1162 *Ego Iohannes domini Friderici imperatoris notarius*  
 1163 *Ego Trabuccus domini Frederici imperatoris notarius*  
 1174 *Ego Guido sacri palatii notarius*  
 1175 *Ego Olicus domini Federici imperatoris notarius*  
 1175 *Ego Iohannes domini Friderici imperatoris notarius*  
 1176 *Ego Acto domini Frederici imperatoris notarius*  
 1180c. *Ego Atto domini Frederici imperatoris notarius*  
 1181 *Ego Petrus sacri palatii notarius qui dicor Abbas*  
 1183 *Ego Petrus notarius sacri palatii*  
 1189 *Ego Petrus notarius sacri palatii*  
 1194 *Ego Iohannes Valcosii sacri palatii notarius.*

Tre notai redigono almeno due testamenti a testa. Il primo, di cui si possa dir qualcosa, è *Iohannes*, che roga per Giovanni Camerario e per Maifredo da Sorlasco. Si può riconoscere in lui quel *Iohannes domini Federici imperatoris*, la cui attività – secondo il Cossandi – «è attestata perlomeno fra il 1147 e il 1176» anche in relazione ad Astino<sup>126</sup>. Potrebbe identificarsi con lui pure il notaio Giovanni che roga il testamento del 1154, senza nominarsi in relazione all'imperatore ma all'altra classica formula del "Sacro Palazzo". Questo personaggio deve esser stato una figura piuttosto importante nel notariato bergamasco durante la seconda metà del XII secolo ed è auspicabile che nuovi studi ne mettano in luce l'operato<sup>127</sup>.

Un "notaio di famiglia", nel senso che gode di sicuro la fiducia della famiglia Muizoni, appare *Atto domini Frederici imperatoris notarius*, che redige i testamenti di Giovanni e di Girardo Muizoni, in due luoghi diversi da Bergamo, rispettivamente in Almenno e a Sombreno. *Petrus notarius sacri palatii* rogò invece i testamenti di un canonico, Bonifacio Suardi, e di un nobile laico, Guglielmo della Crotta; in quest'ultimo caso è degno di attenzione che sottoscrivano ben tre notai, prassi per nulla comune nei testamenti bergamaschi

<sup>125</sup> Per un eccellente inquadramento generale sul notariato, si veda A. Bartoli Langeli, *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma 2006.

<sup>126</sup> Cossandi, *Le carte* cit., doc. 145.

<sup>127</sup> Gianmarco De Angelis (che ringrazio) mi conferma, oltre agli estremi cronologici entro cui va collocata l'attività del notaio Giovanni (nonché le due qualifiche da lui esibite nel corso della carriera, con un passaggio dall'iniziale riferimento "palatino" all'intitolazione a Federico imperatore), il grande rilievo di cui egli godeva in ambito urbano, di cui è testimonianza emblematica la sua doppia e simultanea militanza nel campo vescovile e comunale. Alla neonata istituzione, in particolare, Giovanni, pur se al di fuori di ogni rigido inquadramento burocratico, assicura per oltre venti anni i suoi servizi professionali, risultando anzi attestato come l'unico redattore di documenti giudiziari (con l'eccezione di una *sententia* affidata al notaio *Cazanicus* nel 1170) fino alle soglie dell'età podestarile.



dell'epoca<sup>128</sup>. Per gli altri notai, nominati una sola volta nel *dossier*, emerge qualche ulteriore riscontro. Trabucco, per esempio, che roga per Parente della Crotta nel 1163, è attestato come notaio autenticatore in un anno non precisato della seconda metà del secolo XII, in relazione a un atto del 1040<sup>129</sup>; di lui inoltre è rimasta almeno un'altra dozzina di documenti rogati fra il 1162 e il 1171<sup>130</sup>. Del notaio Olrico, che redige nel 1175 la *cartula iudicati* del canonico Bonifacio Suardi, si conoscono almeno altri due atti, entrambi conservati nel fondo di Astino e che dimostrano un rapporto stretto con tale monastero: uno è una vendita fra due laici relativa a terre site in Levate, borgo in cui i val-lombrosani avevano un esteso patrimonio fondiario<sup>131</sup>; l'altra conferma pure il rapporto di fiducia tra Bonifacio Suardi e il notaio Olrico che redige una transazione di fondi fra il preposito e l'abate di Astino<sup>132</sup>.

Le persone che circondano i nostri testatori appartengono, nel loro complesso, al ceto cittadino dominante, che ha preso parte alla vita del Comune bergamasco, nella prima e seconda fase. Oltre ai laici emergono alcuni esponenti di spicco del mondo religioso, in prevalenza legati alle due chiese cattedrali e al monastero suburbano del Santo Sepolcro.

Tabella 1. Lasciti agli enti religiosi

Testamenti Destinatari	1 1154	2 1162	3 1163	4 1174	5 1175	6 1175	7 1176	8 1180 circa	9 1181	10 1182	11 1183	12 1189	13 1194	Tot
<b>Cattedrali</b>														
S. Alessandro		□		□	□	□	□	□	□		□	□		9
S. Vincenzo	□	□	□	□	□			□		□		□		8
<b>Chiese cittadine</b>														
S. Agata		□									□			2
S. Andrea											□			1
S. Eufemia				□							□	□	□	4
S. Giacomo											□			1
S. Grata <i>inter vites</i>											□			1

<sup>128</sup> Vi sono solo altri due casi, nel nostro *dossier*, di triplice sottoscrizione: si vedano in *Appendice* i testamenti di Girardo Muizoni e di Alberto *de Soma* (quest'ultimo di provenienza milanese).

<sup>129</sup> Si veda: «Copia autenticata della seconda metà del sec. XII (B), 2608. La copia è autenticata con la seguente sottoscrizione: (ST) *Ego Trabuccus domini Frederici imperatoris notarius autenticum huius exempli vidi et legi et sicut in eo | continebatur sic in isto scripsi extra litteram plus minusve*. A tergo, di mano dello stesso secolo: *Carta de tabulis .IIII. terre*» (*Le pergamene degli archivi di Bergamo. aa.1002-1058 cit.*, doc. 273).

<sup>130</sup> BCAM, Collezione di Pergamene (anni 1162-1171): 0520, 0478, 0385, 0577, 0577 0A, 0577 0C, 0577 0F.

<sup>131</sup> Forse per questo motivo il documento è redatto in Astino (BCAM, Collezione di Pergamene, 0473).

<sup>132</sup> BCAM, Collezione di Pergamene, 1211.



S. Lorenzo										<input type="checkbox"/>			1
S. Maria della Carità										<input type="checkbox"/>			1
S. Maria di Poltrinario				<input type="checkbox"/>									1
S. Maria Maggiore	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>						4
S. Matteo	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>						<input type="checkbox"/>			3
S. Pancrazio				<input type="checkbox"/>						<input type="checkbox"/>			2
S. Salvatore	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>									2
S. Stefano										<input type="checkbox"/>			1
S. Vigilio				<input type="checkbox"/>						<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		3
Ogni chiesa e cappella	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>					<input type="checkbox"/>	5
Uno o più presbiteri	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				<input type="checkbox"/>	6
<b>Chiese del territorio</b>													
S. Salvatore di Almenno							<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>				2
S. Giorgio di Almenno							<input type="checkbox"/>						1
S. Tomè di Almenno							<input type="checkbox"/>						1
S. Lorenzo in Ghisalba										<input type="checkbox"/>			1
<b>Monasteri</b>													
S. Sepolcro di Astino	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			5
S. Benedetto di Vallalta			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			4
S. Giacomo di Pontida			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>									2
S. Egidio di fontanella			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>									2
S. Paolo d'Argon			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>									2
S. Maria di Valmarina (f)			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			4
S. Grata (f)			<input type="checkbox"/>							<input type="checkbox"/>			2
S. Fermo (f)				<input type="checkbox"/>									1
<b>Comunità agostiniane</b>													
S. Maria del Misma			<input type="checkbox"/>										1
S. Giorgio di Redona	<input type="checkbox"/>												1
<b>Templari</b>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>						3
<b>Ospedali</b>													
Crasso De Scano*				<input type="checkbox"/>						<input type="checkbox"/>			2

Hospitale de Jerusalem*															1
Landolfo della Crotta*					□				□			□	□		4
Crociferi				□	□			□	□			□	□		6
Lebbrosi = Miselli				□	□			□	□			□	□		6
Mugazzone					□										1
Ogni ospedale				□											1
<b>Poveri</b>		□						□	□	□	□	□	□		7
	1	12	1	17	23	1	1	15	6	3	22	11	2		

## Appendice documentaria

### *Edizione dei documenti*

Dei tredici documenti oggetto di edizione in questa Appendice, gran parte era già stata trascritta nella tesi di laurea di Loretta Crotti, *I testamenti a Bergamo dalla seconda metà del XII secolo al XIII secolo. Note di vita religiosa e sociale*, relatrice A. Ambrosioni, Università Cattolica, Milano aa. 1989-1990, ed alcuni di essi erano già stati fatti oggetto di edizione in M. Lupo, *Codex Diplomaticus Civitatis et Ecclesiae Bergomensis*, vol. II, Bergamo 1799 (d'ora in poi: LUPO); vi è inoltre il doc. 2, l'interessantissimo testamento di Giovanni Camerario, che venne edito nel 1935 da Giovanni Antonucci; la ricerca attuale ha permesso di identificare un altro documento (il 6) e di individuare il testamento di Bonifacio Suardi (doc. 11) già edito in forma parziale dal Lupo, e dato per disperso nella tesi di Loretta Crotti. Tutti i documenti sono stati comunque oggetto di nuovo esame diretto, spesso con risultati diversi da quelli proposti nella lettura di Crotti.

In fase di edizione si sono segnalate in nota solo le divergenze significative con le edizioni del Lupo, in quanto opera a stampa di una certa diffusione, e comunque solo laddove si tratti di divergenze di rilievo nei nomi o nel formulario, mentre non si è tenuto conto di piccole varianti frutto dei criteri dell'editore, che prevedevano interventi di adeguamento al latino classico o forme standardizzate.

Nella trascrizione si riproducono i capoversi dei documenti originali. Nel trattamento dei documenti in copia sono state operate integrazioni in corsivo di parole cadute in fase di copiatura, senza darne segnalazione nelle note paleografiche

I documenti editi provengono da due fondi: le pergamene dell'Archivio Capitolare, conservato presso l'Archivio Storico Diocesano di Bergamo (ASDBg, AC, perg., seguito da numero d'ordine) e la Collezione di Pergamene della Civica Biblioteca "Angelo Mai" di Bergamo (BCAM, CP seguito da numero d'ordine); i pezzi provenienti da quest'ultima sono tutti e tre attribuibili al fondo del Monastero del Santo Sepolcro di Astino presso Bergamo (per

l'identificazione dei fondi si veda (< [http://www.bibliotecamai.org/frame.asp?page=cataloghi\\_inventari/cataloghi\\_inventari.html](http://www.bibliotecamai.org/frame.asp?page=cataloghi_inventari/cataloghi_inventari.html) >). Le carte del XII secolo di questo fondo sono in corso di edizione in formato digitale nel *Codice Diplomatico della Lombardia* (<http://cdlm.lombardiastorica.it/>).

Per l'identificazione dei luoghi, sia urbani che rurali, menzionati nei documenti, il principale riferimento rimane A. Mazzi, *Corografia bergomense dei secoli VIII, IX e X*, Bergamo 1880.

Un particolare ringraziamento per i consigli nell'opera di edizione va ad Attilio Bartoli Langeli.

## 1.

## CARTULA INREMOTI IUDICATI

1154 gennaio, Bergamo, nel chiostro di San Vincenzo

Giovanni *de Scala*, arciprete della chiesa matrice di San Vincenzo, e Otto *Mathei*, diacono della stessa chiesa, dispongono *pro remedio et mercede animarum nostrarum* che dopo la propria morte diventi proprietà della chiesa di San Vincenzo in Bergamo una *casa terranea* costruita a loro proprie spese sita in città tra la porta della stessa chiesa e il *brolittum de campanilo*, confermandosene il diritto d'uso vitalizio.

Originale: ASDBg, AC, perg. 3929 (segn. antica: L . XIII) [A]; pergamena (mm 147 × 255) in buono stato di conservazione, presenta tre pieghe orizzontali con qualche macchia ma senza danno per la lettura; a tergo nota di mano del notaio scrittore: *Cartula iudicati quod fec(erunt) dominus Iohannes archipresbiter et Otto Mathei ecclesie Sancti Vincentii | in civitatem*, cui segue, aggiunto da mano del sec. XIV: *iuxta ecclesiam*.

Edizione: LUPO, II, coll. 1117-18.

(SN) In Christi nomine. Anno Dominice incarnationis<sup>(a)</sup> millesimo centesimo quinquagesimo quarto, mense ianuarii, indictione secunda. Quisquis sanctis ac vene|rabilibus locis ex suis aliquid contulerit rebus iuxta auctoris vocem centuplum accipiet et insuper quod melius est vitam possidebit eter|nam<sup>(b)</sup>(1). Ideoque nos Iohannes qui dicor de Scala archipresbiter matricis ecclesie Sancti Vincentii et Otto Mathei eiusdem ecclesie diaconus, qui professi sumus lege vivere | Romana, volumus et iudicamus et per hanc paginam nostri presentis<sup>(c)</sup> iudicati confirmamus ut post nostrum dicessum<sup>(d)</sup> deveniat in iure et potestate seu proprietate | predictae ecclesie Sancti Vincentii vide licet casa una terranea que est inter portam Sancti Vincentii et brolittum de campanilo quam nos totam hedificavimus et le|vavimus ex nostris expensis, et fatiant exinde officiales predictae ecclesie Sancti Vincentii qui nunc sunt vel pro tempore fuerint iure proprietario nomine quicquid | voluerint sine omni nostra et heredum nostrorum contradictione; pro remedio et mercede anima-

rum nostrarum quia sic est nostra bona voluntas. Servamus tamen | in nobis usumfructum<sup>(e)</sup> predictae case quamdiu vixerimus ubicumque simus. Nec liceat nobis a modo nolle quod volumus, sed quod a nobis hic semel factum | et ordinatum est inviolabiliter conservare promittimus cum stipulatione subnixa. Actum in civitate Pergami, in claustro Sancti Vincentii, in pre|sentia domini Othelrici primicerii et domini Vuidrisii diaconi, atque Rogerii de Rivola subdiaconi et Ade Bosonis<sup>(f)</sup> et aliorum fratrum.

Signa + manuum supradictorum domini Iohannis archipresbiteri et domini Ottonis Mathei qui hanc cartulam inremoti iudicati fieri rogaverunt.

Signa + manuum Varnerii advocati abatis<sup>(g)</sup> Vallis Alte, Zoppi Plicapanis, Laurentioli, Bertram de Calcinate testium.

(SN) Ego Iohannes notarius sacri palatii interfui et rogatus tradidi et scripsi.

<sup>(a)</sup> *Lupo*: Anno ab Incarnatione D. N. J. C. <sup>(b)</sup> ex suis ... eternam *omesso in Lupo*. <sup>(c)</sup> nostri presentis *omesso in Lupo*. <sup>(d)</sup> *Lupo*: discessum. <sup>(e)</sup> A usufructu per omissione del segno di compendio. <sup>(f)</sup> *Lupo*: Pisoni. <sup>(g)</sup> abatis *lettura probabile di alcune lettere aggiunte nel soprallineo, coperte da una macchia*.

<sup>(i)</sup> Cfr. Math. 19, 29.

## 2.

### BREVE TESTAMENTI

1162 settembre, Bergamo, monastero di Astino

Giovanni *Camerarius*, di Bergamo, nel proprio testamento istituisce erede universale l'eventuale figlio nascituro, ovvero, in sostituzione, le figlie e il Monastero di Astino congiuntamente; stabilisce una serie di legati a favore di chiese, cappelle, preti e altre persone, e destina una somma di denaro per celebrare messe e per i poveri; lascia un panno all'altare di San Pietro in Roma e le proprie armi alla *Domus Templi*; nomina infine tutori dei figli il Monastero di Astino, Pietro *Brachaniola* e Teutaldo *Rainfredi*.

Originale: BCAM, CP, 1185 (fondo Astino, seg. antica: T. 9) [A]; pergamena (mm 110 × 335) in discreto stato di conservazione, presenta due buchi in corrispondenza di un'antica piegatura, con lievi danni per la lettura; a tergo: *iudicat(um) Iohannis Camerarii* di mano pressoché coeva.

Edizione: G. Antonucci, *Il testamento di Giovanni Camerario*, in «Bergomum», XXIX (1935), pp. 140-141.

In Christi nomine. Anno Dominice incarnationis millesimo centesimo sexagesimo secundo, mense septembris, indictione decima. Breve recordationis

ultime et supreme voluntatis Iohannis Camerarii. | Si quis mihi filius natus erit heres esto. Sin autem natus non fuerit, vel si natus fuerit et infra pubertatem decesserit, filias meas cum monasterio de Astino substituo, ita ut filie vicem unius | persone obtineant. Superflua non n[oc]ent<sup>(1)</sup>: non solent que abundant vitiare scripturas<sup>(2)</sup>. Et si altera vel utraque infra pubertatem obierit, Domus Templi sit substituta. Ecclesie Sancti Salvatoris congiunium | unum vini in vinea mea de Canale omni anno [r]elinquo et dono, que donatio revocari non possit nisi alibi constituerem, arbitrio boni viri. Sancto Alexandro tres solidos omni anno in domibus meis, Sancte Agathe | denarios sex omni anno similiter in domibus meis, S[ancto G]eorgio de Redona denarios duodecim omni anno, quos habeo ficto ad Vazinem quia novi me daturum. Libros meos huic monasterio donavi et usumfructum in | me retinui, et etiam filio meo nascitu[ro] usumfructum<sup>(a)</sup> horum librorum constitui, si notitiam huius artis habebit et cautionem de restitutione eiusdem rei prestabit. Ad laborem Sancte Marie solidos tres lego. | Sancto Vincentio solidos quinque. Sancto Matheo solidos [d] uos. Pro unaquaque capella denarios sex. Linteum unum valens tres solidos in altari Sancti Petri de Roma ordino. Arma mea Templo Domini relinquo et proprietatem eorum | incontinenti transfero, usumfructum<sup>(b)</sup> in me reservato. Domino Yeronimo presbitero solidos quinque, presbitero Sanctę Agathe solidos quinque, Iohanni de Feraria solidos viginti, Grippo Oberti Pachani solidos viginti, B(er)ribilio<sup>(c)</sup> totidem, | Algaie filie Teutaldi Rainfredi solidos quad[ra]ginta. Insuper volo et ordino ut Petrus Brachaniola et Teutaldus Rainfredi cum consilio domini abbatis expendant de meis bonis ad missas ce|lebrandas et in cera in pauperibus solidos [...]aginta<sup>(d)</sup>. Monasterium de Astino, Petrum Brachaniolam et Teutaldum Rainfredi constituo tutores filiorum meorum. Actum aput monasterium de Astino.

Signum +++++ manuum Bassacomitis de Scano, [mag]istri Acerbi, Iohannis de Feraria, Grippi Oberti Pachani et Petri Qualiotti testium. Interfuerunt etiam ibi dominus abbas de Astino et presbiter Tado de Sorisole.

(SN) Ego Iohannes domini Frederici imperatoris notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A usufructum *omesso segno di compendio sulla seconda u.* <sup>(b)</sup> così A. <sup>(c)</sup> A lettura incerta. <sup>(d)</sup> *Lacuna integrata da Antonucci con [quadri].*

<sup>(1)</sup> Cod. Iust. 6, 23, 17.

<sup>(2)</sup> Dig. 50, 17, 94.

## 3.

## CARTULA IUDICATI

1163 giugno, Bergamo, monastero di Astino

Parente del fu Girardo della Crotta di Bergamo, agendo anche a nome dei fratelli Giovanni e Alducio, dà esecuzione ai lasciti a favore della chiesa di San Vincenzo di Bergamo disposti nei propri testamenti *pro mercede animarum suarum* dal padre Girardo, dallo zio Guifredo e dalla nonna *domina* Pisa; vengono assegnati tre fitti perpetui nelle località di Sombreno, Paladina e *Bulsanica*. Parente affida la carta così rogata a Deiberto della chiesa di Sant'Agata, agente a nome della chiesa di San Vincenzo, e, in presenza del notaio, lo incarica di porla nelle mani di Giovanni detto *de Monte*.

Originale: ASDBg, AC perg. 2125 (segn. ant.: H.X) [A]. Pergamena (mm 273 × 230) in buono stato di conservazione, presenta un buco in corrispondenza di un'antica piegatura e qualche macchia di umidità ma senza danni per la lettura. A tergo: *Car(tula) ecclesie Sancti Vincentii de iudicato illorum de Crotta*, di mano del notaio scrittore, cui segue, nella riga inferiore: *in Breno et in Palathina et in Bulsanica*, di mano del primo XIII secolo.

Edizione: LUPO, II, coll. 1205-06 (*excerptum*).

I beni oggetto di donazione sono in un unico distretto nelle vicinanze della città: Paladina, Sombreno (*Breno*) oggi frazione dello stesso, e probabilmente anche *Bulsianica*, peraltro di non certa identificazione

(SN) In Christi nomine. Anno dominicę incarnationis millesimo centesimo sexagesimo tertio, mense iunii, indictione undecima. Tibi ecclesie Sanctissimi mar|tiris Vincentii sita in civitate Pergami ego in Dei nomine<sup>(a)</sup> Parente, filius condam Girardi qui dicebatur de Crotta, tam pro me quam | pro fratribus meis Iohannes videlicet et Alducius<sup>(b)</sup>, habitator in eadem civitate, qui professus sum lege vivere Longobardorum, presens presentibus dixi: | Illud testamentum maxime attendendum<sup>(c)</sup> est quod suos antecessores in sanctis ac venerabilibus locis pro remedio et mercede animarum |suarum suo proprio ore ordinant et iudicant; similiter et ego illud testamentum quod meos antecessores eidem Sancti Vin|centii ecclesie pro remedio et mercede animarum suarum iudicaverunt in propriis locis, qualiter hic subter legetur, volo locare et per | hanc presentis illorum iudicati paginam confirmare. Ideoque volo et statuo ut a presenti die et hora deveniat in potestate | offitialium predictę ecclesię qui nunc sunt vel pro tempore fuerint et cui dederint, iure domini, in sorte Vidonis de Breno unum mo|dium blave omni anno fictum, medietas frumenti et medietas panici, quod iudicavit pater meus Girardus eidem ecclesię, et | in sorte Pagani Landi de Palathina unum alium modium fictum de simili blava quod iudicavit eidem ecclesię Guifre|dus barbanus meus, in sorte vero de Bulsanica quinque sextaria eiusdem blave quod iudicavit domina Pisa ava mea | eidem ecclesie, et ad eandem mensuram ad quam villani



soliti sunt dare mihi [suprascriptum] fictum. Ita tamen ut hanc ordinationem ficti | predicti barbani mei Guifredi aliquo modo non noceat nec mihi nec fratribus meis per quartam uxoris condam ipsius Guifredi. Et fatiant | de cetero officiales et ministri predictę ecclesię Sancti Vincentii de prenomiatum fictum<sup>(d)</sup> et de predictis sortibus ad ipsum fictum habendu[m], | sicut superius nominatum est, quicquid voluerint, sine omni mea meorumque fratrum nostrorumque heredum contradictione, pro remedio et mercede animarum | predictorum defunctorum. Hanc vero iudicati prescripti cartulam<sup>(e)</sup> prenomiatum Parente<sup>(f)</sup> tradidit in manibus domini Deiberti, ecclesie Sanctę | Agate, ad partem et utilitatem prenomiatę ecclesię Sancti Vincentii, et sic fecit eum mittere in tenuta in presentia notarii Iohannem | qui dicitur de Monte. Actum ad Astinum.

Signum + manus predicti Parenti qui hanc cart(ulam) ut superius legitur fieri rogavit.

Signa +++ manuum Mauronis abbatis de Astino, Iohannis Formica, Ade de Surlasco, Landulfi de Crotta seu Guilielmi, Iohannis | de Monte, Petri Mazali et alii quam plures testium.

(SN) Ego Trabuccus domini Frederici imperatoris notarius interfui et rogatus tradidi et scripsi.

<sup>(a)</sup> A nel soprilineo.    <sup>(b)</sup> Lupo: Caducius.    <sup>(c)</sup> A attendum.    <sup>(d)</sup> così A.    <sup>(e)</sup> Lupo: cartam.  
<sup>(f)</sup> A segue d espunta.

## 4.

## BREVE DE IUDICATO

1174 dicembre, Bergamo, *ad casam Petri de La Scala*

Morario del fu Alessandro Ficieni fa testamento disponendo lasciti in beni immobili e in denaro a favore di monasteri, ospedali e chiese della città e dei borghi, e altri legati, consistenti in fitti o beni immobili in vari luoghi nei dintorni della città, a varie persone e parenti. Nomina esecutori testamentari il fratello Sozzio, Bucio *de Castello* e Alberto *Guassconis*.

Originale: BCAM, CP, 3822 (segn. ant.: *Astino T 10*) [A]. Pergamena (mm 305 × 190) in buono stato di conservazione, presenta qualche buco e inchiostro dilavato in corrispondenza di antiche piegature con qualche danno per la lettura. A tergo: *Car(tula) iudicati Morarii Ficiane de hoc quod habemus ad Sanctum Columbanum*, di mano della prima metà del XIII secolo, ricorrente anche in altre pergamene provenienti dal Monastero di Astino.

In Christi nomine. Anno Dominicę incarnationis millesimo centesimo septuagesimo quarto, mense decembris, inditione | septima. Breve recor-

dationis de iudicato Morarii, fili<sup>(a)</sup> quondam Alexandri Fitiane. In primis | refutavit in manu domini abatis ecclesie Sancti Sepulcri de Astino vice et nomine monasterii Vallis Alte | nominatim totam suam partem prati Collis Valote. Ibiq[ue] iudicavit illi monasterio Vallis Alte solidos viginti. | Ibiq[ue] iudicavit monasterio Sancti Sepulcri de Astino totum hoc quod ab eo Morario tenebant filii | Cuccki et Vitalis de Sancto Columbano, et insuper totum hoc quod habebat vel possidebat in Valle Tegetis | in integrum. Pro unaquaque capella civitatis Pergami et burgium ubi presbiter habitat denarios viginti et quattuor<sup>(b)</sup>. | Pro unaquaque ecclesia civitatis Pergami et burgium ubi presbiter non habitat denarios duodecim. Solidos decem ecclesie Sancte | Marie Maioris. Ecclesie Sancti Vincentii solidos decem. Ecclesie Sancti Alexandri Maioris solidos decem. Ecclesie | Sancte Eufemie solidos decem. Modia duo et sextaria quinque fictum omni anno annualiter iudicavit medie|tatem ospital(e) Cruciat<sup>(c)</sup> et medietatem ospitale<sup>(d)</sup> Misellorum, quod fictum ipse Morarius habebat omni anno | fictum in loco Gorle. Pro unoquoque monasterio, scilicet ad monasterium Sancti Pauli et ecclesie Sancte | Marie de Misma et monasterium<sup>(e)</sup> Fontanelle et in Pontida<sup>(f)</sup> et monasterium Sancte Grate, solidos decem. Et pro unoquo[que] | hospitale<sup>(g)</sup> civitatis Pergami et burgium solidos decem. In Valle Marina solidos decem. Zanetto de Rethona iudicavit runcinum suum. § Sibelle ancille sue solidos viginti, Guidotino Lazzi solidos | decem. Totum hoc quod sub muro habebat iudicavit barbaris suis de Castello, preter perticam | unam de ipsa vinea quam iudicavit Rogerio Arderici de Donna iuxta venam. Et iudicavit | Girardo barbano suo in antea decem et octo solidos fictum quos ipse Morarius habebat omni | anno fictum in domibus et ortis burgi. Totum hoc quod habebat ad Azanum iudicavit Guas|scono de Archidiacono et filiis suis. In alia parte iudicavit ecclesie Sancte Eufemie | solidos decem pro iudicato matris<sup>(h)</sup> ipsius Morarii. Lanfranco de Cuniolo iudicavit solidos decem. Paga|zano iudicavit solidos decem. Quod sic fuit eius bona et integra voluntas. Actum | in civitate Pergami, ad casam Petri de La Scala. Ibi erant dominus abas de Astino et Albericus | de Colonio, Girardus de Castello, presbiter Iohannes de Sancta Eufemia et Guala eius clericus, Lanfran|cus de Cuniolo, Zanettus de Rethona, Rogerius Arderici et<sup>(i)</sup> Pagazanus. Interfuerunt<sup>(j)</sup> | ibi Suzzius frater Morarii, Bucius de Castello, et Albertus Guassconis Qui scilicet Suzzius, | Bucius et Albertus iuraverunt de sic attendere predictum iudicamentum et totum alium iudica|mentum quod ipse Morarius facit<sup>(k)</sup> vel in [futuro] fecerit in ipsa infirmitate in qua erat, nisi reman|serit per parabolam illorum quibus iudicatum factum fuerit vel per iustum Dei impedimentum | vel per oblivionem transactis, hec due cause semper erunt in ipso debito usque dum attenderint | totum iudicamentum sicuti superius comprehensum est.

(SN) Ego Guido sacri palatii notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> così A. <sup>(b)</sup> A quattuor. <sup>(c)</sup> A cruciati con s in apice. <sup>(d)</sup> così A. <sup>(e)</sup> così A. <sup>(f)</sup> A et in Pontia (!) aggiunto nel soprallineo. <sup>(g)</sup> così A. <sup>(h)</sup> A matri. <sup>(i)</sup> A p(er) corretto in e. <sup>(j)</sup> A interfuit. <sup>(k)</sup> A fec(...).

## 5.

## BREVE TESTAMENTI

1175 settembre, Bergamo

Manfredo del fu Nicola *de Surlasco* fa testamento istituendo sua erede la figlia già nata, ovvero un figlio maschio, se nascesse, destinando una parte dei suoi beni al monastero di Astino e vari lasciti a chiese, monasteri e ospedali della città e della diocesi. Nomina Ruggero *de Piva* e Guglielmo *Mozzi*, suo cognato, tutori dei suoi eredi. Infine, in un'aggiunta, nomina tutore anche il fratello Alberico, e dispone che in caso di morte dell'erede i beni vadano al detto fratello, ai poveri e ai parenti.

Originale: BCBg, CP, 2625 (fondo Astino, segn. ant.: T. 4) [A]. Pergamena (mm 218 × 387) in buono stato di conservazione, presenta due buchi al centro con qualche danno per la lettura. A tergo, di mano del sec. XV: *Testamentum d(omini) Manfredi filius (sic) | con(dam) Nicholai de Surlasco*; di altra mano del sec. XV: *de Covello*; di mano del sec. XIII: *visa per probam contra dominum Albertum Guasconis*.

Tra gli enti ecclesiastici beneficiati, tutti abbastanza frequenti nella documentazione coeva, da notare *Sancto Blasio*, corrispondente probabilmente all'oratorio di San Biagio, attestato in Età Moderna in città, nella parrocchia di San Salvatore (Fonte: ASDBg, Visite Pastorali); e *Sancte Marie ad Turrim*, che richiamerebbe il Santuario della Madonna della Torre, a Sovere, ma è inserita in un contesto di elencazione di chiese urbane e suburbane.

In Christi nomine. Anno Dominicę incarnationis millesimo centesimo septuagesimo quinto, mense septembris, inditione octava. Breve recordationis ultime et supreme voluntatis | Mainfredi, filii quondam Nichole de Surlasco. In primis instituit filiam suam heredem hoc modo, si filium masculum non habuerit; si filium masculum habuerit, instituit eum | heredem; si feminam<sup>(a)</sup> habuerit equaliter succedatur. Si filium masculum habuerit, ordinavit filie sue libras decem et octo, filio suo naturali legavit libras quinque et victum et vestitum usque quo | venerit in legitima etate. Item ordinavit ut uxor sua sit domina et massaria suorum bonorum donec lectum suum custodierit. Monasterio de Astino ordinavit medietatem omnium suarum | rerum quas habet in loco et territorio de Covello; et si heres eius infra pubertatem decesserit, totum quod habet in ipso loco eidem monasterio legavit. Ecclesie Sancti Pancratii ordinavit | solidos viginti in casa sua de Curterezze tali modo: si heres eius dederit predicte ecclesie solidos viginti, ut casa sit absoluta; et den(ariorum) duodecim fictum ordinavit omni anno predicte ecclesie | in ipsa casa donec dederit ei predictos solidos viginti. Sancto Vincentio solidos .II., presbitero Guilielmo denarios .XII., Sancto Alexandro denarios .XII., Sancto Matheo denarios .XII., pro unaquaque capella denarios .VI., Sancto Vigilio denarios .VI., Misellis | solidos .V., Crutiatis denarios .XII., ospitali de Muchazone denarios .XII., Mansioni Templi denarios .VI. In Valle Alta denarios .XII., in Valle Marina denarios .VI., Sancto Paulo denarios .VI., Sancto Petro de Palazzo denarios .IIII., Sancto | Firmo denarios .IIII., Sancte Marie

de Polterniano denarios . IIII., ad laborem Sancte Marie denarios . XII., in Pontida denarios .VI., in Fontanella denarios .IIII., ospitali de Sancta Grata in vineis denarios .VI., ospitali de Crasso | denarios . IIII., Sancto Benedicto denarios . II., Sancte Marie ad Turrim denarios .II., Sancto Blasio denarios .II. Ibi ordinavit ut Rogerius de Piva et Guilielmus de Muzzo cognatus eius sint tutores heredum eius et gerant ipsam tute]lam sine fraude. Actum in civitate Pergami, in casa Widotti de Scano [ub]i ia[ceba]t infirmus.

Signum + manuum<sup>(b)</sup> supradicti Mainfredi qui hanc cartulam ordinationis et testamenti fieri rogavit.

signa +++ manuum domini Guilielmi presbiteri ecclesie Sancti Vincentii, magistri Nervi, Alexandri de Piva, Rogerii filii Uchotionis de Muzzo, Albertini de Muzzo et Lanfranci Uchotionis testium.

Postea vero alia vice, in eadem infirmitate prope finem, firmavit supradictus Mainfredus supradictos, videlicet Rogerium et Guilielmum, in supradicta tutela, et ordinavit ut Albericus frater eius | sit tutor cum illis, et ordinavit ut unusquisque illorum habeat solidos quinque omni anno pro ipsa tutela. Item ordinavit si heres eius mortua fuerit infra etatem<sup>(c)</sup>, ut quarta pars | suorum bonorum sit Alberici fratris sui et filiorum eius, alia quarta pars ordinavit pauperibus, due partes que remanent, scilicet medietatem suorum bonorum, ordinavit parentibus suis | secundum dispositionem tutorum. Interfuerunt ibi Sanzanom de Surlasco, Teutaldus de Frasso, Guala de Muzzo et Petrus Lombardus testes.

(SN) Ego Iohannes domini Friderici imperatoris notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A femina. <sup>(b)</sup> Così A. <sup>(c)</sup> A etate.

## 6.

### CARTULA IUDICATI

1175 dicembre, Bergamo, nella chiesa di San Vincenzo

Bonifacio, preposito della cattedrale di Sant’Alessandro, dispone che dopo la propria morte la detta chiesa divenga titolare di un fitto annuo di dieci soldi dieci annui riscosso *in Monte de Lino*, che egli aveva acquistato da Alberico di Giovanni *Natalis* di Parre, vincolando la chiesa, in caso di vendita, al diritto dello stesso Alberico o dei suoi eredi ad acquistarlo per un prezzo più basso che per chiunque altro.

Originale: ASDBg, AC perg. 3377 (segn. ant.: K.IX) [A], Pergamena (mm 170 × 221) in discreto stato di conservazione, presenta lievi abrasioni al margine destro ma senza gravi danni per la

lettura. A tergo: *Cartula in Parre* di mano coeva, in grandi caratteri; e *Car(ta) quo dominus Bonefacius prepositus iudicavit ecclesie Sancti Alexandri fictum solidorum .xii. imperialium fict(ualium) ad hereditatem perpetuam in Parre*, di mano del XIV secolo.

Edizione : LUPO, II, col. 1292 ( *excerptum* ).

La località *Monte Lino* non è identificata, ma si può pensare a pascoli nel territorio di Parre, visto l'attergato coevo.

(SN) In Christi nomine. Anno Dominicę incarnationis millesimo centesimo septuagesimo quinto, mense decembris, indictione octava. | Quisquis sanctis ac venerabilibus locis aliquid ex suis contulerit, iuxta auctoris vo|cem centuplum accipiet, et insuper, quod melius est, vitam possidebit eternam<sup>(1)</sup>. Ideoque ego | dominus Bonefatius, matricis ecclesie Sancti Alexandri prepositus, volo et iudico et per hanc cartulam mei presentis | iudicati et donationis confirmo ut a presenti<sup>(a)</sup> dię et hora post meum decessum deveniat i[n iu]re et potestate prefate ecclesie solidos duodecim bonorum denarii veteris imperialis monete, quos pref[at]us domi]nus | Bonefatius prepositus habet fictum in Monte de Lino ubi dicitur Masone Coa, quod fictum supr[a]|dictus dominus Bonefatius prepositus emit ab Alberico Iohannis Natalis, de Parre. Eo vero ordine ut officia]les predictę ecclesie, qui nunc sunt vel pro tempore fuerint<sup>(b)</sup>, habeant et<sup>(c)</sup> perteneant et<sup>(c)</sup> perfatiant exinde | de predicto ficto, iure proprietario, quicquid voluerint, sine omni mea meorumque successorum contradicti]one. Nec liceat mihi ammodo<sup>(d)</sup> nolle quod volui, set quod a me hic semel factum et ordi]natum est inviolabiliter conservare promitto cum stipulatione subnixa. Quia sic decr[evi]t | mea bona voluntas. Ita videlicet modo si ecclesia venerit ad vendendum fictum, quod Albericus vel eius | heredes voluerit emere per denarios minus debet dare quam alicui homini, scilicet per denarios duodecim minus, quod Albericus | debet dare ecclesie Sancti Alexandri rationem quam habet in terra per denarios duodecim minus quam alicui.

Signum + manus predicti Bonefatii prepositi qui hanc cartulam donationis fieri rogavit.

Signa +++ manuum Arderici Boflamachi, Iohannis Sitile et Sabadini Gaffaronis [test]ium.

(SN) Ego Olricus domini Federici imperatoris notarius interfui, tradidi et rogatus scripsi.

(a) A presendi. (b) A fuerit. (c) A omesso et. (d) così A.

(1) Cfr. Math. 19, 29.

7.

## BREVE IUDICATI

1176 luglio 8, *Lemenne*, nel castello

Giovanni *Moizonis*, di Bergamo, in stato di malattia, compie atto di donazione *nomine iudicati* nelle mani del prete Giovanni *de Cabiano*, di *Lemenne*, agente a nome della chiesa di Sant’Alessandro di Bergamo, di tutti i beni immobili posseduti in territorio di Scano, da cui ricavava un fitto di quattro sestari di frumento, *pro remedio et mercede anime*. Una nota aggiunta in coda al testo specifica che il testatore è morto il giorno seguente la stesura dell’atto.

Originale: ASDBg, AC perg 208 (segn. ant.: A.XVI) [A]. Pergamena in buono stato di conservazione (mm 132 x 225), presenta alcune lacune sul lato destro, ma senza danno per la lettura. A tergo, di mano forse dello stesso notaio scrittore, o comunque coeva: *Breve iudicati quod fecit Iohannes Moizonis de sext(ariis) .IIII. de frumento ad Scanum*, cui segue, aggiunto da mano del sec. XVI: *in Scano*.

Il toponimo *Lemenne* o *Lemine* indica per tutto il Medioevo un vasto complesso territoriale, oggi diviso principalmente tra i comuni di Almè, Almenno San Salvatore e Almenno San Bartolomeo; il *castrum*, sede di redazione dell’atto, è probabilmente l’insediamento presso cui è anche la chiesa plebana di San Salvatore, dunque nell’attuale comune di Almenno San Salvatore. I beni donati sono situati in un nucleo storico, Scano, oggi compreso nel comune di Valbrembo, a nord-est della città.

Una die que est octavo idus mensis iulii, in castello de Lemenne, presentibus pluribus hominibus | inferius quorum fuerint iam nomina scripta. Cum ligno quod in sua tenebat manu Iohannes Moizonis de civitate | Pergami in infirmitate qua decessit investivit et datum fecit nomine iudicati in manu domini pre Iohannis | de Cabiano de Lemenne ad partem et utilitatem ecclesie Sancti Alexandri de Pergamo, eius ubi corpus venerabil|le rite quiescit, nominatim de eo toto quod ipse habet et tenet in loco et territorio de Scano in integrum, ita videlicet ut | officiales prefate ecclesie beati Alexandri qui modo sunt vel pro tempore fuerint et cui ipsi dederint, habeant et teneant et exigant omni anno fictum super predicto toto territorio<sup>(a)</sup> de Scano quattuor sextarios de frumento ad maiorem sextarium civitatis, | ad faciendum quicquid voluerint iure proprietario de cetero sine omni predicti Ihoannis et suorum heredum contradictione usque in perpetuum, | pro remedio et mercede anime sue. Quia talis fuit eius suprema voluntas, ut aput Omnipotentem valeat consequi mer|cedem. Factum est autem hoc anno Domini millesimo centesimo septuagesimo octavo, indictione .XI. | Dominus Albertus de Mapello, Lancea de Palladina, Guido de Strocho<sup>(b)</sup>, Girardus Moizonis et Bouarii<sup>(c)</sup>, hii fuerant testes | ibi supradicta videntes. Obiit autem .VII. idus iulii<sup>(d)</sup>.

(SN) Ego Acto<sup>(e)</sup> domini Frederici imperatoris notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A territorio omesso. <sup>(b)</sup> lettura incerta di un tratto con lettere più ravvicinate che altrove. <sup>(c)</sup> A bovaii. <sup>(d)</sup> A obiit autem .VII. idus iulii al margine destro del foglio, distaccato dal resto del testo, quale nota aggiunta, di mano dello stesso notaio scrittore. <sup>(e)</sup> Così A.

## 8.

## BREVE TESTAMENTI

<post 1191> giugno 30, Sombreno, nel castello, *ad ecclesiam*

Girardo *Moizonis*, di Bergamo, dettando il proprio testamento, destina il censo annuo che gli corrispondono i figli di *Bonus*, di Sombreno – pari, rispettivamente, a quattro sestari i frumento e ad un'eguale somma di miglio –, alla chiesa di Sant'Alessandro, dove vuole essere sepolto, e ai Crociferi, stabilendo altresì numerosi legati *pro anima sua* a favore di chiese, ospedali, monasteri e presbiteri della città di Bergamo, dei borghi e del territorio di *Lemine*, e donando le proprie armi alla *Domus Templi*. Dispone infine lasciati in favore della moglie, dei figli, dei nipoti e di servi; e nomina quattro esecutori testamentari, affidando ad essi la tutela dei figli, nonché due loro *adiutores*.

Copia autentica databile all'ultimo decennio del XII secolo o al primo del XIII: ASDBg, AC, perg. 3468 (segn.antica: K. XIV) [B]. Le autentiche sono le seguenti: «(SN) Ego Guilielmus Belbi domini Henrici regis notarius autenticum huius exempli vidi et legi et ad confirmandum subsripsi. (SN) Ego Albertus de Casso domini regis Henrici notarius autenticum huius exempli vidi et legi et ad confirmandum subsripsi. (SN) Ego Girardus de Cereto sacri palatii notarius autenticum huius exempli vidi et legi et sicut in eo continebatur extra litteram vel silabam plus minusve scripsi». Pergamena in cattivo stato di conservazione (mm 222 × 315), corrosa in più punti e con estese lacune che recano gravi danni alla lettura, compromettendo in particolare la restituzione della datazione cronica. Un approssimativo riferimento alla data di stesura del documento qui edito si trova in un attergato settecentesco contenente un breve regesto dell'atto, apposto evidentemente quando il pezzo risultava già danneggiato: *circa 1160* (corretto dalla stessa mano su *1260*); in un altro attergato, di mano del XIX secolo, si ricorda che uno dei tutori nominati nel testo, Guizardo de Diacono, viene citato da G. Ronchetti (*Memorie storiche della città e della Chiesa di Bergamo*, III, p. 211) nell'anno 1198: egli figura nell'occasione come uno dei rappresentanti del Comune di Bergamo nell'ambito delle trattative di pace con Brescia che chiusero lo scontro pluridecennale (trascinato, fra alterne vicende, fin dal 1156) per il possesso dei quattro castelli della Valcamonica' (fonte: *Liber potheris Communis civitatis Brixiae*, ediz. H.P.M.). Il fatto che possa essere identificato con un Guizardo de Diacono citato nel 1210 (CP 436), o, allo stesso modo, che un altro dei *tutores*, Alberto *Albertonis* (perfetto omonimo di un *civis* che ricopre la carica di console nel 1160, e comunque nome e *cognomen* assai frequenti nella ripetitiva onomastica bergamasca del XII secolo), sia attestato anche nel 1213 (CP 2310), non sembrano elementi probanti in ordine a una datazione tarda del documento. Sulla base di elementi di critica interna e tenendo conto del periodo di attività del notaio rogatario (la cui carriera, stando a un rapido censimento del materiale inedito, si snoda fra gli anni Settanta e Novanta del XII secolo), si è piuttosto orientati a una sua collocazione entro l'ultimo decennio del XII secolo. Il millesimo congetturato quale *terminus post quem* intende far riferimento alla battaglia detta della Malamorte, che il 7 luglio 1191 vide fronteggiarsi, nella piana tra Palazzolo e Rudiano, i Comuni di Bergamo e di Brescia (con i rispettivi alleati Cremonesi e Milanesi) in uno dei ripetuti scontri originati dal conteso possesso degli avamposti fortificati nei pressi del lago d'Iseo e, più in generale, da questioni confinarie lungo il corso dell'Oglio. Che Girardo *Moizonis*, appartenente a cospicua famiglia consolare di antichissima tradizione, possa essere qualificato dallo *status* di *miles* riccamente equipaggiato (della sua dotazione di armi il testamento cita esplicitamente scudo, sella, spada, elmo e usbergo, e un suo *scutifer* risulta tra i beneficiari del lascito) è indubbio, e assai probabile una sua attiva partecipazione alle operazioni militari dell'estate 1191, durante le quali avrebbe potuto ben trarre quella parte «cuiusdam prede (...) de Valcamonica» il cui valore, calcolato in cinque soldi, stabilisce senz'altro di aggiudicare «illis quorum fuit vel pauperibus si ipsi inveniri non possunt».



Per l'identificazione del luogo di redazione dell'atto, cfr. sopra, doc. 3; per il toponimo *Lemen* cfr. sopra doc. 7; *Paterno* è da identificare con la frazione Paderno del comune di Seriate, ove è documentata una chiesa intitolata a Sant'Alessandro. Non identificato il toponimo *Larno*. Da notare il lascito ad Isabella di Val Marina (probabilmente una monaca) di una *perpuncta*, che il Du Cange, *s.v.*, indica come imbottitura usata per le armature: qui si può pensare che si trattasse di una trapunta.

Una die que fuit prima kalendas mensis iulii, in castello de Breno, ad ecclesiam. Ibi Girardus Moizonis, de civitate Pergami, iudicavit et | hoc presens testamentum condivit ut, cum extrema et incerta vite sue dies advenerit, a Domino recipi paratissimus videatur, et sicut statuit post suum de|cessum adimpleri mereatur. In primis equidem iudicavit ecclesie Sancti Alexandri, ubi vult sepelliri, quatuor sextaria frumenti, fictum omni anno quod dant ei filii Bondi de | Breno, et Cruxiatis quatuor sextaria panici omni anno, fictum quod reddunt ei ipsi filii Bondi. Insuper totam terram quam tenent ab eo filii Grassi, de Briolo, [in] eodem loco de | qua redd[un]t ei fictum quinque sextaria inter frumentum et millium iudicavit Misellis de Pergamo. Item de solidis .XXV. fictum quos [ . . . ]<sup>(a)</sup> omni an|no fictum presbitero Sancti Michaelis, et alios solidos .V. presbitero de Breno, et solidos .V. in Valolta et totidem ad Astinum pro missis dicendi[s . . . ]<sup>(b)</sup> septem, et | Misellis similiter solidos .V. omni anno usque ad eundem terminum de illis denariis. Si vero filius eius infra etatem decesserit statuit ut ipsum pratum equaliter habeant. Item scutum, sellam, | ensem et elmum Domui Templi iudicavit, osbergum autem dixit ut vendatur et pretium quod inde accipitur equaliter detur presbiteris de Sancto Michaelis et de Sancto Iacobo et de Sancto Alexandro de | Paterno pro missis cantandis pro anima sua. In obsequiis vero sui corporis et anime ordinavit dari in Valmarina<sup>(c)</sup> solidos .V. et Sancto Alexandro totidem et ecclesie Sancte Marie civitatis Pergami | denarios .XXIII. et Sancto Vincentio totidem, et unicuique ecclesie civitatis ubi presbiter habitat denarios .VI. Et ecclesie<sup>(d)</sup> Sancti Salvatoris de Lemen et Sancto Georgio solidos .III. pro labore ecclesie | et Sancto Thomeo denarios .XII. Item heredibus Zilioli Collis statuit reddi solidos .VIII. pro male ablato. Item pro parte cuiusdam prede quam habuit de Valcamonica ordinavit solidos .V.<sup>(e)</sup> dari illis | quorum fuit vel pauperibus si ipsi inveniri non possunt. Item totum suum allodium quod [super]abondaverit a suo debito et ab hoc iudicato, iudicavit filio condam Redonis fratris sui si | filius eius moreretur<sup>(f)</sup> infra etatem. Item Morzetto iudicavit quinque per-ticas et dimidiam prati sui de Larno a parte Tegetis. Item ecclesie Sancti Michaelis de civitate solidos duos fictum omni anno in clauso | Tegetis quod emit a Bovanio si filius eius infra etatem obierit. Item Gisle que stetit cum eo iudicavit unam de calciis suis de ferro, et alteram alteri Gisle que modo stat cum eo. Item perpun|ctam suam fecit domine Isabelle Vallis Marine, et Iohanni de Troia vestitum suum galdum, et scutifero suo pellem suam de agnis, et Secavegeti pelliciam suam vulpis, et Caloianno cappam suam de aqua. | Et ut omnia ut supra legitur adimpleantur diligenter et ne immemor sui filii et heredis videatur, statuit Galatiam uxorem suam, donec in domo stare voluerit, et uxoris matrem et Albertum Alber|tonis et Guizardum de Diacono tutores sui filii, et Zanettum de Troia et Girardum Guilielmi de Domo adiutores eorum

per andare et venire ad negotia sui filii sicut<sup>(g)</sup> [ . . . ]<sup>(h)</sup> [fuer]it eius bona voluntas. Unde duo brevia uno tenore fieri rogavit. Factum est autem hoc anno Domini millesimo [ . . . ]<sup>(i)</sup> | dominus pre Gisilbertus de Breno, dominus pre Iohannes de Sancto Iacobo, Magifredus Aldonis Lacce [ . . . ]<sup>(i)</sup>.

(SN) Ego Atto domini Frederici imperatoris notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> lacuna per uno spazio di circa 30 lettere. <sup>(b)</sup> lacuna per uno spazio di circa 25 lettere. <sup>(c)</sup> B vamarina. <sup>(d)</sup> B ecclesia. <sup>(e)</sup> B solidos .V. nel sopralineo. <sup>(f)</sup> così B. <sup>(g)</sup> B: ad negotia sui filii sicut lettura incerta. <sup>(h)</sup> lacuna per uno spazio di circa 20 lettere. <sup>(i)</sup> lacuna per uno spazio di circa 60 lettere. <sup>(j)</sup> lacuna per uno spazio di circa 65 lettere.

## 9.

## INSTRUMENTUM IUDICATI

1181 febbraio 25, <Milano>, in canonica sancti Ambrosii

Il suddiacono Alberto *de Soma* dona metà *pro indiviso* dei beni che possiede nei due villaggi di Calusco – consistenti in case e terre a suo tempo vendutigli da Alberico, anch'egli di Calusco – alla chiesa di Sant'Alessandro di Bergamo, con l'obbligo da parte de i presbiteri della chiesa medesima di celebrare una messa per il suo anniversario, nonchè per l'anima dei suoi genitori e dei vescovi Guido Ostiense ed Enrico Quintoniense, e di offrire in tale occasione un pasto a cento poveri.. Dispone altresì distribuzioni annuali di frumento, tratte dall'altra metà *pro indiviso* dei beni suddetti, in favore dei lebbrosi, degli ospedali dei Crociferi e di Sant'Alessandro e dei sacerdoti della città che interverranno al detto anniversario in Sant'Alessandro. Stabilisce infine che, in caso di mancata esecuzione delle proprie disposizioni, ai detti presbiteri subentri il vescovo di Bergamo.

Copia aut. databile alla fine del sec. XII – inizio sec. XIII (sia su base paleografica che in base ad altre attestazioni dei notai autenticanti): ASDBg, AC, perg. 1051 (segn. ant.: D XI) [B]; autentiche «(SN) Ego Albarinus sacri palatii notarius autenticum huius exempli vidi et legi et ad confirmandum subscripsi. (SN) Ego Paganus domini Henrici regis et futuri imperatoris notarius autenticum huius exempli vidi et legi et ad confirmandum subscripsi. (SN) Ego Girardus sacri palatii notarius haurenticum huius exempli vidi et legi et sicut in eo continebatur extra litteram vel silabam plus minusveque<sup>(n)</sup> scripsi». Pergamena in discreto stato di conservazione (mm 224 x 330), presenta l'inchiostro dilavato al centro del margine sinistro e piccole lacune, ma senza danni per la lettura. A tergo vi sono quattro note, tutte databili alla seconda metà del sec. XIV-inizio XV: 1) *pro anual(i) Alberti d[e So]ma*; [...] *Alberti de Soma*; *Testamentum domini Alberti de Soma*; *Testamentum [domini] Alberti de S[om]a*.

Edizione: LUPO, II, coll. 1334-35.

L'espressione *utriusque Carusco* allude all'esistenza di due nuclei abitati, Calusco Superiore e Calusco Inferiore, *loci* e poi comuni distinti fino al XIII secolo inoltrato, oggi fusi nel comune di Calusco d'Adda.

(SN) In nomine Domini nostri Iesu Christi. Anno Dominice incarnationis millesimo centesimo octuagesimo primo, quinta die kalendas martii, indictione quartadecima. | Ego in Dei nomine Albertus qui dicor de Soma, clericus et gratia Dei Sancte Romane Ecclesie subdiaconus volo et iudico et statuo ut presenti die et hora, post meum | decessum, habeat ecclesia Beati Alexandri sita in civitate Bergamo, ubi eius sanctum requiescit corpus, medietatem pro indiviso de omnibus casis [et] rebus territoriis iacentibus in territorio utriusque Ca|rusco<sup>(a)</sup> quas emi ab Alberico<sup>(b)</sup>, de ipso loco Carusco<sup>(a)</sup>, eo tenore ita quod prepositus ipsius ecclesie et fratres sui debeant facere omni anno anuale pro anima mea et pro animabus patris et matris mee et episcoporum Guidonis Hostiensis et Henrici Quintoniensis, in quo annuali debeant<sup>(c)</sup> dare ad manducandum centum pauperibus, et pro quo convivio debeant<sup>(c)</sup> erogare somas quatuor de omni blava que exierit ex | ipsa rerum medietate equaliter. Et dare debeat predictus prepositus medietatem ficti quod datur pro sedimine presbiteris ipsius ecclesie, que medietas est denarii<sup>(d)</sup> triginta; et debet quisque ipsorum sacer|dotum canere missam in ipso annuali pro anima mea. Ac volo ut dictus prepositus et fratres sui faciant tempore [mortis] mee septimum et trentesimum<sup>(e)</sup> et centesimum pro anima mea. Alterius vero medietatis | predictarum rerum de Carusco<sup>(a)</sup> volo ut leprosi ipsius civitatis habeant omni anno somas tres de blava, et Croxati eiusdem civitatis habeant totidem, et ospitale Sancti Alexandri habeat tantum | somas duas; et sacerdotes ipsius civitatis habeant somas quatuor, qui omnes omni anno convenientes apud Sanctum Alexandrum facere debent pro anima mea et pro animabus patris et matris | [m]ee et predictorum episcoporum anuale; et unusquisque ipsorum sacerdotum debet ipsa die facere missam pro anima mea. Et volo ut predictus prepositus cum duobus fratribus de maioribus in fide et | veritate ipsa die dividat ipsam blavam sive pretium ex ea acceptum omnibus suprascriptis ut superius scriptum est, ita ut si necessarie expense exinde orte fuerint, proportionaliter | [sub]trahantur<sup>(f)</sup>; si quid superabonderit, det pauperibus pro anima mea. Quod si prepositus et fratres qui pro tempore fuerit<sup>(g)</sup> in ipsa ecclesia Sancti Alexandri facere et adimplere ut supra legitur per omnia | neglexerint, episcopi ipsius civitatis fidei totum ad poscidendum et distribuendum, ut supra scriptum est, relinquo, et statuo quod istum<sup>(h)</sup> iudicatum numquam possit infringi nisi | aparuerit aliud instrumentum iudicati a me postea factum. Quia sic decrevit mea voluntas. Actum in canonica sancti Ambrosii.

Interfuerunt dominus<sup>(i)</sup> Nazarius prepositus ecclesie<sup>(j)</sup> Sancti Ambrosii et presbiter Burro et Guilielmus clericus ipsius ecclesie et magister Petrus<sup>(k)</sup> presbiter Sancti Vitalis.

Signum + manus<sup>(l)</sup> Vilani de Soma, Ricardi Anglici et Golduini<sup>(l)</sup> testium.

(SN) Ego Petrus sacri palatii notarius qui dicor Abbas tradidi<sup>(m)</sup> et scripsi.

<sup>(a)</sup> LUPO: Calusco. <sup>(b)</sup> B Alb(er)io. <sup>(c)</sup> B debeat. <sup>(d)</sup> così B. <sup>(e)</sup> così B; LUPO: trigesimum. <sup>(f)</sup> B [...]trahantur. <sup>(g)</sup> così B. <sup>(h)</sup> così B. <sup>(i)</sup> LUPO: don. <sup>(j)</sup> omesso in LUPO. <sup>(k)</sup> B petrus nel soprallineo sopra iohannis depennato. <sup>(l)</sup> LUPO Gusdovini. <sup>(m)</sup> LUPO etc. dedi. <sup>(n)</sup> così B.

## 10.

## ATESTATIONES

1182, Bergamo

Rizado *de Pontida* e Pietro *da Bonate* rendono testimonianza delle ultima volontà rese da maestro Alberto *de Bonate* in punto di morte, dettate al tempo del vescovo Guala, che aveva disposto lasciti a favore della chiesa di San Vincenzo di Bergamo, della chiesa di San Salvatore di *Lemine* e dei suoi chierici, dei poveri e di altre persone. L'atto viene steso per disposizione dello stesso vescovo Guala.

Originale: ASDBg, AC, perg 1104 (segn. ant.: D. XIV) [A]. Pergamena (mm 192 × 225) in buono stato di conservazione, presenta l'inchiostro un po' sbiadito in alcuni punti ma senza danno per la lettura. A tergo la nota: *1182 testes de voluntate quondam Alberti de Bonate* di mano del sec. XVI avanzato.

Per il toponimo *Lemine* con la chiesa di San Salvatore, cfr. sopra, doc. 7 ; *Mozate* o *Muciate* abitato ubicabile nei dintorni di Medolago.

(SN) In Christi nomine. Anno Domini millesimo centesimo octuagesimo secundo, indicione quintadecima. Breve recordacionis ad perpetuam memoriam retinendam qualiter testes qui fuerunt dati super ordinamentum et iudicatum quod fecit dominus magister | Albertus de Bonate tempore obitus sui sub domino Guala<sup>(1)</sup> Pergamense episcopo, impartita perpetuati sunt, et ut vice auctorum et | publici instrumenti perpetuo valeant. Quorum atestaciones et dicta testium hec sunt: § Riçardus de Pontida iuratus | dixit: «Ego audivi magistrum Albertum in infirmitate in qua obiit dicere quod milium quod est in uno de arcilis que sunt | Lemine erat Iacobini; de toto alio milio quod erat Lemine sic ordinavit, ut ecclesia Sancti Vincencii haberet medietatem | illius milii et pauperes haberent aliam medietatem; et ordinavit ut capapellum et coppam argenteam<sup>(a)</sup> et omnes<sup>(b)</sup> libri | sui essent in disposicione domini Petri Pacis et domini Ianuarii iudicis, qui soluto debito residuum darent pauperibus. Et ordina|vit ut solidos viginti redderentur filiis Scalie de Locate quos acceperat ab eis pro investitura, et solidos decem cuidam homini de | Mozate quos acceperat similiter pro investitura, et denarios septem cuidam homini de Preseçço similiter pro investitura quam ab illo acciperat. | Et ecclesie Sancti Salvatoris de Lemine ordinavit solidos quadraginta et denarios duodecim pro unoquoque clerico illius ecclesie. § Petrus de Bonate | iuratus dixit idem quod Riçardus et addidit quod arcile in quo dixit esse milium Iacobini est in casa Iroldi de Pristico, et quod de alio milio | debebat ipsemet Petrus habere duas somas, quas postea statuit ut credo<sup>(c)</sup>, et quod ordinavit ut dominus Ianuarius teneret in sua disposicione libras tres denariorum pro indumen|tis et calciamentis matris sue, et quod post mortem matris residuum daretur pauperibus pro anima ipsius; et quod ipse ordinavit illi Petro totam anno|nam suam et

solidos decem denariorum quos ei debebat Bovus de Prezzate; et quod ordinavit tres vegetes quas habebat ad Sanctum Vincentium domino Petro Pacis ad | fruendum diebus vite sue, et post decessum suum essent ecclesie Sancti Vincentii; et ordinavit quatuor arcilia que sunt ad Lemine predicte ecclesie Sancti Salvatoris de | Lemine; et ordinavit ut pellis uxoris Iacobini quam habet Lanfrancus Tarussi exigatur de suo habere, set in his que addidit Petrus non aderat Riçardus<sup>(d)</sup>, ut dixit et ut credit<sup>(d)</sup>.

(SN) Ego Iohannes sacri palacii notarius hos testes iurare feci eosque in presencia predicti domini Guale episcopi et magistri Iohannis Asini ac magistri Algisii de Credario et presbiteri Girardi de Albano interrogavi et eorum dicta scripsi, ac per parabolam ipsius domini episcopi et eius | iussu ad suprascriptam perpetuacionem et confirmacionem in publicam formam sua auctoritate redegei.

<sup>(a)</sup> A argentea. <sup>(b)</sup> segue l(er)ibr espunto. <sup>(c)</sup> A da quas a credo aggiunto nell'interlineo superiore.  
<sup>(d)</sup> da –dus a credit aggiunto nell' interlineo inferiore del margine destro.

<sup>(i)</sup> Guala, vescovo dal 1168 al 1186.

## 11.

### TESTAMENTUM

1183, febbraio 21, Bergamo, *prope ecclesiam beati martiris Alexandri*

Bonifacio Suardi, preposito della chiesa di Sant'Alessandro in Bergamo, istituisce il canonico Vasco erede dei propri beni per un valore di 100 soldi, quali resteranno in seguito alla distribuzione di diversi lasciti di censi a chiese, monasteri ed ospedali di Bergamo e del territorio, e costituendolo usufruttuario a vita dei beni da cui verranno quei censi; prescrive altresì che ogni anno, nel giorno della sua morte, il primicerio di Sant'Alessandro distribuisca ai poveri il disavanzo degli stessi censi; a beneficio dello stesso Vasco compie donazione di vari beni fondiari di diversa provenienza, e conferma le donazioni precedentemente compiute a favore della chiesa di San Lorenzo di Ghisalba; infine prescrive che il notaio rogante stenda diversi atti, uno per ognuno dei beneficiari dei lasciti.

Originale: ASDBg, AC. 623 (segn. ant. : C. II) [A]. Pergamena (mm 390 x 415) in discreto stato di conservazione, con leggere lacune, parzialmente integrabili, in corrispondenza di due linee di piegatura. A tergo, probabilmente di mano del notaio scrittore: *Car(tula) donationis ecclesie Sancti Alexandri et aliarum ecclesiarum quam dominus Bonifatius prepositus fecit*, cui segue nota del sec. XIV: *Et sunt sol(idi) quatráginta [...]* parzialmente abrasa (riferito a un lascito per i vestiti a favore del terzo *custos* che giungerà a possedere i beni così donati); e un grande *signum* a quattro punte, coevo al documento.

Edizione: LUPU, II, coll. 1341-44 (*excerptum*).

Tra i toponimi citati, perlopiù facilmente identificabili, da notare, all'inizio, *Monte Lefi* da intendersi forse come pascoli sommitali di Leffe, in Val Seriana, al confine con la Val Cavallina, ove si concentravano i domini dei signori di Terzo, menzionati poco prima; e *Zusanica*, Guzzanica, località in comune di Stezzano. Nell'elencazione delle chiese cittadine onatarie, due intitolate a San Michele: probabilmente, la prima, San Michele *de Archu*, nel cuore della città, la seconda, San Michele al Pozzo Bianco, con cui si apre la serie delle chiese suburbane.

Una die mensis februaryi que fuit .VIII. calendas martii, extra civitatem Pergami, prope ecclesiam Beati martiris Alexandri, in camera domini Bonifatii prepositi, pluribus hominibus | presentibus qui inferius leguntur. Supradictus dominus prepositus ecclesie Sancti Alexandri Pergamensis Ecclesie instituit dominum Vascum heredem de bonis suis, et iussit esse contentum in tantum de bonis suis quod valeat solidis centum | bonorum denariorum veterum vel imperialium, quos solidos centum habere debet ex illis rebus que remansure sunt a legatis et donationibus ab eo statutis, et nichil amplius ipse nec alius qui ab intestato ei succedere posset percipiat, nisi id quod infra eis legatum fuerit. Ibique supranominatus dominus prepositus qui professus fuit lege vivere Romana, donavit et iure donationis inter vivos dedit domino Vasco, canonico ecclesie Sancti Alexandri, nomine ipsius ecclesie, | petiam unam de terra cum casa terranea supra corte et orto insimul tenente que iacet prope superscriptam ecclesiam, que condam fuit Spine et quam emit ab Otobono de Gastaldo et a filio; et hoc totum quod emit a senioribus | de Terzo, iure hereditario, in Monte Lefi ubi dicitur Roaria; et hoc totum quod tenent in Triviliolo et in pertinentiis et in teritorio pro eo Gervasius et Vitalis filii quondam Zanonis Ferlinde, unde reddunt somam unam frumen|ti et duos modios sicalis et duos modios milii et duos modios panici et quattuor capones; et in Lallo medietatem terre quam emit ab episcopo quam tenent filii Carbonis, de qua medietate reddunt somam unam frumenti et somam | unam sicalis et duodecim sextaria milii [...] <sup>(a)</sup> per commutationem <sup>(b)</sup> ficti [ipsius Bonifatii] preposit[us] . . . . . ] quam emit a Picalosso de Villa et a fratre in loco Vulpi[no . . . ca]rra <sup>(c)</sup> vini et somam unam | sicalis et aliam milii; et pratum unum in parte quod emit ab Alberico, fratre magistri Lanfranci, unde reddit fictum solidos duodecim; et petiam unam terre cum casa, vinea, brolo et prato insimul ten[ente in Prato M]oizonum et quam emit a domina | Eugenia que condam fuit uxor Alberti Moizonis, unde redditur fictum omni anno libras tres et solidos quinque. Tali ordine ut tertius custos ecclesie ante omnes <sup>(d)</sup> qui aliquid habuerint in ipsa [terra] habeat solidos quadraginta pro indumentis. | De reliquis qui supra solidis viginti quinque, habeat ecclesia Sancti Vigilli denarios duodecim, ecclesia Sancte Marie de Caritate denarios .XII., ecclesia Sancte Grate de inter vineis denarios .XII., ecclesia Sancte Agathe denarios .XII., ecclesia S[ancti] Iohannis Evangeliste denarios .XII., | ecclesia Sancti Salvatoris denarios .XII., monasterium Sancte Grate denarios .XXIII.or, ecclesia Sancti Mathei denarios .XXIII.or, ecclesia Sancti Laurentii denarios .XII., ecclesia Sancti Michelis denarios .XII., ecclesia Sancti Pancrati denarios .XII., ecclesia Sancti [. . .]ani denarios .XII., ecclesia Sancte Eufe[mie] denarios .XII., ecclesia Sancti Andree denarios .XII., ecclesia Sancti Michelis

denarios .XII., ecclesia Sancti Alexandri de Mugazone denarios .XII., ecclesia Sancti Alexandri in Columpna denarios .XII., ecclesia Sancti Stefani denarios .XII., ecclesia Sancti Iacobi de la Porta | denarios duodecim; et quod residuum fuerit deveniat in manu et potestate primicerii ecclesie Sancti Alexandri, quod in die aniversarii pro anima sua [p]auperibus disponat. Que omnia suprascriptus prepositus donavit Vasco nomine | supradictarum ecclesiarum, ut supra legitur. Item suprascriptus prepositus eodem modo donavit Vasco, nomine ecclesie Sancti Vincentii, in sorte de Zusanica somam unam frumenti, et monasterio de Valle Alta in ipsa sorte | somam unam sicalis, et monasterio de Astino in ipsa sorte somam unam sicalis, et monasterio de Valle Marina in ipsa sorte somam unam milii, hospitalibus Sancti Alexandri, que dominus Landulfus de la Crotta et Grassus de Scano edificaverunt, | in ipsa sorte duas somas milii. Item eodem modo donavit Domui Misellorum somam unam milii quam suprascriptus prepositus emit a Pia in Sporzatica, et Croxatis in ipsa terra somam unam milii, et terram de Aza|no ecclesie Sancte Marie de la Capella unde redditur fictum .VII. sextaria frumenti et septem milii. Et omnibus suprascriptis quibus fictum de Sporzatica et de Zusanica donavit, etiam proprietatem ipsius terre donavit, tali modo ut quisque suprascriptorum donatariorum | eam partem in ipsa terra habeat quam in ficto habebit. Ecclesia Sancti Lauretii de Gisalba donationes quas in ea contulerat ratas et infirmas habuit. Que omnia prenominate prepositus donavit Vasco, nomine suprascriptarum ecclesiarum, domorum | et hospitaliorum, ut supra legitur, servato in se et retento usufructu<sup>(a)</sup> omnium suprascriptarum rerum quo usque vixerit, eo vero ordine ut ministri et servientes suprascriptarum ecclesiarum, domorum et hospitaliorum et officiales qui | nunc sunt vel pro tempore fuerint et cui dederint, perpetuo habeant et teneant suprascriptas res, et quicquid voluerint de eis, iure proprietario et hereditario nomine, donationis faciant pro remedio et mer|cede anime sue et remissione omnium suorum peccatorum, retento et servato in se usufructu predictarum rerum ut supra legitur. Quia sic ipse dominus Bonifatius sua decrevit voluntate, | quam voluntatem nullo modo mutare liceat, set qui de hic donavit inviolabiliter conservare promisit cum stipulatione subnixa.

Signum + manus supradicti domini Bonifatii<sup>(f)</sup> prepositi qui hanc cartulam donationis fieri rogavit, et precepit Petro notario ut scribat, faciat et | compleat quam plura brevia<sup>(g)</sup> et car(tulas) secundum partem ficti ut supra legitur, scilicet secundum eam partem quam aliquis supradictorum habuerit in suprascriptis rebus.

Signa +++++ manuum domini Oprandi iudicis, Alberti filii sui, Mazochi Pacientia, Albertini filii sui et Baroncelli testium. Factum est hoc anno Domini millesimo centesimo octuagesimo | tertio, mense predicto, indictione prima.

(SN) Ego Petrus notarius sacri palatii interfui, tradidi et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A lacuna per uno spazio di circa 15 lettere. <sup>(b)</sup> A lettura incerta. <sup>(c)</sup> A lacuna per uno spazio di circa 15 lettere, oltre a quelle integrate. <sup>(d)</sup> A segue ha(beat) espunto. <sup>(e)</sup> A usufructu(m). <sup>(f)</sup> A Bonafatii. <sup>(g)</sup> A b(er)rvia.



## 12.

## BREVE TESTAMENTI

1189 ottobre 18, Bergamo, *in sedimine Guilielmi de la Crotta*

Guglielmo del fu Alberto de la Crotta <di Bergamo> fa testamento istituendo erede universale il figlio Gisalberto, esclusa una somma di trecento lire in legati *pro redditibus et male ablatis* a favore di quanti possono essere stati da lui danneggiati o a favore dei poveri; costituisce altri legati a favore delle chiese di Sant'Alessandro e di San Vincenzo in Bergamo, di vari ospedali e chiese della città e dei orghi – sabilendo, in generale, che a ciascuna chiesa amministrata almeno da un prete sia destinata la somma di sei denari, e di quattro, invece, a quelle in cui non ve ne sia alcuno –, e del prete Oprando; assegna in usufrutto alla moglie *Menazata* la casa di residenza con orto in Bergamo e gli altri redditi fondiari in territorio di Chignolo, per la sua sussistenza e per donativi ai poveri *pro anima* sua; dispone lasciati in denaro a favore delle figlie e di alcune nipoti, affidando al detto Gisalberto il controllo del rispetto delle condizioni di tali lasciati.

In un codicillo del 2 novembre dello stesso anno, annotato sullo stesso supporto, il testatore aggiunge un lascito di vestiti e biancheria per le figlie Giulia ed Adelaide.

Copia aut.: ASDBg, AC perg. 2563 (segn. ant.: I.IV ) [B] databile alla fine del XII secolo in base alla sottoscrizione del notaio *de la Plotha* (documentato anche in CP 493, a.1192); autentiche: «(SN) Ego Albarinus sacri palacii notarius autenticum horum exemplorum vidi et legi et ad confirmandum subscripsi. (SN) Ego Albertus sacri palacii notarius autenticum horum exemplorum vidi et legi et ad confirmandum subscripsi. (SN) Ego Iohannes de la Plotha sacri palacii notarius autenticum horum exemplorum ut superius scripta sunt vidi et legi et sicut in eis continebatur ita et in istis continentur nichil extra litteram vel sillabam plus minusve scripsi». Pergamena in discreto stato di conservazione (mm 322 x 425), presenta qualche macchia di umidità con qualche danno per la lettura; a tergo, di mano di fine XIII secolo: *Testamentum domini Guilielmi de la Crotta in quo reliquid modium unum fru(men)ti ecclesie Sancti Alexandri*; e di mano della seconda metà del XIV secolo: *Testamentum domini Guilielmi domini Alberti de la Crota qui reliquid | ecclesie Sancti Alexandri unum modium frumentum perpetuo*.

In Christi nomine. Anno Domini millesimo centesimo octuagesimo nono, die quarto decimo exeunte octubre, indictione septima. Breve recordationis testamenti facti per nuncupationem a Guilielmo filio condam Alberti de la Crotta. In primis instituit Giselbertum, filium suum, sibi heredem in omnibus suis bonis, salvis legatis | et fidei commisis inferius scriptis. Legata autem hec sunt. In primis legavit et ordinavit libras trecentum bonorum denariorum imperialium vel eque currentium pro redditibus et male | ablatis, et primitus si inveniatur cui aliquo modo iniuste aliquid tulisset vel deberet ei vel eis reddi; et si non inveniatur, voluit et ordinavit ut omnes predicti | qui remanserint, si Guilielmus non legaverit, dentur pauperibus consilio et dispositione domine Menazate, presbiteri Oprandi, Lanfranci Vasconis et

Iohannis de la Crotta filii Alexandrii. Et ex|ceptis his trecentis [*libris*] legavit Sancto Alexandro Pergamensis ecclesie modium unum frumenti fictum perpetuo ad sextarium Pergami vel denarios tot, unde ministri et servientes suprascripte ecclesie | bene possint emere congruo loco ipsum fictum. Sancto Vincentio legavit denarios duodecim; hospitali de Ierusalem solidos duos<sup>(a)</sup>; hospitali domini Landulfi solidos duos; Sancto Vi|gilio solidos decem, qui debentur in terra ad utilitatem ecclesie; Croxatis solidos quinque; Misellis solidos quatuor. Pro omni ecclesia civitatis Pergami et burgium ubi est presbiter denarios sex; ubi | non est presbiter denarios quatuor; presbitero Oprando solidos decem. Menazate uxori sue legavit atque reliquid usumfructum et redditum de eo toto et de omnibus terretoriis que ipse Guilielmus habet et ei | pertinet vel pertinere videtur in loco et terretorio<sup>(b)</sup> et pertinentiis de Cuniolo<sup>(c)</sup> in integrum, pro victu et pro suis necessariis quousque vixerit, et per dare pauperibus pro anima sua eius voluntate et dispositione. Item reliquid ei et iudicavit usumfructum et redditum ortuli et quod ibi ad ipsum pertinet et habitationem et utilitatem case et coquine et tocuis case basse et solarii antiqui ad habitan|dum et standum supra usque quo ipsa honeste vixerit et lectum eius custodierit. Item legavit et ordinavit Giulie<sup>(d)</sup> et Adeleite filiabus suis libras centum quinquaginta bonorum denariorum im|perialium vel eorum loco [*currentium*] tempore dotis et victum et vestitum honorifice usque quo starent in domo. Verdanesie filie sue legavit libras viginti suprascripte monete. Otte filie sue legavit libras decem | predicte monete, et confessus fuit Guilielmus predictus quod ipse habet de rebus suprascripte Otte tantum quod capit libras tres predicte monete, et voluit et ordinavit ut ei dentur. Heredibus Anesie de | Carvico, abiaticis suis, legavit libras decem suprascripte monete. Oremplasiae, filie sue, legavit libras decem tali ordine, si ipsa heredes habuerit et dimiserit heredem post se, et si non dimiserit | heredem voluit et ordinavit ut ipsas decem libras deveniant<sup>(e)</sup> in Giselberto, filio suo, vel in heredibus. Que omnia suprascripta legavit et ordinavit filiabus suis et heredibus condam Anexie, quondam filie | sue de Carvico, tali tenore ut Giselbertus eius filius faciat fieri bonum et optimum consultum et pignus de unoquoque ut supra dictum est. Item voluit et ordinavit quod si inveniatur aliquod | testamentum quod fecisset vel rogasset Guilielmus ante hoc tempus factum ullo modo quod [...] <sup>(f)</sup> et nullius momenti vel utilitatis. Item voluit et ordinavit et Petro notario precepit quod Petrus | suprascriptus notarius habeat omni tempore virtutem et potestatem faciendi unicuique suam cartulam propriam si voluerint<sup>(g)</sup> de suo facto cum omni melioramento quod facere posset suo sensu vel sensu | sapientum, secundum hoc quod supra legavit vel ordinavit. Et hec omnia legavit et ordinavit, sicut superius comprehensum est, r[ec]eptis et servatis in se quo advixerit omnibus fructibus et usu|fructu atque utilitate omnium suprascriptarum rerum. Actum extra civitatem Pergami, in sedimine supradicti Guilielmi de la Crotta.

Signum + manus<sup>(h)</sup> supradicti Guilielmi qui hanc cartulam fieri rogavit pro remedio et mercede anime sue et remissione omnium suorum peccatorum.

Signa ++++++++ man(uum) Michaelis Tampoldi, Bertrammi de Bove, Lanfranci de Soresole, Lanfranci et Martini de Ferarie et Gafori Amizonis de Corno [et] Zenucho de Gavazolo testibus.

(SN) Ego Petrus notarius sacri palacii notarius<sup>(i)</sup> interfui et plures cartulas uno tenore rogatus scripsi.

## CODICILLUM

1189 novembre 2, Bergamo

Postea vero altera vice Guilielmus suprascriptus expresim firmavit omnia suprascripta, et insuper legavit Giulie filie sue septem paludelles et septem camixias et curtinam<sup>(i)</sup> et triginta brachia | toalie et super lectum sacconem et quatuor lanzolos, sunavolos et omnia utilia de panno lini et de panno stuppe ut sunt modo facti et ordinati. Item legavit similiter | et eodem modo Adeleite quamvis non sint modo facti omnes, sed voluit et ordinavit ut ita boni et optimi habeat predicta Giulia<sup>(k)</sup> ut Adeleita, et e converso. Testes qui ibi interfuerunt Petrus Gaitti et Bergaminus Trentinus. Actum in suprascripto sedimine, die secundo intrante novembre.

(SN) Ego Petrus notarius sacri palacii interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> duos *corretto su dres.* <sup>(b)</sup> *B* *corretto su terretoriis.* <sup>(c)</sup> *B* *cuniola.* <sup>(d)</sup> *B* *guilie.* <sup>(e)</sup> *B* *deveniat.* <sup>(f)</sup> *B* *lacuna di circa 15 spazi.* <sup>(g)</sup> *così B.* <sup>(h)</sup> *B* *manu(m).* <sup>(i)</sup> *così B.* <sup>(j)</sup> *B* *curtinam nel sopralineo.* <sup>(k)</sup> *B* *guil(...).*

## 13.

## BREVE RECORDATIONIS TESTAMENTI

1194 ottobre 18, Bergamo

Pietro della Scala fa testamento nuncupativo istituendo erede per metà dei propri beni il figlio maschio nascituro, ovvero, se nascerà una figlia femmina, la medesima per due terzi di tale metà e le nipoti lasciate dal figlio per il rimanente terzo della stessa; e i poveri per l'altra metà, tra persone da determinarsi da esecutori designati in Guglielmo canonico della Chiesa di Bergamo, in *magister* Ottobono da Sant'Eufemia, in Saturnino *Gaytti*, in Marchisio da Mornico e in Alberto di Acatto della Scala, e con il consiglio di *dominus* Oprando di Sant'Alessandro. Gli stessi esecutori decideranno per la suddivisione dei beni in caso di morte prematura del figlio o della figlia nascituri, e garantiranno in ogni caso che il nipote Oprandino, figlio della fu Lorenza figlia del testatore, abbia un legato di cinque lire. Stabilisce altri legati in fa-

vore della chiesa di Sant'Eufemia in Bergamo e di vari parenti e servitù della casa, e un vitalizio per la moglie *Canetha*. Istituisce quindi quali tutori per i figli fino alla maggiore età i detti Saturnino *Gaytti* e Marchisio da Mornico.

Originale: ASDBg, AC perg 398 A (*segn. ant.* : B.XI) [A]. Pergamena in buono stato di conservazione (mm 310 x 405), presenta qualche buco lungo le piegature ma senza danno per la lettura. Fori di cucitura al margine inferiore: era infatti allegata una pergamena del 1197 relativa all'esecuzione del testamento (documento che si pubblica di seguito). A tergo, di mano del sec. XV: *Testamentum condam domini Petri de la Scala | factum de anno 1194 die 14 exeunte aprilis (!)*, e, di mano del sec. XVI: *Testamentum Petri dela Scala*.

All'inizio dell'elencazione dei lasciti, le *habiatice sue ex filio* possono essere identificate con gli *heredes Galitioli filii sui* menzionati nella *cartula solutionis* allegata (v. sotto).

Una die mensis octubris que fuit quartadecima dies exeunte ipso mense, in civitate Pergami, in domo Petri de la Scala, presentia infrascriptorum testium. | Breve recordationis testamenti facti per nuncupationem a prenominato Petro de la Scala. In primis enim instituit sibi heredem filium suum nasciturum, si masculus natus fuerit, in | medietatem omnium bonorum suorum, et si femina nata fuerit ipsam feminam suam filiam nascituram et alias habiaticas suas ex filio in medietatem omnium bonorum suorum sibi heredes | instituit, ita videlicet ut<sup>(a)</sup> filia nascitura habeat duas partes illius medietatis, habiaticæ vero terciam habeant. In alia vero medietate, si masculus vel femina ei natus vel | nata fuerit, pauperes sibi heredes instituit, que medietas dari debet et designari pauperibus, arbitrio domini presbiteri Guilielmi, canonici Pergamensis ecclesie<sup>(b)</sup>, et magistri Ottoboni de Sancta Eufemia et Zanturnini | Gaytti et Marchisii de Murnico et Alberti Acatti de la Scala, et consilio domini Oprandi de Sancto Alexandro. Et si filius masculus ei natus fuerit vel femina ei nata fuerit et in pupillari | etate decesserit, pauperes ei substituit, similiter vero pauperibus bona dentur et designentur [ar]bitrio predictorum. Et si filius vel femina nasciturus vel nasc[i]tura transacta pupillari etate infra etatem decem et octo annorum decesserit, rogavit filius vel filia<sup>(c)</sup> quicumque ei natus fuerit vel nata ut<sup>(a)</sup> restitueret hereditatem, scilicet suam partem quam tunc haberet, pauperibus | distribuendam arbitrio predictorum. Eo tamen excepto ut<sup>(a)</sup> de bonis illius pupilli vel pupille habeat Oprandinus filius quondam Laurentie filie sue libras quinque, quas libras quinque habeat ipse Oprandinus | sive masculus vel femina nasciturus vel nascitura decesserit vel vixerit, et Oprandinus usque ad maiorem etatem scilicet decem et octo annorum pervenerit. Ecclesie Sancte Eufemie legavit duo sextaria | fictum, unum frumenti et unum milii, super molendinum suum quod appellatur Molendinum Clericum, pro mercede anime sue. Et terram quam habet iuxta idem molendinum similiter eidem ecclesie Sancte<sup>(d)</sup> Eufemie | pro mercede anime Galitioli filii sui legavit. Imildine camerarie<sup>(e)</sup> sue legavit solidos quadraginta absque illis solidis quadraginta quos confessus fuit ei dare debere pro mercedibus suis; Albertino servienti | suo legavit solidos quadraginta absque illis solidis decem quos ei profitetur debere<sup>(f)</sup> pro mercedibus suis; Undrathe filie quondam Lanfranci de Cazano legavit solidos viginti; et filie quondam Anesie

de Plecta | solidos vigint; hoc modo: quod non habeant ipsos denarios usque ad etatem duodecim annorum, set usumfructum tantum, et si aliqua earum sine heredibus decesserit<sup>(g)</sup> penes heredes suos remaneant. Et ordi|[n]avit ut Canetha uxor sua habeat victum et vestitum de bonis ipsius Petri donec vixerit et lectum suum et filios suos custodierit, sin autem filii sui decesserint non ulterius aliquid habeat<sup>(h)</sup> | excepto eo quod ipse Petrus ei iam ordinavit et nunc ordinat scilicet libras sex. Serene socrui sue et Imildine cognate sue et Canethe uxori sue legavit hoc quod ei debent Morandus | et Albertus fratres illius uxoris sue et quod continetur in brevibus, hoc modo ut Serena sola habeat facultatem et licentiam exigendi et habendi<sup>(i)</sup> ipsos denarios donec ipsa Serena vixerit, et filiabus suis | et sibi distribuat usumfructum eiusdem pecunie; ea mortua filie suas partes legati percipiant et habeant. Et insuper tutores instituit et dedit filio vel filie nascituro vel nasciture | et neptibus suis, qui<sup>(j)</sup> tutore indigent, Zanturninum Gaytti et Marchisium de Murnico. Factum est hoc anno | Domini millesimo centesimo nonagesimo quarto, indictione duodecima. | Interfuerunt ibi testes rogati Obertus Petregalli Guayvettus de Cascatica, | Iohannes de Plecta, Bonazinus Bonazene, Lanfrancus Guarinonis, Petrus filius Iohannis Pilicis et Petrus | Guarinonis. Et plures cartule uno tenore fieri rogatae sunt.

(SN) Ego Iohannes Valcosii sacri palatii notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A u(bi).    <sup>(b)</sup> A ecclesie *nel soprilineo*.    <sup>(c)</sup> A filiu(m) vel filia(m).    <sup>(d)</sup> A sancte *nel soprilineo*.  
<sup>(e)</sup> A camerarie *corretto su camararie*.    <sup>(f)</sup> A debere *corretto su dare*.    <sup>(g)</sup> A decesseri(n)t.  
<sup>(h)</sup> A habeant *con n in eccesso espunta*.    <sup>(i)</sup> A et habendi *nel soprilineo*.    <sup>(j)</sup> A que(m).

## 14.

## CARTULA SOLUTIONIS

1197 marzo 3, Bergamo, *in choro Sancte Marie*

Marchisio da Mornico e Saturnino *Gaytti*, quali tutori degli eredi del fu Pietro della Scala e degli eredi di suo figlio Galiciolo, rilasciano quietanza a prete Guglielmo, canonico della Chiesa di Bergamo, per il pagamento di venticinque lire imperiali residue del prezzo per l'acquisto di una terra in Trescore, che Pietro, all'atto di dettare il proprio testamento, aveva ricordato al prete spettare a sé e quindi ai propri eredi, presenti il notaio rogante e Oprando di Sant'Alessandro, pur non inserendo questo punto tra le clausole del testamento scritto.

Originale: Bergamo, ASDBG, AC perg 398 B [A]. Pergamena in buono stato di conservazione (mm 165 x 230), già allegata al margine inf. della pergamena 398 A (fori di cucitura al margine inf.).

(SN) Una die mensis madii que fuit tertia dies intrante ipso mense, in civitate Pergami, in choro Sancte Marie. | Contenti et confessi fuerunt Marchisius de Murnico et Zaturminus Gaytti, tutores heredum Petri de la Scala et heredum Galitioli, | filii sui, nomine ipsorum heredum Petri et Galitioli, quod dominus presbiter Guilielmus, canonicus Pergamensis ecclesie, eis, nomine predictorum pupillorum, dederat et solverat libras vigintiquinque imperialium aut eorum loco sine fraude currentium, que remanserant ad solvendum | tempore mortis suprascripti Petri de la Scala de precio compre quam ab eodem Petro ipse presbiter Guilielmus fecit ad Triscurium. Et insuper ibi conten|ti<sup>(a)</sup> et confessi fuerunt prenominati tutores quod prefatus Petrus de la Scala in infirmitate de qua obiit, tempore quo condebat testamentum, | manifestavit et dixit ac confessus fuit, audientibus etiam domino Oprando de Sancto Alexandro et Iohanne Valcosii, qui testamentum illud | scribebat et predicto Zanturnino et aliis testibus qui intererant testamento, quod ipse presbiter Guilielmus eidem Petro bene solvatur et integre precium | predicte compre exceptis libris vigintiquinque imperialium, de quibus libris vigintiquinque ipsi tutores suprascripto modo confessi fuerunt. Dominus etiam | Oprandus suprascriptus et Iohannes Valcosii ibi confessi fuerunt quod ita prefatum Petrum de la Scala, ut superius scriptum est, tempore quo faciebat testamentum | profiteri audierunt. Factum est hoc anno Domini millesimo centesimo nonagesimo septimo, indictione quintadecima. Magifredus de Lallio, Oldo de la Crotta, Albertus iudex de la Turre ibi testes interfuerunt.

(SN) Ego Iohannes Valcosii sacri palatii notarius interfui et rogatus scripsi.

<sup>(a)</sup> A cont(en)nti.

Maria Teresa Brolis (Bergamo)  
mtbrolis@interfree.it

Andrea Zonca  
Archivio Bergamasco – Centro studi e ricerche  
azonca@libero.it





## **Profilo di Edoardo Ruffini (Torino, 1901 - Borgofranco d'Ivrea, 1983)**

di Gianmarco De Angelis

Edoardo Ruffini, il più giovane dei dodici professori universitari che rifiutarono di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista imposto con regio decreto del 28 agosto 1931, aveva da poco compiuto trent'anni quando fu costretto ad abbandonare la cattedra. Nato a Torino, il 25 aprile 1901, vi trascorse gli anni dell'adolescenza, compiendo gli studi elementari e ginnasiali. Dopo la nomina del padre, l'insigne giurista Francesco Ruffini, a senatore del Regno, si trasferì a Roma, e nel 1918 ottenne la licenza liceale al Tasso. Iscrittosi alla Facoltà di Giurisprudenza della Sapienza, restò particolarmente affascinato dall'insegnamento di Pietro Bonfante, del quale molti anni dopo riconoscerà apertamente una decisiva influenza nella maturazione dei suoi interessi scientifici.

In complesso sono stato un autodidatta, non ho avuto "maestri". Mosca lo ricordo appena, mentre Solari lo ricordo con affetto e gratitudine. È lui che mi ha dato il gusto dei problemi filosofici. Ma lo storico giurista da cui ho imparato di più [...] è stato Bonfante. Credo di dovere a lui l'indirizzo che ho preso. I vari Solmi, Besta, Leicht erano gentilissimi, alcuno di essi mi ha trattato bene al concorso, ma mi facevano capire che preferivano stessi alla larga. Mio padre mi ha suggerito tutt'al più dei temi e della bibliografia, qualche indirizzo nelle ricerche, ma preferiva leggere i miei lavori quando erano pronti per la stampa. Don Benedetto [Croce] era un caro amico di famiglia, ma con lui non c'è mai stato dialogo: lui non si interessava ai miei studi, ed io ero allergico alla sua filosofia (Ruffini, *Conciso autoritratto*, in appendice a *Per Edoardo Ruffini*, p. 152).

Tornato a Torino, concluse gli studi universitari nel 1923, discutendo una tesi in Diritto costituzionale assegnatagli da Gaetano Mosca dal titolo *Pensiero greco e diritto romano nella formazione del principio maggioritario canonico*. Il lavoro, approvato con dignità di stampa (verrà pubblicato, con leggere modifiche, nel 1925, sul numero 93 di «Archivio giuridico»), anticipa temi e interessi che saranno al centro delle sue ricerche negli anni immediatamente seguenti (e ai quali è in gran parte legata la sua fama di storico del diritto e del pensiero politico), dopo un nuovo trasferimento a Roma e

durante un febbrile periodo di studio in vista del concorso per la cattedra di Storia del diritto italiano. Immediatamente dopo la laurea si mise al lavoro per consentire l'uscita di un articolo su Marsilio in coincidenza con il sesto centenario dell'opera più nota del patavino (*Il «Defensor Pacis» di Marsilio da Padova*, pubblicato su «Rivista storica italiana», n. s., 2 [1924]): articolo considerato a lungo eccentrico rispetto alla sua produzione posteriore, e invece, come si vedrà in seguito e come già sottolineato da Paolo Grossi, a quella «intimamente legato» (Grossi, *Omaggio a Edoardo Ruffini*, p. 577). Quindi, nell'annata 1924-1925 degli «Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino» comparve, in quattro lunghe *Note* (per un totale di 89 pagine), il saggio intitolato *Il principio maggioritario nelle elezioni dei re e imperatori romano-germanici*; nel '26 uscì il suo primo libro (*Conclave laico e conclave ecclesiastico*); nel '27, oltre a un articolo su *Le origini del conclave papale*, recensito da Pietro Egidi su «Rivista storica italiana», videro la luce per le edizioni torinesi dei fratelli Bocca *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano* e *Il principio maggioritario. Profilo storico*. Due libri quasi completamente ignorati dagli storici del periodo (si segnalano solo due brevissime notizie bibliografiche su «Rivista storica italiana», curate, rispettivamente, da Luigi Genuardi e da Giorgio Falco), che circolarono poco o punto (non se ne trova traccia nella biblioteca di Gramsci, che pure quasi negli stessi anni rifletteva su *Il numero e la qualità nei regimi rappresentativi*, e pare che invano li richiedesse in carcere ancora nel 1936 Riccardo Bauer). Passaggi come quelli in cui Ruffini stigmatizzava la «tendenza» sempre presente nei regimi politici moderni a confondere la maggioranza con la massa «quando si vogliono colpire le istituzioni democratiche», la critica di fondo alla «ragione dei più» quando, mutandosi nella «ragione del più forte», calpesta i diritti delle minoranze, potevano senz'altro suonare con fastidio alle orecchie delle autorità fasciste, ma nessuna riserva fu espressa in sede di valutazione concorsuale, dove anzi il giudizio dei commissari (Leicht, Brandileone, Bonaudi) fu assai positivo ed Edoardo Ruffini risultò primo, davanti a Giuseppe Ermini. Nello stesso anno 1927 ottenne così l'insegnamento presso l'Università di Camerino, dove fu anche affidatario dei corsi di Diritto canonico, di Diritto ecclesiastico e di Istituzioni di diritto romano, e quattro anni dopo, con voto unanime del Consiglio di Facoltà, fu chiamato a Perugia. Nell'Università del capoluogo umbro tenne tuttavia due sole lezioni: a pochi giorni dall'inaugurazione dell'anno accademico giunse sulla sua scrivania, perentorio, l'ordine di giurare. Farlo o no? La risposta di Edoardo Ruffini era scontata,

il dilemma puramente accademico, perché fin dal primo giorno sapevamo che sarebbe stato no [...]. Preoccupante, ovviamente, per motivi finanziari. Ma con qualche sacrificio abbiamo superato la crisi (Ruffini, *Conciso autoritratto*, in appendice a *Per Edoardo Ruffini*, p. 153).

Lo tratteneva, anche, l'«invincibile ripugnanza» che nutriva nei confronti «del bel gesto»,

e la lettera di dimissione, anche se dissimulata, anche se non motivata con la sua vera ragione, ne è uno. Se potessi scivolare via con un qualsiasi pretesto, la cosa mi sarebbe assai più facile.

Così scriveva alla cugina Nina Ruffini, in toni che certo avrebbero condiviso gli altri undici (su oltre milleduecento) che non giurarono. La testimonianza di dignità e libertà fu sincera e preziosa, ed è sempre il caso di ricordare i nomi di coloro che, oltre a Edoardo Ruffini, la resero: Ernesto Buonaiuti, Mario Carrara, Gaetano De Sanctis, Giorgio Errera, Giorgio Levi Della Vida, Fabio Luzzatto, Piero Martinetti, Bartolo Nigrisoli, Francesco Ruffini, Lionello Venturi, Vito Volterra. Peraltro, scrive Galante Garrone, «il sacrificio di Edoardo fu più grande di quello del padre, e dei pochi altri colleghi non-giuranti: perché egli aveva trent'anni, e la sua carriera universitaria, appena agli inizi, ne fu stroncata. Da quel giorno egli si appartò, silenzioso, in solitudine» (Galante Garrone, *I miei maggiori*, p. 31).

Appartata fu anche e sicuramente la collaborazione di Ruffini all'*Enciclopedia italiana*, annunciata a Gentile in una lettera del 30 giugno 1927 e proseguita fino al 1934, ma nient'affatto solitaria: vi ritrovò, tra gli altri, un suo professore degli anni torinesi (Solari) e molti colleghi non-giuranti (compresi due firmatari dell'antimanifesto Croce, De Sanctis e Levi Della Vida), legati da un vecchio rapporto di stima reciproca al direttore scientifico dell'opera e da questi rassicurati sul carattere "apolitico" della grande impresa editoriale. Quanto poi agli iniziali propositi d'impermeabilità a condizionamenti ideologici e a comportamenti censori del regime si fosse rimasti fedeli in corso d'opera è cosa nota, e vale appena a scalfire il quadro la seconda delle due voci curate dal «già prof. nella R. Università di Perugia» Edoardo Ruffini (*Maggioranza*, del 1934; la prima, *Capitolo*, è del '30): una brevissima esposizione, tutta tesa a ribadire il carattere intrinsecamente «artificiale» e meramente «accessorio» del principio maggioritario rispetto alla vicenda storica delle istituzioni democratiche – entro cui il congegno deliberativo non è che un aspetto del concreto esercizio del potere promanante da una pluralità di soggetti con pari diritti – ma destinata a essere travolta dalle apologie del carattere totalitario dello Stato che prima Alberto Maria Ghisalberti (voce *Parlamento*, 1935) e poi Arnaldo Volpicelli (*Rappresentanza politica*, 1936) avrebbero fatto dalle colonne dell'*Enciclopedia gentiliana* (G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'«Enciclopedia italiana» specchio della nazione*, Bologna 2002, p. 144). Ad ogni modo, il "silenzio" di Ruffini diverrà assoluto solo dopo (ed è una nuova coincidenza ricca di significati) il 1936, quando non si ha più notizia di suoi lavori scientifici.

In Università, sulla cattedra perugina che gli era stata strappata, tornò a guerra finita, dopo alcuni anni a Londra come consigliere culturale di Nicolò Carandini, ambasciatore per conto dei governi del C.L.N. Ma le cattive condizioni di salute, aggravatesi dopo la morte del figlio Luca, il peggioramento della vista, pur non impedendogli di tenere con sostanziale regolarità lezioni e seminari, causarono un forte rallentamento della ricerca e della

produzione di nuovi saggi. Scarse anche le sue partecipazioni a convegni, pochi gli inviti a tenere conferenze fuori sede (ma si ricordi almeno quella del marzo 1952 – in piena epoca maccartista – presso l'Università dell'Oklahoma su *La miglior forma di governo*, in cui denunciava con preoccupazione il ciclico ripetersi nella storia di «moralità d'emergenza»). Nell'aprile 1976 accettò però di buon grado, in occasione della ristampa del suo più celebre lavoro e di un saluto definitivo a colleghi e allievi, di partecipare a un incontro di studio promosso dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Ateneo perugino per discutere di *Problemi storici ed attuali del principio maggioritario*. «Portando in sala di rianimazione» quel vecchio libro, dandogli «occasione di ripensare, di ridiscutere problemi» che lo avevano appassionato cinquant'anni prima, disse di avere «la sensazione che fosse la chiusura di un cerchio, un ritorno all'inizio».

A Perugia tornò un'ultima volta, qualche mese dopo, per un convegno di studi di Diritto comune, prima di ritirarsi definitivamente, stanco e ammalato, nella casa paterna di Borgofranco d'Ivrea, «in quella poca terra e fra quelle pietre» dove si spense, nella notte fra il 9 e il 10 febbraio 1983.

Non era un medievista, Edoardo Ruffini, né per formazione né di professione. A interessarsi di medioevo, tuttavia, arrivò presto, quasi subito, e tutto, anche al di là della testimonianza autobiografica, lascia pensare che nella scelta ebbero un ruolo affatto marginale i professori incontrati alle Università di Roma e Torino. Si sa che per Mosca, il relatore della tesi di laurea che oltre cinquant'anni dopo avrebbe ricordato «appena», il mondo medievale era relegato in posizione di assoluta marginalità nell'esame storico dei regimi politici, quasi una oscura parentesi fra le grandi esperienze dell'antichità e dell'evo moderno (per le quali l'autore della *Teorica dei governi* disponeva di saldi punti di riferimento, da Mommsen a Fustel de Coulanges, da Tocqueville a Taine: cfr. sul punto M. Vallerani, *La città e le sue istituzioni. Ceti dirigenti, oligarchia e politica nella medievistica italiana del Novecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 20 [1994], p. 172). Di Patetta, certo, Ruffini seguì un corso sull'Editto di Teodorico, che però il professore ligure – proprio «colui che avrebbe potuto contare di più sul piano degli studi» (e che «invece non contò affatto») – «non riuscì a finire nelle rituali cinquanta lezioni tante erano le quisquiglie in cui si arenava» (Ruffini, *Conciso autoritratto*, in appendice a *Per Edoardo Ruffini*, p. 151). Da Solari e ancor più da Bonfante – l'unico, si ricordi, che in qualche modo potesse riconoscere come suo «maestro» – apprese nozioni fondamentali e metodi di lavoro (la pratica del «diritto comparato», la consapevolezza che dovere «dello storico è anzitutto quello di segnare il tratto differenziale caratteristico dei fenomeni»: così Ruffini scriveva ne *Il feudalesimo giapponese*, p. 22, unico saggio – questo sì davvero eccentrico rispetto alla sua produzione precedente e successiva – di un autore italiano citato da Marc Bloch nella sezione *La féodalité dans l'histoire comparée* della *Bibliographie della Société féodale*, come recentemente messo in luce da Mores, *Letture italiane*, pp. 267-268); ma tutto restava come

sullo sfondo, a punteggiare un edificio che aveva scelto di costruire da solo, e del quale lo studio del medioevo – del medioevo comunale italiano, anzitutto – rappresentava un mattone fondamentale per comprendere ragioni, tempi e modi che consentirono al *principio maggioritario* di affermarsi come pratica di azione politica su altri modi di deliberazione, sia in ambito ecclesiastico, sia, e ancor prima, in quello laico.

Sulla strada che in piena autonomia aveva intrapreso, del resto, in Italia mancavano veri interlocutori, l'oggetto di studio appariva «toccato» fino ad allora «se non in modo o soltanto frammentario o tutto quanto sommario» (Ruffini, *I sistemi di deliberazione*, p. 5). Il bilancio storiografico in materia di ricerche sulla storia del principio maggioritario, scrive Paolo Grossi, «registrava poche voci di qualità, da quella risalente e maestosa di Otto von Gierke, a quelle di Esmein e di Hilling, a quella di Konopczynski» (Grossi, *Omaggio a Edoardo Ruffini*, p. 576; vi si può certo aggiungere quella di Henry Sumner Maine, autore, nel 1880, di una *Étude sur l'histoire des institutions primitives* che a Ruffini avrebbe fornito argomenti importantissimi per pensare al principio di maggioranza come al «più artificiale» dei «mezzi con cui dare a un gruppo una volontà unitaria»). Bisognava dunque rivolgersi all'estero (la sua perfetta padronanza del francese, dell'inglese e del tedesco glielo consentiva), spogliare, soprattutto, gli indici delle riviste pubblicate dalle neonate scuole di scienze politiche americane per trovare aggiornate rassegne generali (qualche spunto in tal senso gli venne da un articolo di John Gilbert Heinberg, pubblicato nel primo numero della «American Political Science Review», del 1926); nel campo specifico della ricerca medievistica, avviare una corrispondenza con quei pochi studiosi che, come Henri Pirenne, avevano mostrato specifici interessi per l'argomento, riconoscendone il giusto peso nel trattare della vita politica e istituzionale cittadina. Tra il giugno e l'ottobre 1925 l'autore de *Les anciennes Démocraties des Pays-Bas* (Paris 1910) scrisse a Edoardo Ruffini di concordare con lui sul fatto che «l'origine du vote majoritaire est certainement un problème des plus importants aussi bien pour le juriste que pour l'historien». Avendo potuto solo rapidamente accennarvi nelle sue ricerche sulle «assemblées politiques des Pays-Bas», lo storico belga esprimeva l'auspicio che studi successivi approfondissero l'indagine, anche attraverso la comparazione con altre esperienze comunali, tra le quali, per il precoce grado di sviluppo, quella italiana assumeva certamente un interesse fondamentale. Considerazioni sostanzialmente analoghe formulava il polacco Ladislao Konopczynski, che, annunciando a Ruffini l'intenzione d'intraprendere la seconda edizione del suo *Liberum Veto* nell'aprile 1925, poteva comunicargli con piacere che sicuramente sarebbe stata arricchita «des découvertes que vous avez faites [...] dans le domaine des élections allemandes et du droit canonique. Mais je sens la nécessité de traiter plus au long le régime municipal en Italie». Dicendosi sicuro del fatto «que vous entreprenez ces recherches», Konopczynski chiedeva cortesemente al giovane storico torinese di essere informato con tempestività dei «résultats» che avrebbe conseguito.

Ruffini recensirà sul n. 4 della «Rivista di storia del diritto italiano», del 1931, «la nouvelle édition du *Veto*», uscita a Parigi l'anno precedente. Nell'imminenza della tempesta che stava per abbattersi su di lui e sulla sua carriera universitaria appena agli esordi, fu certo soddisfatto di vedere apprezzati sulla scena internazionale i «risultati» cui era pervenuto nel libro intitolato *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, pubblicato, come detto, nel 1927. Questo studio – il quarto in tre anni espressamente dedicato al principio maggioritario e alla sua storia – sembrava a Ruffini stesso la «necessaria» prosecuzione di un discorso che, avviato con la tesi di laurea, aveva sin lì esplorato i campi delle elezioni ecclesiastiche e imperiali durante l'età di mezzo. «Ma errerebbe – scriveva nella *Premessa* – chi pensasse che, entrando nel nuovo territorio, si fosse costretti ad intonare un qualunque *nunc paulo minora canamus*. Tutt'altro. I metodi di deliberazione collettiva e di elezione, adottati nei Comuni italiani, assunsero un'importanza e presentano quindi un interesse di molto trascendenti la sfera della nostra storia politico-giuridica nazionale» (a battere con forza sul punto sarebbe tornato poco dopo, nel *Profilo storico*, la splendida sintesi ristampata da Adelphi nel 1976 – e ancora nel 1987 e nel 2002). Del resto, che il medioevo italiano gli avesse offerto lo spunto decisivo per praticare una storia delle idee politiche «come impegno radicale e concreto di conoscenza storica» (Dolcini-Lambertini, *Edoardo Ruffini*, *Richard Scholz*, p. 145) appare in tutta evidenza dal suo articolo del 1924 su Marsilio, dove il «programma» di lavoro degli anni immediatamente a venire, per dirla con Paolo Grossi, «è già potenzialmente ricompreso e, parzialmente, realizzato» (Grossi, *Omaggio a Edoardo Ruffini*, p. 577). L'opera del patavino, la sua insistenza quasi ossessiva sul tasto dell'*universitas civium aut eius valentior pars* quale fonte legittimante del potere, rappresenta agli occhi del giovanissimo Ruffini un'occasione irrinunciabile per interrogarsi sulla portata storica del principio maggioritario, sui ricorrenti tentativi compiuti dagli uomini incaricati del (o eletti al) governo per tramutarlo in unanimità fittizia. Marsilio è certamente un simbolo d'impegno intellettuale (come tale l'avrebbe evocato anche Francesco Ruffini ne i *Diritti di libertà*), figlio del suo tempo ma anche anticipatore di una «moderna» concezione della sovranità, alternativa a quella che il coevo agostinismo politico concentrava nella *potestas ecclesiastica* (sul tema Edoardo tornerà nel 1930 recensendo l'edizione curata da Richard Scholz del celebre trattato di Egidio Romano dedicato a papa Bonifacio VIII). È lo studioso che da Aristotele deriva la concezione di un valore etico della moltitudine («*civium pluralitas neque parva neque indiscreta est*») ma che poi, con quel riferimento alla sua *valentior pars*, apre una contraddizione apparentemente insanabile tra «il numero e la qualità» nei sistemi deliberativi/elettivi cui Ruffini – senz'altro sulla scia della lezione di Mosca, a prescindere da quanto ebbe a scrivere nella posteriore ricostruzione autobiografica – non poteva restare indifferente. Marsilio, rileva Ruffini, è perfettamente consapevole dell'esistenza, in ogni società, di una minoranza intellettuale consapevole e organizzata, capace, attraverso il consenso (comunque ottenuto), di parlare a nome dell'*universitas*, e non esita a rilevare che «per



sapientes melius possint leges feri quam per minus doctos»; salvo però affrettarsi a precisare come «non tamen ex hoc concluditur, quod per solos sapientes ferentur melius quam per universam multitudinem civium, in qua etiam includuntur sapientes praedicti». Forse non è questo il passo del *Defensor pacis* da cui emerge con chiarezza assoluta l'interpretazione dell'*universitas* come persona giuridica (la tipica  *fictio*  secondo la quale, indipendentemente da chi fossero e da quanti fossero coloro che costituivano la *valentior pars*, risalta senz'altro con enfasi maggiore laddove si affronta direttamente il tema della rappresentanza corporativa e si delineano i confini di legittimità della pretesa da parte di alcuni, i rappresentanti della maggioranza, a legiferare in nome di tutti – «pars valentior, quae totam universitatem repraesentat»): Ruffini vi rintraccia tuttavia la formulazione più coerente di un antidoto alle tentazioni di sopraffazione, entro corpi civici strutturati, da parte di chi ha precise responsabilità di potere. La condivisione di un'aspirazione al *bonum commune*, superiore alla somma degli interessi particolari e necessariamente indirizzata alla tutela delle minoranze, dovrebbe esserne l'esito, e una capillare ed efficace educazione politica il prerequisito essenziale. È il problema cruciale, ribadirà anche ne *Il principio maggioritario*, di affinamento «della capacità intellettuale della moltitudine», che i Greci avevano posto per primi («la maggioranza – scriveva Tucidide –, dopo ascoltati gli oratori, è la più capace di giudicare»), e sul quale Marsilio, alla fine del medioevo e dopo almeno due secoli di continue sperimentazioni di comportamenti assembleari e consiliari, tornava a interrogarsi.

Sul suo tavolo di lavoro, ancora irrisolto e sempre più pressante, lo trovava anche un giovane storico degli inizi del Novecento, convinto che «il principio di maggioranza» non fosse un concetto puramente aritmetico né un valore assoluto o un «istituto giuridico», bensì uno schema di azione possibile, una «formula giuridica» eminentemente pratica, che «può acquistare o no la sua ragione di essere a seconda del dove e del come la si applica».

### *Studi di Edoardo Ruffini*

- 1) *Il «Defensor Pacis» di Marsilio da Padova*, in «Rivista storica italiana», 41 (1924), pp. 113-166
- 2) *Il principio maggioritario nella storia del Diritto canonico*, in «Archivio giuridico», 93 (1925), pp. 15-67. Rist. in 24 [v.], pp. 23-82
- 3) *Il principio maggioritario nelle elezioni dei re e imperatori romano-germanici*, Nota I, in «Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino», 60 (1924-1925), pp. 392-414; Nota II, *ibid.*, pp. 441-458; Nota III, *ibid.*, pp. 459-492; Nota IV, *ibid.*, pp. 557-574. Rist. in 24 [v.], pp. 83-174
- 4) *Conclave laico e conclave ecclesiastico*, Torino, 1926. Rist. in 24 [v.], pp. 175-184
- 5) *Le origini del conclave papale*, in «Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino», 62 (1927), pp. 403-431. Rist. in 24 [v.], pp. 185-210



- 6) *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, Torino 1927. Rist. in 24 [v.], pp. 211-318
- 7) *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Torino 1927; 2<sup>a</sup> ed. Milano 1976, 3<sup>a</sup> ed. Milano 2002
- 8) *Gli «Stratagemata Satanae» di Giacomo Aconcio*, in «Rivista storica italiana», 45 (1928), pp. 113-140
- 9) *Il possesso nella teologia morale post-tridentina*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 2 (1929), pp. 61-98
- 10) *Recensione a The «Defensor Pacis» of Marsilius of Padua*, ed. C.W. Previtè-Orton, Cambridge 1929, in «Rivista storica italiana», 46 (1929), pp. 111-113
- 11) *Recensione a F. Battaglia, Marsilio da Padova*, Firenze 1928, in «Rivista storica italiana», 46 (1929), pp. 281-283
- 12) *Il feudalesimo giapponese visto da un giurista europeo*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 3 (1930), pp. 21-68
- 13) *Recensione a Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar 1929, in «Rivista di storia del diritto italiano», 3 (1930), p. 203
- 14) *Recensione a S. Mochi Onory, Ricerche sui poteri civili dei vescovi*, Roma 1930, in «Rivista storica italiana», 47 (1930), pp. 60-62
- 15) *Recensione a D. Bizzarri, Il diritto privato nelle fonti senesi del secolo XIII*, in «Rivista storica italiana», 47 (1930), pp. 442-443
- 16) *Il can. 1409 del C.I.C. Contributo alla dottrina delle persone giuridiche*, in «Il diritto ecclesiastico», n. s., 5 (1930), pp. 537-548
- 17) *Capitolo*, in *Enciclopedia italiana*, VIII, Roma 1930, pp. 862-863
- 18) *Il trattato «De iure universitatum» del torinese Nicolò Losa (1601)*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 4 (1931), pp. 5-28
- 19) *Recensione a L. Konopczynski, Le liberum veto. Étude sur le développement du principe majoritaire*, Paris 1930, in «Rivista di storia del diritto italiano», 4 (1931), pp. 205-207
- 20) *Il c. 26 De sponsalibus et matrimoniis (4, 1)*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 6 (1933), pp. 17-38, 239-264
- 21) *Maggioranza*, in *Enciclopedia italiana*, XXI, Roma 1934, pp. 888-889
- 22) *La personalità giuridica internazionale della Chiesa. Esame critico delle dottrine giuridiche*, Isola del Liri, 1936. Rist. Camerino 1984
- 23) *What is the best form of Government for the Happiness of Man?*, Norman, University of Oklahoma Press. Trad. it. di C. Segoloni in appendice a D. Segoloni, *Edoardo Ruffini*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 58 (1985), pp. 368-378
- 24) *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna 1977. Rist. degli scritti di cui a nn. 2-6, con *Introduzione* (pp. 5-21)
- 25) *Conciso autoritratto* (lettera autobiografica dell'11 novembre 1978), in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 3 (1983), pp. 1094-1101. Rist. in appendice a *Per Edoardo Ruffini*, a cura di S. Caprioli e L. Rossi, Perugia 1985, pp. 147-158

*Studi su Edoardo Ruffini*

- P. Grossi, "Unanimitas". *Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «Annali di storia del diritto», 2 (1958), in particolare pp. 228-232
- F. Galgano, *Il principio di maggioranza nelle società personali*, Padova 1960, pp. 1-60
- J. Gaudemet, *Unanimité et majorité. Observations sur quelques études récentes*, in *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Paris 1960, pp. 149-162
- P. Michaud-Quantin, "Universitas". *Expression du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970, in particolare pp. 272-274
- S. Caprioli, *Cinquant'anni di ritardo*, postfazione a E. Ruffini, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Milano 1976, pp. 121-139
- S. Caprioli, "Satura lanx 7". *Breve escursione nei paraggi del 'principio maggioritario' di Edoardo Ruffini. Dati e congetture*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 5 (1976), pp. 46-58
- P. Grossi, *Omaggio a Edoardo Ruffini (Discorrendo di una singolare esperienza di studio e di due libri singolari)*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7 (1978), pp. 575-582; ora in Id., *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi*, Milano 2008, pp. 1-10 (con *Postilla 2008*, pp. 10-11)
- A. Galante Garrone, *I miei maggiori*, Milano 1984, in particolare pp. 29-31, 49-51
- Per Edoardo Ruffini*, a cura di S. Caprioli e L. Rossi, Perugia 1985 [si compone di due parti: nella prima, pp. 10-69, sono raccolti i discorsi, le lezioni e le testimonianze dei partecipanti al seminario commemorativo in onore di Edoardo Ruffini tenutosi presso l'Ateneo di Perugia il 25 aprile 1984; nella seconda, pp. 70-142, sono ristampati gli atti della giornata di studi dal titolo *Problemi storici ed attuali del principio maggioritario* (Perugia, 24 aprile 1976), già editi in «Annali della facoltà di Giurisprudenza», s. II, pp. 213-265, con interventi, tra gli altri, di Giuseppe Ermini, Guglielmo Nocera, Guido Astuti, Francesco Galgano, Giuliano Amato, Pietro Rescigno; l'*Appendice*, infine, oltre a una bibliografia dell'A., contiene il *Conciso autoritratto di Edoardo Ruffini*, già edito nella «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 3 (1983), pp. 1094-1101]
- M.E. Viora, *Ricordo di Edoardo Ruffini*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 58 (1985), pp. 327-331
- G.G. Migone, *La resistenza sconsolata di Edoardo Ruffini*, «Il Manifesto», 16 febbraio 1983, p. 7
- A. Galante Garrone, *I due Ruffini e la ragione dei più*, «La Stampa», 22 febbraio 1983, p. 3; anche in «Nuova Antologia», 118 (1983), luglio-settembre, pp. 265-267
- A. Passerin d'Entrèves, *Ricordo di Edoardo Ruffini*, in «Nuova Antologia», 118 (1983), luglio-settembre, pp. 267-270

- D. Segoloni, *Edoardo Ruffini*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 58 (1985), pp. 333-368
- M. Ventura, “*Maior et sanior pars*”. *Attualità della riflessione di Edoardo Ruffini circa il principio maggioritario nel diritto canonico*, in *Lo studio del diritto ecclesiastico. Attualità e prospettive*, a cura di V. Tozzi, Salerno 1996, pp. 259-277
- P. Rescigno, *La lezione di Edoardo Ruffini sul principio di maggioranza*, in Id., *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Padova 1999, pp. 80-90
- H. Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze 2000 (ed. or. Frankfurt am Main 1993), in particolare pp. 97-110
- G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino 2001, pp. 5-8, 181-188, 199-204, 206-211
- L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari 2002, in particolare pp. 10-15
- C. Dolcini - R. Lambertini, *Edoardo Ruffini, Richard Scholz e una sconosciuta edizione del Defensor pacis*, in «Pensiero politico medievale», 1 (2003), pp. 143-150
- F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, Bologna 2007, in particolare pp. 41-48
- F. Mores, *Lecture italiane di Marc Bloch*, in «Quaderni storici», 43 (2008), 127, in particolare pp. 267-271

Gianmarco De Angelis  
Università di Pavia  
g.deangelis@hotmail.it

## L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne\*

di Emanuele Curzel

### *Nota introduttiva*

L'interesse storiografico nei confronti delle modalità con cui la Chiesa cristiana d'Occidente si rese presente nelle “campagne” (termine generico che vorrebbe qui indicare lo spazio esterno alle città) non è recente. Spesso il punto di partenza si trova nell'erudizione settecentesca, che raccoglieva dati per definire l'antichità o lo *status* privilegiato di una chiesa rispetto a quelle circostanti. Ma da più di un secolo il tema è considerato interessante per motivi che trascendono la descrizione della struttura organizzativa in quanto tale.

In ordine cronologico, la precedenza va data probabilmente alla scuola storico-giuridica, che nei primi decenni del XX secolo voleva tra l'altro riconoscere nelle circoscrizioni parrocchiali le tracce di più remote ripartizioni territoriali (i *pagi* dell'antichità romana) o i presupposti di quelli che poi sarebbero stati i comuni rurali bassomedioevali. I giuristi hanno anche a lungo discusso della decima sacramentale che alle parrocchie era dovuta. La parrocchia è stata poi studiata come uno dei punti nodali dell'organizzazione del territorio: sono state discusse le interrelazioni tra essa e i castelli, le vie di comunicazione, le forme del popolamento. Le modalità di costituzione e consolidamento dell'istituzione ecclesiastica nelle “villenove” e nei “borghi franchi”, nati tra il XII e la metà del XIV secolo, sono state oggetto di particolare attenzione anche in anni recenti.

Nell'ambito della storiografia ecclesiastica, l'organizzazione delle campagne è stata considerata (specie a partire dal Concilio Vaticano II) come il luogo in cui si svolgevano i riti che rendevano visibile l'appartenenza cristiana (mentre in città era più forte il ruolo degli ordini mendicanti e delle confratelli).

\* Questo testo è pubblicato anche in formato html nella sezione Repertorio di Reti Medievali dove potrà essere periodicamente aggiornato.

ternite). L'interesse si è così spostato dalle tematiche astrattamente giuridico-istituzionali alla vita del clero e del popolo: alla spinta evangelizzatrice (nell'alto medioevo) e a quella disciplinatrice (nel basso medioevo, quando più propriamente si può parlare di "cura d'anime"). Gli studi sul rapporto tra le popolazioni e le loro chiese e sulle modalità attraverso le quali il messaggio cristiano veniva annunciato e vissuto hanno avuto, tra l'altro, l'effetto di moltiplicare gli studi di carattere locale su singole diocesi, aree e istituzioni.

Le diverse storiografie nazionali hanno peraltro affrontato l'argomento anche tenendo conto di punti di vista peculiari. In quella italiana ha avuto molto spazio la questione della permanenza dell'istituto pievano (che prevedeva una gerarchia tra le diverse chiese) fino ai secoli centrali del medioevo. In quella tedesca ci si è interrogati sul rapporto tra il funzionamento dell'istituzione nel tardo medioevo e l'esito della riforma protestante. In quella inglese la parrocchia ha suscitato particolare interesse in quanto forma organizzativa capace di avere forte rilevanza civile (ben oltre l'età medievale): il ruolo che nella direzione di essa (e in particolare nell'istituto della "fabbrica") avevano i laici è stato oggetto di specifica attenzione (non è un caso che un sito internet dedicato specificamente alla parrocchia – [http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res\\_rec/parishnetwork](http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/parishnetwork) – sia nato in contesto anglosassone). Il titolo di un volume miscelaneo del 1995 (*La parrocchia nel medioevo: economia, scambi, solidarietà*) esemplifica bene l'impostazione che ultimamente è prevalsa, all'interno della quale l'istituzione ecclesiastica è vista come luogo in cui si costruivano rapporti che superavano la dimensione religiosa in senso stretto.

È degna di nota l'interrelazione della tematica in questione con gli studi sulla "memoria": la chiesa extraurbana è stata vista come il luogo deputato al mantenimento del ricordo dei defunti (custodia della tomba nell'edificio o nell'adiacente cimitero, celebrazione di funerali e messe anniversary). Le istituzioni ecclesiastiche "minori" sono poi oggetto di indagine anche da parte di coloro che studiano le "politiche beneficali" dello Stato protomoderno. Chi si occupa dei secoli in cui le fonti documentarie sono particolarmente carenti può esser soccorso dalla ricerca archeologica, anche se i dati da essa raccolti sono spesso di difficile e discussa decodifica. Di minore rilievo, nella maggior parte dei casi, sono invece i rapporti con la storia dell'arte, dato che le chiese delle comunità sono state oggetto nei secoli di tali e tante trasformazioni da rendere improbabile, nella maggior parte dei casi, la permanenza delle forme architettoniche e artistiche medievali, scomparse o almeno nascoste sotto ristrutturazioni di età moderna e contemporanea.

È opportuno aggiungere una precisazione (anche terminologica) per quanto riguarda il rapporto tra pievi, parrocchie e cappelle: una questione di fondamentale importanza per comprendere le dinamiche che si svilupparono nell'Italia centro-settentrionale.

Nella tarda antichità e nel primo medioevo, l'impegno delle massime autorità ecclesiastiche fu rivolto a distinguere tra due categorie di edifici sacri presenti nel territorio extraurbano. Le (poche) chiese "pubbliche", dal IX se-

colo dette *plebes*, solitamente dipendenti dalla cattedra vescovile, dovevano godere di peculiari diritti di carattere sacramentale (battesimo, sepoltura, presenza stabile di clero) ed economico (riscossione della decima). Le (molte) chiese minori, di fondazione e proprietà “privata”, di tali diritti erano invece prive ed erano formalmente soggette alle prime (si parla di *basilicae*, *oratoria*, *tituli* e, dal XII secolo, di *capellae*: ma i termini sono sostanzialmente equivalenti). Questo sistema (*plebs cum capellis*) durò a lungo nell'Italia centro-settentrionale, dove la scarsa compattezza territoriale delle grandi proprietà fondiari laiche impedì alle cappelle private di acquisire funzioni di cura d'anime, come avvenne invece altrove. Nei secoli centrali del medioevo vi era dunque una bipartizione tra la situazione italiana e quella di altre aree della cristianità, dove non era frequente che una chiesa rurale fosse soggetta a un'altra e dove quasi tutti gli edifici sacri erano dotati di pieni diritti sacramentali; a partire dal XII secolo il termine *parochia* fu quello usato più frequentemente per indicarli.

A partire dal Duecento i mutamenti nella struttura del popolamento (crescita demografica, spostamenti degli assi viari, costruzione di *villenove*) e nella pastorale (maggiore insistenza delle autorità ecclesiastiche sulla necessità dei sacramenti, e conseguente maggiore richiesta di avere gli strumenti della salvezza cristiana vicini alle proprie abitazioni) innescarono una “rivoluzione pastorale”. In tutta l'Europa cristiana si moltiplicarono le stazioni di cura d'anime e le cappelle fino ad allora dipendenti dalle pievi si trasformarono in parrocchie (con prete stabile e piena autonomia sacramentale). Spesso in questa evoluzione giocarono un ruolo decisivo le comunità locali, che si attivarono presso le autorità ecclesiastiche per ottenere l'innalzamento dello *status* delle loro chiese, si assunsero i costi di mantenimento del clero e le spese di costruzione o di ampliamento degli edifici. Per converso, proprio questo sforzo comunitario favorì le aggregazioni sociali e l'emancipazione politica dei centri rurali.

Si tratta peraltro di un processo che solitamente supera i tradizionali limiti del medioevo e può venir letto nella sua interezza solo tenendo conto di un arco cronologico che arriva fino alla contemporaneità.

## Risorse

### 1. Archivi

Per studiare l'organizzazione ecclesiastica delle campagne è quasi sempre necessario incrociare notizie provenienti da più livelli archivistici. Negli archivi centrali, papali e vescovili, si possono trovare elenchi, soprattutto a fini fiscali; testimonianze dei contenziosi di cui si voleva tenere memoria; registrazioni relative alla concessione dei benefici; a partire dal XV e dal XVI secolo anche i verbali delle visite pastorali. Negli archivi periferici (parrocchiali) si sono sedimentati soprattutto i documenti relativi alla ge-

stione economica delle rendite; più rari, ma di maggior interesse, quelli che narrano della difesa dei diritti della chiesa stessa, gli accordi che regolavano i rapporti tra curatori d'anime e comunità, gli obituari. La necessità di prendere in esame anche questo tipo di archivi, tendenzialmente disseminati sul territorio, rende la ricerca piuttosto laboriosa. Anche gli archivi delle istituzioni ecclesiastiche regolari possono essere utili, perché monaci, frati e soprattutto canonici regolari assunsero diritti e responsabilità pastorali; ma pure gli archivi laici, pubblici e privati, possono conservare documentazione interessante, non solo a motivo della confluenza in essi di fondi appartenuti ad enti religiosi, ma anche per il perdurante interesse al tema da parte di autorità politiche, istituzioni comunitarie o famiglie eminenti (forme di controllo dei benefici, esercizio del giuspatronato). In area italiana molte notizie sono infine rintracciabili (con ricerche lunghe e pazienti) nei fondi notarili. È dunque impossibile predeterminare quali siano le fonti più adatte per la ricerca; la loro presenza in rete è connessa alla presenza in rete degli archivi in questione.

Per quanto riguarda in particolare gli archivi parrocchiali (che, come si è visto, hanno grande importanza, ma da soli possono fornire immagini parziali o fuorvianti) è possibile trovare in rete notizie di quelli (pochi) confluiti in archivi di Stato o diocesani. Un'operazione sistematica di inventariazione archivistica e di parziale pubblicazione di documenti presenti negli archivi parrocchiali di una specifica area è quella promossa dalla Provincia Autonoma di Trento (*Il patrimonio archivistico del Trentino*, [http://www.trentinocultura.net/catalogo/cat\\_fondi\\_arch/cat\\_fondi\\_arch\\_h.asp](http://www.trentinocultura.net/catalogo/cat_fondi_arch/cat_fondi_arch_h.asp)); limitata al livello inventariale è quello relativo agli archivi parrocchiali e comunali della provincia di Sondrio (<http://www.provincia.so.it/cultura/archivistorici/home.htm>).

Va detto che è raro trovare negli archivi parrocchiali documentazione risalente a prima del Duecento, e talvolta non ci sono notizie significative prima del XV secolo. Chi vuole studiare l'organizzazione ecclesiastica di un'area assume di solito come punto di partenza gli elenchi relativi al pagamento della decima papale, prodotti a partire dalla seconda metà del Duecento. Altro riferimento importante per avere una mappa completa dell'organizzazione ecclesiastica sono le visite pastorali, disponibili però solo a partire dal secolo XV o (più spesso) del XVI.

## 2. Biblioteche

Non esistono biblioteche specificamente dedicate al tema; ogni raccolta libraria che faccia spazio alla storia del medioevo contiene però sicuramente bibliografia utile. Si segnalano – a titolo esemplificativo – la biblioteca dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (<http://milano.unicatt.it/biblioteca>), la biblioteca della Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna (<http://www.fscire.it>) e la biblioteca del Centro per gli Studi Storici Italo-Germanici di Trento (<http://biblio.fbk.eu>).



### 3. Centri di ricerca

La ricerca si è sviluppata grazie anche ad appuntamenti convegnistici che testimoniano l'interesse diffuso per l'argomento: in Italia si ricordano in particolare quelli promossi dal Centro di studi medievali dell'Università Cattolica di Milano nel settembre 1974, dal Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto nell'aprile 1980 e dalla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» a Firenze nel settembre 1981. Da qualche anno è attivo presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Warwick il *Warwick Network for Parish Research*, associazione informale interessata prevalentemente al contesto britannico e alla prima età moderna ma in prospettiva comparativa e interdisciplinare (si guarda a tutto il contesto europeo e all'arco cronologico che va dal 1300 al 1800: [http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res\\_rec/parishnetwork](http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/parishnetwork)). Dedicato alla storia religiosa e alle istituzioni ecclesiastiche toscane (ma senza particolari focalizzazioni sul medioevo, sulle pievi o sulle parrocchie) è il centro «Memoria Ecclesiae», costituito dalle tre Università di Firenze, Pisa e Siena e dalle diocesi toscane (<http://www.memoria-ecclesiae.it>).

### 4. Riviste

Non vi sono riviste specificamente dedicate all'organizzazione ecclesiastica nelle campagne, ma un po' tutti i periodici interessati al medioevo o alla storia ecclesiastica (a partire, nel contesto nazionale, dalla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia») hanno dato e danno spazio a saggi che hanno a che fare con l'argomento. La possibilità poi di ancorare la ricerca a specifici ambiti geografici fa sì che il tema pievano/parrocchiale compaia spesso sulle riviste interessate alla storia regionale e locale. Si segnalano, a puro titolo esemplificativo, che sono recentemente comparsi studi sull'organizzazione pievana/parrocchiale su «Bollettino Storico Vercellese», «Verbanus», «Novarien. », «Archivio Storico Lombardo», «Studi Trentini di Scienze Storiche», «Ce Fastu», «Bollettino Storico Pisano», «Studia Picena» in Italia, «Cahiers de Fanjeaux» e «Revue du Nord» in Francia, «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte» e «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte» in Germania.

### 5. Bibliografie

In ambito italiano: L. Mascanzoni, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica*, 2 voll., Bologna 1988-1989. I due tomi sono dedicati rispettivamente all'Italia settentrionale e a quella centro-meridionale; l'opera, suddivisa per aree geografiche, è certamente utile, ma copre un arco tematico fin troppo ampio e non fornisce rilievi critici che aiutino a discernere all'interno degli oltre ottomila titoli segnalati; è ormai inevitabilmente un po' invecchiata.

Si possono raccogliere indicazioni dallo spoglio delle riviste che si occupano di bibliografia sul medioevo (come «Medioevo Latino», nella sezione «Storia delle Chiese cattedrali e locali») o sulla storia della Chiesa (come «Rivista di Storia della Chiesa in Italia»). Di solito le migliori opere sull'argomento si aprono con un'introduzione di carattere bibliografico, dalla quale è possibile risalire agli studi di carattere generale o a casi utili per un confronto.

## 6. Edizioni di fonti

Gli elenchi relativi al pagamento della decima papale [vedi sopra, paragrafo 1] sono stati pubblicati a partire dal 1932 nella serie *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV* della collana «Studi e Testi» della Biblioteca Apostolica Vaticana. Nel dettaglio (in ordine cronologico di pubblicazione):

- *Tuscia. La decima degli anni 1274-1280*, a cura di P. Guidi, Città del Vaticano 1932 (Studi e Testi, 58).
- *Aemilia*, a cura di A. Mercati, E. Nasalli-Rocca e P. Sella, Città del Vaticano 1933 (Studi e Testi, 60).
- *Aprutium-Molisium*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1936 (Studi e Testi, 69).
- *Apulia, Lucania, Calabria*, a cura di D. Vendola, Città del Vaticano 1939 (Studi e Testi, 84).
- *Campania*, a cura di M. Inguanez, L. Mattei-Cerasoli e P. Sella, Città del Vaticano 1942 (Studi e Testi, 97).
- *Tuscia. Le decime degli anni 1295-1304*, a cura di M. Giusti e P. Guidi, Città del Vaticano 1942 (Studi e Testi, 98).
- *Venetiae-Histria, Dalmatia*, a cura di P. Sella e G. Vale, Città del Vaticano 1941 (Studi e Testi, 96).
- *Sicilia*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1944 (Studi e Testi, 112).
- *Sardinia*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1945 (Studi e Testi, 113).
- *Latium*, a cura di G. Battelli, Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi, 128).
- *Marchia*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1950 (Studi e Testi, 148).
- *Umbria*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1952 (Studi e Testi, 161-162).
- *Lombardia et Pedemontium*, a cura di M. Rosada, Città del Vaticano 1990 (Studi e Testi, 324).
- *Liguria maritima*, a cura di M. Rosada e E. Girardi, Città del Vaticano 2005 (Studi e Testi, 425).

Molti studi su singole realtà locali possiedono appendici documentarie più o meno ampie. La più ampia collezione di fonti (un intero volume) dedicata al tema è probabilmente quella curata da I. Saulle Hippenme-

ier e U. Brunold, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600. Quellen*, Chur 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 8).

## 7. Siti web tematici

Il già citato *Network* [vedi sopra, paragrafo 3] presente presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Warwick cura il sito [http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res\\_rec/parishnetwork](http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/parishnetwork) (webmaster Beat Kümin). All'interno del sito si trovano sezioni dedicate alla convegnistica, alla bibliografia (divisa prima su base linguistica e poi tra fonti, studi specializzati e studi correlati) e alle fonti digitali (con i *links* alla documentazione disponibile sul web: soprattutto fonti inglesi). Vi sono inoltre siti, istituzionali e no, che possono fornire quadri d'insieme almeno del quadro parrocchiale, con riferimento prevalente all'età moderna e contemporanea (si può citare la sistematica schedatura storico-istituzionale di tutte le parrocchie della Lombardia: <http://civita.lombardiastorica.it/index.php?s=sussidi&page=materiale>). Non è poi infrequente trovare in rete siti dedicati alla storia di singole parrocchie (talvolta anche con riferimento a documenti), ma si tratta quasi sempre di studi di corto respiro.

## 8. Studi

### 8.1. Pievi, pagi, comuni rurali: la scuola storico-giuridica

- G. Mengozzi, *La città italiana nell'alto medioevo. Il periodo longobardo-franco. In appendice: Il comune rurale del territorio lombardo-tosco*, Roma 1914, Torino 1931<sup>2</sup> [rist. anast. Firenze 1973].
- G.P. Bognetti, *Sulle origini dei comuni rurali nel medioevo. Con speciali osservazioni pei territorii milanese e comasco* (Pubblicazioni della R. Università di Pavia, 30), Pavia 1926 [rist. in G.P. Bognetti, *Studi sulle origini del comune rurale* Milano 1978 (Cultura e storia, 17), pp. 1-262].
- G. Forchielli, *Scritti di storia del diritto ecclesiastico. La pieve rurale e la storia della costituzione della Chiesa nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1991 (Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna. Istituto giuridico «A. Cicu». Ristampe, 3) [ristampa di studi pubblicati dagli anni Venti agli anni Sessanta].
- C.E. Boyd, *Tithes and Parishes in Medieval Italy. The Historical Roots of a Modern Problem*, Ithaca 1952.
- G. Santini, *I «Comuni di Pieve» nel Medioevo italiano. Contributo alla storia dei comuni rurali*, Milano 1964 (Seminario giuridico dell'Università di Bologna, 36).

8.2. *Pievi e territorio: strade, castelli, forme del popolamento*

- J. Plesner, *Una rivoluzione stradale del Dugento*, København 1938 [rist. Firenze 1979, con presentazione di T. Szabó].
- A. Castagnetti, *La pieve rurale nell'Italia padana. Territorio, organizzazione patrimoniale e vicende della pieve veronese di S. Pietro di «Tilida» dall'alto medioevo al secolo XIII*, Roma 1976 (Italia Sacra, 23).
- A. Castagnetti, *L'organizzazione del territorio rurale nel medioevo. Circoscrizioni ecclesiastiche e civili nella «Langobardia» e nella «Romania»*, Torino 1979.
- P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1973 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 221) [trad. it. parziale *Feudalesimo mediterraneo. Il caso del Lazio medioevale*, Milano 1980].
- A.A. Settia, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991 (Italia Sacra, 46) [ripresa aggiornata di studi pubblicati tra gli anni Settanta e Ottanta].

8.2.1. *Organizzazione ecclesiastica, villenove e borghi franchi*

- G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova 1979; Verona 1987<sup>2</sup>.
- G. Ferraris, *Borghi e borghi franchi quali elementi perturbatori delle pievi*, in *Vercelli nel secolo XIII*, atti del I congresso storico vercellese, Vercelli, 2-3 ottobre 1982, Vercelli 1984, pp. 139-202.
- G.M. Varanini, *La chiesa di un borgo franco. Note su S. Pietro di Villafranca Veronese (secoli XII-XV)*, in *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto* [come sotto, 8.5.1.3], pp. 181-219.
- S. Bortolami, *Le chiese delle 'villenove' e dei 'borghi franchi' nel Veneto medievale: una questione storica da approfondire*, in *Le tende cristiane nella Castellana*, atti delle giornate di studio, 11-18-25 novembre 1996, a cura di G. Cecchetto, Castelfranco Veneto (Treviso) 1997, pp. 19-37.
- E. Canobbio, *"Item teneantur dare... ubi ecclesiam et domos facere fieri possit": l'organizzazione ecclesiastica di ville e borghi nuovi. Esempi dall'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIII)*, in *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro settentrionale*, a cura di R. Comba, F. Panero e G. Pinto, Cherasco-Cuneo 2002 (Insediamenti e cultura materiale, 1), pp. 409-426.
- P. Guglielmotti, *Villenove e borghi franchi: esperienze di ricerca e problemi di metodo*, in «Archivio storico italiano», 166 (2008), pp. 79-86 (anche in <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/g.htm#Paola%20Guglielmotti>).

### 8.3 Il rinnovamento della storiografia ecclesiastica

- *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta settimana internazionale di studio: Milano 1-7 settembre 1974, Milano 1977 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medievali, 8) [si segnala C. Violante, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, pp. 643-799]
- *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, atti del convegno, 10-16 aprile 1980, Spoleto 1982 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 28) [si segnala C. Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, pp. 963-1158].
- *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 sett. 1981) Roma 1984 (Italia Sacra, 35-36) [si segnalano: C. Violante, *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo*, pp. 3-41; A. Vasina, *Pievi e parrocchie medievali nella storiografia moderna*, pp. 43-64; G. Picasso, «Cura animarum» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica, pp. 65-80; M. Maccarrone, «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215), pp. 81-195; A. Castagnetti, *La decima da reddito signorile a privilegio economico dei ceti cittadini*, pp. 215-233; C.D. Fonseca, *Canoniche regolari, capitoli cattedrali e «cura animarum»*, pp. 257-278; L. Pellegrini, *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, pp. 279-305; G. Cherubini, *Parroco, parrocchie e popolo dell'Italia centro-settentrionale alla fine del medioevo*, pp. 351-413; G. Chittolini, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, pp. 415-468].
- C. Violante, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centrosettentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986 [con ristampa degli interventi ai convegni sopra citati].
- A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia, Annali, 9), pp. 509-530.
- C. Violante, *Che cos'erano le Pievi? Primo tentativo di studio comparato*, in «Critica storica», 26 (1989), pp. 429-438.
- L. Pellegrini, «Plebs» e «populus» in ambito rurale nell'Italia altomedievale, in *Società, Istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994 (Collectanea del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1), pp. 599-632.

#### 8.4. *Linee di ricerca recenti a livello europeo*

##### 8.4.1. *Parrocchie e comunità locali*

- D. Kurze, *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln/Graz 1962 (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 6).
- *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*, a cura di P. Blickle u. J. Kunisch, Berlin 1989.
- R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 40).
- *La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani e V. Pasche, Roma 1995 (Italia Sacra, 53).
- C. Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma 1995.
- B. Kūmin, *Rathaus, Wirtshaus, Gotteshaus. Von der Zwei- zur Dreidimensionalität in der frühneuzeitlichen Gemeindeforschung*, in *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13-16. Jahrhundert*, Internationales Kolloquium Prag 5.-10. Oktober 1998, a cura di F. Šmahel, Praha 1999 (Colloquia mediaevalia Pragensia, 1), pp. 249-262.
- E. Bünz, «Die Kirche im Dorflassen...». *Formen der Kommunikation im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen*, in *Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne*, a cura di W. Rösener, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 156), pp. 77-167.
- S. Arend, *Ackerbau und Seelsorge. Zum Zusammenleben von Seelsorgern mit ihren Gemeinden in spätmittelalterlichen Pfarreien*, in «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 99 (2005), pp. 223-238.
- *La Chiesa «dal basso». Organizzazioni, interazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del Medioevo (secoli XIV-XVI)*, Atti del convegno, Mendrisio, 21-22 novembre 2008, a cura di P. Ostinelli, di prossima pubblicazione.

##### 8.4.2. *La “memoria” nelle parrocchie*

- J.-L. Lemaître, *Nécrologes et obituaires. Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di M. Borgolte, C.D. Fonseca e H. Houben, Bologna 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 15), pp. 201-217.



- G. Andenna, «*In martelorio ecclesie*». *Obituari e Necrologi delle pievi dell'Italia settentrionale: aspetti religiosi e sociali*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo* [come sopra], pp. 219-233.
- A. Tilatti, *Chest è il libri dai anniversaris et mennis... il quâl libri al si chlamme il chiatte pan... Prime note sugli obituari parrocchiali in Friuli*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma 2005 (Italia Sacra, 80), pp. 631-646.
- A. Bissegger, *Obituaires et mémoire des fondations d'anniversaire. Le cas de la paroisse de Villeneuve en Chablais (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in *La mémoire du temps au Moyen Âge, études réunies par A. Paravicini Bagliani*, Firenze 2005 (Micrologus' Library, 12), pp. 117-126.
- M. Lauwers, *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris 2005.

#### 8.4.3. Qualche ricerca di tipo archeologico

- *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome - 19 marzo 1998), a cura di P. Pergola, Città del Vaticano 1999 (Sussidi allo studio delle antichità cristiane pubblicati a cura del Pontificio istituto di archeologia cristiana, 12).
- *Ecclesiae baptismales: le pievi della montagna fra Bologna, Pistoia e Modena nel medioevo*, atti delle giornate di studio (18 luglio, 1<sup>o</sup>, 21 agosto, 12, 13 settembre 1998), a cura di P. Foschi, E. Penoncini e R. Zagnoni, Pistoia 1999 (Storia e ricerca sul campo fra Emilia e Toscana, 9).
- *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, 8<sup>o</sup> seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia settentrionale, Garda 8-10 aprile 2000, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2001.
- *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, 9<sup>o</sup> seminario sul tardo antico e l'alto medioevo, Garlate, 26-28 settembre 2002, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2003.

#### 8.5. Studi su aree specifiche (soprattutto nell'ultimo trentennio)

##### 8.5.1. Italia

##### 8.5.1.1. Piemonte [vedi anche 8.2.1]

- A.A. Settia, *Crisi e adeguamento dell'organizzazione ecclesiastica nel Piemonte basso medievale*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 610-624.



- G. Andenna, *Riflessione sull'ordinamento ecclesiale nell'Alto Novarese tra tarda antichità e medioevo*, in «Verbanus», 10 (1989), pp. 275-294.
- L. Croce, *Le pievi vercellesi sulla sinistra della Sesia: territorio, istituzioni e insediamenti*, in «Bollettino storico vercellese», 26 (1997), n. 2, pp. 5-45; 27 (1998), pp. 5-39.
- G. Andenna, *La cura delle anime nel XIV secolo: struttura e funzionamento*, in *Storia della Chiesa di Ivrea. Dalle origini al XV secolo*, a cura di G. Cracco, Roma 1998, pp. 395-443.
- G. Coccoluto, *Pievi e chiese fra Tanaro e Stura. Per una ricostruzione storica della presenza ecclesiastica nei secoli XI-XII*, in *Storia di Mondovì e del Monregalese, I: Le origini e il Duecento*, a cura di R. Comba, G. Griseri e G.M. Lombardi, Cuneo 1998, pp. 7-43 (anche in <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Giovanni%20Coccoluto>).
- L. Provero, *Parrocchie e comunità di villaggio in Piemonte (XII-XIII secolo)*, in «Quaderni di Storia Religiosa», 14 (2007), pp. 33-60.

#### 8.5.1.2. Lombardia

- A. Palestra, *Ricerche sulla vita comune del clero in alcune pievi milanesi nel secolo XII*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959, Milano 1962 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 3), pp. 142-149.
- A. Palestra, *Considerazioni e note sulla formazione e lo sviluppo della parrocchia nella diocesi di Milano*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, II, Milano 1971 (Archivio Ambrosiano, 21), pp. 137-205.
- G. Andenna, *Alcune osservazioni sulla pieve lombarda tra XIII e XV secolo*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 677-704.
- G. Andenna, *Strutture territoriali ecclesiastiche ed attività pastorale in alta diocesi milanese durante basso medioevo*, in *L'Alto Milanese nell'età del Ducato*, atti del convegno di studio, Cairate, 14-15 maggio 1994, a cura di C. Tallone, Varese 1995, pp. 69-86.
- E. Canobbio, *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, Milano 2001 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda. Secoli XIV-XVI).
- N. Mazzocchi, *Un processo per decima nella campagna milanese del tardo '400. Conflitti tra pievi e parrocchie*, «Studi di storia medievale e di diplomatica», 19 (2001), pp. 193-208.
- G. Forzatti Golia, *Istituzioni ecclesiastiche pavesi dall'età longobarda alla dominazione visconteo-sforzesca*, Roma 2002 (Italia Sacra, 68).
- G. Forzatti Golia, *Chiesa e società locale. La pieve di Voghera nel medioevo*, Verona 2005 (Biblioteca dei Quaderni di Storia Religiosa, 5).

- M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano 2006 (Storia lombarda. Studi e ricerche, 16).

#### 8.5.1.3. Veneto e Friuli [vedi anche 8.2.1]

- A. Rigon, *Organizzazione ecclesiastica e cura d'anime nelle Venezia. Ricerche in corso e problemi da risolvere*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 705-724.
- F. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia nel tardo medioevo (secc. XIII-XV)*, Tolmezzo 1983 (Società filologica friulana. Biblioteca di studi storici, 1).
- *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987 (Deputazione di storia patria per le Venezia. Miscellanea di studi e memorie, 24).
- F. De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medievale*, Venezia 1990 (Deputazione di Storia patria per le Venezia. Miscellanea di studi e memorie, 29).
- S. Bortolami, *L'organizzazione pievana medievale in diocesi di Ceneda*, in S. Bortolami, *Chiese, spazi, società nelle Venezia medievali*, Roma 1999 (Italia sacra, 61), pp. 389-414.

#### 8.5.1.4. Trentino-Alto Adige/Südtirol

- F. Grass, *Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols*, Innsbruck 1950.
- G.M. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche della Val Lagarina nel Quattrocento veneziano*, «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», s. VI, v. 28/A, 238 (1988), pp. 435-533.
- H. Obermair, *Chiesa e nascita della città. La parrocchiale di Bolzano nell'alto medioevo (secc. XI-XIII)*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 75 (1996), pp. 143-170 (orig. ted. in «Der Schlern», 69 [1995], pp. 449-474).
- D. Rando, *Identità politica e vita religiosa «in sul confine d'Italia ed Alemagna». Un tentativo di lettura*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998 (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche, 7), pp. 131-162.
- E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999 (Istituto per le Scienze Religiose in Trento. Series maior, 5).

- A. Trenkwaller, *Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im Spätmittelalter*, Bressanone 2000.
- E. Curzel, *Chiese trentine. Ricerche storiche su territori, persone e istituzioni*, Verona 2005 (Biblioteca dei Quaderni di Storia Religiosa, 4).
- D. Rando, *Ai confini d'Italia. Chiese e comunità alpine in prospettiva comparata*, in *L'Italia alla fine del medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006 (Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo San Miniato. Collana di studi e ricerche, 9), I, pp. 164-186.

#### 8.5.1.5. Emilia e Romagna

- A. Vasina, *Le pievi dell'area ravennate prima e dopo il mille*, in *Le istituzioni ecclesiastiche* [come sopra, 8.3], pp. 607-627.
- A. Vasina, *Pievi e parrocchie in Emilia-Romagna dal XIII al XV secolo*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 725-750.
- C. Curradi, *Pievi del territorio riminese nei documenti fino al mille*, Rimini 1984 (Fonti e studi medievali 1).
- M.P. Torricelli, *Centri plebani e strutture insediative nella Romagna medievale*, Bologna 1989 (Insediamenti territorio e società nell'Italia medievale. Ricerche e studi. Quaderni, 1).
- G. Andenna, *L'organizzazione territoriale delle chiese rurali dell'Italia settentrionale dal tardo antico all'età comunale*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, a cura di R. Greci, Bologna 2000, pp. 179-193.
- A. Vasina, *Le pievi dell'Esarcato ravennate fra società civile ed ecclesiale*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. Andenna e H. Houben, Bari 2004, pp. 1069-1079.
- R. Savigni, *L'organizzazione ecclesiastica nel territorio riminese (secoli XIII-XII)*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, Atti del convegno di studio in occasione del primo millenario della nascita di Pier Damiani (1007-2007), Morciano di Romagna, 27-29 aprile 2007, a cura di N. D'Acun- to, Spoleto 2008 (Incontri di Studio, 6), pp. 147-191.

#### 8.5.1.6. Toscana

- L. Nanni, *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII*, Roma 1948 (Analecta Gregoriana, 47. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B, 7).

- R. Pescagliani Monti, *La plebs e la curtis de Aquis nei documenti alto-medievali*, in «Bollettino Storico Pisano», 50 (1981), pp. 1-20.
- P. Morelli, *Per una storia delle istituzioni parrocchiali nel basso medioevo: la prepositura di S. Maria e S. Michele di Cigoli e la pieve di S. Giovanni di Fabbrica*, in «Bollettino Storico Pisano», 51 (1982), pp. 33-65.
- T. Szabó, *Pievi, parrocchie e lavori pubblici nella Toscana dei secoli XII-XIV*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 793-809.
- L. Bertoni, *Pieve, cattedrale e clero ad Arezzo nel tempo dei grandi vescovi ghibellini*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 811-826.
- S. Mori, *Pievi della diocesi volterrana antica*, in «Rassegna Volterrana», 63-64 (1987-1988), pp. 163-188; 67 (1991), pp. 3-123; 68 (1992), pp. 3-107.
- R. Pescagliani Monti, *I pivieri di Sovigliana, Ducenta/Travaldia/Apiano, Triana, Migliano/La Leccia e Tripalle (secoli VIII-XIV). Organizzazione civile ed ecclesiastica di un territorio compreso tra Lucca e Pisa*, in «Bollettino Storico Pisano», 62 (1993), pp. 119-185.
- D.J. Osheim, *The Country Parish at late medieval Lucca*, in *Beyond Florence. The Contours of Medieval and Early Modern Italy*, Stanford 2003, pp. 59-71.
- M. Ronzani, *L'inquadramento pastorale della diocesi di Pistoia nei secoli XI-XIII*, in *Il territorio pistoiese dall'alto Medioevo allo stato territoriale fiorentino*, Pistoia 2004, pp. 19-81.
- M.L. Ceccarelli Lemut - S. Sodi, *Il sistema pievano nella diocesi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 58 (2004), pp. 391-432 (anche in <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Maria%20Luisa%20Ceccarelli%20Lemut>).
- M.L. Ceccarelli Lemut, *Plebes cum capellis. L'organizzazione della cura d'anime nella diocesi di Populonia-Massa Marittima*, in *Da Populonia a Massa Marittima: i 1500 anni di una diocesi*, Atti del Convegno di studi, Massa Marittima, 16-18 maggio 2003, a cura di A. Benvenuti, Firenze 2005, pp. 153-173 (anche in <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Maria%20Luisa%20Ceccarelli%20Lemut>).
- M. Ronzani, *L'organizzazione della cura d'anime e la nascita della pieve di Figline*, in *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII*, a cura di G. Pinto e P. Pirillo, Monteverchi-Figline Valdarno 2005 (Valdarno medievale. Studi e fonti, 1), pp. 213-277.
- R. Pescagliani Monti, *Il sistema delle pievi della Valdinievole "lucchese" fino al XIII secolo*, in *Pievi e parrocchie della Valdinievole fino alle Rationes decimarum Italiae*, atti del convegno, Buggiano Castello, 25 giugno 2005, Buggiano (Pt) 2006, pp. 29-40.

- M. Ronzani, *Definizione e trasformazione di un sistema d'inquadramento ecclesiastico: la pieve di Fucecchio e le altre pievi del Valdarno fra XI e XV secolo*, in *Il Valdarno inferiore terra di confine nel Medioevo (secoli XI-XV)*, a cura di A. Malvolti e G. Pinto, Firenze 2008 (Biblioteca Storica Toscana, 55), pp. 59-126.

#### 8.5.1.7. Marche, Umbria, Lazio

- P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval* [come sopra, 8.2].
- S. Prete, *Le antiche pievi nelle Marche e l'ordinamento di pievi e parrocchie in Italia nei secoli XIII-XV*, in *Le pievi nelle Marche*, in «Studia Picena», 56 (1991), pp. 9-29.
- S. Merli, *Pievi, chiese e cappelle di Assisi e territorio tra XII e XIII secolo*, in *Assisi al tempo di Federico II*, a cura di F. Santucci, Assisi 1995 (= «Atti Accademia Properziana del Subasio», ser. VI, 23 [1995]), pp. 133-166.

#### 8.5.1.8. Italia meridionale

- B. Ruggiero, *Potere, istituzioni, chiese locali: Aspetti e motivi del Mezzogiorno medievale dai Longobardi agli Angioini*, Bologna 1977.
- G. Vitolo, *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia*, in *Storia del Vallo di Diano*, II, a cura di N. Cilento, Salerno 1982, pp. 127-173.
- C.D. Fonseca, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica* [come sopra, 8.3], pp. 1163-1203.
- G. Vitolo, *Pievi, parrocchie e chiese ricettizie in Campania*, in *Pievi e parrocchie* [come sopra, 8.3], pp. 1095-1107.
- G. Vitolo, *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, atti del 2° convegno di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Benevento, 29-31 maggio 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996 (Bibliotheca Erudita. Studi e documenti di storia e filologia 11), pp. 101-147.
- L. Feller, *Les Abruzzes médiévales: territoire, économie et société en Italie centrale du 9. au 12. siècle*, Roma 1998 (Bibliothèques des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 300) (pp. 785-852: "Problèmes de l'encadrement religieux du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle").
- V. Ramseyer, *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy 850-1150*, Ithaca N.Y. - London 2006.

8.5.1.9. *Sardegna*

- R. Turtas, *La «cura animarum» in Sardegna tra la seconda metà del sec. XI e la seconda metà del XIII. Da Alessandro II, 1061-1073, alla visita di Federico Visconti, marzo-giugno 1263*, in «Theologica et Historica», 15 (2006), pp. 359-404.

8.5.2. *Svizzera*

- L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève 1973 [«Mémoires et documents», 46 (1973)].
- I. Saule Hippenmeier, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600* (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7), Chur 1997.
- P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998 (L'Officina. Nuove ricerche sulla Svizzera italiana, 11).
- I. Saule Hippenmeyer, *Der Weg zur Gemeindekirche. Graubünden 1400-1600*, in *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13-16. Jahrhundert, Internationales Kolloquium Prag 5.-10. Oktober 1998*, a cura di F. Šmahel, Praha 1999 (Colloquia mediaevalia Pragensia, 1), pp. 279-288.

8.5.3. *Austria, Germania ed Europa centrale*

- H.J. Mierau, «*Vita Communis*» und *Pfarrseelsorge. Studien zu den Diözesen Salzburg und Passau im Hoch- und Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien 1997 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 21).
- C. Brückner, *Das ländliche Pfarrbenefizium im hochmittelalterlichen Erzbistum Trier*, in «Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 84 (1998), pp. 94-296; 85 (1999), pp. 298-386.
- C. Sonnlechner, *Die Entstehung der niederösterreichischen Pfarrsprengel. Eine Kritik des Wolfschen Filiationsystems*, in *Österreich im Mittelalter. Bausteine zu einer revidierten Gesamtdarstellung*, St. Pölten 1999 (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde, 26), pp. 97-117.
- *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im «Preußenland» 13.-18. Jahrhundert*, Berlin 2002.
- K. Borchardt, *Pfründenbesetzung, Gottesdienst und Seelsorge: Kirchenrechtliche Probleme vor Ort im späteren Mittelalter, besonders*



in *Franken, in Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, a cura di M. Bertram, Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 108), pp. 321-336.

- E. Bünz, *Die Mittelalterliche Pfarrei in Franken. Zu Stand, Problemen und Aufgaben der landesgeschichtlichen Atlasarbeit in Bayern*, in «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», 68 (2005), pp. 51-74.
- *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, a cura di N. Kruppa, Göttingen 2008 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte, 238; Studien zur Germania Sacra, 32).

#### 8.5.4. Francia

- P. Paravy, *De la Chrétienté romaine à la Riforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome 1993 (Collection de l'École française de Rome, 183-184).
- A. Rauwel, *Curé des villes, curé des champs: un conflit de droits paroissiaux au XV<sup>e</sup> siècle*, in «Annales de Bourgogne», 70 (1998), pp. 81-90.
- N. Cammas, *La géographie paroissiale de la partie méridionale du diocèse de Cambrai à la fin du Moyen Âge*, in «Revue du Nord», 81 (1999), pp. 489-513.
- B. Delmaire, *Les actes de fondation de paroisse dans le Nord de la France aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Revue du Nord», 83 (2001), pp. 253-278.
- F. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle: l'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris 2002 (C.T.H.S Histoire, 4).
- M. Arnoux, *Remarques sur les fonctions économiques de la communauté paroissiale (Normandie, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, in *Liber largitorius. Etudes d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert*, Genève 2003, pp. 417-434.
- *L'église au village. Lieux, forme set enjeux des pratiques religieuses*, «Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au Moyen Âge», 40 (2005).

#### 8.5.5. Inghilterra

- B.A. Kümin, *Shaping of a Community: Rise and Reformation of the English Parish, c. 1400-1560*, Aldershot-Brookfield 1996.
- K.L. French, *The People of the Parish. Community Life in a Late Medieval English Diocese*, Philadelphia 2001.



- R.C. Palmer, *Selling the Church. The English Parish in Law, Commerce and Religion, 1350-1550*, London 2002.
- *Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England*, a cura di F. Tinti, Woodbridge 2005.
- *The Parish in Late Medieval England*, Proceedings of the 2002 Harlaxton Symposium, a cura di C. Burgess and E. Duffy, Donington 2006 (Harlaxton Medieval Studies, 14).

Emanuele Curzel  
Università di Trento  
emanuele.curzel@unitn.it



## **Gli ebrei nel Medioevo\***

di Alessandra Veronese

### *Nota introduttiva*

Il titolo del repertorio *Gli ebrei nel Medioevo* è talmente ampio da risultare forse troppo “generalista”. Tuttavia si è preferito, almeno in una prima fase, trattare l’argomento a grandissime linee, consci del fatto che – a differenza di quanto accade in quasi tutti i paesi (e contesti accademici) del mondo occidentale – in Italia la storia degli ebrei è da molti ancora considerata una “storia minore”, e non – come in effetti appare chiaro a chiunque vi si sia avvicinato – un elemento importante della storia in generale, e quindi anche della storia medievale.

Si tratta, è vero, della storia di una minoranza: ma di una minoranza attiva, in costante contatto e relazione con la maggioranza dominante, fosse questa costituita dai cristiani o dai musulmani. Per altro, in seno all’Occidente cristiano, gli ebrei furono anche per secoli pressoché l’unica minoranza religiosa tollerata.

Sia da un punto di vista cronologico sia da un punto di vista geografico, la storia degli ebrei nel Medioevo pone numerosi problemi. In alcune regioni la presenza ebraica è testimoniata da una pluralità di fonti, pubbliche e private, senza soluzione di continuità a partire dall’epoca tardo-antica e sino alla fine del XV secolo: è questo il caso della penisola iberica, dell’Italia meridionale peninsulare e della Sicilia; in altre, le tracce relative alla presenza di israeliti sono molto scarse, a volte del tutto assenti per secoli. Le regioni dell’Italia centro-settentrionale, nelle quali in epoca romana sono attestati numerosi insediamenti ebraici, conservano per tutto il periodo alto medievale scarsissime tracce relative alla presenza di ebrei, mentre le fonti pubbliche e private (queste ultime costituite soprattutto da una imponente massa di atti notarili) sono copiosissime per gli ultimi secoli del Medioevo. I territori dell’Impero

\* Questo testo è pubblicato anche in formato html nella sezione Repertorio di Reti Medievali dove potrà essere periodicamente aggiornato.

presentano modelli insediativi ebraici in continua evoluzione, come ben mostrano i più recenti studi portati avanti in particolare dagli studiosi dell'Università di Trier, che negli ultimi anni – con la pubblicazione di numerose monografie e di un fondamentale atlante degli insediamenti giudaici in una vasta porzione dell'Impero – hanno contribuito a ridisegnare la mappa della presenza ebraica e ad aprire nuove prospettive di ricerca.

Naturalmente lo studio degli insediamenti ebraici e della loro distribuzione sul territorio è ben lungi dall'esaurire il problema della presenza ebraica nel Medioevo: è tuttavia, a mio avviso, una ricerca di base essenziale, che consente poi di studiare e contestualizzare meglio altre problematiche, da quelle più squisitamente istituzionali, politiche ed economiche a quelle legate alla cultura degli israeliti (giuridica, economica, religiosa, filosofica), alla loro condizione giuridica in seno al mondo cristiano e musulmano, alla natura delle relazioni – individuali e collettive – con la società maggioritaria, alle modalità di organizzazione interna e di autogoverno dei gruppi ebraici, lumeggiate per esempio dai *responsa* rabbinici medievali.

Numerosi sono gli studi che si occupano delle relazioni esistenti tra società maggioritaria e minoranza ebraica. Ne esce un quadro molto sfaccettato, che mostra spesso quanto diversa fosse la realtà della condizione ebraica rispetto alle posizioni teoriche assunte dai rappresentanti delle fedi dominanti nei confronti degli israeliti. Il mondo musulmano, per esempio, nella sua variegata molteplicità, assunse nei confronti dei *dhimmi* (membri di minoranze religiose tollerate) e quindi anche degli ebrei, atteggiamenti che – pur uniformi nella teoria – variarono spesso significativamente nella prassi.

Anche la durata della presenza ebraica nelle varie regioni europee e nei paesi islamici ha caratteri assai poco uniformi. In alcuni contesti gli ebrei sono, potremmo dire, quasi solo di passaggio. È questo ad esempio il caso dell'Inghilterra, dove le prime attestazioni relative alla presenza di israeliti risalgono all'epoca di Guglielmo il Conquistatore (1066), e dalla quale gli ebrei vennero espulsi nel 1290. In altre realtà geografiche, gli ebrei costituirono viceversa per secoli e ininterrottamente una componente sociale attiva e vivace, e furono in grado di contribuire in misura a volte anche significativa allo sviluppo sociale, economico, giuridico e culturale della società che li ospitava.

Negli ultimi decenni gli studi relativi alla società ebraica si sono moltiplicati, affrontando in alcuni casi tematiche completamente nuove, ovvero riconsiderando temi già da tempo oggetto dell'attenzione degli studiosi ma tenendo conto di nuove prospettive di ricerca.

È stato per esempio recentemente riesaminata la questione delle relazioni ebraico-musulmane: un importante studio di Mark Cohen (*Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, 1994) ha affrontato criticamente la questione, provando – mediante un confronto della condizione ebraica rispettivamente nei paesi musulmani e in quelli cristiani – a ridiscutere quello che da altri studiosi è stato polemicamente definito il “mito della civile convivenza”, nel tentativo di meglio comprendere le basi religiose del rapporto tra fede dominante e fede minoritaria.

Un'altra novità è costituita dalla storia di genere, che ha solo di recente fatto il suo ingresso nell'ambito della storia medievale ebraica. Se fino a pochi lustri fa molti studiosi dell'ebraismo medievale ancora tendevano a dare per scontato che tematiche quali ruolo della donna, maternità e infanzia costituissero un soggetto di studio di modesto rilievo, negli ultimi tempi si è assistito ad un mutamento di tendenza; è stato infatti da più parti riconosciuto che anche per la storia ebraica la varietà e ampiezza dei modelli culturali e sociali rende essenziali studi dedicati al matrimonio e alle pratiche matrimoniali, all'educazione dei figli, alla maternità. Come è naturale, peraltro, la natura degli studi dedicati alle donne e alla famiglia ebraica medievale varia anche significativamente a seconda dei contesti geografici e delle epoche. In molti lavori recenti si è anche cercato di evidenziare come ebrei e cristiani (o ebrei e musulmani), che comunque – a dispetto dei numerosi e reiterati divieti – avevano continuato per gran parte del Medioevo a vivere fianco a fianco, si siano influenzati vicendevolmente, nel corso dei secoli, proprio in tema di nascita, figli, educazione e matrimonio.

Un tema classico della storiografia ebraica, che è però stato riaffrontato criticamente negli ultimi decenni, è quello che concerne il deterioramento della condizione ebraica nel corso degli ultimi secoli del Medioevo e l'intensificarsi di persecuzioni ed espulsioni. Pur rifiutando di identificare la storia degli ebrei unicamente o prevalentemente con quella dell'antiebraismo, si è però cercato di discutere quali debbano essere considerati i momenti di svolta nell'ambito della storia ebraica, e quale impatto alcuni avvenimenti abbiano avuto per gli israeliti nel corso del Medioevo. Si è dunque riesaminato il peso – in termini di generale deterioramento della condizione ebraica – delle persecuzioni legate allo svolgimento della prima e della seconda crociata, discutendo se queste debbano essere considerate un *turning point* per l'ebraismo europeo; e si poi ridiscusso il peso della Peste di metà Trecento nelle regioni del nord-Europa, ridimensionando in parte il ruolo dell'epidemia nel deteriorarsi delle relazioni ebraico-cristiane; in tal senso, si è anche cominciato a ridiscutere la questione delle migrazioni di ebrei "tedeschi" verso sud (e in particolare verso le regioni dell'Italia settentrionale), di norma collegate – in modo quasi automatico – alle persecuzioni legate alla peste. Allo stesso modo, moltissimi studi hanno ripreso negli ultimi decenni, questioni quali l'accusa di omicidio rituale e di dissacrazione dell'ostia, esaminando o riesaminando criticamente le fonti, soprattutto processuali. Negli anni Ottanta, le ricerche di Ronnie Po-chia Hsia e di Elena Lourie hanno affrontato tra l'altro la questione della diffusione – in ambito europeo – dell'accusa di omicidio rituale. Il ruolo della predicazione dei Minoriti ha costituito un altro oggetto di studio, soprattutto per i territori dell'Italia centro-settentrionale, che se pure conobbero in modo molto limitato il fenomeno delle espulsioni furono viceversa percorsi da forti ondate di sentimenti antiebraici legati appunto all'intensificarsi della predicazione dei Minoriti, soprattutto a partire dalla metà del Quattrocento.

Lo studio della minoranza ebraica medievale comporta per il ricercatore una serie di problemi non banali, a partire da quello linguistico. Non si può

infatti prescindere dalla necessità di accostarsi alle fonti sia latine e volgari sia ebraiche. Se è vero che gli ebrei nel Medioevo hanno sempre usato la lingua del luogo nel quale vivevano per comunicare sia all'interno sia all'esterno del gruppo ebraico, è però altrettanto vero che alcune tipologie di documenti vennero rigorosamente redatte in ebraico. Risulterebbe pertanto fuorviante per lo studioso limitarsi allo studio delle sole fonti ebraiche o – per converso – delle sole fonti latine e/o volgari (ivi comprese quelle arabe, per i regni musulmani). La continua interazione con la cultura della società dominante rappresenta un altro fattore di rilievo: il gruppo ebraico, lungi dall'assorbire acriticamente ciò che veniva elaborato in ambito cristiano e musulmano, contribuì a sua volta ad influenzare il sapere del mondo circostante, soprattutto in alcuni settori.

Negli ultimi decenni, per altro, gli studiosi del mondo ebraico medievale si sono dedicati in modo massiccio all'edizione di fonti e/o di raccolte di documenti. Per quanto riguarda lo studio della nostra Penisola, per esempio, una notevolissima mole di documentazione è stata messa a disposizione degli studiosi mediante la pubblicazione di ponderosi volumi nella collana "Documentary History of the Jews", diretta da Shlomo Simonsohn; per la Navarra, abbiamo a disposizione i volumi del progetto *Navarra Judaica*; e di recente – per quanto attiene alle fonti d'Oltralpe – è stata inaugurata una collana di *Judaica* nell'ambito dei prestigiosi *Monumenta Germaniae Historica*. Non mancano edizioni di testi latini, come per esempio gli atti di processi che videro gli ebrei protagonisti in qualità di imputati.

Esistono inoltre, soprattutto ad uso degli studenti e degli studiosi che non conoscono l'ebraico, numerose traduzioni, che mettono a disposizione di un pubblico più ampio *responsa* rabbinici, *takkanot*, itinerari di viaggio, lettere e scritture private in genere.

Non semplice è peraltro indicare risorse cronologicamente limitate al periodo medievale; molte biblioteche, progetti di ricerca, centri di studio affrontano infatti il tema degli "studi ebraici" in una prospettiva ampia, che include dunque settori non strettamente storici o epoche che trascendono quella medievale. Per altro va notato che per la storia degli ebrei le partizioni cronologiche classiche hanno spesso poco senso: per alcune regioni il periodo "medievale" si conclude con molto anticipo, in altre comprende – per le condizioni di vita degli ebrei e le loro relazioni con il mondo circostante – secoli normalmente catalogati come prima età moderna.

## *Risorse*

### 1. *Archivi e biblioteche*

Per il periodo medievale, le fonti relative alla storia degli ebrei sono in gran parte sparse negli archivi e nelle biblioteche. Raramente sono di-

sponibili fondi che contengano solamente (o prevalentemente) materiale ebraico.

Ciò comporta naturalmente qualche difficoltà nel reperimento della documentazione utile. Va inoltre sottolineato come gran parte della documentazione disponibile sia costituita da materiale “esterno” al mondo ebraico, elaborato dalla società dominante, e che quindi non sempre consente di lumeggiare adeguatamente l’organizzazione interna della società ebraica medievale. Per converso, i documenti in ebraico forniscono utili informazioni sulla cultura e la mentalità giudaiche, così come anche sull’organizzazione dei singoli gruppi e/o delle comunità, ma sono spesso avari di informazioni relative ai rapporti tra maggioranza e minoranza.

Una fonte essenziale (almeno per quei paesi in cui è disponibile già dalla fine del XIII secolo) è costituita dai fondi notarili. Nella maggioranza dei casi si tratta di registri privi di indice, e il reperimento della documentazione può avvenire solo attraverso il paziente spoglio dei singoli protocolli.

Gli archivi comunali ed ecclesiastici conservano spesso fondi nei quali è possibile reperire materiale utile alla ricostruzione della storia degli ebrei. Purtroppo non sempre tali archivi sono di facile uso: in alcuni casi, gli archivi ecclesiastici sono aperti al pubblico a discrezione dell’archivista di turno e mancano di inventari adeguati; un discorso analogo vale spesso – almeno per l’Italia – per gli archivi comunali.

Un gran numero di biblioteche conserva codici ebraici e documentazione in volgare. In alcuni casi, cataloghi recenti consentono di reperire il materiale che interessa con una certa facilità.

Data la varietà delle sedi nelle quali è conservata documentazione utile alla storia ebraica, si cercherà qui di fornire un quadro di massima, diviso per paesi, delle varie istituzioni archivistiche e bibliotecarie; inutile dire che tale quadro avrà senza dubbio bisogno di ampliamento e aggiornamento.

### 1.1. *Austria*

Fachbereichsbibliothek Judaistik, Universitätsbibliothek Wien (Jewish Studies Library, Vienna University Library).

Email: [fbjudaistik.ub@univie.ac.at](mailto:fbjudaistik.ub@univie.ac.at); [monika.schreiber-humer@univie.ac.at](mailto:monika.schreiber-humer@univie.ac.at)

Url: <http://www.ub.univie.ac.at/fb-judaistik/>

### 1.2. *Francia*

Bibliothèque Interuniversitaire des Langues Orientales (Inter-University Library of Oriental Languages). È legata storicamente all’Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO).

Email: [reeh@univ-paris8.fr](mailto:reeh@univ-paris8.fr)

Url: <http://www.bulac.fr>



Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle: ricchissima, acquisisce con regolarità moltissimi volumi a stampa dedicati al giudaismo e alla storia degli ebrei. Importantissimi i fondi che contengono edizioni rare dei secoli XVI, XVII e XVIII, soprattutto in francese, latino ed ebraico. Moltissime, in tali fondi, le edizioni della Bibbia e dei suoi commentari ebraici. Sono presenti anche delle edizioni del Talmud. Catalogo on-line: <http://www.aiu.org/bibli/>

### 1.3. Germania

Per gli archivi nella Bundesrepublik Deutschland, si può consultare il sito: <http://www.archivschule.de/content/23.html>

Per l'organizzazione archivistica nei singoli Länder e per i fondi contenuti nei singoli archivi:

Baden-Württemberg: <http://www.landesarchiv-bw.de/>

Bayern: <http://www.gda.bayern.de/>

Berlin: <http://www.landesarchiv-berlin.de/lab-neu/start.html>

Brandenburg: <http://www.landeshauptarchiv-brandenburg.de/>

Bremen: <http://www.staatsarchiv-bremen.de/>

Hamburg: <http://www.hamburg.de/bksm/staatsarchiv/>

Hessen: <http://www.archive.hessen.de/>

Mecklenburg-Vorpommern: <http://www.landesarchiv-greifswald.de/>

Niedersachsen: [http://www.staatsarchive.niedersachsen.de/master/C504\\_L20\\_Do.html](http://www.staatsarchive.niedersachsen.de/master/C504_L20_Do.html)

Nordrhein-Westfalen: <http://www.archive.nrw.de/LandesarchivNRW/index.html>

Rheinland-Pfalz: <http://www.landeshauptarchiv.de/>

Saarland: <http://www.saarland.de/landesarchiv.htm>

Sachsen: <http://www.archiv.sachsen.de/>

Sachsen-Anhalt: <http://www.sachsen-anhalt.de/LPSA/index.php?id=32012>

Schleswig-Holstein: [http://www.schleswig-holstein.de/LA/DE/LA\\_\\_node.html](http://www.schleswig-holstein.de/LA/DE/LA__node.html)

Thüringen: <http://www.thueringen.de/de/Staatsarchive/>

### 1.4. Israele

Per le fonti ebraiche, è di grande utilità The Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM). Fondato per volontà di David Ben Gurion nel 1950, l'istituto ha microfilmato da allora decine di migliaia di manoscritti conservati nelle principali biblioteche europee e statunitensi. Il materiale microfilmato e conservato presso l'IMHM rappresenta più del 90% dei manoscritti ebraici attualmente noti. Dal sito internet dell'IMHM (<http://www.jnul.huji.ac.il/imhm/>) si può facilmente accedere al catalogo on-line:

([http://aleph518.huji.ac.il/F/4E77XIPPJ5F84RYJ4VYGRSFMBSGF7PT52D4DL86U4IAF96IQGH-37246?func=find-b-o&con\\_lng=eng](http://aleph518.huji.ac.il/F/4E77XIPPJ5F84RYJ4VYGRSFMBSGF7PT52D4DL86U4IAF96IQGH-37246?func=find-b-o&con_lng=eng)).

Di notevole rilevanza è anche il “Department of Manuscripts” della Jewish National and University Library (<http://www.jnul.huji.ac.il/>): vi sono conservati circa diecimila manoscritti originali.

Sempre presso The Jewish National and University Library hanno sede progetti che consentono la consultazione on-line di una gran quantità di materiale: tra questi vanno senz’altro menzionati:

- *The Online Treasury of Talmudic Manuscripts*. Il progetto raccoglie le immagini dei più importanti manoscritti del Talmud conservati nelle biblioteche di tutto il mondo. È consultabile al sito: [http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/intro\\_eng.htm](http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/intro_eng.htm)
- *The Global Jewish Database (the Responsa Project)*. Contiene la più grande raccolta elettronica di testi in ebraico. La banca dati include anche numerose opere di *responsa* rabbinici. La versione on-line della banca dati mette a disposizione degli studiosi una varietà di funzioni e motori di ricerca avanzati. È consultabile al sito: <http://www.responsa.co.il/home.en-US.aspx>

### 1.5. Italia

Per l’Italia, informazioni sulla documentazione – sia pubblica sia privata – conservata nei singoli archivi di stato sono reperibili on-line al sito: <http://www.archivi.beniculturali.it/>

Di particolare utilità in questo senso è la Guida generale degli archivi di stato, consultabile on line al sito: [http://www.maas.ccr.it/h3/h3.exe/aguida/findex\\_guida](http://www.maas.ccr.it/h3/h3.exe/aguida/findex_guida)

Tra le biblioteche che contengono materiale ebraico, si possono senz’altro menzionare:

La Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze (<http://www.bml.firenze.sbn.it/>), che vanta un buon numero di manoscritti ebraici. Essi sono conservati in parte (ma non solo) nel cosiddetto “Fondo Orientali”.

Abbondante materiale bibliografico per la storia degli ebrei nel Medioevo è possibile reperire presso la Biblioteca del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC), al sito [http://www.cdec.it/home2\\_2.asp?idtesto=944&idtesto1=579&lemma=Biblioteca](http://www.cdec.it/home2_2.asp?idtesto=944&idtesto1=579&lemma=Biblioteca)

### 1.6. *Regno Unito*

Presso la Cambridge University Library sono conservati 140.000 frammenti manoscritti, rinvenuti nel XIX secolo nella *genizah* della Sinagoga Ben Ezra del Cairo: <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/>

### 1.7. *Spagna*

Anche in Spagna la documentazione relativa agli ebrei è sparsa in numerosi archivi e in fondi non specificamente dedicati agli israeliti.

Utile può essere, almeno in una prima fase, la consultazione del portale degli archivi di stato spagnoli: <http://pares.mcu.es/>

Tale portale, attraverso le due funzioni di ricerca semplice e avanzata, consente di individuare i principali fondi nei quali è conservata documentazione utile alla storia della presenza ebraica nella penisola iberica.

Numerose biblioteche spagnole hanno settori specificamente dedicata alla storia ebraica.

Tra le molte, i cui cataloghi sono consultabili in rete, rammentiamo:

Biblioteca National de España: <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html>

Portale delle Bibliotecas universitarias y de investigacion españolas, che fornisce – divisi per regione – gli indirizzi in rete di tutte le biblioteche universitarie e di ricerca spagnole: <http://bibliotecas.csic.es/otroscat/webuni.html>

### 1.8. *Biblioteche virtuali*

Tra le biblioteche virtuali on-line, merita di essere segnalata la *Jewish Virtual Library*: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/>

La parte dedicata al periodo medievale fornisce una serie di utili informazioni, con una bibliografia essenziale (e relativamente recente) concernenti numerose tematiche. È consultabile al sito <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/med.html>

## 2. *Centri di ricerca*

Si elencano di seguito, divisi per aree geografiche, alcuni tra i principali centri di ricerca relativi alla storia e alla cultura degli ebrei nel Medioevo, come anche i Dipartimenti e le Università presso le quali vengono condotte da anni ricerche in tal senso.

### 2.1. Austria

Institut für Geschichte, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

E-mail: [geschichte@uni-klu.ac.at](mailto:geschichte@uni-klu.ac.at)

Url: <http://www.uni-klu.ac.at/his/inhalt/1.htm>

Centrum für Jüdische Studien, Karl-Franzens-Universität Graz

E-mail: [cjs.graz@uni-graz.at](mailto:cjs.graz@uni-graz.at)

Url: <http://www.uni-graz.at/cjs-graz/>

### 2.2. Canada

*The Friedberg Genizah Project* ha avuto inizio nel 1999. L'obiettivo del progetto è quello di promuovere la ricerca sul materiale scoperto nella Genizah del Cairo.

Maggiori informazioni si possono reperire al sito: <http://www.genizah.org/index.htm>

### 2.3. Francia

Un importante centro di ricerca è costituito dalla Nouvelle Gallia Judaica. Il sito è consultabile all'indirizzo: <http://ngj.vjf.cnrs.fr/>

Obiettivo del principale programma di ricerca della NGJ è quello di realizzare un dizionario della geografia storica del giudaismo medievale in Francia e i ricercatori della NGJ si propongono di recensire l'insieme delle testimonianze relative alla presenza ebraica (individuale o comunitaria). I limiti geografici sono quelli dell'attuale Francia metropolitana (compresa la Corsica). La ricerca comprende anche regioni che in epoca medievale non facevano parte del Regno di Francia (Alsazia, Lorena etc.). Il *terminus ad quem* è fissato al 1505, data dell'ultima espulsione collettiva degli ebrei di Francia (Principato di Orange).

Va naturalmente menzionata anche l'Alliance israélite universelle: <http://www.aiu.org/>

Fondata nel 1860, ha prevalentemente la funzione di diffondere la conoscenza della storia e della cultura ebraica, e i corsi non si limitano naturalmente al periodo medievale.

### 2.4. Germania:

Di rilievo internazionale è l'Arye Maimon Institut für Geschichte der Juden (AMIGJ): <http://amigj.uni-trier.de/index.php?id=7022>

Fondato nel 1996-1997, l'Istituto dedica le sue energie alla storia degli ebrei nel Medioevo e nella prima età moderna, soprattutto – ma non esclusivamente – nell'Europa centrale e occidentale. Organizza con regolarità congressi e seminari, e pubblica in una sua collana monografie di ottima qualità relative alla storia ebraica.

L'Istituto è in questo momento impegnato in un grosso progetto di ricerca intitolato "Corpus der Quellen zur mittelalterlichen Geschichte der Juden im Reichsgebiet", che persegue l'obiettivo di raccogliere tutte le fonti rilevanti per la storia degli ebrei nei territori del Sacro Romano Impero (1273-1519): <http://www.uni-trier.de/index.php?id=6902>.

Va senz'altro menzionato il Leopold Zunz Center zur Erforschung des europäischen Judentums, fondato nel 1998 a Wittemberg, dalla fondazione LEUCOREA. Il sito internet è consultabile al seguente indirizzo: <http://www.lzz.uni-halle.de/index.php>

A Heidelberg ha sede la Hochschule für Jüdische Studien, il cui sito internet è consultabile all'indirizzo <http://www.hfjs.eu/>

Tra i vari progetti di ricerca attualmente in corso, merita di essere menzionato, per il periodo medievale, quello dedicato alle relazioni tra minoranza ebraica e società maggioritarie nella penisola iberica (1032-1413/1414): <http://www.hfjs.eu/forschung/projekte.html#Integration>

## 2.5. Israele

Presso The Hebrew University Jerusalem ha sede The Dinur Center for Research in Jewish History. Fondato nel 1974, mira a essere una delle principali sedi accademiche atte a favorire la ricerca in tutti i campi della storia ebraica. Tra i vari progetti di ricerca attualmente in corso vale la pena di menzionare quelli regionali relativi agli ebrei romeni, ungheresi e olandesi, oltre alla Hispania Judaica (consultabile al sito: [http://www.jewishhistory.huji.ac.il/Centers/hispania\\_judaica.htm](http://www.jewishhistory.huji.ac.il/Centers/hispania_judaica.htm)) e alla Germania Judaica (consultabile al sito: [http://www.jewishhistory.huji.ac.il/Centers/germania\\_judaica.htm](http://www.jewishhistory.huji.ac.il/Centers/germania_judaica.htm)).

Presso la Jewish National and University Library è in corso il *Ketubbot Digitalization Project*, inteso a creare una banca dati relativa alle *ketubbot* (contratti matrimoniali) conservate nelle collezioni pubbliche e private di tutto il mondo. La banca dati contiene oltre 1600 *ketubbot*, provenienti da decine di paesi e redatte nel corso degli ultimi 900 anni. Si tratta di una risorsa importante per la storia ebraica, anche medievale. Il sito è consultabile on-line: <http://jnul.huji.ac.il/dl/ketubbot/>

The Goldstein-Goren Diaspora Research Center è un centro di ricerca dedicato allo studio della storia del popolo ebraico in tutti i contesti della dia-

spora e in tutte le epoche. Fa parte della Lester and Sally Entin Faculty of Humanities dell'Università di Tel-Aviv.

Url: <http://www1.tau.ac.il/humanities/ggcenter/index.php?lang=english>

The Diaspora Research Institute, diretto da Shlomo Simonsohn, ospita tra gli altri anche l'importante progetto *Italia Judaica*, che comprende la *Documentary History of the Jews*. Scopo di tale progetto è la raccolta di materiale relativo alla storia degli ebrei italiani (*in primis* per il Medioevo) conservato negli archivi: <http://www.tau.ac.il/humanities/ggcenter/pitaly.html#2>

## 2.6. Italia

Non esistono in Italia, per il periodo medievale, centri di ricerca dedicati unicamente alla storia degli ebrei. Come si è già accennato, è questa una conseguenza del ruolo marginale attribuito dalla storiografia medievistica italiana a questo tema, e anche dell'impossibilità – legata spesso a ragioni a mio avviso non del tutto condivisibili sul piano scientifico e (anche) a difficoltà connesse ai raggruppamenti scientifico-disciplinari – di creare dei dipartimenti paragonabili a quelli anglosassoni di “Jewish Studies”, dove convivono e collaborano mutualmente storici, filosofi, filologi.

Un primo (e sinora unico) tentativo di creare un centro di studi ebraici che favorisse la collaborazione tra studiosi di epoche e settori diversi aventi come comune denominatore l'interesse per la storia e la cultura ebraiche è stato compiuto in seno all'Università degli Studi di Pisa, con il recentemente fondato “Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici” (CISE): <http://www.cise.unipi.it/>

Di grande rilevanza per l'Italia è il progetto di ricerca denominato *Genizah Italiana*. Condotta attualmente presso l'Università di Bologna e diretta da Mauro Perani, il progetto prevede il censimento e la catalogazione dei frammenti di manoscritti ebraici medievali dei secoli XI-XV riutilizzati nei secoli XVI e XVII come copertine e legature di libri e registri conservati in archivi e biblioteche italiane. Il censimento, in via di completamento in Emilia Romagna, ha portato al rinvenimento di oltre 8000 fogli e bifogli di manoscritti membranacei. Per maggiori informazioni sul progetto, si può consultare: [http://www.morasha.it/zehut/mp06\\_italian\\_ghenizah.html](http://www.morasha.it/zehut/mp06_italian_ghenizah.html)

## 2.7. Regno Unito

A Oxford ha sede The Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies: <http://www.ochjs.ac.uk/>

Si tratta di un centro di ricerca indipendente della Università di Oxford. Organizza corsi e seminari relativi alla lingua, alla cultura e alla storia ebrai-

ca, al fine di promuovere una migliore conoscenza del mondo giudaico e delle relazioni interreligiose tra ebrei, cristiani e musulmani.

Pubblica il «Journal of Jewish Studies» (JJS).

A Cambridge, presso la Cambridge University Library, è ospitata The Taylor-Schechter Genizah Research Unit. Suo obiettivo è quello di studiare le decine di migliaia di frammenti manoscritti provenienti dalla *genizah* del Cairo e conservati presso la Biblioteca di Cambridge. Informazioni sul gruppo di ricerca sono reperibili al sito: <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/Unit.html>; sugli attuali obiettivi del progetto: <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/projects.html>

The Jewish Historical Society of England, fondata nel 1893, è collegata a numerosi centri di ricerca e organizza conferenze su una vasta gamma di tematiche relative alla storia anglo-ebraica. Pubblica ogni due anni l'importante rivista «Jewish Historical Studies» (JHS).

(<http://www.jhse.org/>)

## 2.8. Slovacchia

Inštitút Judaistiky, Univerzity Komenského

Email: [ij@ij.uniba.sk](mailto:ij@ij.uniba.sk)

## 2.9. Spagna

A Barcellona ha sede l'Institut d'Estudis Món Juic (eMJ): <http://www.institutmonjuic.cat/>

L'istituto è il frutto dell'unione di vari professori e ricercatori dell'Università di Barcellona e di altri enti internazionali, che si dedicano soprattutto alla ricerca relativa al giudaismo catalano.

A Girona ha sede l'Institut d'Estudis Nahmànides:

<http://www.girona.cat/call/cat/institut.php>

Un progetto di ricerca simile a quello compiuto per la Genizah italiana viene portato avanti – sempre sotto la direzione di Mauro Perani dell'Università di Bologna – per Girona. Sul progetto e sui primi risultati ottenuti, si può utilmente consultare il sito: [http://www.lzz.uni-halle.de/publikationen/essays/nlo8\\_perani.pdf](http://www.lzz.uni-halle.de/publikationen/essays/nlo8_perani.pdf)

## 2.10. Stati Uniti

The Taube Center for Jewish Studies (Stanford University), presso il quale fanno ricerca e insegnano numerosi docenti esperti di “Judaica” rappresen-



ta un'importante istituzione nell'ambito degli studi ebraici. I suoi membri si occupano anche di storia, letteratura e pensiero medievale ebraici. Il centro pubblica un'importante rivista («Jewish Social Studies», JSS), e ha una sua collana di studi dedicati alla storia e alla cultura ebraica dall'antichità all'età contemporanea (The Stanford Studies in Jewish History and Culture Series).  
 Url: <http://www.stanford.edu/dept/jewishstudies/overview/index.html>

*The Computer Genizah Project* ha sede presso il Department of Near Eastern Studies della Princeton University. Lo studio dei documenti rinvenuti nella *genizah* del Cairo è l'obiettivo principale del progetto. Informazioni sul progetto si trovano al sito: <http://www.princeton.edu/~geniza/>

*Penn/Cambridge Genizah Fragment Project* consente di consultare in rete numerosi frammenti della Genizah del Cairo: <http://sceti.library.upenn.edu/genizah/>

### 2.11. Ungheria

Kabinet judaistiky (Cabinet of Jewish Studies), Univerzita Palackého Olomouci (Palacky University in Olomouc)

Email: [ingeborg.fialova@centrum.cz](mailto:ingeborg.fialova@centrum.cz)

[visi.tamas@gmail.com](mailto:visi.tamas@gmail.com)

Url: <http://www.jud.upol.cz>

Numerose associazioni riuniscono studiosi che si occupano di storia, lingua e cultura ebraiche.

Tra queste possiamo ricordare:

Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG): <http://www.aisg.it/>

European Association for Jewish Studies (EJAS): <http://www.eurojewishstudies.org/>

Association for Jewish Studies (AJS): <http://www.ajsnet.org/>

Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden (GEGJ): <http://gegj.de/historie-der-gegj/>

### 3. Riviste

Esistono naturalmente alcune riviste – alcune di rilevanza internazionale – dedicate esclusivamente alla “Judaica” (e comprendenti dunque

anche contributi più specificamente dedicati alla storia degli ebrei nel Medioevo). Studi sulla presenza ebraica in epoca medievale, sulla loro organizzazione interna, sulle relazioni con il potere politico, sui rapporti tra minoranza ebraica e maggioranza cristiana e musulmana si trovano tuttavia anche in riviste dedicate al Medioevo, senza alcuna specifica vocazione ebraica.

### 3.1. *Italia*

Per l'Italia vanno senz'altro menzionate:

La «Rassegna Mensile d'Israel» (rivista nata nel 1925, dedicata in generale alla storia degli ebrei in Italia sino all'età contemporanea).

«Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia» (schede sui singoli volumi: <http://www.giuntina.it/collane.asp?Id=5>). Il primo numero è uscito nel 1997, l'ultimo nel 2006 (la pubblicazione della rivista è purtroppo stata interrotta e non è chiaro se riprenderà in un prossimo futuro). I vari numeri hanno un orientamento tematico, pur comprendendo anche saggi "liberi": 1 (1997): Mercanti e banchieri ebrei; 2 (1998): Tra legge ebraica e leggi locali; 3 (1999): Ebrei, famiglie e città; 4 (2000-2001): Gli ebrei nella vita di ogni giorno; 5 (2002): Ebrei: identità e confronti; 6 (2003): Ebrei: stereotipi e realtà; 7 (2004): Ebrei: demografia e storia; 8 (2005): Rabbini e maestri nell'ebraismo italiano; 9 (2006): Ebrei in Italia: arti e mestieri.

«Sefer Yuhasin». È l'unica rivista in Italia dedicata alla storia degli ebrei nel Mezzogiorno. Essa è disponibile anche per le prime annate, esauritesi da tempo, ma che sono state ristampate, arricchite di indici. Sono consultabili on-line gli indici della rivista al sito: <http://www.messaggiedizioni.it/Pub/default.asp?IDAppartenenza=2514>

### 3.2. *Penisola iberica*

Per la storia degli ebrei nella penisola iberica va segnalata:

«Sefarad», rivista nata nel 1941, si pubblica due volte l'anno e contiene contributi dedicati alla lingua e alla cultura dei popoli del Vicino Oriente antico, alla filologia e alla critica testuale della Bibbia ebraica, alla filologia e alla linguistica ebraiche, alla storia e alla cultura degli ebrei della penisola iberica). Dal sito <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad> si possono consultare gli indici e – previa registrazione – scaricare i contributi che interessano.

### 3.3. Francia

Per la Francia, fondamentale è la «Revue des Étude Juives» (REJ). Fondata nel 1880, pubblicata dalla Société des Études Juives, è dedicata a tutti gli aspetti del giudaismo, dall'antichità ai nostri giorni, e pubblica contributi relativi alla religione, alla storia, alla letteratura e all'organizzazione sociale degli ebrei (prevalentemente, ma non solo, francesi). La consultazione del sito ([http://poj.peeters-leuven.be/content.php?journal\\_code=REJ&url=journal](http://poj.peeters-leuven.be/content.php?journal_code=REJ&url=journal)) consente la consultazione dell'abstract o – dietro pagamento – dei numeri 144-159 della rivista.

### 3.4. Germania

«Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden» è la rivista fondata nel 1991 da F. Battenberg e M. Wenninger. Contiene anche numerosi articoli dedicati alla presenza ebraica nei territori dell'Impero nel Medioevo: <http://www.degruyter.de/journals/aschk/detail.cfm>

«Jewish History» è una rivista in lingua inglese, fondata e diretta da K. Stow, pubblicata in Germania da Springer. È dedicata esclusivamente alla storia degli ebrei e alle intersezioni della storia con l'arte, la letteratura, l'antropologia e la sociologia. È disponibile la versione on-line: <http://www.springer.com/humanities/history/journal/10835>

### 3.5. Regno Unito

Per il Regno Unito, va senza dubbio ricordato il «Journal of Jewish Studies» (JJS), fondato nel 1948 e pubblicato ad Oxford. La rivista è disponibile anche in formato elettronico: <http://www.jjs-online.net/>

### 3.6. Stati Uniti

Negli Stati Uniti sono pubblicate numerose riviste dedicate agli studi ebraici in generale, e che contengono quindi spesso anche contributi interessanti per il medievista che si dedichi a ricerche sul mondo ebraico medievale. Da ricordare sono senz'altro:

«The Jewish Quarterly Review» (JQR): fondata nel 1889, la rivista dedica particolare attenzione agli aspetti testuali della cultura ebraica, ma non mancano contributi più decisamente improntati alla ricostruzione storica (dall'antichità all'età contemporanea).

È possibile l'accesso on-line alla rivista, attraverso il *Project Muse*.

<http://jqr.pennpress.org/strands/jqr/home.htm;jsessionid=50F41B732C9F25C1ABAE2EE620A13EB3>

«Jewish Social Studies» (JSS): gli indici (dal 1998) sono disponibili gratuitamente on-line: <http://muse.jhu.edu/journals/jss/>

«The Hebrew Union College Annual»: rivista fondata nel 1924, e contiene numerosi contributi dedicati alla Judaica, tra i quali anche saggi dedicati alla storia degli ebrei medievali. È possibile accedere agli indici e agli abstracts dei volumi più recenti dal sito: <http://huc.edu/newspubs/press/annual.php>

«The Jewish Law Annual»: contiene contributi dedicati specificamente al diritto ebraico.

#### 4. *Fonti on-line*

Fonti relative alla vita ebraica medievale sono disponibili in rete all'indirizzo: <http://www.fordham.edu/halsall/sbook1t.html>

#### 5. *Testi e materiale on-line*

Il gran numero di articoli pubblicati in tema di storia ebraica, e la varietà di sede di pubblicazione, rendono particolarmente utile RAMBI - *The Index of Articles on Jewish Studies*. Si tratta di una bibliografia selezionata e concernente vari campi degli studi ebraici. Il materiale contenuto in RAMBI è raccolto e selezionato da centinaia di periodici e raccolte di saggi, in ebraico, yiddisch e nelle principali lingue europee. Criterio essenziale per l'inclusione di una pubblicazione nella banca dati di RAMBI è che l'articolo sia basato su una seria ricerca scientifica o che contenga informazioni di rilievo per la ricerca. RAMBI è consultabile on-line al sito: <http://jnul.huji.ac.il/rambi/>

Utile è la versione on-line della *Jewish Encyclopedia*, consultabile al sito: <http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp>

#### 6. *Musei ebraici*

Si menzionano qui alcuni musei ebraici accessibili in rete:

Beth Hatefutsoth. The Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora: <http://www.bh.org.il/>

The Israeli Museum, Jerusalem: <http://www.english.imjnet.org.il/htmls/Home.aspx>

Musée d'art et d'histoire du Judaïsme: <http://www.mahj.org/>

Joods Historisch Museum, Amsterdam: <http://www.jhm.nl/default.aspx>

Jüdisches Museum Berlin: <http://www.jmberlin.de>

Jüdisches Museum Frankfurt am Main: <http://www.juedischesmuseum.de/>

Jüdisches Museum Wien: <http://www.jmw.at/>

Museo ebraico di Praga: <http://www.jewishmuseum.cz/aindex.php>

Museo ebraico di Salonicco: <http://www.jmth.gr/>

Museo ebraico di Ferrara: <http://www.comune.fe.it/museoebraico/index.htm>

Museo ebraico di Venezia: <http://www.museoebraico.it/>

The Jewish Museum of New York: <http://www.thejewishmuseum.org/>

The Jewish Museum, London: <http://www.jewishmuseum.org.uk/>

The Manchester Jewish Museum: <http://www.manchesterjewishmuseum.com/>

The Rodes Jewish Museum: <http://www.rhodesjewishmuseum.org/>

Galicia Jewish Museum: <http://www.galiciajewishmuseum.org/>

## 7. Studi

Si fornisce qui un elenco di studi relativi alla storia degli ebrei durante il periodo medievale. Data la vastità della bibliografia disponibile, è stata operata una scelta, evidentemente del tutto parziale: si sono indicati alcuni testi classici (anche quelli superati dalle ricerche più recenti, che hanno avuto il merito di porre per la prima volta quesiti essenziali), repertori bibliografici, raccolte di fonti, monografie e articoli su tematiche significative. Alcune opere avrebbero potuto essere menzionate in più di una sezione. Si è scelta quella che sembrava essere quella più adatta a permetterne un veloce reperimento.

7.a. *Enciclopedie, repertori bibliografici e strumenti di base*

- H. Beinart, *Atlas of medieval Jewish history*, Jerusalem 1992.
- B. Blumenkranz, *Bibliographie de Juifs en France*, Toulouse 1974.
- B. Blumenkranz, M. Levy, *Bibliographie des Juifs en France*, Toulouse 1975.
- D. Carpi (a cura di), *Bibliotheca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli Ebrei in Italia, 1964-1973*, compilata da A. Luzzatto e M. Moldavi, Roma 1982.
- M. Consonni, *Biblioteca Italo-Ebraica, 1986-1995*, a cura di S. Simonsohn, Roma 1997.
- *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 2007 (second edition), 22 voll.
- *Germania Judaica*, vol. I: *Von den ältesten Zeiten bis 1238*, a cura di I. Elbogen e A. Freimann und H. Tykocinski, Breslau 1934; vol. II: *Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, a cura di Z. Avneri, Tübingen 1968; vol. III: *1350-1519*, a cura di A. Maimon, M. Breuer, Y. Guggenheim, Tübingen 1988-2003.
- H. Gross, *Gallia Judaïca. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 1897; Amsterdam 1969 (avec addition et corrections par S. Schwarzfuchs).
- A. Haverkamp (a cura di), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpe Kommentiertes Kartenwerk*, bearb. von T. Bardelle, R. Barzen, F. Burgard, F. Chartrain, C. Cluse, A. Holtmann, R. Kosche, B. Kreutz, A. Möschter, J. R. Müller, T. Müller, W. Reichert, A. Reverchon, M. Schmandt und W. Treue. Redaktion J. R. Müller, Teil 1: Ortskatalog, Teil 2: Kommentarband, Teil 3: Karten, Hannover 2002.
- U. Kaufmann, *Bibliographie zur Geschichte der Juden in der Schweiz*, München 1992.
- K. Macias, *Guia española de bibliografía judaica*, Barcelona 1992.
- A. Milano, *Bibliotheca historica italo-judaica*, Firenze 1954.
- G. Romano, *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Firenze 1979.
- S. Simonsohn, M. Consonni, *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia, 1996-2005*, Firenze 2007.
- A. Veronese, *Gli ebrei nel Medioevo*, Roma 2009.

7.b. *Edizioni e raccolte di fonti*

- D. Andernacht, *Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401-1519*, Hannover 1996, 3 voll.
- R. Barzen (a cura di), *Takkanot Kehillot Schum. Die Rechtsatzungen der jüdischen Gemeinden von Mainz, Worms und Speyer im hohen und späteren Mittelalter*, in MGH, *Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland*, Hannover 2009, 2 voll.
- F. Battenberg, *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt 1080-1650*, Wiesbaden 1995.

- Y. Boksenboim (a cura di), *Letters of Jewish Teachers in Renaissance Italy*, Tel Aviv 1985 [in ebraico].
- Y. Boksenboim (a cura di), *Letters of Jews in Italy: Selected Letters from the Sixteenth Century*, Yad Ben-Zvi 1994 [in ebraico].
- W. Braunn, *Quellen zur Geschichte der Juden bis zum Jahr 1600 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart und im Staatsarchiv Ludwigsburg*, Stuttgart 1982.
- B. Bretholz (a cura di), *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067-1411)*, Prag 1935.
- B. Brillling, H. Richtering (a cura di), *Westfalia Judaica. Quellen und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe*, Münster 1992 (nuova ed. a cura di D. Aschoff; ed. originale 1967).
- C. Caballero-Navas (a cura di), *The Book of women's love and Jewish Medieval medical literature on women (Sefer ahavat nashim)*, London 2004.
- D.E. Carpenter, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 "de los judios"*, Berkeley 1986.
- J. Carrasco Perez, F. Miranda Garcia, E. Ramirez Vaquero (a cura di), *Los judíos del Reino de Navarra*, Pamplona 1993-2003 (Navarra Judaica), 7 voll.
- J. Carrasco Perez, M. Zubillaga Garralda (a cura di), *Judíos del Reino de Navarra, Los Registros del sello 1400-1406*, Pamplona 2003 (Navarra Judaica), 2 voll.
- C. Carrete Parrondo, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, Salamanca 1981-1985, 3 voll.
- A. Esposito, D. Quaglioni, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, Padova 1990 (rist. 2009).
- A. Esposito, D. Quaglioni, *I processi alle donne (1475-1476)*, Padova 2008.
- A. Graboïs, *Les sources hébraïques médiévales*, I, *Chroniques, lettres et responsa*, Turnhout 1987.
- E. Haverkamp (a cura di), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, in MGH, *Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland*, vol. I, Hannover 2005.
- J.L. Lacave (a cura di), *Los judíos del reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*, Pamplona 1998 (Navarra Judaica, 7).
- B. Leroy, *Les édits d'expulsion des juifs, 1394, 1492, 1495, 1501, version original et traduction*, Biarritz 2001.
- A. Linder (a cura di), *The Jews in the legal sources of the early Middle Ages*, edited with introductions, translations, and annotations, Detroit 1997.
- U. Löwenstein, *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg, 1267-1600*, Wiesbaden 1989, 3 voll.
- M.A. Motis Dolader, *The expulsion of the Jews from Catalayud, 1492-1500. Documents et regesta*, Jerusalem 1990.
- G. Nahon (a cura di), *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris 1986.



- D. Raphael (a cura di), *The Expulsion 1492 chronicles. An anthology of medieval chronicles relating to the expulsion of the Jews from Spain and Portugal*, North Hollywood 1992.
- R. Segre, *The Jews in Piedmont*, Jerusalem 1986-1990, 3 voll.
- S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan*, Jerusalem 1982-1986, 4 voll.
- S. Simonsohn, *The Jews in Sicily*, Leiden 1997-2009, 15 voll.
- S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Toronto 1988-1994, 8 voll.
- K.R. Stow, *The Jews in Rome*, Leiden 1995-1997, 2 voll.
- A. Toaff, *The Jews in Umbria*, Leiden 1993-1994, 3 voll.
- R. Urbani, G.N. Zazzu, *The Jews in Genoa*, Leiden 1999, 2 voll.
- M. Zubillaga Garralda (a cura di), *Judíos del Reino de Navarra, Los: Protocolos notariales de Cascante, 1436-1496*, Pamplona 2003 (Navarra Judaica, 12).

#### 7.c. Opere generali e atti di convegno

- *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto 1980 (Settimane di Studi del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, XXVI), 2 voll.
- *Gli Ebrei e Venezia: secoli XIV-XVIII*, Atti del convegno internazionale organizzato dall'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, Isola di San Giorgio Maggiore (5-10 giugno 1983) Milano 1987.
- *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età Barocca*, Roma 1986.
- *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Roma 1995.
- *Italia Judaica. Gli ebrei nello Stato Pontificio sino al Ghetto (1555)*, Roma 1998.
- A. Abulafia Sapir, *Christian and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London 1995.
- A. Abulafia Sapir (a cura di), *Religious Violence between Christian and Jews: Medieval Roots, Modern Perspective*, Basingstoke 2002.
- B.S. Bachrach, *Jews in barbarian Europe*, Lawrence 1977.
- S.W. Baron, *The Jewish Community*, Philadelphia 1942, 3 voll.
- S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1952-1993 (seconda ed. rivista), 18 voll.
- A.H. Becker, A. Y. Reed (a cura di), *The ways that never parted. Jews and Christians in late antiquity and the early Middle Ages*, Tübingen 2003.
- C. Benayoun, A. Medam, P-J. Rojzman (a cura di), *Les juifs et l'économique: miroir et mirages*, Toulouse 1992.
- H.H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, Cambridge Mass. 1976 (ed. originale 1966).
- B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidentale*, Paris 1960.

- B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétienne*, Paris 1966.
- G. Busi (a cura di), *'Ovadyah Yare da Bertinoro e la presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento*, Atti del Convegno di Bertinoro, (17-18 maggio 1988), Torino 1989.
- R. Chazan, *Church, State and Jews in the Middle Ages*, New York 1980.
- R. Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley - Los Angeles 1997.
- R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge 2006.
- C. Cluse, A. Haverkamp, I. Yuval (a cura di), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturellräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover 2003.
- C. Cluse (a cura di), *Europas Juden im Mittelalter*, Beiträge des Internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002, Trier 2004 (versione inglese Turnhout 2004).
- J. Cohen, *Living letters of the Law: ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999.
- M.R. Cohen, *Under crescent and cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.
- G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990.
- L. Finkelstein, *Jewish self-government in the Middle Ages*, New York 1964.
- C.D. Fonseca, M. Luzzati, C. Colafemmina, G. Tamani (a cura di), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura*, Atti del IX Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Galatina 1996.
- J.Y. Gregg, *Devils, women, and Jews: reflections of the other in medieval sermon stories*, Albany 1997.
- A. Grossmann, *The Early Sages in Ashkenaz. Their Lives, Leadership and Work (900-1096)*, Jerusalem 1981, 1988 [in ebraico].
- A. Grossmann, *Pious and rebellious: Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, London - Hannover 2004 (ed. ebraica: Jerusalem 2001).
- E.S. Horowitz, *Reckless rites: Purim and the legacy of Jewish Violence*, Princeton 2006.
- M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge*, Evreux 1994.
- D. Iancou-Agou (a cura di), *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Exiles et Conversions*, Actes du Congrès International, Montpellier (10-12 septembre 2001), Paris-Louvain 2005.
- M. Luzzati (a cura di), *L'inquisizione e gli ebrei in Italia*, Bari 1994.
- M. Luzzati, M. Olivari, A. Veronese (a cura di), *Ebrei e cristiani in età medievale e moderna. Conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI Convegno dell' AISG (San Miniato, 4-6 novembre 1986), Roma 1988.
- M. Luzzati e C. Galasso (a cura di), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia*, Atti del IX Convegno Internazionale «Italia Judaica» (Lucca, 6-9 giugno 2005), Firenze 2007.

- J. Mann, *The responsa of the Babylonian geonim as a source of Jewish History*, New York 1973.
- I.G. Marcus, *Rituals of childhood. Jewish acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996.
- J.D. Martin, *Representations of Jews in late medieval and early modern German literature*, Oxford 2004.
- R. Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, Berkeley 1994.
- S. Menache (a cura di), *Communication in Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden - New York - Köln 1996.
- J. Praver, *The history of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988.
- M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Milano 1987-1988.
- S. Schwarzfuchs, *Kahal. La communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris 1986.
- J. Shatzmiller, *Shylock Revisited: Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley 1990.
- J. Shatzmiller, *Jews, medicine, and medieval society*, Berkeley - Los Angeles - London 1994.
- M. Simon, *Verus Israel: A study of the Relationship between Christians and Jews in the Roman Empire*, Oxford 1986.
- K.R. Stow, *Taxation, Community and State. The Jews and Fiscal Foundations of the Early Papal State*, Stuttgart 1982.
- K.R. Stow, *Alienated minority: the Jews of medieval Latin Europe*, Cambridge 1992.
- D. H. Strickland, *Saracens, demons, and Jews: making monsters in Medieval art*, Princeton 2003.
- M. Toch (a cura di), *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, München 2008.
- M. Walzer, M. Lorberbaum (a cura di), *The Jewish Political Tradition*, New Haven 2004-2006, 2 voll.
- M. Yardeni (a cura di), *Les Juifs dans l'histoire de la France. Premier colloque international de Haïfa*, Leiden 1980.

#### 7.d. *La condizione giuridica ebraica e il diritto ebraico*

- D. Abulafia, *The Servitude of Jews and Muslims in the Medieval Mediterranean: origins and diffusions*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome - Moyen Âge», 112 (2000), pp. 687-714.
- J. Brundage, *Intermarriage between Christians and Jews in Medieval canon Law*, in «Jewish History», 3 (1988), 1, pp. 25-41.
- V. Colorni, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune sino alla prima emancipazione*, Milano 1956.

- L. Dasberg, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Den Haag 1965.
- Z.W. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford 1966.
- H. Fischer (alias Maimon Arye), *Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutsche Städten während des 13. Jahrhunderts*, Breslau 1931.
- J. Gilchrist, *The Canonistic Treatment of Jews in the Latin West in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, in «Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonische Abteilung», 75/106 (1989), pp. 70-106.
- S.D. Goitein, *The Interplay of Jewish and Islamic Law*, in *Jewish Law in Legal History and the Modern World*, a cura di B. S. Jackson, Leiden 1980, pp. 61-77.
- G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany. A study of their social and legal status*, Chicago 1949; New York 1970.
- P. Mikat, *Die Judengesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien*, Opladen 1995.
- W.J. Pakter, *Medieval canon law and the Jews*, Ebelsbach 1988.
- N. Zacour, *Jews and Saracens in the consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto 1990.

#### 7.e. Ebrei e crociate

- R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987.
- J. Cohen, *Sanctifying the name of God: Jewish martyrs and Jewish memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004.
- M. Luzzati, *Gli ebrei e le crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico*, in *Verso Gerusalemme*, Atti del II Congresso Internazionale nel IX centenario della I Crociata (1099-1999), Bari, 11-13 gennaio 1999, a cura di F. Cardini, M. G. Belloli, B. Vetere, M. Congedo, Galatina 1999, pp. 151-159.
- D. Malkiel, *Vestiges of Conflict in the Hebrew Crusade Chronicles*, in «Journal of Jewish Studies», 52 (2001), pp. 323-410.
- L. Roos, *“God wants it!”: the ideology of martyrdom of the Hebrew crusade chronicles and its Jewish and Christian background*, Uppsala 2003.
- I. Yuval, *Intersecting Stories: From Martyrdom to Ritual Murder Accusations*, in I. Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles - London 2006, pp. 135-204.

#### 7.f. Accuse di omicidio rituale e di profanazione dell'ostia

- W.P. Eckert, *Il Beato Simonino negli atti del processo di Trento contro gli ebrei*, in «Studi trentini di scienze storiche», 44 (1965), pp. 193-221.

- A. Esposito, *Das Stereotyp des Ritualmordes in den Trientiner Prozessen und die Verehrung des "Heligen" Simone*, in *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, a cura di S. Buttaroni, S. Musial, Wien-Köln-Weimar 2003, pp. 131-172.
- G. Langmuir, *Thomas de Monmouth: Detector of Ritual Murder*, in «*Speculum*», 59 (1984), pp. 820-846.
- G. Mentgen, *Die Ritualmordaffäre um den "Guten Werner" von Oberwesel und ihre Folgen*, in «*Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*», 21 (1995), pp. 159-198.
- R. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven 1990.
- Z.E. Rokeah, *The Jewish church-robbe and Host desecrators of Norwich (ca. 1285)*, in «*Revue des Études Juives*», 141 (1982), pp. 331-362.
- C. Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jews*, London 1934.
- M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late-Medieval Jew*, New Haven 1999.
- J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, Baltimore 1944 (nuova ed. Philadelphia 1961).
- W. Treue, *Der Trienter Judenprozeß. Voraussetzungen - Abläufe - Auswirkungen (1475-1588)*, Hannover 1996 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 5).
- I. Yuval, *Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: from Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusation*, in «*Zion*», 58 (1993), pp. 33-90.

#### 7.g. Antiebraismo, stereotipi antiebraici, polemiche contro gli ebrei

- J. Cohen, *The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca - London 1982.
- R. Erb, M. Schmidt (a cura di), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, Berlin 1987.
- E. Frojmovic (a cura di), *Imagining the self, imagining the other: visual representation and Jewish-Christian dynamics in the Middle Ages and early modern period*, Leiden 2002.
- A. Graboïš, *From theological to Racial Antisemitism: The Controversy of the Jews to Twelfth Century*, in «*Zion*», 47 (1982), pp. 1-16 [in ebraico].
- T. Klein, V. Losemann, G. Mai, *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf 1984.
- G. Langumir, *From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom*, in *Ebrei dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980 (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXVI), pp. 313-368.
- S. Lipton, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*, Berkeley 1999.

- D. Quagliani (a cura di), *Apologia Iudaeorum; Invectiva contra Platinam: propaganda antiebraica e polemiche di curia durante il pontificato di Sisto IV, 1471-1484*, Roma 1987.
- L. Poliakov, *Storia dell'antisemismo. Da Cristo agli ebrei di corte*, Firenze 2004.
- L. Poliakov, *Storia dell'antisemismo. Da Maometto ai marrani*, Firenze 2004.

#### 7.g. Attacchi al Talmud, persecuzioni ed espulsioni

- B. Albert, *Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigotique. À propos d'un article récent*, in «Revue des Études Juives», 135 (1976), pp. 3-29.
- A. Alcalà (a cura di), *Judios. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y su consecuencias*, Valladolid 1995.
- V. Bonazzoli, *Gli ebrei del Regno di Napoli all'epoca della loro espulsione*, in «Archivio Storico Italiano», 137 (1979), pp. 495-559; 139 (1981), pp. 179-287.
- E. Brown, *Philip V, Charles IV, and the Jews of France: The Alleged Expulsion of 1322*, in «Speculum», 66 (1991), pp. 294-329.
- C. Cluse, *Zur Chronologie der Verfolgungen zur Zeit des "Schwarzen Todes"*, in *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen*, a cura di A. Haverkamp, Hannover 2002, vol. I, pp. 223-242.
- D. Cohn-Sherbok, *Medieval Jewish persecution in England: the Canterbury pogroms in perspective*, in «Southern History», 3 (1979), pp. 23-37.
- N. Coulet, *Une vague d'émeutes antijuive en Provence au XV<sup>e</sup> siècle. Manosque-Aix, 1424-1430*, in «Michael», 12 (1991), pp. 27-84.
- G. Dahan, *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*, Paris 1999.
- G. Dahan (a cura di), *L'expulsion de juifs de France 1394*, avec la collaboration d'Elie Nicolas, Paris 2004.
- R.B. Dobson, *The Decline and Expulsion of the Medieval Jews of York*, in «Transactions of the Jewish Historical Society of England», 26 (1979), pp. 34-52.
- F. Graus, *Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.
- S. Menache, *The King, the Church, and the Jews: some consideration on the expulsion from England and France*, in «Journal of Medieval History», 13 (1987), pp. 223-236.
- G. Mentgen, *Die Vertreibungen der Juden aus England und Frankreich im Mittelalter*, in «Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden», 7 (1997), pp. 11-53.
- C. Merchavia, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature, 500-1248*, Jerusalem 1970 [in ebraico].
- A. Tuilier, *La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens et les attitudes populaires à l'égard des juifs au XIII<sup>e</sup> siècle*,



in *Actes du 102<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes*, Paris 1979, pp. 199-214.

- M. Wenninger, *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*, Köln - Graz 1981.
- G.N. Zazzu (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova 1992.

7.h. *Rabbini e saggi, rabinato, ritualità, sentimenti religiosi*

- A. Aescoly, *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem 1956 [in ebraico].
- I.A. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg. His life and his works as sources for the religious, legal and social history of the Jews of Germany in the 13<sup>th</sup> century*, Philadelphia 1947, 2 voll.
- R. Bonfil, *Rabbis and Jewish communities in Renaissance Italy*, London 1990.
- M. Breuer, *The Rabbinate in Ashkenaz during the Middle Ages*, Jerusalem 1976 [in ebraico].
- D.J. Cohen, *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia - New York 1991.
- Y.A. Dinari, *The Rabbis of Germany and Austria at the Close of the Middle Ages: Their Conceptions and Halacha-Writings*, Jerusalem 1984 [in ebraico].
- M. Fishbane (a cura di), *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought and History*, New York 1993.
- S. Goldin, *The Role and Function of the Herem and the Takanah in the Medieval Ashkenazic Community*, in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1994, pp. 105-112 [in ebraico].
- A. Grossmann, *The Yeshiva of Eretz Israel: Its Spiritual Activity and Standing in the Jewish World*, in *The History of Jerusalem. The Early Islamic Period, 638-1009*, a cura di J. Prawer, Jerusalem 1987 [in ebraico].
- A. Grossman, *Le radici del martirio ebraico nell'antica Ashkenaz*, in *Sanctity of Life and Martyrdom. Studies in Memory of Amir Yekutiel*, Jerusalem 1992, pp. 99-130 [in ebraico].
- L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame 1979.
- R. Kohn, *Royal Power and Rabbinical Authority in Fourteenth-Century France*, in *Approaches to Judaism in Medieval times*, a cura di D. Blumenthal, Chico 1984.
- R.E. Lerner, *The feast of Saint Abraham. Medieval millenarians and the Jews*, Philadelphia 2001.
- I.G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietism of Medieval Germany*, Leiden 1981.
- G. Nahon, *Synodes et taqqanot en France au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Annuaire



- de l'École Pratique des Hautes Études» (V<sup>e</sup> section: Sciences religieuses), 94 (1985-1986), pp. 331-334; 95 (1986-1987), pp. 237-240; 96 (1987-1988), pp. 219-220.
- E. Renan, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Paris 1877.
  - M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: a Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge 1980.
  - S. Schwarzfuchs, *Etudes sur l'origin et le développement du rabbinat au Moyen Âge*, Paris 1957.
  - H. Soloveitchik, *The Use of Responsa as Historical Source: A Methodological Introduction*, Jerusalem 1990 [in ebraico].
  - I. Twerski, *Rabad of Posquières*, Cambridge 1962.
  - E. Urbach, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods*, Jerusalem 1980 (4<sup>th</sup> ed.) [in ebraico].
  - I.J. Yuval, *Rabbiner und Rabbinat in Deutschland 1350-1500*, Jerusalem 1988.
  - E. Zimmer, *Jewish synods in Germany during the late Middle Ages (1286-1603)*, New York 1978.

#### 7.i. Quartieri ebraici, sinagoghe, cimiteri

- F. Backhaus, E. Wamers (a cura di), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen. Jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt 2004.
- B. Blumenkranz (a cura di), *Art et archéologie de Juifs en France médiévale*, Toulouse 1980.
- F. Cantera Burgos, *Sinagogas Españolas*, Madrid 1984.
- F. Cantera Burgos, J. M. Millàs Vallicrosas, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid 1956.
- D. Cassuto, *Costruzioni rituali ebraiche nell'Alto Medioevo*, in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto 1980 (Settimane di Studi del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, XXVI), vol. II, pp. 1017-1057.
- O. Doppelfeld, *Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel*, in Z. Asaria, *Die Juden in Köln von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Köln 1959, pp. 71-145.
- H. Helgert, M. A. Schmid, *Die mittelalterliche Synagoge auf dem Judenplatz in Wien*, in «Wiener Jahrbuch für Jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen», 4 (1999-2000), pp. 91-110.
- J. Hillaby, *Beth Miqdash Me'at: the synagogues of Medieval England*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 44 (1993), pp. 182-198.
- D. Iancou-Agou, *Topographie des quartiers juifs en Provence médiévale*, in «Revue des Études Juives», 133 (1974), pp. 11-156.
- D. Jacoby, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, in «Byzantion», 37 (1967), pp. 167-227.

- R. Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin 1927.
- H. Künz, *Jüdische Grabkunste. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.
- J.M. Lilley, *The Jewish Burial Ground at Jewbury*, York 1994.
- G. Nahon (a cura di), *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris 1986.
- A. Scandaliato, N. Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Firenze 2002.

## 7.1. Opere a carattere regionale

### Francia

- I.A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry. The Jews of Germany and France of the Tenth and Eleventh Centuries, the Pioneers and Builders of Town Life, Town Government and Institutions*, New York 1969.
- H.C. Bloch, *Histoire abrégée des Juifs au Moyen Âge dans les "deux Bourgognes": réflexion sur la condition juive en période médiévale*, Dijon 1989.
- B. Blumenkranz (a cura di), *Histoire de Juifs en France médiévale*, Toulouse 1972.
- B. Blumenkranz, M. H. Vicaire (a cura di), *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse 1977 («Cahiers de Fanjeaux»).
- B. Blumenkranz, *Pour une géographie historique des Juifs en Provence médiévale*, in *Juifs en France. Ecrits dispersés de Bernhard Blumenkranz*, Paris 1989, pp. 33-41.
- R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore - London 1973.
- M.L. Cohen, *Les communautés juives du Midi de la France*, Toulouse 1990.
- R.W. Emery, *The Jews of Perpignan in the Thirteenth Century. An economic study based on notarial records*, New York 1959.
- C. Geisel, *Die Juden in Frankenreich. Von der Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Frankfurt am Main 1998.
- N. Golb, *Les juifs de Rouen au Moyen Âge. Portrait d'une culture oubliée*, Rouen 1985 (ed. ebraica Tel Aviv 1976).
- D. Iancou-Agou, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Marseille 1981.
- W.C. Jordan, *The French monarchy and the Jews: from Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia 1989.
- R. Kohn, *Les Juifs de la France du Nord dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris - Lowen 1988.
- G. Mentgen, *Studien zur Geschichte der Juden in mittelalterlichen Elsaß*, Hannover 1995.
- J. Régné, *Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Marseille 1981 (prima ed. Narbonne 1912).

- G. Saige, *Les Juifs du Languédoc antérieurement au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris (1881 rist. Farnborough 1971).
- S. Schwarzfuchs, *Brève histoire des juifs de France*, Paris 1957.
- S. Seror, *Les noms des Juifs de France au Moyen Âge*, Paris 1989.
- J. Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge (1241-1329)*, Paris-Le Haye 1973.
- E. Taitz, *The Jews of Medieval France. The Community of Champagne*, Westport - London 1994.
- M.-C. Viguer, D. Alibert (a cura di), *Juifs et source juive en Occitanie*, Vent Terral 1988.
- M. Wernham, *La communauté juive de Salon-de-Provence d'après les actes notariés*, Toronto 1988.

#### *Germania, Austria, Svizzera ed Europa orientale*

- H. Arnold, *Von den Juden in der Pfalz*, Speyer 1967.
- P. Arnsberg, *Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn*, Frankfurt am Main 1971, 2 voll.
- T. Bardelle, J.-L. Morerod, *La lutte contre l'usure au début du XV<sup>e</sup> siècle et l'installation d'une communauté juive à Lausanne*, in «Études de lettres», 4 (1992), pp. 3-19.
- R. Barzen, "Kehillot Schum": *Zur Eigenart der Verbindungen zwischen den jüdischen Gemeinden Mainz, Worms, Speyer bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, in *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, a cura di C. Cluse, A. Haverkamp, I. Yuval, Hannover 2003, pp. 389-404.
- R. Barzen, *Regionalorganisation jüdischer Gemeinden im Reich in den ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Eine vergleichende Untersuchung auf der Grundlage der Ortlisten des Deutzer und Nürnberger Memorbuches zur Pestverfolgung*, in *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpe* Kommentiertes Kartenwerk, a cura di A. Haverkamp, Hannover 2002, vol. I, pp. 293-367.
- N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and "Pagans" in Medieval Hungary, c. 1000 - c. 1300*, Cambridge 2001.
- H. Birnbaum, *On some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiment in Medieval Russia*, in «Viator», 4 (1973), pp. 225-255.
- G. Bondy, F. Dwosky (a cura di), *Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien von 906 bis 1620*, vol. I, Praga 1906.
- B. Brillling, *Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens: Entstehung und Geschichte*, Stuttgart 1972.
- F. Burgard, A. Reverchon, *Jüdische Siedlungsgeschichte der Maas-Mosel-Lande mit Ausblick in die östliche Champagne*, in *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpe* Kommentier-

- tes Kartenwerk*, a cura di A. Haverkamp, Hannover 2002, vol. I, pp. 75-98.
- C. Cluse, R. Kosche, M. Schmandt, *Zur Siedlungsgeschichte der Juden in Nordwesten des Reich während des Mittelalters*, in *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpe Kommentiertes Kartenwerk*, a cura di A. Haverkamp, Hannover 2002, vol. I, pp. 35-54.
  - K.H. Debus, *Geschichte der Juden in Speyer bis zum Beginn der Neuzeit. Von der ersten Niederlassung 1084 bis zur Vertreibung 1534*, in *Geschichte der Juden in Speyer*, Speyer 1981, pp. 9-47.
  - S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day*, Philadelphia 1916.
  - S. Eidelberg, *Medieval Ashkenazic history: studies on German Jewry in the Middle Ages*, New York 1999-2001.
  - K. Geissler, *Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 38 (1975), pp. 163-226.
  - J. Hahn, *Erinnerungen und Zeugnisse jüdischer Geschichte in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1988.
  - W. Hanisch, *Die Luxemburger und die Juden*, in *Die Juden in den böhmischen Länder Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 27. bis 29. November 1981*, München - Wien 1983, pp. 27-35.
  - A. Hausmann, *Der "Ackermann" aus Böhmen und die Prager Juden um 1400*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 125 (2003), pp. 292-323.
  - A. Haverkamp (a cura di), *Zur Geschichte der Juden in Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981.
  - P. Herde, *Gestaltung und Krise. Juden und Nichtjuden in Deutschland vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, in *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, Wiesbaden 1983, pp. 1-40.
  - F. Irsigler, *Juden und Lombarden am Niederhein im 14. Jahrhundert*, in *Zur Geschichte der Juden in Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, a cura di A. Haverkamp, Stuttgart 1981, pp. 121-162.
  - M. Keil, E. Lappin (a cura di), *Studien zur Geschichte der Juden in Österreich*, Bodenheim 1997.
  - H. Kellenbenz, *Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes. Von der Spätantike bis zum Jahre 1648*, in *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch*, a cura di K. Schilling, Köln 1963, pp. 199-241.
  - J. Kerkhoff, *Jüdische Einwohner in Baden-Württemberg. Teilkarte 1: Jüdische Niederlassungen in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1973.
  - G. Komoroczy, *Jewish Budapest. Monuments, Rites, History*, Budapest 1999.
  - K. Lohrmann, *Die Wiener Juden im Mittelalter*, Berlin - Wien 2000 (Geschichte der Juden in Wien, 1).

- R. Po-chia Hsia, H. Lehmann, *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, New York 1995.
- R. Ries, *Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert*, Hannover 1994.
- L. Roos, *The stranger who lives next door: Jewish-Christian relations in Germany during the High Middle Age*, Uppsala 2002.
- M. Schmandt, *Judei, cives et incole. Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter*, Hannover 2002.
- I. Ta-Shma, *On the History of Polish Jewry in the Twelfth to Thirteen Centuries*, in «Zion», 53 (1998), pp. 347-370 (in ebraico; trad. inglese in «Polin», 10 (1997), pp. 287-317).
- M. Toch, *Jewish Migrations to, within and from Medieval Germany*, in *Le migrazioni in Europa, secc. XIII-XVIII*, Atti della Venticinquesima Settimana di Studi, 3-8 maggio 1993, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1994, pp. 639-652.
- B.D. Weinryb, *The beginning of East-European Jewry in Legend and Historiography*, in *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, a cura di B. D. Weinryb, M. Ben-Horin, Leiden 1962, pp. 445-502.
- B. D. Weinryb, *The Jews of Poland. A social and economic history of the Jewish community in Poland from 1000 to 1800*, Philadelphia 1973.
- S. Wittmer, *Jüdisches Leben in Regensburg. Vom frühen Mittelalter bis 1519*, Regensburg 2001.
- I. Yuval, *Juden, Hussiten und Deutsche. Nach einer häbraischen Chronik*, in A. Haverkamp, F.J. Ziwes (a cura di), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin 1992, pp. 59-102.
- E. Zimmer, *The Inner Organization of the Fifteenth-Century Jewish Communities in Germany*, New York 1965.
- E. Zimmer, *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15<sup>th</sup> Century Central Europe*, New York 1970.
- F.J. Ziwes, *Studien zur Geschichte der Juden im mittleren Rheingebiet während des hohen und spätes Mittelalters*, Hannover 1995.

### Italia

- A. Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli Ebrei nella Milano del 1488. Crescita e declino della comunità ebraica lombarda alla fine del Medioevo*, Bologna 1986.
- E. Ashtor, *Gli inizi della comunità ebraica di Venezia*, in «La Rassegna Mensile d'Israël», 44 (1978), pp. 684-703.
- T. Bardelle, *Juden in einem Transit und Brückenland: Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VIII*, Hannover 1998.
- R. Bonfil, *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991.

- H. Bresc, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution de judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris 2001.
- C. Brizzolari, *Gli ebrei nella storia di Genova*, Genova 1971.
- N. Bucaria, M. Luzzati, A. Tarantino (a cura di), *Ebrei e Sicilia*, Palermo 2002.
- U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918 (rist. anastatica Firenze 1965).
- A. Castaldini, *Padania judaica: vita e cultura ebraica nella Valle del Po*, Mantova 1998.
- A. Ciscato, *Gli ebrei in Padova (1300-1800): monografia storica documentata*, Bologna 1967 (rist. anastatica dell'ed. del 1901).
- C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*, Bari 1991.
- V. Colorni, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna: nuove ricerche*, Milano 1991.
- A. Esposito, *Un'altra Roma: minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995.
- N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di F. Patroni Griffi, Napoli 1990 (ed. originale Torino 1915).
- M. Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985.
- M. Luzzati, *Banchi ed insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo medioevo e inizi dell'Età moderna*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, vol. I, pp. 175-235.
- G. Luzzatto, *I banchieri ebrei in Urbino nell'età ducale. Appunti di storia economica con appendice di documenti*, Verona 1903.
- A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963.
- D. Montanari (a cura di), *Monti di pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, Roma 1999.
- A. Möschter, *Juden im venezianischen Treviso (1389-1509)*, Hannover 2008.
- R. Müller, *Les prêteurs juifs de Venise au Moyen Âge*, in «Annales ESC», 30 (1975), pp. 1277-1302.
- M.G. Muzzarelli, *Ebrei e città d'Italia in età di transizione: il caso di Cesena dal XIV al XVI secolo*, Bologna 1984.
- M.G. Muzzarelli (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna 1994.
- R. Rinaldi, *Topografia documentaria per la storia della comunità ebraica bolognese*, in *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, a cura di M. G. Muzzarelli, Bologna 1994, pp. 29-87.
- R.G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani: IX-XX secolo*, Firenze 1995.
- C. Tasca, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo: società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992.



- A. Toaff, *The Jews in medieval Assisi, 1305-1487: a social and economic history of a small Jewish community in Italy*, Firenze 1979.
- A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989.
- E. Trianiello, *Gli ebrei e le piccole città. Economia e società nel Polesine del Quattrocento*, Rovigo 2004.
- A. Veronese, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Pisa 1998.
- C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, vol. I.

### Impero bizantino

- A. Andreades, *Les Juifs et le fisc dans l'empire byzantin*, in *Mélanges Charles Diehl*, Paris 1930.
- Z. Ankori, *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970-1100*, New York-Jerusalem 1959.
- Z. Ankori, *Jews and the Jewish Community in the History of Medieval Crete*, in *Proceedings of the 2nd International Congress of Cretological Studies*, Athens 1968, vol. III, pp. 312-367.
- Z. Ankori, *Giacomo Foscarini and the Jewish Community in the History of Medieval Crete. A Reconsideration*, in «Michael», 7 (1981), pp. 9-118.
- P. Argenti, *The Jewish Community in Chios during the Eleventh Century*, in *Polychronion, Festschrift Franz Dölger*, Heidelberg 1966.
- S. Assaf, M. Benayahu, *On the Family Life of Byzantine Jewry*, in *Samuel Krauss Festschrift*, Jerusalem 1937.
- S. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Tuscalosa 1985.
- A. Galante, *Les Juifs de Costantinople sous Byzance*, Instambul 1935.
- P. Gardette, *Recherches sur les juifs romaniotes à l'époque des Paléologues (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Tesi di dottorato, Toulouse 2003.
- P. Gardette, *La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> siècles*, in «Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina», 4 (2004), pp. 165-178.
- J. Holo, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge 2009.
- D. Jacoby, *Les Juifs vénitiens de Costantinople et leur communauté du XIII<sup>e</sup> au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, in «Revue des Études Juives», 131 (1972), pp. 397-410.
- B. Krekić, *The Role of the Jews in Dubrovnik (Thirteenth-Sixteenth Centuries)*, in «Viator», 4 (1973), pp. 257-271.
- A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.
- A. Sharf, *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995.
- J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Atene 1939.



- J. Starr, *Romania: The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Paris 1949.

### *Inghilterra*

- M. Adler, *Jews in Medieval England*, London 1939.
- M.D. Davis (a cura di), *Hebrew deeds of English Jews before 1290*, Farnborough 1969 (rist. della prima ed. del 1888).
- R.B. Dobson, *The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190*, York 1974.
- F. Haes, *London: the 13th-century Jews revisited*, in «Jewish Historical Studies», 32 (1993), pp. 89-158.
- J Hillaby, *The Worcester Jewry, 1158-1290: portrait of lost community*, in «Worcester Archaeological Society Transactions», ser. III, 12 (1990), pp. 73-122.
- M. Jolles, *A Short History of the Jews of Northampton 1159-1996*, London 1996.
- G.I. Langmuir, *The Jews and archives of Angevin England - reflections on medieval anti-semitism*, in «Traditio», 19 (1963), pp. 183-244.
- V.D. Lipman Vivian, *The Jews of Medieval Norwich*, London 1967.
- R.R. Mundill, *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion 1262-1290*, Cambridge 1998.
- K. Pearce, H. Fry (a cura di), *The lost Jews of Cornwall. From the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Bristol 2000.
- E. Pearl (a cura di), *Anglia Judaica or an history of the Jews in England by D'Bloissiers Tovey*, London 1990.
- H. Pollins, *Economic History of the Jews in England*, London 1982.
- H.G. Richardson, *The English Jewry under Angevin Kings*, London 1961.
- C. Richmond (a cura di), *The Jews in Medieval England*, New York 2000.
- Y.E. Rokeah, *Crime and Jews in late thirteenth century England: some cases and comments*, in «Hebrew Union College Annual», 55 (1984), pp. 95-157.
- A. Scheil, *The Footsteps of Israel. Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, Ann Arbor 2004.
- P. Skinner (a cura di), *Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, London 2003.
- R.C. Stacey, *Recent work on medieval English Jewish history*, in «Jewish History», 2 (1987), pp. 175-249.
- Tovey de Bloissiers, *Anglia Judaica*, Oxford 1738.

### *Penisola iberica*

- Y.T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry 1213-1327. Community and Society in the Crown of Aragon*, London 1997.

- Y.T. Assis, *The Jews of Santa Coloma de Queralt. An economic and Demographic Case Study of a Community at the End of the Thirteenth Century*, Jerusalem 1988.
- B. Bachrach, *A Reassessment of Visigothic Jewish Policy*, in «American Historical Review», 78 (1973), pp. 2-35.
- Y.F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia 1971, 2 voll.
- R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid 1984.
- L. Berner, *On the Western shores. The Jews of Barcelona during the Reign of Jaume I*, Los Angeles 1986.
- A. Blasco Martínez, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Zaragoza 1988.
- R.I. Burns, *Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia. Societies in symbiosis*, Cambridge 1984.
- R.I. Burns, *Jews in the Notarial Culture. Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350*, Berkeley - Los Angeles - London 1996.
- J. Carrasco Perez, *Sinagoga y mercado*, Pamplona 1993.
- B.D. Cooperman (a cura di), *In Iberia and beyond: Hispanic Jews between cultures*, Proceedings of a symposium to mark the 500th anniversary of the expulsion of Spanish Jewry, Newark 1998.
- M. De Menaca, *Histoire politique de Juifs d'Espagne au Moyen Âge*, Nantes 1993.
- M. De Epalza, *Jésus otage: juifs, chrétiens et musulmans en Espagne, VI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.*, Paris 1987.
- B.R. Gampel, *The last Jews on Iberian soil: Navarrese Jewry 1479-1498*, Berkeley 1989.
- P.D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972.
- P. Leon Tello, *Judios de Toledo*, Madrid 1979, 2 voll.
- B. Leroy, *The Jews of Navarre in the late Middle Ages*, Jerusalem 1985.
- B. Leroy, *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Paris 1993.
- V.B. Mann, T. Glick, J. Doods (a cura di), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, New York 1992.
- M.D. Meyerson, E. D. English, *Christians, Muslims, and Jews in medieval and early modern Spain, interaction and cultural change*, Notre Dame 2000.
- D. Nirenberg, *Communities of Violence*, Princeton 1996.
- J. Perez de Urbel, *La España del siglo X: Castellanos y leoneses, navarros y Gallegos, musulmanes y judíos, forjadores de historia*, Madrid 1983.
- M.J. Pimenta Tavares Ferro, *On Judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa 1979.
- M. J. Pimenta Ferro Tavares, *On Judeus em Portugal no século XV*, Lisboa 1982.
- A. Pons, *Los Judios del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, Palma de Majorca 1984.

- J. Regné, *History of the Jews in the Crown of Aragon*, a cura di Y.T. Assis e A. Gruzman, Jerusalem 1978.
- N. Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden 1994.
- S. Schwarz, *Inscrições hebraicas em Portugal*, Lisboa 1923.
- G. Secall i Güell, *La comunitat hebrea de Santa Coloma de Queralt*, Tarragona 1986.
- B. Septimus, *Piety and power in the thirteenth century Catalonia. Studies in medieval Jewish history*, Cambridge 1979.
- F. Suarez Bilbao, *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*, Madrid 1995.
- F. Suarez Bilbao, *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Madrid 2000.
- C.L. Wilke, *Histoire des juifs portugais*, Paris 2007.

### *Regni musulmani*

- B. Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Reexamination*, New Delhi 1979.
- E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973-1984, 3 voll.
- M. Avi Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford 1976.
- M. Ben-Sasson, *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World (Qayrawan, 800-1057)*, Jerusalem 1996 [in ebraico].
- A. Choraqui, *Beetwen East and West: A History of the Jews of North Africa*, Philadelphia 1968 (ed. originale francese Paris 1952).
- A. Cohen, *Jewish Life under Islam*, Cambridge 1984.
- M.R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980.
- M.R. Cohen, *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*, in «The Jerusalem Quarterly», 38 (1986), pp. 125-137.
- Y. Courbage, Ph. Fargues, *Christians and Jews under Islam*, London 1997.
- A. David, *The Jewish Settlement in Palestine in the Mameluk Period (1260-1516)*, in *The Jewish Settlement in Palestine, 634-1881*, a cura di Y. Ben-Artzi, A. Carmel, P. Schäfer, Wiesbaden 1990, pp. 40-85.
- M.I. Fierro Bello, *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*, Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997), Madrid 2002.
- W.J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, New York 1969.
- M. Garcia-Arenal, *Jewish Converts to Islam in the Muslim West*, in «Israel Oriental Studies», 17 (1997), pp. 227-248.
- M. Garcia-Arenal, *Rapports entre les groupes dans la péninsule Ibérique. La conversion des Juifs à l'Islam*, in *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, «Revue du monde musulman et de la Méditerranée», 63-64 (1992), pp. 91-101.

- M. Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden 1976.
- M. Gil, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden 2004.
- S.D. Goitein, *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, Berkeley 1967-1993, 6 voll.
- B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984.
- I. Lichtenstadter, *Cultural relations between Jews and Arabs in the Middle Ages*, con una postfazione di A. Upham Pope, New York 1948.
- S.M. Sallām, *The protected People during the Second Fatimid and Ayyubid Periods*, Cairo 1982 [in arabo].
- N. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphia 1979.
- E. Strauss-Ashtor, *The History of the Jews in Egypt and Syria under Mamluk Rule*, Jerusalem 1944-1970, 3 voll. [in ebraico].
- S.M. Wasserstrom, *Between Muslims and Jew: the Problem of Symbiosis Under Early Islam*, Princeton 1995.

Alessandra Veronese  
Università di Pisa  
a.veronese@mediev.unipi.it



## Credito, usura, prestito a interesse\*

di Nicola Lorenzo Barile

Alla descrizione sistematica delle risorse bibliografiche e informatiche utili per un primo approfondimento sul problema del prestito a interesse e dell'usura, ma anche più in generale della storia dell'economia monetaria – una distinzione non può evidentemente essere tracciata che in modo sfumato – si premette una schematica esposizione dello sviluppo dei principi dottrinali che hanno costituito, sino alla fine del medioevo, il filo conduttore della normativa ecclesiastica.

### *Nota introduttiva: la proibizione dell'usura nel medioevo*

Le proibizioni dell'usura risalgono all'Antico e al Nuovo testamento: Esodo 22, 25 e Levitico 25, 35-37 vietavano di prestare denaro chiedendo qualcosa di più in cambio fra ebrei, e Deuteronomio 23, 19-26 estese questo divieto a tutti i beni. Altri testi biblici, come Sal 14, 5 e Lc 6, 35 furono riferimenti autorevoli che ricorsero assai frequentemente negli scritti dei teologi e dei canonisti. I primi concili della Chiesa (I concilio di Nicea, 325 d. C.; III concilio di Cartagine, 398 d. C.) proibirono anch'essi l'usura, ma limitatamente al clero, come profitto immorale derivante da un affare illecito (*turpe lucrum*).

Il capitolare di Nimega dell'806, dovuto a Carlo Magno, estese la proibizione di esercitare l'usura anche ai laici: *Usura est ubi amplius requiritur quam datur*. Graziano nel suo *Decretum* (1140), citando un passo di sant'Ambrogio vescovo di Milano, definì usura tutto ciò che si riceveva in più rispetto alla somma prestata (*Quicquid sorti accidit usura est*), sia che si trattasse di beni consumabili (olio, grano, monete), sia che si trattasse di beni inconsumabili (come una abitazione). Goffredo da Trani (m. 1245), commentatore del

\* Questo testo è pubblicato anche in formato html nella sezione Repertorio di Reti Medievali dove potrà essere periodicamente aggiornato.

*Decretum*, spiegò meglio l'etimologia del termine «usura» sostenendo che si trattava del prezzo pagato per l'uso di una cosa (*usus rei*) o per una somma richiesta in prestito (*usus aeris*).

Papa Urbano III (1185-1187), richiamando Lc 6, 35 («Et mutuum date nihil inde sperantes») in una sua decretale, la *Consuluit nos*, rafforzò la proibizione dell'usura, poiché compariva direttamente il termine *mutuum* per indicare il trasferimento temporaneo e spontaneo della proprietà di un bene consumabile: «quasi de meo tuum». Nel diritto romano il *mutuum*, a differenza della *locatio*, era un contratto per definizione gratuito. Dato che l'uso di un bene consumabile coincideva con il suo consumo o con la sua distruzione, il mutuatario era tenuto alla restituzione dell'equivalente della cosa mutuata: richiedere qualcos'altro o qualcosa di più era usura, sicché i canonisti potevano affermare concordemente che «solum in mutuo cadit usura». L'usura da *turpe lucrum* venne identificata sempre più come un peccato contro il settimo comandamento: «usura est rapinam facere». Mentre il guadagno derivante da *turpe lucrum* poteva essere espiato attraverso donazioni e elemosine, il guadagno derivante dalla violazione del settimo comandamento obbligava a una restituzione.

I concili celebratisi nei secoli XII-XIV inasprirono la condanna canonica dell'usura: il III concilio del Laterano, presieduto nel 1179 da Alessandro III (1159-1181), comminò la scomunica e il divieto di sepoltura per chi prestava a interesse, mentre il concilio di Vienne (1311), presieduto da Clemente V (1305-1314), stabilì che doveva essere considerato eretico chi afferma la non peccaminosità dell'usura.

Ma anche un'altra linea di riflessione aveva alimentato l'opposizione ideale al prestito a interesse. Guglielmo di Auxerre (1160-1229), un teologo assai influente, aveva motivato la proibizione assoluta dell'usura spiegando che essa era un peccato *in se* che, a differenza dell'omicidio, non può mai avere giustificazione. Trattando in particolare delle vendite a credito, Guglielmo sviluppò un altro argomento, ripreso frequentemente fino alle soglie dell'età moderna: quello della condanna dell'usuraio come venditore del tempo, che, in quanto bene comune, non appartiene solo all'usuraio, ma a tutte le creature.

Le traduzioni in latino della *Politica* e dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele nel secolo XIII offrirono nuovi spunti di pensiero alla proibizione dell'usura. Secondo Aristotele, la moneta è un semplice mezzo di scambio da cui non si può ricavare altro denaro (*nummus non parit nummos*): serve per misurare il valore degli oggetti scambiati. Questa concezione della moneta «sterile» fu esposta in modo particolarmente raffinato da Tommaso d'Aquino (1225-1274).

Alla riflessione di Tommaso va affiancata tuttavia quella del frate minore Pietro di Giovanni Olivi (1247-1298), che distinse tra *sterile pecunia* e *capitale*, quest'ultimo capace di generare altro denaro se affidato a uomini capaci e industriosi come i mercanti. Con questa distinzione, Olivi mostrava attenzione ai prestiti al consumo, che, se vietati del tutto, avrebbero ulteriormente impoverito gente bisognosa di piccoli prestiti. Assai più tardi, in



pieno Quattrocento, le idee dell'Olivi vennero fatte proprie da Bernardino da Siena (1380-1444) e da Antonino da Firenze (1389-1459), che le adoperarono nei loro scritti e nella loro predicazione, seppur con cautela, senza mai citare la fonte. Teologi e canonisti elaborarono una serie di *casus excepti* che, ammettevano, a certe condizioni, che il prestito potesse essere remunerato, come nel caso di richiesta di risarcimento per le perdite sostenute: i principali fra questi casi, desunti dal diritto romano, furono i casi di *lucrum cessans* e *damnum emergens*. Non tutti i teologi e i canonisti avevano accettato concordemente queste eccezioni: Tommaso d'Aquino era riluttante ad ammettere il *damnum emergens*, ma il civilista Azzone (m. dopo il 1229) conìò il sostantivo *interesse* per distinguere le perdite sostenute dall'usura illecita.

I concili III del Laterano, 1215 e II di Lione, 1274 definirono, inoltre, la categoria degli *usurarii manifesti*, che apertamente, spesso in accordo con le autorità civili e religiose, prestavano denaro in cambio di un pegno sulle pubbliche piazze: è verso gli *usurarii manifesti* che si rivolse l'accusa di chiedere in cambio più del dovuto. Fra questi, spiccarono soprattutto i prestatori ebrei, dato che i divieti veterotestamentari di prestare denaro valevano al di fuori della comunità.

Un altro profilo significativo, a proposito della liceità/illiceità dell'interesse, è costituito dal prestito pubblico. L'aumento della spesa pubblica, soprattutto per la difesa, aveva spinto alcune città ad una accumulazione di capitali (*mons*) cui attingere nei momenti di difficoltà. Firenze aveva consolidato nel 1343-1345 le tassazioni straordinarie imposte ai cittadini (*prestanze*) istituendo un *mons communis*, che garantiva al singolo contribuente una rendita minima. La cessione dei crediti di questo *mons* a terzi, considerato da alcuni un prestito, da altri una compravendita, diede origine a una disputa fra Francesco da Empoli e Domenico Strozzi (1353-1354).

A questa filosofia si ispirarono i monti di pietà, che si specializzarono nel prestito su pegno per i bisognosi. Essi nacquero in Italia centrale, ma si diffusero ben presto su tutto il territorio italiano su impulso della predicazione di frati minori come s. Bernardino da Siena (1380-1444) e Bernardino da Feltre (1439-1494), che ha lasciato uno dei sermoni più significativi *De monte pietatis* (Pavia, 1493). La bolla *Inter multiplices* di papa Leone X (1515) pose fine alle dispute fra sostenitori e detrattori dei monti di pietà e ammise l'applicazione di un'aliquota *ultra sortem*, ma solo nei limiti delle spese necessarie per la gestione del monte. La bolla *Inter multiplices* non sopì del tutto, tuttavia, le controversie sulla liceità della richiesta di un di più oltre il capitale prestato: esse continuarono, in modo anche molto acceso, nella età moderna. La polemica più nota fu quella che oppose a metà del XVIII secolo il domenicano Daniele Concina (1687-1756) al marchese Scipione Maffei (1675-1755), tanto da suggerire a papa Benedetto XIV un'enciclica, la *Vix pervenit* (1° novembre 1745) che, insieme a una serie di pronunciamenti ufficiali della Chiesa, progressivamente stemperò le posizioni estreme, fino ad arrivare al Codice di diritto canonico del 1917, e ridusse l'usura semplicemente a richiesta di un *lucrum immoderatum*.

*Risorse*1. *Archivi e centri di ricerca*

Per quel che riguarda gli archivi ecclesiastici, punto di partenza è la riflessione di G. Barbieri, *Gli archivi ecclesiastici e la storiografia economico-sociale*, in G. Barbieri, *L'ordine economico nei pensatori ecclesiastici dell'epoca moderna*, Bari 1961, pp. 239-251. Le guide migliori, tuttavia, sono costituite da: *Archivi storici delle aziende di credito*, I-II, Roma 1956, vecchia raccolta di saggi che può fungere ancora da primo approccio all'esplorazione dei principali archivi pubblici in materia di credito e usura; e, più recentemente, dal volume *Gli archivi e la storia del pensiero economico*, a cura di P. Barucci, L. Costabile, M. Di Matteo, Bologna 2008. Esso offre una riflessione metodologica sul problema delle fonti nella storia del pensiero economico; quindi presenta al lettore una selezione di studi specifici, dedicati a protagonisti della teoria e della politica economica, che utilizzano in larga misura fonti archivistiche accanto alle fonti edite. È il frutto di un lavoro di ricerca nato nell'ambito dell'Archivio Storico degli Economisti (ASE), al cui sito *web*, consultabile in rete agli indirizzi < <http://ase.signum.sns.it> > oppure < <http://www.sie.univpm.it> >, si rimanda. Obiettivo fondamentale del progetto "Archivio storico degli economisti", sviluppatosi per iniziativa della Società Italiana degli Economisti (SIE), è fornire una guida generale alle carte degli economisti, conservate in Italia nei fondi manoscritti di biblioteche, negli archivi pubblici e privati, nelle accademie, nei musei, nelle case editrici, o in qualsiasi altra sede. L'idea ispiratrice è che lo sviluppo e la diffusione di questo "archivio virtuale" potrà favorire una migliore comprensione del contributo degli economisti italiani alla scienza economica. Il progetto, nato da un'idea di G. Beccattini al tempo della sua presidenza della Società Italiana degli Economisti, idea poi accolta dai suoi successori A. Quadrio Curzio, A. Graziani, C. D'Adda, G. Lunghini e T. Cozzi, è in via di completamento. Grazie al trasferimento dei dati raccolti in tutto il territorio nazionale in un'unica banca dati elettronica, gli studiosi interessati a un determinato autore o tema, saranno informati, una volta che l'archivio sarà a regime, con una sola interrogazione, sulla collocazione dei manoscritti in tutte le biblioteche, archivi, e in ogni istituzione in Italia. Gli utenti hanno accessi multipli alle informazioni di loro interesse, interrogabili attraverso indici generali (nome dei fondi, istituzioni, ecc.), oppure usando appropriate parole-chiave (persone, luoghi, ecc.). All'indirizzo < <http://ase.signum.sns.it/archivio.html> > si rinvia per uno spoglio dei fondi che conservano materiale documentario riguardo al prestito a interesse. Per ulteriori rinvii a indirizzi di istituzioni e centri di ricerca italiani e stranieri e ai loro relativi archivi, si veda l'indirizzo < <http://ase.signum.sns.it/collegamenti.html> >.

Un importante archivio, recentemente digitalizzato e consultabile *online* all'indirizzo < <http://www.lacasadisangiorgio.it/> > è quello del Banco di San Giorgio di Genova. L'archivio, formatosi durante la lunga esistenza della Casa

di San Giorgio, ci è pervenuto sostanzialmente intatto e costituisce, con oltre 39.000 pezzi tra registri, filze e faldoni, una documentazione di eccezionale valore per la storia politica, economica e finanziaria. Esso è depositato attualmente presso l'Archivio di Stato di Genova. Il progetto è affidato alla responsabilità scientifica di G. Felloni, che ha lungamente studiato l'archivio: si veda G. Felloni, *I primi banchi pubblici della Casa di San Giorgio (1408-45)*, in *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale. Amministrazione, tecniche operative e ruoli economici*, I, Atti del convegno, Genova, 1-6 ottobre 1990, Genova 1991, pp. 225-246.

L'archivio del mercante pratese Francesco di Marco Datini (relativo al 1335 e al 1410) è un esempio unico al mondo di archivio mercantile completo di tutte le tipologie di scritture, ricco soprattutto di carteggi e di titoli specializzati. Conservato presso l'Archivio di Stato di Prato, che ha sede nell'antica abitazione del mercante, ora è interamente digitalizzato e descritto informaticamente all'indirizzo: < <http://datini.archiviodistato.prato.it/www/indice.html> >. È stato prodotto un corpus lemmatizzato del carteggio Datini, in una versione appositamente dedicata e interrogabile via *web*. Il corpus consta di 2.511 testi, 45.259 forme, 977.034 occorrenze di cui 126.663 lemmatizzate, 6.510 lemmi e 22 iperlemmi. Ai fini del nostro discorso, si segnala la lemmatizzazione di termini appartenenti ad alcuni settori di lessico: storico-economico, commerciale (incluso il commercio marittimo), militare, storico-giuridico, tecnicismi. Allo studio del mercante pratese ha dedicato la sua attività di studioso F. Melis, sul quale si veda l'ampio profilo di M. Del Treppo, *Federigo Melis, storico*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, I, Napoli 1978, pp. XXV-LXXXVII (distribuito ora anche in formato digitale all'indirizzo: < <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/d.htm#Mario%20Del%20Treppo> >). La figura di Melis è legata alla fondazione dell'Istituto internazionale di storia economica "Francesco Datini" di Prato, fondato da Melis stesso nel 1967. Le finalità dell'Istituto, dal 2007 costituito in fondazione, sono quelle di promuovere ricerche e pubblicazioni scientifiche su argomenti di storia economica dell'età preindustriale, anche in relazione alle fonti offerte dall'Archivio Datini, di organizzare a Prato corsi di studio e di specializzazione per giovani laureati che indirizzino i propri interessi scientifici verso gli studi storici, e Settimane di studi incentrate sui temi di storia economica dell'età preindustriale: si veda il sito dell'Istituto all'indirizzo < <http://www.istitutodatini.it/home.htm> >. Fra gli atti delle Settimane di studi più inerenti il nostro tema, si vedano i volumi: *Credito, banche e investimenti. Secoli XIII-XX*, Atti della VII Settimana di studi (Prato, 14-21 aprile 1971), a cura di A. Vannini Marx, Firenze 1985; *La moneta nell'economia europea. Secoli XIII-XVIII*, Atti della VII Settimana di studi (Prato, 11-17 aprile 1975), a cura di V. Barbagli Bagnoli, Firenze 1981; *L'impresa. Industria Commercio Banca. Sec. XIII-XVIII*, Atti della XXII Settimana di studi (Prato, 30 aprile - 4 maggio 1990), a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1991; *La fiscalità nell'economia europea. Sec. XIII-XVIII*, Atti della XXXIX Settimana di studi (Prato, 22-26 aprile 2007), a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 2008. Nella sezione Indici delle Riviste < [Reti Medievali Rivista, XI - 2010/1 <<http://www.rivista.retimedievali.it>>](http://www.istitu-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

todatini.it/biblio/riviste/ > è possibile spogliare gli indici dei più importanti periodici italiani e stranieri riguardanti la storia economica e sociale.

Tra le altre istituzioni va ricordato il «Centro interuniversitario di ricerca per la storia finanziaria italiana» (CIRSFI, indirizzo *web* < <http://www.dssi.unimi.it/dipstoria/biblio/cirfsi/index.html> >), cui aderiscono le Università degli Studi di Milano, di Trento, di Udine, di Pavia, di Genova, di Pisa, di Siena, dell'Aquila, di Cassino, di Napoli Federico II di Palermo e l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Il Centro, che ha sede presso il Dipartimento di Storia della società e delle istituzioni dell'Università degli Studi di Milano, ha fra i suoi scopi quello di incrementare un sito *web*, su cui ospitare strumenti bibliografici e archivistici come l'indice degli archivi di istituzioni di interesse finanziario, private e pubbliche, e uno schema per il loro riordino, banche dati, rapporti di lavoro, un forum di discussione sui temi in oggetto, e collegamenti telematici con analoghi strumenti di altri paesi e aggiornare una bibliografia di storia della finanza italiana *on line*.

Il «Centro di studi sui Monti di Pietà e sul Credito solidaristico» di Bologna (< [http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO\\_STUDI\\_MONTI.aspx](http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO_STUDI_MONTI.aspx) >) si occupa della storia dei Monti di Pietà e ha finora rivolto la propria attenzione soprattutto al periodo delle origini e ai primi secoli di vita degli istituti fondati in Italia. Il Centro, che ha fra i suoi promotori Maria Giuseppina Muzzarelli e Mauro Carboni, ha avviato la raccolta di materiale documentario, storiografico e iconografico relativo ai Monti. È stato costituito un inventario bibliografico (< [http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO\\_STUDI\\_MONTI/Biblioteca/Libri.aspx](http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO_STUDI_MONTI/Biblioteca/Libri.aspx) >) delle opere italiane e straniere sull'argomento ed è stata acquisita copia dei lavori ancora reperibili sul mercato, costituendo una piccola biblioteca specializzata, il cui contenuto è visibile all'url < [http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO\\_STUDI\\_MONTI/Biblioteca/Libri.as](http://www.fondazione-delmonte.it/CENTRO_STUDI_MONTI/Biblioteca/Libri.as) >. Il Centro si propone come punto di riferimento per quanti provano interesse per la storia di questa originale istituzione e si propone di promuovere studi, organizzare incontri e iniziative per diffondere la conoscenza dell'esperienza dei Monti.

Il «Centro studi sui Lombardi, sul credito e sulla banca» (già «Centro studi sui lombardi e sul credito nel medioevo»), è stato istituito nel 1996 congiuntamente dal Comune di Asti e dalla Fondazione della Cassa di Risparmio di Asti, che ne è il sostegno finanziario. Ha sede presso l'Archivio Storico del Comune di Asti (indirizzo *web* < <http://www.comune.asti.it/uffici/area-2/archivio-storico/centro-studi.shtml> >). Proprio da Asti, nella prima metà del Duecento, partirono, diretti verso il resto d'Europa, i primi mercanti che, in seguito, si specializzarono nel prestito su pegno. Questi mercanti astigiani, noti all'estero con il nome di Lombardi, con la loro attività posero le basi della moderna economia creditizia il cui studio ad Asti è favorito dalla copiosa documentazione conservata negli archivi cittadini e in particolare nell'Archivio Storico del Comune: si vedano i volumi *L'uomo dei banchi di pegno. «Lombardi» e mercato del denaro nell'Europa medievale*, a cura di R. Bordone, Torino 1997 e *Lombardi in Europa nel Medioevo*, a cura di R. Bordone e F.

Spinelli, Milano 2005. Il Centro studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo persegue come finalità la promozione di ricerche e pubblicazioni scientifiche sulla storia dei Lombardi, sul prestito e sul credito in età medievale fino alla prima età moderna e la realizzazione di convegni nazionali e internazionali di studio di carattere scientifico sull'attività europea dei Lombardi e sul credito nel medioevo e nella prima età moderna. Segnaliamo i volumi *Credito e società: le fonti, le tecniche e gli uomini secc. XIV-XVI*, Atti del convegno internazionale (Archivio Storico, Palazzo Mazzola, Amphitêatre de l'Université de Savoie, Asti-Chambéry, 24-27 settembre 1998), Asti 2003; *Ideologia del Credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chiavasso*, Atti del convegno internazionale (Archivio Storico, Palazzo Mazzola, Asti, 9-10 giugno 2000), a cura di B. Molina e G. Scarcia, Asti 2001 e *Politiche del credito. Investimento consumo solidarietà*, Atti del Congresso internazionale (Cassa di Risparmio di Asti, Asti, 20-22 marzo 2003), a cura di G. Boschiero e B. Molina, Asti 2004 e i «Quaderni/Cahiers», che ospitano i migliori lavori dei borsisti del Centro (sono stati pubblicati due numeri).

Segnaliamo infine iniziative di carattere più generale. Il sito sulla storia del pensiero economico (< <http://www.luiss.it/biblioteca/link/content/?p=269> >) fornisce *link* di istituzioni economiche e accademiche e materiale da scaricare online; *H.E.T.A. (History of Economic Thought Archives) - Banca dati di storia del pensiero economico*, a cura di P. Bini, A. Magliulo e D. Parisi, Bologna 1995-2000 censisce e informa su quanto viene pubblicato nel mondo circa la storia del pensiero economico, sia per grandi aree tematiche, sia tenendo conto di alcune sezioni particolari come «il pensiero economico delle singole nazioni» o il «pensiero economico». Si veda A. Magliulo, *La produzione saggistica di Storia del pensiero economico: 1982-1993*, in *La storia dell'economia nella ricerca e nell'insegnamento*, Atti dei seminari di studio su «La storia dell'economia e il processo di formazione di laureati e docenti della disciplina alla luce della riforma universitaria» (Roma, 28 ottobre 1993 e 15 aprile 1994) e «La storia dell'economia tra storici ed economisti» (Firenze, 14 ottobre 1994), a cura di N. Ostuni, Bari 1996, pp. 215-237.

Per la bibliografia prodotta dagli studi di storia del diritto può inoltre essere consultato il sito di diritto comune «Iura communia» all'indirizzo: < <http://idr.unipi.it/iura-communia> >.

Sempre utile infine il sito *EconLit*, che ospita bibliografia di carattere economico tratta da giornali, riviste, libri: < <http://www.aeaweb.org/econlit/index.php> >.

## 2. Biblioteche

Per le ricerche di ambito storico-giuridico risultano particolarmente idonee le biblioteche universitarie che hanno beneficiato del magistero di docenti di riferimento per tali temi, come Paolo Grossi per la Biblioteca dell'Istituto di studi storici dell'Università degli Studi di Macerata (< <http://www.unimc.it> >).

it/ricerca/istituti/istituto-di-studi-storici >). Per gli studi di storia sociale e religiosa, conviene invece fare riferimento alle biblioteche dei dipartimenti di storia delle principali università statali ed ecclesiastiche.

### 3. *Periodici on line*

La biblioteca intitolata a Mario Rostoni dall'Università Carlo Cattaneo di Castellanza (Varese) offre un interessante servizio di spoglio e reperimento di periodici di carattere storico-economico: < <http://www.biblio.liuc.it/essper/spoglio.htm> >. A Pietro di Giovanni Olivi è dedicata «Oliviana» (< <http://oliviana.revues.org/index.html> >), periodico *on line* diretto da Alain Boureau, che pubblica testi e fonti dei protagonisti dei movimenti e dei dissidenti spirituali nei secoli XIII-XIV, fra cui alcune *quaestiones* inedite dell'Olivi.

### 4. *Fonti*

Per trovare un trattato dedicato specificamente al tema dell'usura dobbiamo aspettare Egidio di Lessines, discepolo di Tommaso d'Aquino. Prima di Egidio, la tematica dell'usura è affrontata in scritti eterogenei e non sistematici, presenti nelle principali collezioni medievalistiche (*Patrologia Latina* e *Patrologia Greca*, Monumenta Germaniae Historica), alcuni dei quali ristampati in prestigiose collane come il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum e il Corpus Christianorum. Come si vedrà, si tratta di fonti prevalentemente di ambito teologico e giuridico. Fra queste ultime, va ricordata la legislazione statutaria dei comuni, che contiene spesso disposizioni in materia di usura: le più importanti sono edite nella collana "Fonti della storia d'Italia" dell'Istituto storico italiano per il medioevo. Tuttavia, occorre ricordare che molte fonti sono ancora inedite e giacciono manoscritte in biblioteche pubbliche ed ecclesiastiche sparse in tutta Europa.

Vogliamo ricordare anche alcune fonti di carattere più letterario: è il caso della rappresentazione degli usurai fatta da Dante nell'*Inferno*, XVII, 34-75, e della novella di ser Ciappelletto con cui si apre il *Decameron* di Boccaccio (I, 1). Queste fonti hanno stimolato studi critici serissimi: si vedano F. Sacchetti, *Le Sposizioni di Vangeli*, in F. Sacchetti, *La battaglia delle belle donne, Le lettere, Le Sposizioni di Vangeli*, a cura di A. Chiari, Bari 1938 (Scrittori d'Italia, 166), pp. 113-383. *Le Sposizioni* constano di 49 capitoli, ognuno dei quali è dedicato all'esposizione e al commento di un brano dei Vangeli o di altre scritture che si leggevano nelle messe quaresimali e pasquali. La *Sposizione* 35 (pp. 224-228) è incentrata sulla controversia circa le *prestanze del monte comune* di Firenze e ha ispirato un saggio di J. Kirshner. Alla figura storica dell'usuraio milanese Tommaso Grassi (1420 circa - 1482), protagonista di una novella di Matteo Bandello (*Novelle*, III, 53), G. Barbieri ha dedicato uno studio documentato.



Rassegne di fonti rispettivamente in traduzione italiana e inglese si possono leggere in G. Barbieri, *Le dottrine economiche nel pensiero cristiano*, in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da U. A. Padovani, coordinata da A. M. Moschetti, V, *Il pensiero cristiano*, Milano 1954, pp. 1089-1329; T. P. Mc Laughlin, *The Teaching of the Canonist on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, in «*Mediaeval Studies*», 1 (1939), pp. 81-147; 2 (1940), pp. 1-22; University of Chicago, *Readings in Western Civilization*, IV, *Medieval Europe*, a cura di J. Kirshner e K. F. Morrison, Chicago e London 1986, pp. 312-336.

Senza alcuna pretesa di esaustività, elenchiamo in ordine alfabetico le principali fonti all'interno delle quali tale tematica è stata affrontata suddivise cronologicamente e per ambiti di appartenenza.

### *Antichità*

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari 2005<sup>4</sup>; Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari 2005<sup>7</sup>; Marco Porcio Catone, *L'agricoltura*, a cura di L. Canali e E. Lelli, Milano, 2000; Marco Tullio Cicerone, *Lettere ai familiari*, a cura di C. Vitali, I-III, Bologna 1963-1968; Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, a cura di D. Arfelli, Milano 1995<sup>6</sup>; Publio Cornelio Tacito, *Gli annali. La vita di Giulio Agricola*, Milano 1983<sup>4</sup>; Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, I-II, Milano 1987<sup>2</sup>.

### *La riflessione patristica*

Ambrogio da Milano, *De Iacob, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia prophetae David, De Helia, De Nabuthae, De Tobia*, a cura di C. Schenkl, Vindobonae-Lipsiae 1897 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 32/2); Basilio, *Homiliae in Psalmum*, in Migne, P. G., XXIX, coll. 207-494; Clemente d'Alessandria, *Stromata*, in Clemente d'Alessandria, *Opera*, a cura di O. Stählin e L. Früchtel, II-III, Berlin 1960; Girolamo, *Commentariorum in Ezechielem*, in Migne, P.L., XXV, coll. 1-490; Girolamo, *Breviarium in Psalmos*, in Migne, P.L., XXVI, coll. 871-1382; Gregorio di Nissa, *Oratio contra usurarios*, in Migne, P.G., XLVI, coll. 433-452 (ma si veda anche la moderna edizione in *Opere*, a cura di E. Gebhart, Leiden 1967, pp. 193-207); Giovanni Crisostomo, *Diatriba ad opus imperfectum in Matthaei*, in Migne, P. G., LVI, coll. 601-946; Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, I-II, Torino 2004; Leone Magno, *Epistolae*, in Migne, P.L., LIV, col. 613 (IV, 3).

### *La legislazione ecclesiastica e secolare fra tardo antico e alto medioevo*

*Capitularia Regum Francorum*, ed A. Boretius, in MGH, *Leges*, II, 1-2, Hannoverae 1960; *Concilia Aevi Karolini*, a cura di A. Werminghoff, in MGH *LL*, III, 2, Hannoverae et Lipsiae 1956; *Conciliarum oecumenicorum decreta*,



a cura di G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973<sup>3</sup>; *Corpus Iuris Civilis*, recognovit T. Mommsen et retractavit P. Krueger, I-II, Berlin-Neu Köllin 1954.

### *Le fonti conciliari e canonistiche dei secoli XII-XIV*

Antonio da Budrio, *In librum quintum Decretalium Commentarii*, Venetiis 1578 (rist. Torino 1967); Bonifacio VIII, *Liber sextus decretalium*, in *Corpus iuris canonici*, a cura di E. Friedberg, II, Graz 1959; Clemente V, *Constitutiones*, in *Corpus iuris canonici cit.*, II, coll. 1133-1200; *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. Denzinger e A. Schönmetzer, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976<sup>36</sup>; Giovanni d'Andrea, *In quinque Decretalium libros novella commentaria*, I-VI, Venetiis 1581 (rist. Torino 1963); Goffredo da Trani, *Summa super titulis decretalium*, Venetiis 1491 (rist. Darmstadt 1968); Graziano, *Decretum*, in *Corpus iuris canonici*, a cura di E. Friedberg, I, Graz 1959; Gregorio IX, *Decretalium compilatio*, in *Corpus iuris canonici cit.*, II, coll. 4-928; Enrico di Susa, *Summa aurea*, Venetiis 1574 (rist. Torino 1963); C. J. Hefele e H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Hildesheim e New York 1973; Innocenzo IV, *Apparatus in quinque Decretalium libros*, Francofurti ad Moenum 1570 (rist. anast. Frankfurt am Main 1968); Leone X, *Inter Multiplices*, in J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXII, Graz 1960-1961, coll. 905-907; Paucapalea, *Summa*, a cura di J. F. Von Schulte, Giessen 1890; Roberto di Couçon, *De usura*, a cura di G. Lefèvre, Lille 1902 (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, t. X, mem. 30).

### *La riflessione teologica nel tardo medioevo*

Gerardo da Siena, *Gerard of Siena on Usury and Restitution*, a cura di L. Armstrong, in corso di pubblicazione; Pietro Lombardo, *Sententiae in IV Libros distinctae*, I-II, Grottaferrata 1971-1981 (Spicilegium bonaventurianum, 4-5); Guglielmo di Auxerre, *Summa aurea*, a cura di J. Ribaillier, I-VII, Paris-Rome 1980-1987.

### *I testi dei mendicanti: i frati minori*

Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor Libros sententiarum Petri Lombardi*, I-VII, Firenze 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 12); Alessandro di Alessandria, *Tractatus de usuris*, in Alessandro di Alessandria, *Un traité de morale économique au XIV<sup>e</sup> siècle. Le Tractatus de usuris de maître Alexandre d'Alexandrie*, a cura di A. M. Hamelin, Louvain-Montréal-Lille 1962, pp. 123-211; Antonino da Firenze, *Summa theologica*, a cura di P. e G. Ballerini, I-IV, Veronae 1740-1741; Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, Pistoia 1934-1940; Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul campo di Siena: 1427*, a cura di C. Del Corno, Milano

1989; Bernardino da Siena, *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermones XXXII-XLIV, in Bernardino da Siena, *Opera Omnia*, IV, Firenze 1956, pp. 117-416 (*Tractatus de contractibus et usuris*); Bonaventura da Bagnoregio, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opera Omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 233-330; Egidio di Lessines, *De usuris in communi et de usurarum (in) contractibus*, in Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, Parma 1852-1873, XVII, pp. 413-436; Francisc Eixemenis, *Tractat d'usura*, a cura di J. H. I Delgado, Barcelona 1985; Francesco da Empoli, *Questio de monte*, in L. Armstrong, *The politics of usury in «Trecento» Florence: the «Questio de monte» of Francesco da Empoli*, in «Mediaeval Studies», 61 (1999), pp. 1-44, qui pp. 28-44; Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones in quartum librum sententiarum*, in *Opera Omnia*, XVIII, Paris 1894; Giovanni da Capestrano, *Contra cupiditatem*, Augustae Coloniae 1480; Pietro di Giovanni Olivi, *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, in G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il «De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1980, pp. 51-112; Pietro di Giovanni Olivi, *Usure, comperere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, a cura di A. Spiccianni, P. Vian e G. Andenna, Milano 1990; *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, a cura di C. Varischi, I-III, Milano 1964; *I testi dei mendicanti: i frati predicatori*; Alberto Magno, *Super quartum Sententiarum*, in Alberto Magno, *Opera Omnia*, XXIX-XXX, Paris 1894; Durando da San Porziano, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentarium libri quatuor*, Lugduni 1558; Giovanni da Napoli, *Quaestiones disputatae*, Neapoli 1618; Gregorio da Rimini, *Tractatus de imprenstantiis Venetorum et de usura*, Reggio Emilia 1508; Remigio de' Girolami, *De peccato usure*, in O. Capitani, *Il «De peccato usure» di Remigio de' Girolami*, in «Studi medievali», 3<sup>a</sup> s., 6 (1965), pp. 537-662, qui pp. 611-662; Rolando da Cremona, *Summae liber tertius*, a cura di A. Cortesi, Bergamo 1962 (*Monumenta Bergomensia*, 7); Santi Rucellai, *Trattato del monte di Firenze*, in E. Fumagalli, *I trattati di fra Santi Rucellai*, in «Aevum», LI (1977), pp. 289-332, qui pp. 324-332; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, in Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, a cura di R. Buser, Stuttgart 1980

### *Somme penitenziali*

Angelo da Chivasso, *Summa angelica de casibus conscientialibus*, Venetiis 1578; Astesano, *Summa de casibus*, Lugduni 1519; Bartolomeo da San Concordio, *Summa de casibus conscientiae cum supplemento Nicolai de Ausimo*, Venetiis 1476; Giovanni di Erfurt, *Summa Confessorum*, a cura di N. Brieskorn, I-II, Frankfurt am Main, 1980-1981; Giovanni di Friburgo, *Summa confessorum*, Lugduni 1518; Monaldo di Capodistria, *Summa perutilis atque aurea*, Lugduni 1518; Raimondo de Peñafort, *Summa de paenitentia*, a cura di X. Ochoa, A. Diez, Roma 1976; Tommaso di Chobham, *Summa confessorum*, a cura di F. Broomfield, Louvain-Paris 1968.

## I "civilisti"

Accursio, *Glossa in Codicem*, Venetiis 1488 (rist. Augustae Taurinorum 1968); Azzone, *Summa super Codicem*, Papie 1506 (rist. Augustae Taurinorum 1966); Baldo degli Ubaldi, *Super quarto et quinto Codicis*, Lugduni 1544; Bartolo da Sassoferrato, *Commentaria in primam Codicis partem*, Venetiis 1615; Cino da Pistoia, *In Codicem et aliquot titulos primi Pandectorum tomi, id est, Digesti Veteris doctissima Commentaria*, Francoforti ad Moenum 1578 (rist. Torino 1964). Per il Quattrocento, si veda Lorenzo Ridolfi, *Tractatus de usuris*, in L. Armstrong, *Usury and Public Debt in Early Renaissance Florence: Lorenzo Ridolfi on the «Monte Comune»*, Toronto 2003 (Studies and Text, 144), pp. 131-260; Niccolò Tedeschi (il Panormitano), *Commentaria ad quartum et quintum libros Decretalium*, Augustae Taurinorum 1577.

## Fonti dell'età moderna

Le controversie sull'usura non si esaurirono con la fine del medioevo, ma proseguirono nell'età moderna, all'interno di un nuovo contesto: quello della «seconda scolastica», che ebbe il suo centro propulsore in Spagna. Accenniamo brevemente ai principali trattati *de iustitia et de iure* scritti da questi teologi, che adoperano motivazioni non solo di carattere teologico, ma per la prima volta anche di natura sociale ed economica. Si veda dunque Charles Du Moulin, *De eo quod interest*, in *Tractatus universi iuris*, V, Venetiis 1584, cc. 17v-38v; Domingo de Soto, *De iustitia et de iure libri decem*, Madrid 1968; Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Segunda secundae de Santo Tomás*, a cura di V. Beltrán de Heredia, III, Salamanca 1934; Tommaso de Vio (cardinale Gaetano), *Opuscula omnia*, Lugduni 1587 (rist. Hildesheim-Zürich, New York 1995).

Sorvolando sulla trattatistica del secolo XVII, considerato di estrema chiusura verso il tema dell'usura, sia perché esula dai limiti cronologici che ci siamo posti, sia perché annovera autori e problematiche che ci porterebbero lontano, ci limiteremo a ricordare alcune fonti dei secoli XVII-XVIII secolo, sia per la loro importanza, sia per la notorietà dei protagonisti coinvolti nelle controversie. Si veda Benedetto XIV, *Vix pervenit. De usuris aliisque iniustis quaestibus*, in Benedetto XIV, *Bullarium*, I, Venetiis 1778, pp. 258-260; Jeremy Bentham, *Difesa dell'usura*, Macerata 1997; Nicolas Broedersen, *De usuris licitis et illicitis, vulgo nunc compensatoriis et lucratoriis, secundum ius naturale, divinum atque Novi Testamenti, ecclesiasticum et civile, ac iuxta doctrinam sanctorum veterumque Patrum*, Utrecht 1743; Daniele Concina, *Esposizione del Dogma che la Chiesa Romana propone a credersi intorno all'usura, alla confutazione del libro intitolato dell'Impiego del danaro*, Napoli 1746; Scipione Maffei, *Dell'impiego del danaro*, a cura di G. Barbieri, Verona 1975; Gerard Noodt, *Opera omnia*, I, Lugduni Batavorum 1735; Marco Palescandolo, *Trattato de' cambi et in particolar de' cambi detti di Lione o di Bisenzona*, in G. Cassandro, *Un trattato inedito e la dottrina dei cambi nel Cinquecento*, Napoli 1962, pp. 111-167.

## Testamenti

Sono state presentate, sin qui, fonti di carattere normativo, o trattati: in sostanza rielaborazioni teoriche. Ovviamente esse non esauriscono la tipologia delle fonti utili alla ricerca sul tema del prestito a interesse e dell'economia monetaria. Meritano una particolare segnalazione i testamenti, che la storiografia del Novecento ha attentamente valorizzato. Il riferimento cronologicamente più risalente è sicuramente A. Saporì, *L'interesse del denaro a Firenze nel Trecento (Dal testamento di un usuraio)*, in A. Saporì, *Studi di storia economica. Secoli XIV-XV*, I, Firenze 1982<sup>3</sup>, pp. 223-243, che pubblica ampi stralci del testamento del mercante fiorentino Bartolomeo di Cocchi Compagnoni (24 agosto 1389). Recenti edizioni di testamenti significativi hanno riguardato le ultime volontà di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336) e del notaio fiorentino Angelo Corbinelli (1373-1419): *Testamentum Angnoli Corbinelli*, in L. Armstrong, *Usury, Conscience and Public Debt: Angelo Corbinelli's Testament of 1419*, in *A Renaissance of Conflicts. Visions and Revisions of Law and Society in Italy and Spain*, a cura di J. A. Marino e T. Kuehn, Toronto 2004, pp. 173-240, qui pp. 217-237; *Testamentum domini Enrici Scrovegni*, a cura di A. Bartoli Langelì, in C. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella degli Scrovegni*, Torino 2008, pp. 474-539.

### 4.1 Fonti on line

Del complesso insieme di fonti sopra evidenziato, non poche sono disponibili on line, a cominciare dalle fonti indispensabili a inquadrare le vicende della storia dei frati minori, che tanto impatto hanno avuto sul dibattito della ricchezza e della povertà: < <http://www.franciscan-archive.org> >. Molte delle fonti sul tema dell'usura non hanno trovato una edizione migliore di quella della *Patrologia* del Migne, che si può consultare all'indirizzo < <http://pld.chadwyck.com/> >.

*Quodlibase* è un database specializzato sulla letteratura *quodlibetale* medievale, cioè relativa alle dispute scolastiche pubbliche, coordinato da S. Piron, dell'École des hautes études en sciences sociales di Parigi (in collaborazione con A. Boureau, W. Duba e C. Schabel): < [www.quodlibase.org](http://www.quodlibase.org) >. Un altro database è *Scholasticon*, a cura di J. Schmutz (Université Paris IV-Sorbonne): ospita in ordine alfabetico autori della seconda scolastica (1500-1800) e relativa bibliografia.

*The Intratext. Digital library* (Èulogos) dà la possibilità di interrogare attraverso una griglia alfabetica e una griglia cronologica il proprio fitto catalogo *Biblioteca Latinitatis Mediaevalis (circa VII sec.-XIV sec.)*, comprendente opere che contengono spunti e passi relativi al tema dell'usura come Isidoro di Siviglia, il *Corpus iuris civilis* giustiniano, Tommaso d'Aquino: < <http://www.intratext.com> >. A tal proposito, la celebre raccolta giustiniana si può leggere al completo, insieme ad altre fonti essenziali del diritto romano, in

*The Roman Law Library*, sito curato da Alexander Koptev e Yves Lassard: < <http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak> >. L'edizione del *Decretum* di Graziano di Aemilius Friedberg è stato digitalizzato dalla Bayerische Staatsbibliothek ed è consultabile all'indirizzo < <http://mdz.bib-bvd.de/digbib/gratian/text> >.

Le opere di Tommaso d'Aquino e il *De usuris in communi* di Egidio di Lessins sono consultabili presso il *Corpus Thomisticum* coordinato da E. Alarcón all'indirizzo < <http://www.corpusthomisticum.org> >.

Giovanna Murano ha realizzato *Initia operum Iuris canonici Medii Aevi*, un incipitario del diritto canonico medievale diffuso attraverso l'Università di Leipzig, consultabile all'url: < <http://www.uni-leipzig.de/~jurarom/manuscr/dat/murano.htm> >.

*The Philological Museum* è una libreria on-line di testi umanistici curata da D.F. Sutton dell'Università di California in collaborazione con M. Wiggins presso lo «Shakespeare Institute» dell'Università di Birmingham (< <http://www.philological.bham.ac.uk/> >). Pur raccogliendo prevalentemente scritti di umanisti inglesi dei secoli XVI e XVII, il sito contiene una bibliografia di testi neo-latini disponibili in rete con collegamenti ipertestuali.

## 5. Studi

Rassegne bibliografiche sull'usura si possono leggere in G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, pp. 13-113; O. Capitani, *Nuove acquisizioni del pensiero etico-economico francescano del Basso Medioevo*, in *La presenza francescana tra Medioevo e Modernità*, a cura di M. Chessa e M. Poli, Firenze 1996, pp. 39-51; L. Armstrong, *Usury and Public Debt in Late Medieval Italy. Select Bibliography* (scaricabile dall'url: < <http://www.dse.unive.it/summerschool/papers/Armstrong2.pdf> >) ; più recentemente, si veda N. L. Barile, *Il dibattito sul prestito a interesse negli ultimi trent'anni tra probabilisti e rigoristi. Un bilancio storiografico*, in «Nuova rivista storica», 92 (2008), pp. 835-874. Per il quadro storiografico relativo a un singolo studioso, si vedano R. de Roover, *Joseph A. Schumpeter and Scholastic Economics*, in «Kyklos», 10 (1970), pp. 115-146 e J. Kirshner, *Les travaux de Raymond de Roover sur le pensée économique des scolastiques*, in «Annales. Économies Sociétés Civilisations», 30 (1975), pp. 318-338; A. Viglione, *L'usura secondo Jacques Le Goff*, in *Educare all'uso responsabile del denaro. La comunità cristiana di fronte al fenomeno dell'usura*, Roma 1995, pp. 278-281.

Fra le opere generali sul tema dell'usura nel medioevo, segnaliamo innanzi tutto le voci di alcuni dizionari ed enciclopedie: L. Armstrong, *Usury*, in *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, a cura di J. Mokyr, V, New York 2003, pp. 183-185; M. A. Benedetto, *Usura (diritto intermedio)*, in *No-vissimo digesto italiano*, XX, Torino 1979, pp. 371-378; A. Bernard, *Usure-La*



formation de la doctrine ecclésiastique sur l'usure, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 2, Paris 1923-1946, coll. 2316-2336; M. Boari, *Usura (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLV, Milano 1992, pp. 1141-1145; U. Brasiello, *Usura. Diritto romano*, in *Novissimo Digesto Italiano cit.*, XX, pp. 368-371; P. G. Caron, *Usura (diritto canonico)*, in *Novissimo digesto italiano cit.*, XX, pp. 378-381; G. Cervenca, *Usura (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLV, Milano 1992, pp. 1124-1135; H.-J. Gilomel, *Wucher*, in *Lexicon des Mittelalters*, IX, Stuttgart-Weimar 1999, pp. 341-345; J. Kirshner, *Wucher*, in *Vom Aktie bis Zoll: ein historisches Lexicon des Geldes*, a cura di M. North, München 1995, pp. 430-434; G. Le Bras, *Usure-La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)*, in *Dictionnaire de Théologie cit.*, XV, 2, coll. 2336-2372; A. Vermeersch, *Intérêt (prêt a)*, in *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, a cura di A. D'Alès, II, Paris 1924<sup>4</sup>, coll. 1082-1090.

Fra le opere di consultazione generale, si tengano presenti: *Alle origini della Banca. Etica e sviluppo economico*, a cura di T. Fanfani, Roma 2002; G. Barbieri, *Il pensiero economico dall'antichità al Rinascimento*, Bari 1963; O. Bazzichi, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francese*, Cantalupa 2008; L. Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London e New York 1994; E. von Böhm-Bawerk, *Storia e critica delle teorie dell'interesse e del capitale*, I-III, Roma 1986-1996; R. de Roover, *La pensée économique des Scolastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal-Paris 1971; R. de Roover, *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di J. Kirshner, Chicago e London 1974; F. Edler de Roover, *Glossary of Mediaeval Terms of Business: Italian Series 1200-1600*, Cambridge Mass. 1934 (rist. New York 1970), pp. 145 e 307 (alle voci *interesse* e *usura*); R. M. Gelpi e F. Julien-Labruyère, *Storia del credito a consumo. La dottrina e la pratica*, Bologna 1994; J. Gilchrist, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, London-Melbourne-Toronto-New York 1969; L. Goldschmidt, *Storia universale del diritto commerciale*, Torino 1913; C. P. Kindleberger, *Storia della finanza nell'Europa occidentale*, Milano-Roma-Bari 1987; O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden-New York-Köln 1992; R. Manselli, *Il pensiero economico del Medioevo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, II, 2, *Il Medioevo*, Torino 1983, pp. 817-865; B. N. Nelson, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Firenze 1964; J. T. Noonan Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass. 1957; O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, I-II, Sassari 1985-1992; K. Pribram, *Storia del pensiero economico*, I, Torino 1988; A. Rich, *Etica economica*, Brescia 1993; U. Santarelli, *Mercanti e società tra mercanti*, Torino 1998<sup>3</sup>; J. A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, I, *Dai primordi al 1790*, Torino 1990; A. Spicciani, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Roma 1990, P. Spufford, *Money and*

*its use in Medieval Europe*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1991; *Storia d'Italia, Annali XXIII, La banca*, a cura di A. Cova, S. La Francesca, A. Moiola e C. Bermond, Torino 2008; G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002; G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004; A. P. Usher, *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*, Cambridge Mass. 1943.

Il rinnovato interesse per lo studio dell'usura nel medioevo si sviluppa dalla seconda metà del XIX secolo, in occasione dell'approfondimento del pensiero economico di teologi e canonisti. Gli studi più importanti sono quelli condotti da giuristi e storici cattolici: W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, I-II, London 1888-1893; H. Contzen, *Thomas von Aquino als volkswirtschaftlicher Schriftsteller*, Leipzig 1861; W. Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts*, I-II, Berlin 1874-1883 (rist. Aalen 1962); F. X. Funk, *Zins und Wucher*, Tübingen 1868; J. Kautz, *Die geschichtliche Entwicklung der National-Oekonomik und ihrer Literatur*, Wien 1860.

Questi studi furono fatti propri sviluppati dalla cosiddetta "scuola economico-giuridica" italiana: G. Salvioli, *La dottrina dell'usura secondo i canonisti e i civilisti italiani dei secoli XIII e XIV*, in *Studi giuridici in onore di Carlo Fadda pel XXV anno del suo insegnamento*, II, Napoli 1906, pp. 259-278; G. Salvioli, *Storia del diritto italiano*, Torino 1930<sup>o</sup>, pp. 604-623; G. Salvioli, *Il capitalismo antico. Storia dell'economia romana*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1985; L. Zdekauer, *L'interno di un banco di pegno nel 1417 con documenti inediti*, Firenze 1896; L. Zdekauer, *Per la storia del prestito a pegno in Colle Valdelsa*, in «Miscellanea storica della Valdelsa», 7 (1899), pp. 1-3; L. Zdekauer, *La fondazione del Monte Pio di Macerata ed i primordi della sua gestione (1469-1510)*, Torino 1900.

Anche nella cultura storiografica tedesca, ispirata dalla religiosità riformata, quando si cominciarono a studiare le origini del capitalismo, ci fu un'attenzione particolare al tema dell'usura, vista come retaggio della mentalità religiosa medievale e impedimento alla vita economica; solo l'ebraismo e il calvinismo avrebbero spinto l'economia medievale verso un più moderno sviluppo: W. Sombart, *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Parma 1994 (ed. or. 1913), pp. 188-200; M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991 (ed. or. 1904-1905); M. Weber, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Roma 1997 (ed. or. 1923). Le tesi dei due studiosi sono state oggetto di varie critiche nel corso del tempo: G. Barbieri, *Werner Sombart nel centenario della nascita*, in *L'opera di Werner Sombart nel centenario della nascita*, Mila-



no 1964, pp. 155-167; L. Corsani, *L'etica economica di Giovanni Calvino*, in *Protestantesimo e capitalismo da Calvino a Weber*, Torino 1993, pp. 81-113; B. Dini, *Le origini del capitalismo*, Firenze 1979; A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934; L. Kaelber, *Weber and Usury: Implications for Historical Research*, in *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe: Essays in Honour of John H. A. Munro*, a cura di L. Armstrong, I. Elbl, M. M. Elbl, Leiden-Boston 2007, pp. 59-86; O. Nuccio, *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, Milano 1995; A. Saporì, *Werner Sombart (1863-1941)*, in A. Saporì, *Studi di storia economica*, II, Firenze 1967, pp. 1083-1111; R. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano 1977<sup>2</sup>; P. Zanotto, *Il divieto di usura nella società cristiana. Valore morale, significato storico e implicazioni economiche*, in P. Zanotto, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Soveria Mannelli-Treviglio 2005, pp. 217-263.

Soprattutto in Italia, nei primi decenni del XX secolo, le puntuali ricerche di archivio da parte di G. Luzzatto, A. Fanfani e A. Saporì hanno evidenziato la complessità e la ricchezza della vita economica medievale: A. Fanfani, *Un mercante del Trecento*, Milano 1935; A. Fanfani, *Leonardo Fibonacci precursore di Nicola Oresme*, in «Rivista di politica economica», 3<sup>a</sup> s., 44 (1954), pp. 136-143; A. Fanfani, *Storia economica*, I, *Antichità-Medioevo-Età Moderna*, Torino 1961; G. Luzzatto, *Tassi d'interesse e usura a Venezia nei secoli XIII-XV*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, I, Roma 1958, pp. 191-202; G. Luzzatto, *I prestiti comunali e gli ebrei a Matelica nel secolo XIII*, in G. Luzzatto, *Per una storia economica delle Marche. Scritti e note in «Le Marche», 1902-1908*, a cura di P. Giannotti, Urbino 1988, pp. 27-51; A. Saporì, *L'usura nel Dugento a Pistoia*, in Saporì, *Studi di storia economica medievale cit.*, I, pp. 117-125; A. Saporì, *Il giusto prezzo nella dottrina di S. Tommaso e nella pratica del suo tempo*, in A. Saporì, *Studi di storia economica medievale cit.*, I, pp. 264-303; A. Saporì, *Una compagnia di prestatori fiorentini ad Avignone nella prima metà del Trecento*, in A. Saporì, *Studi di storia economica*, III, Firenze 1967, pp. 101-119.

Gli studi d'archivio precedentemente citati misero in luce che il pensiero economico medievale, anche in tema di usura, aveva raggiunto un notevole livello di analisi economica, che spesso avrebbe anticipato intuizioni dell'economia politica. Negli anni Cinquanta del secolo scorso venne compiuto un passo in avanti, soprattutto grazie alle messe a punto di alcuni giuristi come P. Grossi e G. Tarello; P. Grossi, *Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Macerata», n. s., 1 (1966), pp. 95-134, soprattutto pp. 130-134 (*Le «Summae» e la teorica dell'usura*); P. Grossi, «*Usus facti*». *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1 (1972), pp. 287-355; G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Studi in*

onore di A. Falchi, Milano 1964, pp. 338-448. Essi partirono dalle controversie sul tema della povertà che agitarono i frati minori durante tutto il XII secolo, mostrando lo sforzo di ricercare soluzioni nuove per affrontare le sfide che il mondo presentava loro in tema di proprietà e possesso. In particolare, Grossi invitò gli studiosi a considerare il problema dell'usura come «qualcosa di più e di ben più diverso del problema della sterilità o fecondità del denaro», che «attende una storicizzazione compiuta; e questa storicizzazione può essere conseguita soltanto esaminando da vicino, istituto per istituto, quali risultati si debbano all'inserimento di quel problema da parte del ricercatore medievale entro il tessuto dei vari istituti». Auspicando una lettura delle *summae* medievali, Grossi ricavò la convinzione che «il discorso che i dottori impostano in tema di usura non è mai generale, ma estremamente analitico». Queste feconde proposte vennero fatte proprie da O. Capitani in due antologie, *Letica economica medievale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1974 e *Una economia politica nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna 1987. Capitani maturò la convinzione che la proibizione dell'usura nel medioevo non fosse la «proposizione di un'etica alternativa», ma una «casistica» che venne elaborata nel corso dei secoli attraverso «un lessico di base per le future speculazioni». Si ponevano così le basi per superare sia i tentativi di trovare i precursori della moderna economia politica, sia gli sforzi di vedere l'attualità in concetti sviluppati secoli fa. G. Todeschini, allievo di Capitani, ha letto i lessici che nel corso dei secoli il medioevo ha via via prodotto: dai capitolari carolingi e dalla libellistica prodotta durante la lotta per le investiture, alla riflessione ebraica e ai testi dei mendicanti, soprattutto frati minori, maturando la convinzione che il divieto di usura non appare «come la forma di un'avversione incondizionata nei confronti delle transazioni creditizie, ma piuttosto come la forma giuridica in cui si concretizzava l'affermazione della volontà politica maturata nella sfera sacerdotale di assumere il controllo delle relazioni economiche che animavano la comunità cristiana». Di conseguenza, l'usuraio si definisce come «il responsabile di una disgregazione economica della società dei "fedeli" sostanzialmente derivante dalla disaffezione per il lavoro e la produttività indotte, appunto, da usura», «una prefigurazione dell'*infidelis*». Questa impostazione è stata oggetto di critiche: si vedano: A. Spicciani, *Letica economica medievale*, in «Rivista internazionale di scienze sociali», 84 (1976), pp. 195-200; J. Kirshner e K. Lo Prete, *Peter John Olivi's Treatises on Contracts of Sale, Usury and Restitution: Minorite Economics or Minor Works?*, in «Quaderni fiorentini», 13 (1984), pp. 233-286 (si veda pure la versione italiana: J. Kirshner e K. Lo Prete, *I trattati di Pietro di Giovanni Olivi sui contratti di vendita, di usura e di restituzione: economia dei minori francescani o opera minori?*, in *Una economia politica* cit., pp. 143-191).

Diamo conto ora dei principali studi, suddividendoli per periodi storici cui si riferiscono. Si tratta di ampi archi cronologici, che si giustificano per la trasversalità di alcune ricerche.

### Antichità

A. Dosi e F. Schnell, *I soldi nell'antica Roma. Banchieri e professioni, affari e malaffare*, Milano 1993; P. De Francisci, «*Iustum pretium*», in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1956, pp. 211-217; L. De Salvo, *Il giudizio sulla «mercatura» nel mondo romano*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 20 (1987), pp. 9-32; M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Milano 1995; A. Giardina, *Le merci, il tempo, il silenzio. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano*, in «Studi Storici», 27 (1986), pp. 277-302; O. Langholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Oslo 1984; R. P. Maloney, *Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought*, in «Traditio», 27 (1971), pp. 79-109; C. A. Maschi, *La gratuità del mutuo classico. Strutture giuridiche e realtà sociale*, in *Studi in onore di G. Balladore Pallieri*, I, Milano 1978, pp. 289-299; A. Petrucci, *Prime riflessioni su banca e interessi nell'esperienza romana*, in *L'usura ieri e oggi*, a cura di S. Tafaro, Atti del convegno, Foggia, 7-8 aprile 1995, Bari 1995, pp. 61-97; L. Solidoro, «*Ultra sortis summam usurae non exiguntur*», in «Labeo», 28 (1982), pp. 164-179.

### Alto medioevo

N. L. Barile, *La costruzione di un «ordine perfetto»: la questione dell'usura nel Medioevo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 44 (2001), pp. 201-251; E. Bianchi, *In tema di usura. Canoni e legislazione imperiale del IV secolo. I*, in «Athenaeum», 71 (1983), pp. 321-342; E. Bianchi, *In tema di usura. Canoni e legislazione imperiale del IV secolo. II*, in «Athenaeum», 72 (1984), pp. 136-153; M. Bianchini, *La disciplina degli interessi convenzionali nella legislazione giustiniana*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, II, Milano 1982, pp. 389-426; L. Cesano, *Il denarius e la usura nel tempo costantiniano*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», 18 (1908), pp. 237-256; L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.*, Bari 1995; L. Dattrino, *I Padri della Chiesa e l'usura*, Roma 2005; M. Forlin Patrucco, *Povert  e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea*, in «Aevum», 47 (1973), pp. 225-234; M. Giacchero, *L'influsso di Plutarco sulla condanna basiliana del prestito a interesse (Plut., De vitando aere alieno e Basil., Hom. in Psalm. XIV, 2.)*, in *Tetraonyma. Miscellanea Greco-Romana*, Genova 1966, pp. 157-174; M. Giacchero, *Aspetti economici fra III e IV secolo: prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri*, in «Augustinianum», 17 (1977), pp. 24-37; M. Giacchero, «*Fenus*» «*usura*» «*pignus*» e «*fideiussio*» negli scrittori patristici del quarto secolo: *Basilio, Gregorio, Ambrogio, Gerolamo*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, III Convegno internazionale, Perugia 1979, pp. 441-473; M. Giacchero, *L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, IV Convegno internazio-

nale, Perugia 1981, pp. 305-365; M. La Matina, *Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e le passioni dell'usura*, in «Pan. Studi dell'Istituto di Filologia Latina "Giusto Monaco"», 15/16 (1998), pp. 131-168; F. Marconcini, *La illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV*, in *Raccolta di scritti in memoria di Giuseppe Toniolo nel decennio della sua morte*, Milano 1929, pp. 287-325; P. Radici Colace, *Moneta, linguaggio e pensiero nei padri della chiesa fra tradizione pagana ed esegesi biblica*, in «Koinonia», 14 (1996), pp. 47-64; G. Todeschini, *Linguaggi teologici e linguaggi amministrativi: le logiche sacre del discorso economico fra VIII e X secolo*, in «Quaderni storici», 34 (1999), 102, pp. 597-616; G. Todeschini, «*Date otiosam pecuniam et recipiendis fructuosam gratiam*» (Ambrogio, «*De Tobia*», 16, 56), in *Credito e usura cit.*, pp. 57-71; C. Violante, *Per uno studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, I, Milano 1962, pp. 641-735.

### *Tardo medioevo*

G. Albini, *Sulle origini dei monti di pietà nel ducato di Milano*, in «Archivio storico lombardo», 111 (1985), pp. 67-112; G. Andenna, «*Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum*» (c. 1, C. XIV, q. 6). *Una inedita lettera pastorale relativa all'usura e alla restituzione dopo il secondo concilio di Lione*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, I, Spoleto 1994, pp. 93-108; G. Andenna, *Riflessioni canonistiche in materia economica dal XII al XV secolo*, in *Chiesa, usura e debito estero*, Giornata di studio su «Chiesa e prestito a interesse, ieri e oggi» in occasione del Cinquantennio della Facoltà di Economia, Milano, 19 dicembre 1997, Milano 1998, pp. 21-41; G. Andenna, *Prestito, interesse e usura in età comunale: riflessioni economiche e canonistiche (XII-XIV secolo)*, in *Marco da Montegallo (1425-1496). Il tempo, la vita, le opere*, a cura di S. Bracci, Atti del Convegno di studio, Ascoli Piceno, 12 ottobre 1996 e Montegallo, 23 agosto 1997, Padova 1999, pp. 23-41; H. Angiolini, *Polemica antiusuraria e propaganda antiebraica nel Quattrocento (Prime notizie per l'edizione dei «Consilia contra iudaeos fenerantes» di Alessandro Nievo e dei «Consilia de usuris» di Angelo di Castro)*, in «Il pensiero politico», 19 (1986), pp. 311-318; H. Angiolini, *Prestito ebraico e monti di pietà: vecchie e nuove letture*, in «Il pensiero politico», 28 (1994), pp. 193-214; S. Amatori, *Nelle bisacce di Bernardino da Feltre. Gli scritti in difesa dei Monti di Pietà*, Bologna 2007; L. Armstrong, *The politics of usury in «Trecento» Florence: the «Questio de monte» of Francesco da Empoli*, in «*Mediaeval Studies*», 61 (1999), pp. 1-44; L. Armstrong, *Law, Ethics and Economy: Gerard of Siena and Giovanni d'Andrea on Usury*, in *Money, Markets cit.*, pp. 41-58; *L'attività creditizia nella Toscana comunale*, a cura di A. Ducini e G. Francesconi, Atti del convegno di studi, Pistoia-Colle Val d'Elsa, 26-27 settembre 1998, Castelfiorentino 2000; P. Avallone, *Dall'assistenza al credito. La diffusione dei Monti di pietà nel regno di Napoli (secc. XV-XVIII)*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal medioevo ad oggi*, a cura di

V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 355-374; F. Bacchelli, *Grassi, Tommaso de'*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LVIII, Roma 2002, pp. 693-694; N.L. Barile, *La condanna dell'usura nella precettistica bassomedievale, ovvero la storia come falsificazione*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 43 (2000), pp. 21-50; G. Barbieri, *Origine ed evoluzione storica dei monti di pietà in Italia*, in «Economia e credito», n. s., 1 (1961), pp. 461-471; G. Barbieri, *L'usuraio Tommaso Grassi nel racconto bandelliano e nella documentazione storica*, in *Studi in onore di A. Fanfani*, II, Milano 1962, pp. 19-88; G. Barbieri, *Saggi di storia del pensiero economico*, Verona 1965; R.H. Bautier, *I lombardi e i problemi del credito nel regno di Francia nei secoli XIII e XIV*, in *L'uomo del banco dei pegni. «Lombardi» e mercato del denaro nell'Europa Medievale*, a cura di R. Bordone, Torino 1997, pp. 23-56; C. Bec, *Les marchands écrivains: affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris 1967; M. Becker, *Gualtieri di Brienne e la regolamentazione dell'usura a Firenze*, in «Archivio storico italiano», 114 (1956), pp. 734-748; M. Becker, *Three Cases concerning the Restitution of Usury in Florence*, in «The Journal of Economic History», 17 (1957), pp. 445-450; V. Bonazzoli, *Il prestito ebraico nelle economie cittadine delle Marche fra '200 e '400*, Ancona 1990; R. Bordone, *Introduzione*, in *L'uomo del banco cit.*, pp. 5-21; R. Bordone, *Tra credito e usura: il caso dei «lombardi» e la loro collocazione nel panorama economico dell'Europa medievale*, in *Politiche del credito. Investimento consumo solidarietà*, a cura di G. Boschiero e B. Molina, Atti del Congresso internazionale, Cassa di Risparmio di Asti, Asti, 20-22 marzo 2003, Asti 2004, pp. 141-161; I. Capecchi e L. Gai, *Il monte della pietà a Pistoia e le sue origini*, Firenze 1976; O. Capitani, *La «venditio ad terminum» nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e archivio muratoriano», 70 (1958), pp. 293-363; O. Capitani, recensione a J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usure*, Cambridge Mass. 1957, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano», 70 (1958), pp. 539-566 (ripubblicata con il titolo *Sulla questione dell'usura nel Medioevo*, in *L'etica economica cit.*, pp. 23-46); O. Capitani, *Il «De peccato usure» di Remigio de' Girolami*, in «Studi medievali», 3<sup>a</sup> s., 6 (1965), pp. 537-662; O. Capitani, *Introduzione*, in *L'etica economica cit.*, pp. 7-22; O. Capitani, *San Bernardino e l'etica economica*, in *Una economia politica cit.*, pp. 121-141; O. Capitani, *L'etica economica: considerazioni e riconsiderazioni di un vecchio studioso*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazioni, sviluppo*, Atti del XIII convegno internazionale di studi del Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia maggio 1991, Pistoia 1993, pp. 475-496; O. Capitani, *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXXII convegno internazionale della società di studi francescani, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Spoleto 1996, pp. 3-29; E. Caliaro, *Il prestito ad interesse a Vicenza tra XII e XIII secolo (1184-1222)*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 103-120; F. Careri, *Il «Presto ai Quattro Pavoni»: dal libro-giornale di Isacco da San Miniato (1473-75)*, in «Archivio



storico italiano», 149 (2001), pp. 395-421; G. Ceccarelli, *Usura e casistica creditizia nella Summa Astesana: un esempio di sintesi delle concezioni etico-economiche francescane*, in *Ideologia del Credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chiavasso*, a cura di B. Molina e G. Scarcia, Atti del convegno internazionale, Archivio Storico, Palazzo Mazzola, Asti, 9-10 giugno 2000, Asti 2001, pp. 15-58; G. Ceccarelli, *Notai, confessori e usurai: concezioni del credito a confronto (secc. XIII-XIV)*, in «Quaderni/Cahiers del Centro Studi sui Lombardi, sul credito e sulla banca», 1 (2007), pp. 113-153; G. Ceccarelli, *Le jeu comme contrat et le "risicum" chez Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, a cura di A. Boureau e S. Piron, Actes du colloque de Narbonne, mars 1998, Paris 1999, pp. 239-259; G. Ceccarelli, *Risky Business: Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventeenth Century*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 31 (2001), pp. 607-658; G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna 2003; G. Ceccarelli, *L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei «male ablata» (XIII-XIV secolo)*, in *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, a cura di D. Quaglion, G. Todeschini, G.M. Varanini, Atti del convegno internazionale, Trento, Istituto trentino di cultura, 3-5 settembre 2001, Roma 2005, pp. 3-23; G. Ceccarelli, *Etica economica e monti di pietà*, in *L'Italia alla fine del medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Cengarle, II, Firenze 2006, pp. 127-166; G. Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito. Il credito finalizzato al commercio marittimo nella riflessione scolastica tardo medievale*, in *Ricchezza del mare ricchezza dal mare. Secc. XIII-XVII*, Atti della XXXVII Settimana di studi dell'Istituto internazionale di storia economica "Francesco Datini", Prato 11-15 aprile 2005, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 2006, II, pp. 1187-1199; G. Ceccarelli, *Denaro e profitto a confronto: le tradizioni cristiana e islamica nel medioevo*, Milano 2008 (Quaderni dell'associazione per lo sviluppo degli studi di banca e borsa, 30); B. Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Madrid 1984; B. Clavero, *The Jurisprudence on Usury as a Social Paradigm in the History of Europe*, in *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft*, Frankfurt am Main 1986, pp. 23-36; *Conti (I) dei Monti. Teoria e pratica amministrativa nei Monti di Pietà fra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Carboni e M. G. Muzzarelli, Venezia 2008; R. Coppola, *Appartenenza dei beni ed usura nell'insegnamento e nel diritto della Chiesa cattolica*, in *Diritto alla vita e debito estero*, Seminario di studi per il III Centenario della nascita di S. Alfonso Maria de' Liguori Dottore della Chiesa, Sant'Agata dei Goti, 1-2 agosto 1996, a cura di P. Catalano, Napoli 1997, pp. 75-97; E. Cristiani, *Note sulla legislazione antiusuraria pisana (secoli XII-XV)*, in «Bollettino storico pisano», 22-23 (1953-1954), pp. 3-53; L. Dalle Molle, *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII*, Roma 1954; G. De Gennaro, *Studi di storia creditizia pugliese dal medioevo all'età moderna*, Milano 1972; R. de Roover, *Money, Banking and Credit in Mediaeval Bruges. Italian Merchant-Bankers Lom-*

*bards and Money Changers. A study in the Origins of Banking*, Cambridge Mass. 1948 (la parte seconda, *The Lombards or «Cahorsins»*, è stata tradotta con il titolo *Denaro, operazioni finanziarie e credito a Bruges nel Medioevo* in *Luomo del banco* cit., pp. 99-169); R. de Roover, *L'évolution de la lettre de change, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1953; R. de Roover, *Il trattato di fra Santi Rucellai sul cambio, il monte comune e il monte delle doti*, in «Archivio storico italiano», 111 (1953), 1, pp. 3-41; R. de Roover, *La doctrine scolastique en matière de monopole et son application à la politique économique des communes italiennes*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani* cit., I, pp. 149-179; R. de Roover, *Le doctrines économiques des scolastiques: à propos du traité sur l'usure d'Alexandre Lombard*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 59 (1964), pp. 854-86; R. de Roover, *S. Bernardino of Siena and S. Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston 1967; R. de Roover, *Il Banco Medici dalle origini al declino*, Firenze 1970 (ed. or. 1948); J. Day, *Moneta metallica e moneta creditizia*, in *Storia d'Italia. Annali*, VI, *Economia naturale, economia monetaria*, a cura di R. Romano e U. Tucci, Torino 1983, pp. 337-360; J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 2006; D. Durissini, *La voce «usura» nel «Supplementum Summae Pisanellae» di Niccolò da Osimo*, in «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> s., 35 (1994), pp. 217-258; R. B. Ekelund jr., R. F. Hébert, R. D. Tollison, *An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking*, in «Journal of Law, Economics, and Organizations», 5 (1989), pp. 307-331; A. Esposito, *Prestito ebraico e monti di pietà nei territori pontifici nel tardo Quattrocento: il caso di Rieti*, in *Credito e sviluppo* cit., pp. 97-109; G. Felloni, *I primi banchi pubblici della Casa di San Giorgio (1408-1445)*, in *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale. Amministrazione, tecniche operative e ruoli economici*, I, Atti del convegno, Genova, 1-6 ottobre 1990, Genova 1991, pp. 225-246; F. Galassi, *Buying a Passport to Heaven: Usury, Restitution and the Merchants of Medieval Genoa*, in «Religion», 22 (1992), pp. 313-326; C. Gallotti, *Usura e interesse dal XII al XV secolo. L'usura: forma degenerativa dell'interesse?*, in «Antonianum», 83 (2008), pp. 625-652; C. Gamba, «Licita usura». *Giuristi e moralisti tra Medioevo ed età moderna*, Roma 2003; C. Gamba, *Natura, proprietà ed usura secondo lo «ius commune»*, in *Diritto alla vita* cit., pp. 99-128; H. Gammoran, *Jewish Law in Transition: How Economic Forces Overcame the Prohibition against Lending on Interest*, Cincinnati 2008; G. Garrani, *Il carattere bancario e l'evoluzione strutturale dei primigeni monti di pietà*, Milano 1957; A. Ghinato, *I monti di pietà istituzione francescana*, in «Picum seraphicum», 9 (1972), pp. 7-62; R. Giammanco, *La dottrina scolastica dell'usura*, in «Nuova rivista storica», 63 (1959), pp. 122-126; M. Giansante, *Eretici e usurari. L'usura come eresia nella normativa e nella prassi inquisitoriale dei secoli XIII-XIV. Il caso di Bologna*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 22 (1987), pp. 193-221; M. Giansante, *L'usuraio onorato. Credito e potere a Bologna in età comunale*, Bologna 2008; E. L. Glaeser-J. Scheinkman, *Neither a Borrower nor a Lender be: an Economic Analysis of Interest Restrictions*



and Usury Laws, in «Journal of Law and Economics», 41 (1998), pp. 1-36; M. Greilsammer, *Il credito al consumo in Europa: dai «lombardi» ai Monti di Pietà*, in *Commercio e cultura mercantile*, a cura di F. Franceschi, R. Goldthwaite, R. C. Mueller, Treviso 2007, pp. 591-621; R. H. Helms, *Usury and the Medieval English Church Courts*, in «Speculum», 61 (1986), pp. 364-380; S. Herman, *Medieval Usury and the Commercialization of Feudal Bonds*, Berlin 1993; J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge 1998; J. Kirshner, recensione a B. N. Nelson, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Firenze 1964, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 23 (1969), pp. 498-500; J. Kirshner, *Papa Eugenio IV e il Monte Comune. Documenti su investimento e speculazione nel debito pubblico di Firenze*, in «Archivio storico italiano», 127 (1969), pp. 339-382; J. Kirshner, *A «Quaestio de usuris» Falsely Attributed to Bartolus of Sassoferrato*, in «Renaissance Quarterly», 22 (1969), pp. 256-261; J. Kirshner, *From Usury to Public Finance: the Ecclesiastical Controversy over the Public Debt of Florence, Genoa and Venice, 1300-1500*, New York 1970; J. Kirshner, *The Moral Theology of Public Finance. A Study and Edition of Nicholas de Anglia's «Quaestio disputata» on the Public Debt of Venice*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 40 (1970), pp. 47-72; J. Kirshner, *Conscience and Public Finance: «A Quaestio disputata» of John of Legnano on the Public Debt of Genoa*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by E. P. Mahoney, New York 1976, pp. 434-453; J. Kirshner, *Pursuing Honor while Avoiding Sin. The «Monte delle doti» of Florence*, in «Studi senesi», 89 (1977), pp. 177-258; J. Kirshner, *The Moral Problem of Discounting Genoese Paghe, 1450-1550*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 47 (1977), pp. 109-167; J. Kirshner, *Reading Bernardino's sermon on the public debt*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Siena, 17-20 aprile 1980, a cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, pp. 547-622; J. Kirshner, *Storm over the «Monte Comune»: Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 53 (1983), pp. 219-276; J. Kirshner, *«Ubi est ille?» Franco Sacchetti on the «Monte Comune» of Florence*, in «Speculum», 59 (1984), pp. 556-584; J. Kirshner, *Francesco da Empoli*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XLIX, Roma 1997, pp. 729-731; J. Kirshner, *Angelo degli Ubaldi and Bartolomeo da Saliceto on Privileged Risk: Investments of Luchino Novello Visconti in the Public Debt («Monte Comune») of Florence*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 14 (2003), pp. 83-117; J. Kirshner, *States of Debt, Mellon Sawyer Seminar on Debt, Sovereignty, and Power*, University of Cambridge, 18 November 2006 (scaricabile dall'url: <[www.pp-sis.cam.ac.uk/pol\\_sawyer/documents/.../kirshner\\_state-debt.pdf](http://www.pp-sis.cam.ac.uk/pol_sawyer/documents/.../kirshner_state-debt.pdf)>); R. Lambertini, *«Usus» ed «Usura». Difesa della povertà e teoria economica nelle risposte francescane a Giovanni XXII*, in R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, pp. 227-247; R. Lambertini, *Il dibattito medievale-*

le sul consolidamento del debito pubblico dei comuni. *L'intervento del teologo Gregorio da Rimini (1385)* (Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e di Borsa, 37), Milano 2009; O. Langholm, *L'economia in Tommaso d'Aquino*, Milano 1996; O. Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge 1998; G. Laras, *Evoluzione del concetto di usura nel giudaismo e riflessione sui moventi della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico*, in «Picum seraphicum», 9 (1972), pp. 74-88; J. Le Goff, *Nel Medioevo: tempo della Chiesa e tempo del mercante*, in J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, pp. 3-23; J. Le Goff, *Usurai e Purgatorio*, in *Alba della banca*, Bari 1982, pp. 33-62; J. Le Goff, *La banca e la vita*, Milano 1992; L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London 1978; *Lombardi in Europa nel Medioevo*, a cura di R. Bordone e F. Spinelli, Milano 2002; M. Luzzati, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia, Annali 11*, a cura di C. Vivanti, I, *Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. 173-235; P. Mainoni, *Credito e usura fra norma e prassi: alcuni esempi lombardi (sec. XII-prima metà XIV)*, in *Credito e usura cit.*, pp. 129-158; F. Martino, *Un «consilium» inedito in materia di usura di Lorenzo Ridolfi*, in «Il diritto ecclesiastico», 80 (1969), pp. 335-352; P. G. Marcuzzi, *L'usura, un caso di giurisdizione controversa in un «responsum» inedito di Pietro di La Palu (1280-1342)*, in «Salesianum», 40 (1978), pp. 245-292; P. G. Marcuzzi, *Una soluzione teologico-giuridica al problema dell'usura in una questione «de quodlibet» inedita di Guido Terreni (1260-1342)*, in «Salesianum», 41 (1979), pp. 647-684; V. Massacesi, *Il Monte di Pietà di Ancona dalle origini alla fine del XVII secolo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 7 (1974), pp. 55-95; A. Melchiorre, *Il Sacro Monte di Pietà e l'ospedale Civile di Bari*, Bari 1992; F. Melis, *La banca pisana e le origini della banca moderna*, Firenze 1987 (Opere sparse di Federico Melis, 5); V. Meneghin, *Bernardino da Feltre e i monti di pietà*, Vicenza 1974; C. B. Menning, *Charity and State in late Renaissance Italy: The Monte di pietà of Florence*, Ithaca and London 1993; *Mercato del credito e usura*, a cura di F. Macario e A. Manna, Milano 2002; P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècle)*, Louvain-Lille-Montréal 1962; A. Molho, *Debiti pubblici/interessi privati nella Firenze tardomedievale*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica Economia Cultura Arte*, III, Convegno di studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992, Pisa 1997, pp. 825-855; A. Molho, *Firenze nel Quattrocento*, I, *Politica e fiscalità*, Roma 2006; D. A. Mongillo, *La dottrina sull'usura nella «Summa Theologiae» di s. Tommaso*, in *Diritto alla vita cit.*, pp. 129-149; *Monti di Pietà e Monti Frumentari tra Umbria e Marche*, Spello 2006; *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di D. Montanari, Roma 1999; R.C. Mueller, *The Venetian Money Market. Banks, Panics, and the Public Debt, 1200-1500*, Baltimore and London 1997; R.C. Mueller, «*Eva a dyabolo peccatum mutuavit*»: peccato originale, prestito usurario e «re-

*demptio*» come metafore teologico-economiche, in *Credito e usura* cit., pp. 229-245; J.H. Munro, *The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, «Rentes» and Negotiability*, in «The International History Review», 25 (2003), pp. 505-576; J.H. Munro, *The Usury Doctrine and Urban Public Finances in Late-Medieval Flanders (1220-1550): Rentes (Annuities), Excise Taxes, and Income Transfers from the Poor to the Rich*, in *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII*, Atti della XXXIX Settimana di studi dell'Istituto internazionale di storia economica "Francesco Datini", Prato 22-26 aprile 2007, Firenze 2008, pp. 973-1026; M. G. Muzzarelli, *Appunti per un'analisi della struttura dei «Sermones» di Bernardino da Feltre*, in «Rivista di storia della chiesa», 32 (1978), pp. 153-180; M. G. Muzzarelli, *Un bilancio storiografico sui monti di pietà: 1956-1976*, in «Rivista di storia della chiesa», 33 (1979), pp. 165-183; M. G. Muzzarelli, *Il Gaetano e il Bariani: per una revisione della tematica sui monti di pietà*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), pp. 3-19; M. G. Muzzarelli, *Luoghi e tendenze dell'attuale storiografia italiana sulla presenza ebraica fra XIV e XVI secolo*, «Società e storia», 24 (1984), pp. 369-394; M.G. Muzzarelli, *Angelo da Chivasso e i Monti di Pietà*, in «Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118 (1998), pp. 169-184; M.G. Muzzarelli, *Un «deposito apostolico» per i poveri meno poveri, ovvero l'invenzione del Monte di pietà*, in *Povertà e innovazioni* cit., pp. 77-94; M.G. Muzzarelli, *Il credito che «cura»: il monte di pietà*, in *Il «povero» va in banca* cit., pp. 17-29; M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001; M.G. Muzzarelli, *Monte di pietà*, in *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, ed. J. Mokyr, IV, New York 2003, pp. 1-2; M.G. Muzzarelli, «*Candelabrum lucem ferens*». *Il prestito del monte di pietà nel pensiero dei giuristi Benedetto Capra e Baglione dei Montevibiani*, in *Credito e usura* cit., pp. 181-196; M.G. Muzzarelli, *Il credito al consumo in Italia: dai banchi ebraici ai Monti di Pietà*, in *Commercio e cultura* cit., pp. 567-589; P. Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Strozzi il Vecchio e il loro pensiero in tema di usura*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 16, 9-12 ottobre 1975, Todi 1976, pp. 311-314; P. Nardi, *Studi sul banchiere nel pensiero dei glossatori*, Milano 1979; B. N. Nelson, *The Usurer and the Merchant Prince: Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution, 1100-1550*, in «The Journal of Economic History», 7 (1947), pp. 104-122; B.N. Nelson, *Blancardo (The Jews?) of Genoa and the restitution of usury in medieval Italy*, in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, I, Milano 1949, pp. 96-116; *Notaires et credit dans l'occident méditerranéen*, a cura di F. Menant e O. Redon, Rome 2004; L. Ornaghi, *Introduzione*, in *Il concetto di «interesse»*, a cura di L. Ornaghi, Milano 1984, pp. 1-107; D. Pacetti, *Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi falsamente attribuito a fr. Gerardo da Siena*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 46 (1953), pp. 448-457; P. Pagliuzzi-N. Nicosia, *Monte di credito su pegno*, in *Novissimo digesto italiano*, X, Torino 1964, pp. 877-882; G. Pagnani, *Il monte di pietà di Fermo e Recanati e la*

priorità di quello di Ascoli, in *Mercati, mercanti, denaro nelle Marche (secoli XIV-XIX)*, Ancona 1989, pp. 435-493; L. Palermo, *La banca e il credito nel Medioevo*, Milano 2008; F. Parisi, *Usura e usure: un approccio storico*, in «Odegitria», 10 (2003), pp. 149-165; E. Pasquini, *Avarizia e usura nelle prediche di San Bernardino da Siena*, in *La presenza francescana cit.*, pp. 29-37; P. Pecorari, *Orientamenti della cultura cattolica sul prestito a interesse nel secolo XIX*, in *Chiesa, usura cit.*, pp. 85-106; M. Pellegrini, *Attorno all'«economia della salvezza». Note su restituzione d'usura, pratica pastorale ed esercizio della carità in una vicenda senese del primo Duecento*, in «Cristianesimo nella storia», 25 (2004), pp. 59-102; M.L. Pesante, *Premessa*, in «Quaderni storici», 35 (2000), pp. 573-584; M.L. Pesante, *Il commercio nella repubblica*, in «Quaderni storici», 35 (2000), pp. 655-695; V. Piergiovanni, *Un trattatello sui mercanti di Baldo degli Ubaldi*, in *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, a cura di M. Ascheri, Padova 1991, pp. 235-254; H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, Roma 1997; S. Piron, *I paradossi della teoria dell'usura nel medioevo*, Milano 2006; *Presenza (La) ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, a cura di S. Anselmi e V. Bonazzoli, Ancona 1993; *Presenza (La) ebraica in Puglia. Fonti documentarie e bibliografiche*, a cura di C. Colafemmina, P. Corsi, G. Dibenedetto, Bari s. d.; *Prestare ai poveri: il credito su pegno e i monti di pietà in area mediterranea, secoli XV-XIX*, a cura di P. Avallone, Napoli 2007; P. Prodi, *La nascita dei Monti di Pietà tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in *La presenza francescana tra Medioevo e Modernità cit.*, pp. 17-28; P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'occidente*, Bologna 2009; R.J. Puchades i Battaller, *Als ulls de Déu, als ulls dels homes. Estereotips morals i percepció social d'algunes figures professionals en la societat medieval valenciana*, Valencia 1999; D. Quaglioni, «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna*, Rimini 1989; D. Quaglioni, «*Standum canonistis*? Le usure nella dottrina civilistica medievale, in *Credito e usura cit.*, pp. 247-264; G. Ravasi, *Tra conflitti e ricerca di solidarietà*, in *Mercati. Libertà e regole per la democrazia economica*, a cura di A. Calabrò, Milano 2002, pp. 35-47; E. Rossini, *Prestatori di danaro a Verona nella prima metà del secolo XIV*, in «*Studi storici Luigi Simeoni*», 33 (1983), pp. 211-213; M. Rossino, *Morale cattolica e usura*, in *Usura. Economia società istituzioni*, a cura di A. Rossi, Torino 1997, pp. 144-178; S. Ruggiero Mazzone, *La legittimazione dei prestiti pubblici in Nicola de Anglia scolastico domenicano del secolo XV*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, III, *Medioevo*, Milano 1962, pp. 441-461; S. Ruggiero Mazzone, *Goffredo da Trani e la dottrina dell'usura*, in «*Annali della Facoltà di Economia e commercio di Bari*», n. s., 19 (1964), pp. 107-128; R. Rusconi, *Monte di denaro e monte della pietà. Predicazione, prestito a usura e antigliudaismo nell'Italia rinascimentale* (Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e di Borsa, 26), Milano 2008; U. Santarelli, «*Maxima fuit Florentiae altercatio*»: *l'usura e i «Montes»*, in *Banchi pubblici cit.*, I, pp. 81-94; U. Santarelli, *La categoria dei contratti irregolari*, Torino 1984; U. Santarelli, «*Sen-*



za nulla sperarne» (*Lc.*, VI, 35): storia di un'occasione perduta, in *Studi in onore di Giovanni Ambrosetti*, II, Milano 1989, pp. 845-855; U. Santarelli, *Il divieto delle usure da canone morale a regola giuridica*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 66 (1993), pp. 51-72; U. Santarelli, *Commenda, usura e sistema societario (una questione di punti di vista)*, in *Politiche del credito cit.*, pp. 162-168; R. Savelli, *Aspetti del dibattito quattrocentesco sui monti di pietà: «consilia» e «tractatus»*, in *Banchi pubblici cit.*, I, pp. 541-560; S. Schirone-R. Scognamiglio, *Nessun altro debito che l'amore*, Roma-Bari 1995; C. Semeraro, *Prestito, usura e debito pubblico nella storia del cristianesimo. Dal vincolo tribale alla solidarietà mondiale*, in «Salesianum», 53 (1991), pp. 383-400; M. Sensi, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei monti frumentari*, in «Picenum seraphicum», 9 (1972), pp. 162-256; A. Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, in «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 8<sup>a</sup> s., 374 (1977), pp. 129-293; A. Spicciani, *I prestiti su pegno fondiario durante il secolo XII dell'ospitale lucchese di Altopascio*, in *I primi banchi pubblici della Casa di San Giorgio (1408-1445)*, in *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale. Amministrazione, tecniche operative e ruoli economici*, II, Atti del convegno, Genova, 1-6 ottobre 1990, Genova 1991, pp. 641-671; E.S. Tan, *Origins and Evolution of the Medieval Church's Usury Laws: Economic Self-Interest or Systematic Theology?*, in «The Journal of European Economic History», 34 (2005), pp. 263-281; M. Tangheroni, *Commercio e navigazione nel medioevo*, Roma-Bari 1996, pp. 323-333; E. Tassi, *La predicazione antiusura di S. Giacomo della Marca e dei frati dell'osservanza a Fermo*, in «Quaderni dell'archivio storico arcivescovile di Fermo», 6 (1991), pp. 55-75; A. Toaff, «Banchieri» cristiani e «prestatori»? in *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia cit.*, I, pp. 265-287; A. Toaff, *Testi ebraici italiani relativi all'usura dalla fine del XV agli esordi del XVII secolo*, in *Credito e usura cit.*, pp. 103-113; G. Todeschini, *Il problema economico in Bernardino*, in *Bernardino predicatore cit.*, pp. 283-309; G. Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto 1989; G. Todeschini, «*Usus raptus*». *Denaro e merci in Giovanni da Capistrano*, in *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, a cura di M. C. De Matteis, Bologna 1990, pp. 159-188; G. Todeschini, *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, in «Quaderni medievali», 40 (1995), pp. 21-49; G. Todeschini, *Usura ebraica e identità economica cristiana: la discussione medievale*, in *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia, Annali 11*, a cura di C. Vivanti, I, *Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. 289-318; G. Todeschini, *Scienza economica francescana nella «Summa» di Angelo da Chivasso*, in «Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118 (1998), pp. 157-168; G. Todeschini, *I vocabolari dell'analisi economica fra Alto e Basso Medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari*, in «Rivista storica italiana», 3<sup>a</sup> s., 110 (1998), pp. 781-833; G. Todeschini, *Valore del*

*tempo consacrato e prezzo del tempo commerciabile: le dialettiche dello scambio nel basso medioevo*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia del medioevo*, Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999, Spoleto 2000, pp. 233-256; G. Todeschini, *Olivi e il «mercator» cristiano*, in *Pierre de Jean Olivi* cit., pp. 217-237; G. Todeschini, *Linguaggi economici ed ecclesiologia fra XI e XII secolo: dai «Libelli de Lite» al «Decretum Gratiani»*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo, I, Napoli 2000, pp. 59-87; G. Todeschini, «Ecclesia» e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, in «Quaderni storici», 35 (2000), 105, pp. 585-621; G. Todeschini, *La riflessione etica sulle attività economiche*, in *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, a cura di R. Greci, Roma-Bari 2005, pp. 151-228; G. Todeschini, *L'usuraio in piazza*, in G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 2007, pp. 105-135; G. Todeschini, *Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale come realtà non dottrinarie*, in «Quaderni storici», 44 (2009), pp. 443-460; V. Toneatto, P. Černic, S. Paulitti, *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto 2004; G. Tozzi, *S. Tommaso: sul consumo e sul credito*, in *Studi in onore di A. Fanfani*, II, Milano 1962, pp. 641-710; U. Tucci, *Il banco pubblico a Venezia*, in *Banchi pubblici* cit., I, pp. 309-325; G.M. Varanini, *Tra fisco e credito: note sulle camere dei pegni nelle città venete del Quattrocento*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 215-246; D. Ventura, *Considerazioni su credito ed interesse in Sicilia (Randazzo, secc. XV-XVI)*, in *Credito e sviluppo* cit., pp. 173-190; F. Veraja, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo*, Roma 1960; C. Violante, *Le origini del debito pubblico e lo sviluppo costituzionale del Comune*, in C. Violante, *Economia società istituzioni a Pisa nel Medioevo. Saggi e ricerche*, Bari 1980, pp. 67-100; C. Violante, *Imposte dirette e debito pubblico nel basso medioevo*, in C. Violante, *Economia società* cit., pp. 101-169; G. Yver, *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle*, New York 1968; D. Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge 2002; C. Zendri, *L'umanesimo giuridico in Germania. Le «usurae» nella dottrina di Ulrich Zasius (1461-1535)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 25 (1999), pp. 63-92; C. Zendri, *L'usura nella dottrina dei giuristi umanisti: Martin de Azpilcueta (1492-1586)*, in *Credito e usura* cit., pp. 265-290; T. Zerbi, *Studi e problemi di storia economica*, I, *Credito ed interesse in Lombardia nei sec. XIV e XV*, Milano 1955.

### *Età moderna*

L. Armstrong, *La politica dell'usura nella Firenze del primo Rinascimento*, in *Politiche del credito* cit., pp. 68-83; P. Avallone, *Una banca al servizio del «povero bisognoso». I Monti di Pietà nel Regno di Napoli (secc. XV-XVIII)*, in *Il «povero» va in banca: i Monti di Pietà negli antichi stati italiani*

(secc. XV-XVIII), a cura di P. Avallone, Napoli 2001, pp. 77-130; N. L. Barile, *Gli ultimi «apologeti dell'usura»: Bernardino da Siena, Antonino da Firenze, Scipione Maffei, Ludovico Antonio Muratori e il dibattito sul prestito a interesse fra Medioevo e Età Moderna*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 46 (2003), pp. 333-377; I.J. Bermejo, *Enseñanza sobre la usura. A propósito de unos apuntes de Domingo de Soto (1540-1541)*, in «Studium», 49 (2009), pp. 109-136; M. Berti, *Note sull'organizzazione e sull'amministrazione del monte di pietà di Pisa (secoli XVI-XVIII)*, in *Credito e sviluppo cit.*, pp. 307-323; M. Boari, *La Seconda scolastica di fronte al problema del mercante*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata», n. s., 33 (1978), pp. 157-208; G. Borelli, *Scipione Maffei e il problema del prestito a interesse*, in *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*, Atti del convegno, Verona, 23-25 settembre 1996, a cura di G. P. Romagnani, Verona 1998, pp. 124-137; O. Capitani, *Ballerini, Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, V, Roma 1963, pp. 575-587; F. Caracciolo, *Il credito allo stato e la rendita pubblica nel Regno di Napoli in età spagnola*, in *Credito e sviluppo cit.*, pp. 217-225; M. Cattini, *Dalla rendita all'interesse: il prestito tra privati nell'Emilia del Seicento*, in *Credito e sviluppo cit.*, pp. 255-266; G. Cassandro, *La dottrina dei cambi nel Cinquecento*, in G. Cassandro, *Saggi di storia del diritto commerciale*, Napoli 1982, pp. 125-208; A. A. Chafuen, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Macerata 1999; A. Cova, *Banchi e monti pubblici a Milano nei secoli XVI XVII*, in *Banchi pubblici cit.*, I, pp. 327-340; R. de Roover, *Cardinal Cajetan on «Cambium» or Exchange Dealings*, in *Philosophy and Humanism cit.*, pp. 422-433; L. De Rosa, *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà a Napoli nei secoli XVI-XVIII*, in *Banchi pubblici cit.*, I, pp. 497-512; A. Drigani, *L'ingiusto guadagno*, Firenze 2000; F. Edler de Roover, *Restitution in Renaissance Florence*, in *Studi in onore di Armando Sapori*, I, Milano 1957, pp. 779-785; V. Ferrandino, *Credito e usura al tempo di Sant'Alfonso Maria de' Liguori*, in *Diritto alla vita cit.*, pp. 53-73; R. Filangieri, *I banchi di Napoli dalle origini alla costituzione del banco delle due Sicilie (1539-1808)*, Napoli 1940; C. Gamba, *Natura ed usura. La disputa ottocentesca sulla liceità del prestito a interesse*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 72 (2004), pp. 139-186; G. Gambarà, *La supplica di Scipione Maffei a Benedetto XIV a proposito della controversia sul prestito a interesse*, in «Economia e storia», 24 (1977), pp. 71-75; B. Ghetti, *Gli ebrei e il Monte di Pietà in Recanati nei secoli XV e XVI*, in «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche», s. 2<sup>a</sup> (1907), pp. 11-39 e 1914, pp. 377-434; G. Gullino, *Dinamica dell'attività di credito di una famiglia patrizia veneziana nella prima metà del XVIII secolo*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 153-160; P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2 (1973), pp. 117-222; J. Kirshner e J. Klerman, *The Seven Percent Fund of Renaissance Florence*, in *Banchi pubblici cit.*, I, pp. 367-398; P. Lanaro Sartori, *L'attività di prestito dei monti di pietà in terraferma veneta: legalità e illeciti tra quattrocento*



e primo seicento, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 161-177; E. Liburdi, *Della fondazione dei Monti di Pietà di Offida (1556) e di Acquaviva P. (1561)*, in «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche», s. 8<sup>a</sup>, 70 (1964-1965), pp. 157-170; R. Maceratini, *Per un epistolario di Monaldo Leopardi. Lettere riguardanti la sua operetta sull'usura*, in «Studi senesi», 91 (1979), pp. 135-188; G. Masi, *I monti frumentari e pecuniari in provincia di Bari*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, V, Milano 1962, pp. 339-409; D. Montanari, *Il credito e la carità*, I, *Monti di Pietà delle città lombarde in Età Moderna*, Milano 2001; M. Monaco, *La questione dei monti di pietà al quinto Concilio Lateranense*, in «Rivista di studi salernitani», 4 (1971), pp. 85-136; G. Muto, *Tra «hombres de negocios» e banchi pubblici: progetti di autonomia finanziaria nello stato napoletano (secoli XVI-XVII)*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 85-101; O. Nuccio, *Chiesa e denaro dal XVI al XVIII secolo*, in *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento. Possesso, uso, immagine*, Atti del XIII Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della chiesa, Aosta, 9-13 settembre 2003, Cinisello Balsamo 2004, a cura di U. Dovere, pp. 11-85; M.L. Pesante, *L'usura degli inglesi: lessico del peccato e lessico della corruzione politica alla fine del seicento*, in *Politiche del credito cit.*, pp. 113-138; A. Placanica, *Moneta prestiti usure nel Mezzogiorno moderno*, Napoli 1982; R. Savelli, *Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16<sup>th</sup> Century*, in *The Courts and the Development of Commercial Law*, a cura di V. Piergiovanni, Berlin 1987, pp. 39-102; R. Savelli, *Diritto romano e teologia riformata: Du Moulin di fronte al problema dell'interesse del denaro*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 23 (1993), pp. 291-324; R. Savelli, *Giuristi, denari e monti. Percorsi di lettura tra '500 e '700*, in *Il Santo Monte di Pietà e la Cassa di Risparmio in Reggio Emilia*, a cura di G. Adani e P. Prodi, Reggio Emilia 1994, pp. 65-89; B. Schnaper, *Les Rentes au XVI<sup>e</sup> siècle. Histoire d'un instrument de crédit*, Paris 1957; F. Vecchiato, *Sul prestito rurale*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 247-262; P. Vismara, *Valori morali e autonomia della coscienza. Il dibattito sul prestito a interesse nella Chiesa moderna*, in *Chiesa, usura cit.*, pp. 43-83; P. Vismara, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli 2004; P. Vismara, *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano 2009.

Nicola Lorenzo Barile  
 Università di Bari  
 nbarile@libero.it



RM

**Interviste**

---



## Intervista a Karol Modzelewski\*

a cura di

Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini

### 1. *Formazione: l'interesse per la storia e per il medioevo e la dimensione internazionale*

1.1 *Come ha maturato la decisione di diventare uno storico nella Polonia di un periodo difficile come gli anni Cinquanta? Nell'introduzione al suo ultimo libro, dopo aver accennato alle vicissitudini dei Suoi famigliari negli anni Trenta, sotto il regime stalinista, Lei ha sottolineato: «era pericoloso dire ai bambini la verità sulla storia universale e su quella della loro famiglia»<sup>1</sup>. In quale misura, nell'orientarsi verso il mestiere di storico, Lei ha reagito a questo dato di fatto? Che cosa La ha spinto proprio verso la storia medievale?*

“Maturare” sembra una parola eccessiva, visto che non avevo ancora compiuto diciassette anni. Era il 1954, e in Polonia si sentivano le prime avvisaglie del disgelo che due anni più tardi, nell'ottobre del 1956, sarebbe culminato in una clamorosa crisi politica. E io, esattamente nel giugno del 1954, pochi gior-

\* Karol Modzelewski è nato nel 1937 a Mosca; ha insegnato all'Università di Wrocław (Breslavia) e, dal 1994, all'Università di Varsavia. È stato una delle figure più importanti dell'opposizione democratica in Polonia ed è stato incarcerato negli anni 1965-67, 1968-71 e 1981-84. I curatori hanno pensato questa intervista, che è stata condotta per iscritto e in italiano grazie alla disponibilità di Karol Modzelewski, a partire da una conoscenza dei suoi studi limitata a quelli tradotti e pubblicati in lingue diverse dal polacco; la bibliografia completa, con i titoli tradotti, è data in calce al testo ed è tratta da *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, a cura di R. Michałowski, A. Pieniędzy, M.R. Pauk, H. Samsonowicz, M. Tymowski, Warszawa 2008, pp. 9-14.

<sup>1</sup> K. Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino 2008, p. 10 (l'Introduzione a questo libro è leggibile anche in rete, all'indirizzo <<http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#KarolModzelewski>>). Edizione originale: *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

ni prima della morte del mio padre adottivo, appresi da lui quel che fino ad allora era stato pericoloso raccontarmi: che cioè lui stesso, sia pur comunista convinto, negli anni 1937-39 a causa di false accuse era stato in carcere a Mosca, sottoposto a tortura. Il suo caso – mi spiegò – non era affatto eccezionale. Alcuni mesi dopo la morte di mio padre, mia madre (figlia di un mensevico scomparso nel Gulag, ma neanche questo sapevo di mio nonno fino a quel momento) integrò la mia educazione in maniera traumatica, raccontandomi le cose che vent'anni più tardi si sarebbero lette negli scritti di Solgenitzin. Per un ragazzo di appena diciassette anni, educato prima in un convitto sovietico per figli dei compagni stranieri circa 900 chilometri a est di Mosca (vi ho vissuto dall'autunno del 1941 all'inizio del 1944), poi in un liceo polacco in età staliniana e nella gioventù comunista, queste rivelazioni costituivano un vero e proprio terremoto. La mia immagine del mondo andava a pezzi. Occorreva capire e spiegare in qualche modo le cose per ricomporre una visione del mondo. I miei coetanei si trovarono nella medesima situazione nel '56.

La mia decisione di scegliere la facoltà di Storia per gli studi universitari non fu forse estranea alle emozioni del momento. Nella mia generazione i seguaci del comunismo, se volevano seguire studi umanistici, sceglievano di solito la facoltà di Filosofia per ricevere poi una formazione accademica (e/o politica) dalle cosiddette cattedre di marxismo-leninismo: si trattava di un vero e proprio insegnamento della dottrina. Avendo scoperto il divario tra dottrina e realtà, ho preferito studiare la realtà, cioè la storia. È così che posso articolare e interpretare oggi le mie non verbalizzate intuizioni di allora.

E il medioevo? I giovani marxisti di allora, se decidevano di studiare storia invece di filosofia, si specializzavano di solito in storia contemporanea, magari in quella del movimento operaio e rivoluzionario. Cercando di spiegare perché ho fatto una scelta diversa da quella di costoro, rischio tuttavia di razionalizzare *ex post* il mio atteggiamento giovanile. Penso che nello studio del medioevo forse mi affascinava già allora la sfida antropologica, cioè il fatto di avvertire la diversità culturale tra noi e gli uomini medievali (ma era una intuizione che allora non sarei nemmeno riuscito a descrivere). Inoltre, appena entrato all'università, mi resi conto che per poter studiare in maniera seria, cioè relativamente libera, occorreva dedicarsi all'antichità o al medioevo. Il rigido controllo ideologico e politico del Partito riguardava soprattutto la storia moderna e contemporanea, mentre lo studioso delle epoche remote non avvertiva una presenza altrettanto vigilante dei commissari politici dietro le proprie spalle. Non mi sentivo ancora ostile al Partito, anzi; ma mi piaceva la libertà e sin dai primi anni all'università ho visto che la storia medievale attirava gli spiriti indipendenti. Il proseminario<sup>2</sup> di Henryk Samsonowicz e le letture di Aleksander Gieysztor, Juliusz Bardach e Henryk Łowmiański, tutti

<sup>2</sup> Si tratta di "esercitazioni", consistenti nella lettura e nell'interpretazione comune delle fonti, obbligatorie per tutti gli studenti: nel primo anno si studiano in questo modo, sotto guida di un docente, i testi antichi, nel secondo anno quelli medievali e così via. Dal terzo anno si scelgono la specializzazione e il seminario di un professore secondo le proprie preferenze [K.M.].

medievisti (Juliusz Bardach specializzato in storia del diritto), hanno consolidato la mia scelta.

1.2 *Lei ha scritto anche di recente: «Da giovane ho ricevuto un'educazione marxista di chiara impronta polacca»<sup>3</sup>. Può spiegare che cosa effettivamente ciò ha significato, quali studi specifici erano previsti nel campo delle materie umanistiche, quali temi e impostazioni privilegiati e quali esclusi? Che cosa significa "impronta polacca" di un'educazione marxista?*

L'indottrinamento ideologico ufficiale, garantito nelle università polacche fino al 1956 dalle cattedre di marxismo-leninismo, era di chiara impronta sovietica, o addirittura staliniana: economicismo rozzo, rigido determinismo storiografico e così via. Ma gli studiosi eminenti di storia antica, medievale e moderna che adottavano ispirazioni marxiste quale strumento di ricerca ottenevano risultati di grande valore, soprattutto dopo il '56, quando nel quadro istituzionale della ricostituita autonomia universitaria si respirava nei campus un'aria più libera. Come esempio particolarmente brillante della storiografia maturata nel clima culturale del "marxismo di impronta polacca" si possono indicare le opere di Witold Kula. Il buon Dio ha avuto l'idea spiritosa di far entrare Kula nella cultura storiografica italiana anche mediante lo sforzo di traduzione e di commento della nipote di Benedetto Croce, Marta Herling Bianco<sup>4</sup>. Alla stessa corrente vanno annoverati il medievista Marian Małowist e i suoi allievi, molto noti in Europa: Henryk Samsonowicz, Bronisław Geremek, Benedykt Zientara, l'africanista Michał Tymowski, e inoltre i modernisti Stefan Kieniewicz e Jerzy Topolski (noto in Italia per la sua opera sulla metodologia storica<sup>5</sup>). Va rilevato che la sensibilità verso il marxismo non ortodosso era palese nei protagonisti della scuola delle «Annales», i quali proprio negli esponenti della storiografia polacca hanno individuato i partner più interessanti per il dialogo Est-Ovest. Non a caso Fernand Braudel, Michel Mollat, Jacques Le Goff agendo in stretta collaborazione con Aleksander Gieysztor, Witold Kula e poi con il giovane Bronisław Geremek sono riusciti ad aprire le prime breccie nella cortina di ferro cominciando nel campo storiografico il lungo processo di riunificazione culturale dell'Europa.

La mia formazione professionale è dovuta in parte notevole al clima intellettuale di questo incontro che implicava, nel "marxismo di impronta polacca", l'apertura verso lo strutturalismo e la sensibilità, nello studio della storia agraria del medioevo, ai condizionamenti esercitati sul sistema di valori e in genere culturali delle preferenze e delle scelte economiche di re, signori e contadini.

<sup>3</sup> K. Modzelewski, *Sedes idolatriae et plebs de rure. Le città sacre del paganesimo slavo quali capoluoghi dei territori tribali*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto 2009 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 56), vol. I, p. 445.

<sup>4</sup> M. Herling Bianco, *Una storia per comprendere il presente: l'opera di Witold Kula*, in «Passato e presente», 10 (1986), pp. 95-126.

<sup>5</sup> J. Topolski, *Metodologia della ricerca storica*, Bologna 1975.



### 1.3 Quali ritiene siano stati i fattori che più hanno inciso nel formarsi della Sua coscienza storica? Ci sono stati momenti di svolta legati alla Sua prima attività politica?

Nel 1956 i miei coetanei, educati nella fede comunista e nella vulgata marxista, attraversarono la stessa crisi di coscienza che avevo dovuto affrontare io due anni prima, quando scoprii la storia fino a quel momento segreta dei miei genitori. Nel 1956 non si poterono più negare le rivelazioni sui crimini di massa compiuti sotto la bandiera del comunismo, poiché era lo stesso segretario generale del Partito comunista sovietico a rivelarli. Khruscëv cercava di addossare la colpa esclusivamente al dittatore scomparso invece che al sistema della dittatura, ma noialtri, educati nel marxismo, non potevamo accontentarci di una simile spiegazione. Per noi era chiaro che le radici del male risiedevano nel sistema. E un sistema portatore del male era da eliminare – così ci avevano sempre insegnato – mediante la rivoluzione. Sapevamo inoltre dallo stesso insegnamento marxista che le rivoluzioni sono fatte dalla classe operaia, che però non agisce da sola, ma spalleggiata dall'*intelligenza* che porta alle masse operaie la coscienza rivoluzionaria. Da queste premesse ideologiche nacque la versione radicale del cosiddetto revisionismo: la ribellione dei seguaci di ieri contro il regime che calpestava nella pratica gli stessi ideali che proclamava in teoria. Ci siamo dunque ribellati contro il regime, ma, appunto, in nome degli stessi ideali proclamati e calpestati dallo stesso regime. Eravamo dunque eretici della fede comunista pronti a combattere la Chiesa nel nome del Dio.

Nel 1956 l'università ribolliva. Il nucleo della gioventù ribelle capeggiato da miei amici Jacek Kuroń e Krzysztof Pomian (lo storico e filosofo, in seguito molto tradotto anche in Italia) decise di collaborare in modo stretto con l'organizzazione della gioventù comunista nella fabbrica di automobili a Żerań, un sobborgo di Varsavia. Questa decisione non era stata certo presa a caso. L'operaio allora venticinquenne Lechosław Goździk, che era stato eletto segretario del Partito comunista in quest'azienda, aveva proposto di trasformare il sistema eleggendo in tutte le fabbriche dei consigli operai che dovevano assumere la gestione delle aziende. Per noi era questo il segno che aspettavamo, la bandiera e il programma della rivoluzione che avrebbe dovuto porre fine alla dittatura. All'età di diciannove anni sono stato incaricato di organizzare incontri di studenti universitari con i giovani operai di Żerań. Ricevetti il lasciapassare come un qualsiasi lavoratore dell'azienda e, invece di frequentare le lezioni universitarie, mi recavo ogni giorno in fabbrica. Lì ho assistito il 19 ottobre 1956 alla prima assemblea operaia in cui, come reazione alle notizie sui movimenti dell'esercito sovietico in prossimità di Varsavia, i lavoratori decisero di occupare la fabbrica e poi di sbarrare con camion carichi di sabbia la strada verso il centro della città. Credevo davvero, come tanti altri, che saremmo stati in grado fermare i carri armati con questi camion e con le bottiglie Molotov. Ma i carri armati si arrestarono a quindici chilometri della città per tornare dopo alcuni giorni nelle basi militari. È stato il com-

pugno Mao, personaggio peraltro antipatico, a salvarci la pelle opponendosi al progetto sovietico di intervenire militarmente in Polonia. I nostri coetanei delle università e delle fabbriche di Budapest hanno avuto meno fortuna.

All'inizio di novembre, mentre le attività didattiche erano in corso da un mese, mi recai per la prima volta al seminario di Aleksander Gieysztor. Il mio maestro mi guardò abbassando gli occhiali e disse: «oh! signor Modzelewski! Pensa forse adesso di frequentare il seminario?». La mia risposta fu immediata e sincera: «dipende dagli sviluppi della situazione». Ma la situazione non si sviluppò. Passo passo, Gomulka fece la sua normalizzazione, salvando a prezzo di una liberalizzazione molto limitata le basi del regime comunista e con ciò la nostra (magari anche la mia) pelle. Ho frequentato il seminario e così sono effettivamente diventato un medievista: è una specializzazione che richiede lavoro assiduo e assorbe la mente senza lasciare molti margini per altre attività. Nei momenti cruciali della vita pubblica mi impegnavo nelle battaglie politiche, ma poi tornavo sempre, nella misura consentita dalle autorità pubbliche, alla mia vocazione professionale. Jacek Kuroń diceva che sono “un politico della domenica”, come quegli automobilisti che solo una volta alla settimana guidano le proprie automobili. Conducevo infatti una vita schizofrenica: i momenti di attività pubblica, i periodi trascorsi in carcere e quelli di disoccupazione, per non parlare dell'impedimento di viaggiare all'estero, ostacolavano il mio lavoro di ricerca. Ma in fin dei conti la dittatura comunista era anch'essa di chiara impronta polacca e mi vietava solo l'insegnamento universitario, permettendo ogni tanto di tornare al lavoro di ricerca e di pubblicare articoli o addirittura libri, sempre sul medioevo. In Unione Sovietica questo non sarebbe successo.

Cercavo di separare quanto possibile le mie due identità: quella di studioso e quella di cittadino contestatore. Ma sono consapevole che il mio immaginario di storico non può essere totalmente estraneo alla storia da me vissuta. Ho avuto esperienze che incidono sul mio modo di percepire la realtà sociale contemporanea e che mi rendono più sensibile ad alcuni aspetti della realtà sociale remota. Nel '56, e poi nel 1980-81, ho imparato a comunicare con la folla. Ho svolto attività politica e sindacale negli ambienti operai. I fatti della prima Solidarność che ho vissuto in quanto quadro dirigente del sindacato erano in fondo una vera e propria rivoluzione: pacifica e quindi non portata a termine, alla fine soffocata con la forza militare, ma con tutti i caratteri peculiari del processo rivoluzionario. Nelle carceri della Repubblica Popolare Polacca, specie negli anni 1965-67 e 1968-71, quando non vigevo ancora il principio di segregazione dei detenuti politici dai delinquenti comuni, ho vissuto in comunità con questi ultimi. Per qualche anno sono stato anche operaio in fabbriche situate entro le mura delle carceri, ma i miei compagni di lavoro e codetenuti appartenevano al sottoproletariato piuttosto che alla “classe operaia” e dovevano la loro coesione comunitaria all'elaborazione di un sistema di tabù e di norme di comportamento, rigide e funzionali, senza che vi fosse alcuna struttura formalmente organizzata. Ho vissuto alcuni anni in una cittadina di duemila abitanti dove si sapeva tutto di tutti e dove la maggior parte

dei miei vicini era venuta ad abitare in quella zona, che fino al 1945 era tedesca, dalle campagne dell'Ucraina occidentale incorporata dall'Unione Sovietica. Il mio modo di vedere la storia remota che studio reca assai probabilmente l'impronta di quanto ho visto e vissuto. Ma forse sono gli altri in posizione migliore per giudicarlo.

*1.4 Che peso ha avuto nella Sua crescita scientifica e politica il magistero di un grande studioso come Aleksander Gieysztor, che è stato lo storico polacco della sua generazione più noto e che ha maturato una straordinaria ampiezza di orizzonti tematici e una altrettanto notevole capacità di individuare connessioni tra diversi ambiti problematici? In quali forme si è esplicitato il suo insegnamento? Nella commemorazione del Suo Maestro, avvenuta nella Settimana di Spoleto del 1999, Lei ha definito quale «oasi ecologica» nel quadro dello Stato comunista polacco del dopoguerra «lo spazio, possibilmente autonomo, di ricerca e d'insegnamento universitario, soprattutto di storia medievale» creato da Aleksander Gieysztor e da altri storici, tra cui lo studioso delle eresie Tadeusz Manteuffel, che erano stati compagni d'arme nella resistenza antinazista<sup>6</sup>: può spiegarci quale clima si respirava in quell'«oasi» e se e come ciò abbia inciso nella scelta dei temi di ricerca e nel modo di affrontarli?*

Aleksander Gieysztor aveva l'abitudine di chiudere ogni seminario con un lungo commento conclusivo che era una specie di brillante saggio pronunciato a voce. Questi saggi coprivano ambiti problematici più ampi delle sue opere stampate. Godeva di grande e ben meritata fama di eccellente specialista negli ambiti della paleografia, della diplomatica, della sfragistica, della storia dell'arte, insomma di tutta quell'attrezzatura classica positivista indispensabile nell'atelier di un medievista; ma di fronte ai propri allievi, nei suoi saggi conclusivi di un seminario, presentava le aperture della storia medievale verso l'antropologia delle culture arcaiche, la linguistica, la semiotica, naturalmente l'archeologia, e così via. Ci rendeva così partecipi della prospettiva interdisciplinare e dell'impostazione dei problemi introdotte nella storiografia e nelle scienze umane in Europa con la contestazione strutturalista del positivismo, mettendosi in consonanza con la scuola francese delle «Annales». Secondo me Gieysztor era aperto agli stimoli che si potevano cogliere dal marxismo accademico («di impronta polacca»), ma non fu mai possibile annoverarlo tra i fedeli di questa (o di qualsiasi altra) dottrina.

Va rilevato che i più eminenti professori dell'Istituto Storico dell'Università di Varsavia, i nostri maestri di allora – Tadeusz Manteuffel, lo stesso Gieysztor, Stanisław Herbst, Stefan Kieniewicz, Marian Małowist e la moglie Iza Biezuńska-Małowist, come pure l'indimenticabile Witold Kula (che insegnava

<sup>6</sup> K. Modzelewski, *Ricordo di Aleksander Gieysztor (1916-1999)*, in *Il feudalesimo nell'alto medioevo*, Spoleto 2000 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 47), vol. I, pp. 1-14.

però alla facoltà di Economia) – non hanno mai aderito al Partito comunista. Durante l'occupazione nazista militavano invece nella resistenza armata affiliata al governo polacco in esilio a Londra, formando il nucleo intellettuale dell'Ufficio d'Informazione e di Propaganda (BIP) del Quartier Generale dell'Armia Krajowa, l'esercito clandestino polacco che combatteva nel paese occupato; allo stesso tempo insegnavano nell'Università clandestina (i nazisti proibirono l'insegnamento universitario in Polonia). La fisionomia politica di questo ambiente intellettuale non era certo uniforme, ma si collocava nell'ambito liberaldemocratico.

Nell'immediato dopoguerra, dopo breve esitazione, Gieysztor e i suoi amici della resistenza antinazista hanno deciso di non continuare più la lotta armata, stavolta contro i sovietici e i comunisti polacchi, ma d'impegnarsi nella ricostruzione dell'insegnamento universitario e della ricerca sotto il regime comunista. «Ormai basta con la guerriglia, ormai facciamo l'Università», disse all'esitante Gieysztor Tadeusz Manteuffel, l'incontestabile leader di questo gruppo. Le autorità comuniste di allora accolsero questa opzione con sollievo.

Nacque così un compromesso informale, ineguale e apparentemente fragile, che tuttavia nella facoltà di Storia sopravvisse al regime comunista e non fu distrutto neppure negli anni più oscuri dello stalinismo in Polonia (1949-54). Non risulta chiaro come mai le autorità comuniste tollerarono questa *équipe* di professori certamente prestigiosi, ma non comunisti, anzi ex combattenti dell'Armia Krajowa, alla direzione degli Istituti storici dell'Università e dell'Accademia Polacca delle Scienze. I professori di filosofia e di sociologia ebbero meno fortuna, perché parecchi di loro furono sospesi dall'insegnamento universitario e lo stesso Istituto di Sociologia fu per alcuni anni soppresso: ma dopo il 1956 tornarono anche loro al lavoro e alle funzioni accademiche.

Gli studiosi di storia, invece, capeggiati da Manteuffel e Gieysztor (e tra il 1956 e il 1968 anche i loro colleghi ristabiliti nelle cattedre di filosofia e di sociologia), hanno saputo creare e proteggere nella Polonia comunista appunto una «oasi ecologica», cioè uno spazio di relativa libertà di ricerca e d'insegnamento universitario. La direttiva ministeriale del '56 e poi la legge votata dal parlamento nel '58 consolidarono questa oasi con le garanzie giuridiche dell'autonomia universitaria: il principio dell'elezione del rettore e dei presidi di facoltà da parte del corpo di docenti, il principio di stabilità per i professori insediati nelle cattedre, la giurisdizione disciplinare autonoma che proteggeva una certa qual libertà di espressione nelle discussioni accademiche, e così via. In altri paesi comunisti gli ambienti universitari non godevano di tali garanzie. Anche in Polonia le norme di legge relative all'autonomia universitaria sono state abrogate nel 1968, ma la rivolta operaia sulla costa baltica nel dicembre del 1970 e il successivo cambio di governo hanno di nuovo disteso (anche se solo di fatto e non *de iure*) i rapporti tra le autorità politiche e gli ambienti intellettuali. Nel 1981, durante la rivoluzione pacifica di Solidarność, i docenti dell'Università di Varsavia hanno liberamente eletto, per la prima volta dopo il 1968, il loro rettore, Henryk Samsonowicz. È stato un fatto compiuto che anticipava il ritorno all'autonomia legale, ma il ministro

sanzionò l'elezione con la sua nomina. Nel 1982, nonostante la legge marziale e la conseguente destituzione di Samsonowicz che rifiutava di licenziare i quadri sindacali, il Parlamento ha votato la legge che ristabiliva il principio dell'autonomia universitaria.

Queste vicende tortuose dimostrano quanto la situazione di fatto nella Polonia comunista – che chiamavamo «la più divertente baracca nel campo del socialismo» – differiva dal rigido schema totalitario. Studiosi come Mantuffel e Gieysztor, come ho detto, non professarono mai la fede comunista, e non poterono dunque diventare gli eretici di questa fede, cioè i cosiddetti revisionisti. Il loro atteggiamento andrebbe forse definito in termini di un realismo patriottico, qualificato nella tradizione polacca ottocentesca come “positivismo” o “lavoro organico”. I miei maestri universitari insistevano insomma sulla necessità di proteggere il “tessuto organico” della cultura nazionale invece di esporlo al rischio di distruzione con ribellioni disperate. I revisionisti moderati, ben numerosi nella più giovane generazione di professori universitari d'allora (per esempio Bronisław Baczek, Bronisław Geremek, Zygmunt Bauman, Henryk Samsonowicz, Jerzy Jedlicki), condividevano in pratica questo atteggiamento, sperando in una graduale liberalizzazione e nella modernizzazione del regime; i revisionisti radicali (come io stesso alla metà degli anni Sessanta) prendevano in giro il cauto realismo dei propri maestri, considerandolo semplicemente una maschera del conformismo. Avevamo torto: le «oasi ecologiche» protette dai nostri prudenti maestri si sono rivelate terreno culturalmente fertile e gli anni 1956-68, l'età d'oro delle “oasi”, sono stati per le scienze umane in Polonia stagione di raccolto abbondante.

Gli stessi maestri (o alcuni di loro) sapevano peraltro assumere un atteggiamento coraggioso di fronte alle autorità quando la politica repressiva o censoria dello stato colpiva il “tessuto organico” della ricerca e dell'Università. Negli anni 1964-65 Gieysztor non poteva certo condividere il mio radicalismo giovanile né il mio impegno ideologico, ma era convinto che il suolo di una cultura fertile produce inevitabilmente i germi del pensiero ribelle. Nel 1965, quando mi sono trovato in carcere, Gieysztor chiese al ministro della giustizia Stanisław Walczak, peraltro suo collega e cattedratico nella facoltà di Giurisprudenza, di autorizzarlo, in quanto *tutor* per la mia ricerca di dottorato di stato allora in via di svolgimento, a mantenere il contatto con il suo allievo. In un paese comunista una domanda del genere era insolita, ma Walczak consentì (forse perché si sentiva più professore universitario che non ministro del governo comunista). Dopo due visite di Gieysztor in carcere lo stesso Gomulka (segretario generale del Partito comunista polacco), informato da qualche delatore zelante, annullò infuriato il permesso del ministro. Ma allora Walczak, sempre su richiesta di Gieysztor, escogitò un'altra soluzione, cioè di consentire uno scambio epistolare tra il professore e il suo dottorando. Ovviamente in queste lettere non si trattava che di medioevo, ma l'episodio mi pare abbastanza sintomatico.

Di solito non discutevo con Gieysztor i problemi politici, nonostante i miei impegni (e talora anche i suoi: firmò nel 1964 l'appello di 34 intellettuali con-

tro l'inasprimento della censura e nel 1980 l'appello all'intesa tra gli operai dei cantieri navali in sciopero e il governo). I nostri rapporti sono sempre stati da maestro e allievo e riguardavano la ricerca e il suo contesto culturale. Quando ero ancora studente, ho recensito per lo «Przegląd Historyczny» [Rivista storica] il libro dell'eminente medievista russo Aleksandr Neusykhin, fondato principalmente sull'analisi della legge salica e della *Lex Saxonum*<sup>7</sup>; a quel tempo Gieysztor cercava di convincermi a scegliere queste fonti come base della mia tesi di laurea. Non so come intuì la mia futura predilezione per questa problematica. Io, allora, non me ne rendevo ancora conto. Ero testardo, rifiutai e proposi invece come argomento per la tesi l'origine delle città in Polonia. Allora Gieysztor modificò il mio progetto suggerendomi di occuparmi della rete dei villaggi dei ministeriali, che erano specializzati in vari mestieri e destinati a fornire vari prodotti artigianali allo stato. Mi misi così sul binario che conduceva dritto all'argomento della mia futura tesi di dottorato (*Il sistema di villaggi ministeriali nell'organizzazione economica dello stato polacco, X-XIII secolo*, un titolo giustamente ridotto nell'edizione del 1975 a una formula più adeguata all'argomento, più breve e chiara: *L'organizzazione economica dello stato dei Piast, X-XIII secolo*). Fu il mio primo libro, pubblicato nel momento di relativa liberalizzazione del regime dopo il dicembre 1970. Liberato dalla prigione nel settembre 1971, fui autorizzato (pare che a deciderlo sia stato addirittura il Politburo!) a tornare al lavoro di ricerca (ma non all'insegnamento) nella filiale dell'Istituto di Storia della Cultura Materiale dell'Accademia delle Scienze a Wrocław (Breslavia). In questa filiale, sotto la protezione del suo direttore, il mio amico Lech Leciejewicz, ho passato nove anni sereni e laboriosi.

1.5 Per quanto riguarda l'ambito accademico polacco, ritiene che la Sua formazione sia stata influenzata significativamente anche da altri studiosi?

Nonostante il titolo, *L'organizzazione economica dello stato dei Piast*, non era solo e neanche soprattutto un'opera di storia economica. Comunque, per cominciare dall'argomento strettamente economico, nel mio studio va rilevata l'analisi della consapevole tendenza autarchica che spinse i principi a organizzare, fondandosi sulle prestazioni e sui servizi forniti dai contadini, una divisione del lavoro molto ampia e destinata a soddisfare le diverse esigenze della corte, dell'amministrazione territoriale e dell'esercito, con modalità che superavano il mercato ed evitavano l'esborso di denaro. In quest'analisi c'è l'influenza di Witold Kula, in particolar modo della sua riflessione – formulata soprattutto in *Teoria economica del sistema feudale*, del 1962 – sulla peculiarità del calcolo economico precapitalista. Mi sono ispirato alla riflessione di Kula nell'affrontare il problema della connessione tra il sistema dei valori del ceto dirigente e le sue preferenze economiche, nonché la questione del rap-

<sup>7</sup> A. I. Neusykhin, *Vozniknovenije zavisimogo krest'janstva kak klassa rannefeodalnogo obščestva v zapadnoj Evrope VI-VIII vv.*, [La nascita dei contadini dipendenti come classe della società altofeudale nell'Europa occidentale dei secoli VI-VIII], Moskva 1956.



porto tra il mercato e l'economia rurale di sussistenza. L'argomento principale dell'*Organizzazione economica dello stato dei Piast* non era però l'economia, bensì la società inquadrata dalle strutture della monarchia barbarica che ho definito, sulle orme di Karol Buczek, nei termini dello *ius ducale*. Ho presentato ampiamente questa mia interpretazione in italiano nel mio contributo alla Settimana di Spoleto del 1982 dedicata agli *Slavi occidentali e meridionali*<sup>8</sup>, il che mi risparmia la necessità di riprenderla qui. Intendo sottolineare soprattutto, adesso, il debito che ho verso Karol Buczek, nonostante le aspre e clamorose polemiche tra noi due. Nei suoi sparsi studi analitici, Buczek ha preparato la revisione fondamentale della *Verfassungsgeschichte* della Polonia medievale, ma in seguito alle vicende drammatiche della sua esistenza non è mai riuscito a riassumere questi saggi in un libro di sintesi<sup>9</sup>.

Buczek ha dimostrato in maniera magistrale come l'assetto sociogiuridico appena percepibile nelle scarse fonti polacche del secolo XII, ma costituitosi probabilmente alle origini dello stato cristiano, cioè intorno al Mille, sia sopravvissuto grosso modo sino al secolo XIII, durante il quale è stato passo passo smontato (e documentato) dai numerosi privilegi d'immunità. Lo studio di questi privilegi (si tratta di alcune migliaia di diplomi duecenteschi) condotto in chiave retrospettiva ha permesso a Buczek, e poi anche a me, di ricostituire il sistema arcaico delle prestazioni e dei servizi del cosiddetto diritto ducale nonché il sistema della giurisdizione pubblica in vigore anche nei secoli precedenti, le strutture delle comunità vicinali, e così via. Seguendo l'esempio di Buczek ho sperimentato per la prima volta la fruttuosa disubbidienza al dogma positivista che faceva assomigliare la storiografia al teatro antico, con un'obbligatoria unità di luogo, di tempo e d'azione. Inoltre Buczek ha dimostrato che i rapporti di dominio in uno stato barbarico come quello polacco non si basavano necessariamente sui rapporti di proprietà fondiaria: si tratta di un'idea sviluppata poi anche in miei lavori.

La mia formazione negli anni Sessanta e Settanta è stata profondamente influenzata anche dal sociologo Stanisław Ossowski, uno dei maestri sospesi nel periodo staliniano e tornati all'università nel 1956. Non lo ho conosciuto di persona, ma il suo libro *La struttura di classe nella coscienza sociale*, pubblicato nel 1957<sup>10</sup>, ha segnato una svolta nella mia biografia intellettuale.

<sup>8</sup> K. Modzelewski, *L'organizzazione dello Stato polacco nei secoli X-XIII. La società e le strutture del potere*, in *Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*, Spoleto 1983 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 30), vol. II, pp. 557-596.

<sup>9</sup> Karol Buczek, docente universitario di origine contadina e legatissimo al partito contadino, che nel primo dopoguerra era l'unica forza d'opposizione legale, fu arrestato nel 1946, condannato a 15 anni di reclusione per false accuse, rimanendo in carcere fino al 1954. Tornato al lavoro di ricerca nel 1956, senza l'autorizzazione di tornare all'insegnamento universitario, nel ventennio successivo pubblicò una serie di saggi molto rilevanti, senza tuttavia formarsi una propria scuola e, anche per i gravi problemi di salute, senza riuscire a realizzare i suoi grandi progetti (che avrebbero dovuto trovar forma in libri sui contadini e sui cavalieri nella Polonia medievale). Karol Buczek è morto nel 1983 [K.M.].

<sup>10</sup> S. Ossowski, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, è stato tradotto in italiano con il titolo *Struttura di classe e coscienza sociale*, Torino 1966.



Secondo la vulgata marxista imposta alle scienze umane polacche nel periodo staliniano, i rapporti di privilegio e di dominio erano veramente importanti solo se avevano caratteri “di classe”, e la nozione di classe si fondava sul principio di proprietà. Questa impostazione schematica permetteva di considerare le democrazie occidentali, sotto il profilo dei rapporti di proprietà lì vigenti, come lacerate dall’antagonismo di classe, mentre il socialismo sovietico, vista la nazionalizzazione della proprietà, appariva come una “società senza classi”, quindi fundamentalmente armonica. Nel suo libro, Ossowski ha scosso le convenzioni interpretative considerate obbligatorie nel marxismo ufficiale. Il grande sociologo ha semplicemente osservato che si possono interpretare le differenze di classe in base a criteri diversi, che dipendono da quel che risulta importante alla luce delle circostanze storiche e delle esperienze che via via maturano. Ossowski insisteva sull’importanza dell’esercizio del potere come fattore determinante della posizione sociale presentabile in categorie di classe; dimostrava che l’assolutizzazione del criterio di proprietà si fondava sulle esperienze peculiari dell’Ottocento e costituiva il retaggio comune di due correnti intellettuali di quel secolo, fondate da Karl Marx e da Herbert Spencer. Leggere Ossowski ha avuto per me l’effetto di togliere i paraocchi.

La vulgata marxista degli anni Cinquanta comprendeva anche la teoria della sequenza delle cosiddette formazioni socioeconomiche. Comunità primitiva, schiavitù antica, feudalesimo, capitalismo e infine socialismo costituirebbero, secondo le leggi dello sviluppo storico, lo schema universale della storia dell’umanità: anche se alcuni paesi hanno saltato la fase della schiavitù, come tendenza generale il mondo dovrebbe percorrere l’intera scala dalla base al vertice. La professione di fede determinista ci riempiva della confortante certezza che in fin dei conti il socialismo avrebbe trionfato dappertutto. Il compito degli studiosi di storia al servizio dell’ideologia era di dare a questa profezia il certificato scientifico. I medievisti dovevano quindi scoprire l’esistenza del feudalesimo non solo nell’area in cui si era esplicita la dominazione carolingia, ma anche laddove non c’erano mai stati feudi né legami vassallatici.

I medievisti polacchi non intendevano lasciar sacrificare l’agnello dell’empiria al lupo dell’ideologia. Per evitarlo, si ricorreva molto volentieri a una definizione molto larga di feudalesimo: lasciando da parte il feudo, si faceva riferimento alla signoria fondiaria quale base del sistema feudale. Nel quadro di quest’ampia categoria si potevano collocare, senza violare le fonti, sia la Francia di san Luigi sia la Polonia di Boleslao il Pudico (duca di Cracovia, 1226-79). Per quanto riguarda la Polonia del secolo XI o del XII le cose si presentavano, tuttavia, in modo diverso: le fonti, anche se scarse, dimostrano chiaramente che le proprietà fondiarie dell’aristocrazia erano modeste, coltivate per lo più da servi e costituivano elemento del tutto marginale nella struttura agraria del paese. Gli studi di Henryk Łowmiański che comprendevano un ampio orizzonte comparativo del mondo slavo nei secoli X-XII indicavano che il mondo contadino era inquadrato dal dominio dei re (duchi) e sottoposto a tributi di carattere pubblico. Le ricerche condotte da Karol Buczek e da me

stesso sul sistema del cosiddetto diritto ducale (o regio) indicavano che la ricchezza materiale e la posizione sociale dell'aristocrazia si basavano soprattutto sull'esercizio delle funzioni dirigenti e sulla partecipazione al dominio che la monarchia esercitava sul popolo dei *rustici*. La chiave del dominio (anche quello economico) era costituita in misura assai maggiore dall'esercizio di potere che non dalla proprietà fondiaria. Infatti prestazioni tributarie, prestazioni di lavoro e giurisdizione comune esercitata in vigore del diritto ducale costituivano nell'insieme la fonte principale dei redditi e la base del dominio della classe dirigente, ma risultavano dalle prerogative della monarchia e non avevano nulla a che fare con la proprietà della terra. Alcuni studiosi eminenti lo hanno osservato più o meno chiaramente prima di me. La mia priorità consisteva più che altro nel dichiarare ad alta voce che il re era nudo, cioè nel negare apertamente al sistema sociale della Polonia nei secoli X-XIII la qualifica di feudalesimo. L'influsso di Stanisław Ossowski sul mio modo di presentare il "sistema del diritto ducale" era palese, e me ne rendevo conto.

Altrettanto consapevole era il mio dissenso con la teoria delle formazioni socioeconomiche. Oltre alle ovvie connotazioni ideologiche e al rozzo determinismo, mi dava fastidio l'implicito eurocentrismo di questa teoria; un eurocentrismo molto particolare, in quanto localizzava il centro dell'Europa medievale tra Saint-Germain-des-Prés e Aquisgrana, dell'Europa moderna in Inghilterra, e così via. La vulgata marxista promuoveva in questo modo a schema universale una genealogia selettiva della cultura europea, o piuttosto «l'immagine che questa cultura dà correntemente della propria genealogia»<sup>11</sup>. Mi opponevo a questo schema nella sua versione sia marxista sia liberale. Infatti, ambedue le versioni attribuivano all'intera Europa, forse addirittura al mondo intero, l'unica via possibile dello "sviluppo storico", con la sola distinzione tra il "centro" preminente e le "periferie" che seguono con ritardo sempre lo stesso cammino.

Sin dagli anni Settanta le voci contrarie a questo schema risuonavano non solo nella medievistica polacca ma anche in quella cecoslovacca e ungherese. Si faceva strada l'idea della peculiarità storica dell'Europa centro-orientale inquadrata intorno al Mille dagli stati polacco, boemo e ungherese. La sostenevano Jenő Sűcs in Ungheria<sup>12</sup>, Dušan Treštík in Cecoslovacchia<sup>13</sup>, Stanisław Russocki in Polonia<sup>14</sup>. Il mio libro del 1975 e poi anche quello sui contadini pubblicato nel 1987<sup>15</sup> si iscrivevano in tale corrente storiografica.

<sup>11</sup> K. Modzelewski, *La transizione dall'antichità al feudalesimo*, in *Storia d'Italia, Annali*, 1, *Dal feudalesimo al capitalismo*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Torino 1978, p. 7.

<sup>12</sup> J. Sűcs, *Les trois Europes*, Paris 1985.

<sup>13</sup> B. Krzemieńska, D. Treštík, *Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen des frühmittelalterlichen Staates im Mitteleuropa (Böhmen, Polen, Ungarn im 10. - 11. Jh.)*, in «Acta Poloniae Historica», 11 (1979).

<sup>14</sup> S. Russocki, *Le limes carolingien - confin des systèmes du pouvoir et de la domination*, in «Quaestiones Mediaevali Aevi», 3 (1986).

<sup>15</sup> K. Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej* [Contadini nella monarchia degli antichi Piast], Wrocław 1987.

Alla fine di questo elenco di studiosi polacchi che mi hanno profondamente influenzato devo tornare all'inizio, cioè a Gieysztor. Nel 1983, mentre mi trovavo nel reparto d'isolamento della prigione centrale di Varsavia sotto l'accusa apparentemente grave di aver tentato insieme con dieci altri dirigenti di Solidarność di rovesciare il regime, Gieysztor riuscì a inviarmi il suo libro appena pubblicato, *La mitologia degli Slavi*<sup>16</sup>. Benché allora avessi quarantacinque anni compiuti e mi considerassi un medievista maturo, quella lettura fu molto importante per la mia formazione. L'audacia innovatrice dell'ultimo libro di Gieysztor rompeva gli steccati dietro i quali studiosi di storia e delle religioni, etnologi e linguisti si rinchiudono per timore di trasgredire le norme della *methodological correctness*. Il mio maestro godeva della reputazione di eminente e raffinato specialista in vari ambiti di ricerca sul medioevo. Sarebbe stato assurdo rimproverargli l'ignoranza o il disprezzo delle regole in vigore nel nostro mestiere. Allo stesso tempo era l'erudito che si muoveva con competenza negli ambiti della storia dell'arte, dell'archeologia, della linguistica e dell'etnologia. Infine, accanto alla cautela, o meglio – al senso di responsabilità professionale – Aleksander Gieysztor aveva l'audacia indispensabile allo studioso per tracciare nuove strade su un terreno vergine: ha perciò osato la grande impresa dello studio interdisciplinare che congiunge i problemi e i metodi di ricerca dello storico-medievista e dell'etnologo. La maggiore novità di questo libro consiste infatti nell'impiego del folklore slavo – le cui manifestazioni sono reperibili ancora oggi o che è descritto dagli etnografi del secolo scorso – come una fonte storica, che si può e si deve mettere a confronto con le fonti scritte risalenti a otto o nove secoli fa per tentare l'interpretazione congiunta delle testimonianze convergenti, anche se separate dal corso dei secoli.

Mi permetto di illustrare questa scelta metodologica con un esempio particolarmente istruttivo. Verso la fine del secolo XII Sassone Grammatico ha descritto in maniera dettagliata la grande cerimonia pagana celebrata ogni anno dopo il raccolto davanti al tempio di Sventovit in Arkona sull'isola di Rugia. Al culmine del rito il sacerdote di Sventovit, stando di fronte alla folla, metteva davanti a sé un'enorme focaccia rotonda e chiedeva agli astanti: «mi vedete?». «Sì che ti vediamo!», rispondevano i Rugiani, e il sacerdote augurava loro di non poterlo vedere affatto l'anno venturo. Si trattava – spiega il cronista – dell'augurio di un raccolto più abbondante, tale che la focaccia avrebbe superato la statura dell'uomo. Aleksander Gieysztor non ha esitato a mettere questo racconto di Sassone Grammatico a confronto con la cerimonia celebrata in una chiesa rurale in Bulgaria, descritta dagli etnografi negli anni Venti del secolo scorso. Nel giorno del santo patrono della chiesa, il pope metteva davanti a sé il mucchio dei pani aspersi di acqua benedetta e chiedeva ai fedeli riuniti per la messa: «mi vedete?». «Sì che ti vediamo!» – rispondevano i presenti in chiesa. «Allora vi auguro di non potermi vedere l'anno venturo».

<sup>16</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.

Gieysztor metteva in rilievo che all'origine di ogni rituale sta un mito; considerava quindi il rituale come una pista che dovrebbe condurci al mito. Conformemente a questa linea metodologica, la convergenza della cronaca del secolo XII con la descrizione etnografica dell'inizio del secolo XX suggeriva l'esistenza, alle origini del rituale, dello stesso mito pagano alle estremità nord-occidentale e meridionale del mondo slavo. Procedendo in questo modo, Gieysztor infrangeva il tabù istituito dai rigoristi della storiografia positivista; per loro il confronto di testimonianze così eterogenee e cronologicamente distanti era inammissibile. L'abolizione dell'assioma della sincronia costituisce infatti la premessa indispensabile delle ricerche interdisciplinari che congiungono le prospettive della storiografia e dell'antropologia culturale. La divergenza tra questo atteggiamento interdisciplinare e la tradizione positivista risulta non solo dalla diversità di premesse arbitrarie e convenzionali: si tratta di modi divergenti di intendere il tempo storico nell'ambito dei diversi approcci storiografici.

Nel caso di Sassone Grammatico e del villaggio bulgaro non v'è dubbio alcuno: il cronista del secolo XII e gli etnografi del secolo XX hanno registrato lo stesso dialogo rituale. In base a quali principi di correttezza metodologica lo storico dovrebbe ignorare questa convergenza di testimonianze invece di cercare di spiegarla? L'unico motivo consapevole che impedisce allo studioso di cogliere e analizzare questa convergenza consiste nella convinzione che i modelli sacrali della cultura tradizionale non potevano durare così a lungo e sopravvivere a tanti cambiamenti storici. Questa convinzione – sia ben chiaro – ha lo status della premessa: è arbitraria e non si fonda in nessun modo sull'analisi delle fonti. I presunti scrupoli metodologici risultano nient'altro che la proiezione degli stereotipi immaginari otto- e novecenteschi inerenti alle nozioni del tempo e del cambiamento sociale. Gli storici di stampo positivista erano (e sempre sono) suscettibili di questa chiusura degli orizzonti di ricerca. Gieysztor l'ha superata e ha aperto prospettive nuove proprio perché il suo modo di intendere le categorie del tempo storico, del cambiamento sociale e della *longue durée*<sup>17</sup> sintetizzava le ispirazioni della scuola storiografica delle «Annales» e della corrente strutturalista dell'antropologia culturale.

Mi sono ovviamente ispirato all'audacia metodologica di Gieysztor quando, nel mio ultimo libro, *L'Europa dei barbari*, ho ammesso che si possono, anzi si devono considerare insieme le testimonianze di fonti anche molto distanti nello spazio e nel tempo, se in queste testimonianze abbiamo a che fare con una situazione antropologica simile. Devo rilevare tuttavia che, mettendo a confronto Tacito e Thietmar o la legge salica e la *pravda russkaia*, ero (e sono) convinto di toccare, al di là del divario cronologico e spaziale, strutture socioculturali essenzialmente simili. Gieysztor invece si riferiva proprio al

<sup>17</sup> Su questo paradigma si veda da ultimo l'importante saggio di Maurice Aymard, *La longue durée aujourd'hui: bilan d'un demi-siècle (1958-2009)*, in *From Florence to the Mediterranean and beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, a cura di D.R. Curto, E.D. Dursteler, J. Kirshner, F. Trivellato, Firenze 2009, vol. II, pp. 559-579.

paradigma della *longue durée*. I contadini bulgari che ancora ottant'anni fa recitavano nella loro chiesetta con il proprio pope il dialogo rituale di origine pagana e medievale agivano nel contesto di una cultura certo tradizionale, ma da secoli cristianizzata e sottoposta ai processi di modernizzazione. Per Gieysztor non si trattava però di un relitto pietrificato di una realtà culturale morta da secoli, bensì di un elemento di una struttura arcaica che sopravviveva e continuava a funzionare anche in un contesto modificato. Lo studioso riscopre così e rinnova la vecchia verità: il passato, anche il passato remoto, vive nel presente. «Il folklore slavo... conservava... quasi fino ai nostri giorni i tratti essenziali della visione tradizionale del mondo e la sua proiezione sacrale». Suona così l'ultima frase della *Mitologia degli Slavi*. È una bella suggestione. È un bel viatico per le ricerche sul retaggio della storia molto antica che sopravvive nella cultura contemporanea.

*1.6 Nonostante Lei provenga dal “blocco sovietico” (che forse appare all’osservatore non specialista più monolitico di quanto non fosse), un dato subito evidente del Suo percorso scientifico sono i rapporti precoci con segmenti significativi della storiografia dell’Europa occidentale, avviati anche grazie ad Aleksander Gieysztor e alla sua cura di preservare un’unità culturale tra Est e Ovest. Lei ha infatti trascorso in Italia un periodo di studio, nel 1961-62, presso l’Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano della Fondazione Giorgio Cini di Venezia. In quale prospettiva di relazioni e di indagini erano stati pensati sia questo Suo soggiorno italiano, sia la concomitante attività di ricerca da parte di archeologi polacchi nell’isola di Torcello, impegnati attorno al problema delle origini di Venezia? Come ricorda questo periodo (cui deve il leggero accento veneto che si avverte quando Lei parla in italiano), anche sul piano dell’esperienza di vita?*

Appena si aprirono le prime breccie nella cortina di ferro, i nostri maestri cercarono di reinserire la storiografia polacca nel flusso delle discussioni, degli scambi d'idee e dei progetti comuni di ricerca in atto nella storiografia occidentale. La storiografia polacca si faceva allora introdurre in Europa (se è lecito anticipare così l'odierna terminologia politica) soprattutto dai colleghi francesi legati alle «Annales» e alla VI Section de l'École Pratique des Hautes Études, ma disponevamo anche di un patrimonio interessante di ricerche accumulate negli anni d'isolamento. L'incontro tra l'archeologia e la storia medievale nell'ambizioso (e costoso) programma di ricerche sulle origini medievali dello stato polacco ha portato, dal primo dopoguerra alla fine degli anni Cinquanta, a risultati di sicura validità scientifica e di una certa originalità. In quegli anni lo stato comunista era generoso nel finanziamento dell'archeologia altomedievale. Il motivo politico di questa larghezza risulta ovvio: le autorità speravano di legittimare il ripristino della sovranità dello stato polacco in Slesia e in Pomerania (il “ritorno”) deciso a Potsdam dalle potenze alleate con le prove (peraltro incontestabili) dell'identità etnica slava delle popolazioni altomedievali sulle “terre ricuperate”. Del resto la direzione del grande progetto di ricerche

sulle origini della Polonia fu affidata a studiosi eminenti: Aleksander Gieysztor e Witold Hensel (archeologo, in seguito direttore dell'Istituto di Storia della Cultura Materiale dell'Accademia delle Scienze). Costoro e molti altri hanno saputo salvaguardare l'autonomia e la serietà del progetto, evitando la trappola nazionalista e sviluppando gli scavi in una collaborazione stretta tra archeologi e storici medievisti. I risultati di queste ricerche congiunte sono stati apprezzati da nostri partner francesi e in genere europei.

Nel 1958 a Parigi e nel 1959 a Varsavia, o meglio in Polonia – perché si visitarono parecchi scavi archeologici in varie località –, si svolse il convegno internazionale sulle origini delle città in Polonia. Impressionato dai risultati ottenuti dagli archeologi polacchi, Gian Piero Bognetti – che partecipava al convegno – chiese a Gieysztor e a Hensel di inviare una *équipe* per scavare a Torcello (definito quale *emporion mega* [nel *De administrando Imperio*, se non sbaglio] dall'imperatore Costantino Porfirogeneto) e inaugurare il progetto di ricerche sulle origini di Venezia (Bognetti dirigeva allora l'Istituto storico della Fondazione Cini). Hensel indicò i suoi allievi specializzati in archeologia medievale: Lech Leciejewicz, Stanisław Tabaczyński e Eleonora Tabaczyńska, mentre Gieysztor scelse me in quanto storico medievista che doveva “pilotare” la ricerca archeologica con gli studi d'archivio. Appena arrivato a Venezia, già dopo la prima conversazione con il nostro committente, mi resi conto che Bognetti il “pilotaggio” intendeva farlo da solo, mentre io potevo scegliermi un argomento di studio a mio piacere, approfittando della borsa di studio. Per me questo atteggiamento risultò una sorpresa e, sinceramente, un sollievo. Intendevo lavorare sulla storia agraria con aperture verso l'economia urbana e, seguendo il consiglio di Gino Luzzatto, scelsi come argomento i beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia. Così – per un caso e per un malinteso, come tante cose importanti nella vita – trascorsi un anno a Venezia (dall'aprile 1961 all'aprile 1962), imparando la lingua e la vita quotidiana del paese che fino ad allora conoscevo solo dai film neorealisti e acquisendo in Polonia la reputazione di specialista in storia medievale italiana. Ma l'esperienza della vita quotidiana in libertà, l'osservazione delle critiche aperte al governo, di uno sciopero all'Università e di tanti fenomeni banali in Italia, ma non in Polonia, mi fece sentire, dopo il ritorno a casa, un contrasto fortissimo, suscitatore di rivolta, rinnovando l'impulso al “teppismo politico”, cioè all'opposizione alla dittatura.

1.7 *Nell'articolo sui beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia a Monselice (nel territorio padovano), uscito in due puntate nel 1962-64, Lei ringrazia tra gli altri Gian Piero Bognetti, direttore dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano, Gino Luzzatto e Carlo Maria Cipolla*<sup>18</sup>:

<sup>18</sup> K. Modzelewski, *Le vicende della “pars dominica” nei beni fondiari del monastero di S. Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, II, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 5-6 (1963-64), p. 63.



*come ricorda il rapporto con loro? Quale ruolo hanno avuto nella sua formazione il soggiorno italiano e il rapporto con questi studiosi e più in generale con gli altri interlocutori del suo saggio (Cinzio Violante soprattutto)? In quale misura e sotto quali aspetti ha avvertito differenze nella pratica storiografica rispetto alla sua esperienza precedente?*

Ho ringraziato Bognetti in quanto direttore dell'Istituto che mi ha dato la borsa di studio. Ma Bognetti non è stato mio maestro: non aveva tempo per occuparsi di me. Peccato, se si considera che il suo interesse per l'Italia longobarda è diventato, con il tempo, pure il mio. Anche con Carlo Maria Cipolla non ebbi molti contatti: formalmente era il mio tutor per la ricerca finanziata dalla borsa di studio, ma insegnava negli Stati Uniti e lo vidi due volte in tutto durante il mio soggiorno veneziano. Chi esercitava il tutorato effettivo, anche se non in maniera formale, era invece Gino Luzzatto. Penso che il suo modo di intendere la storia economica sia reperibile nel mio studio sull'azienda rurale monselicense di San Zaccaria di Venezia. L'ispirazione di Cinzio Violante è ovvia, ma non risulta dal contatto personale (ho fatto la sua conoscenza molto più tardi), bensì dall'indimenticabile lettura della sua *Società milanese nell'età precomunale* (1953). Per me la scoperta di questo libro è stata paragonabile alla lettura di Marc Bloch e di Georges Duby.

*1.8 Quali conoscenze con altri studiosi italiani risalgono al periodo del Suo soggiorno veneziano e quali sono maturate più tardi?*

Le mie prime conoscenze sono state quelle menzionate, e del resto all'età di 24 o 25 anni non osavo considerarmi partner dei grandi studiosi, anche se Gino Luzzatto mi ha generosamente dedicato il suo tempo e la sua attenzione. Inoltre Venezia non era allora un centro universitario di grande rilievo. Negli anni Settanta a Varsavia ho conosciuto Girolamo Arnaldi. Ci siamo rivisti nel gennaio 1981, quando sono arrivato a Roma per pochi giorni con la delegazione ufficiale di Solidarność. È forse da quel tempo e sicuramente dai suoi concreti atti di solidarietà durante gli anni della legge marziale in Polonia che possiamo considerarci amici. Un po' più tardi ho stretto rapporti amichevoli con Giorgio Cracco e Lellia Cracco Ruggini, mentre solo negli anni Novanta ho fatto la conoscenza della mia carissima amica Fiorella Simoni, scomparsa nel 2008. Negli anni Novanta ho avuto anche discussioni feconde con Stefano Gasparri e – forse più tramite le letture che le discussioni personali – con Paolo Delogu. Da lettore apprezzo molto Giuseppe Sergi e Paolo Cammarosano, anche se abbiamo avuto poche occasioni per gli incontri personali. Invece con lo studioso italiano che mi ha impressionato e influenzato più di tutti gli altri – Giovanni Tabacco – ho parlato solo una volta.

*1.9 Lei ha pubblicato nelle francesi «Annales ESC» del 1964 uno dei Suoi primi lavori, ritornando sul tema dell'organizzazione "ministeriale" del lavoro*



*nella Polonia medievale, già affrontato nel suo articolo d'esordio del 1961<sup>19</sup>: può ripercorrere il contesto in cui è nato questo contatto e quali sviluppi ha generato in termini di relazioni personali e scientifiche?*

Nel settembre del 1963 a Varsavia partecipai al IX congresso nazionale degli storici polacchi e pronunciai un ampio intervento sul sistema dei cosiddetti villaggi ministeriali nella Polonia dei secoli XI-XII. Jacques Le Goff, presente al congresso, seguì il dibattito (era già sposato con Hanka Dunin-Wąsowicz e capiva abbastanza bene il polacco) e mi propose immediatamente di scrivere quanto avevo detto in forma di un articolo per le «Annales». L'articolo fu pubblicato nel novembre del '64, proprio nel momento in cui mi trovavo in acuto conflitto con le autorità politiche e, tra soggiorni in carcere e divieti della censura (Karol Buczek pubblicò nel 1969 un intervento polemico su questo mio articolo senza poter far menzione del mio nome), fui per otto anni ridotto al silenzio professionale. La pubblicazione nelle «Annales» è rimasta tuttavia il punto di riferimento che contava sia in Polonia sia in Francia e, sul piano personale, l'inizio dell'amicizia con Le Goff.

## *2. Peculiarità storiografiche nazionali, circolazione storiografica e comunicazione scientifica*

*2.1 Nell'introduzione al suo ultimo libro, Lei ha scritto: «Faccio parte di quella generazione che ha incontrato numerosi ostacoli nei contatti professionali con l'estero»<sup>20</sup>. In quali termini è potuto avvenire, nella Sua fase di formazione, il confronto con la storiografia dell'Europa occidentale e più in particolare con quella di lingua tedesca e inglese? Quando è stato conosciuto, per esempio, un libro cruciale, anche rispetto alle ricerche da lei svolte, come Stammesbildung und Verfassung: das Werden der frühmittelalterlichen Gentes (Formazione e struttura interna delle stirpi: il divenire delle gentes nel primo medioevo) di Reinhard Wenskus, uscito nel 1961?*

Con l'accento agli ostacoli nei contatti professionali con l'estero avevo in mente soprattutto il fatto che non c'era libertà di viaggiare. Per andare all'estero, occorreva il passaporto, che era a disposizione delle autorità statali (della Questura, e più esattamente della polizia politica) e non in possesso del cittadino. Ogni qual volta ci si voleva recare, per motivi professionali o familiari, in un paese straniero, si doveva fare una richiesta ben motivata che

<sup>19</sup> K. Modzelewski, *La division autarchique du travail à l'échelle d'un État : l'organisation "ministériale" en Pologne médiévale*, in «Annales ESC», 19 (1964), pp. 1125-1138. L'articolo precedente è *Z badań nad organizacją służebnąw Polsce wczesnofeudalnej* [Note sull'organizzazione ministeriale nella Polonia della prima età feudale], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 9 (1961), 4, pp. 703-741.

<sup>20</sup> Modzelewski, *L'Europa dei barbari* cit., p. 21.

poteva essere respinta senza precisare il motivo di rifiuto (bastava un accenno generico all'“interesse dello Stato”) o soddisfatta. Appena tornato in patria, il cittadino era obbligato a restituire il passaporto all'organo della pubblica amministrazione che lo aveva rilasciato. Se si auspicava un viaggio all'estero per motivi di ricerca o d'insegnamento, occorreva il “passaporto di servizio” rilasciato su richiesta dell'ente pubblico interessato (l'Università, il Ministero dell'Istruzione o l'Accademia delle Scienze), dove si trovavano gli uffici per i contatti esteri, che erano in realtà organi ufficiosi della polizia politica. Se un ufficio del genere non faceva la richiesta, non si poteva uscire dal paese: «Roma locuta, causa finita». Non ero solo io, considerato nemico del regime, ad avere problemi di passaporto. La limitazione arbitraria della libertà di viaggiare ostacolava buona parte dei colleghi nella loro attività professionale. Senza dubbio io avevo più difficoltà di molti altri, ma almeno potevo considerare queste difficoltà come prezzo da pagare per le mie libere scelte. Comunque nel 1981, per la prima volta dopo il 1961, ho avuto il passaporto di servizio per una breve borsa di studio a Parigi presso l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*. L'ultima volta il passaporto di servizio mi è stato rifiutato nella primavera del 1989, quando dovevo andare a insegnare all'*École des Hautes Études* e al *Collège de France*. Poco dopo fui eletto senatore della Repubblica polacca e potevo perciò disporre del passaporto diplomatico, ma purtroppo non disponevo più di tempo libero da dedicare alla ricerca.

Non è facile spiegare a chi non ha vissuto tali esperienze quanto profondo sia il disturbo causato dalla limitazione arbitraria dei contatti con studiosi, università e istituti di ricerca esteri, dall'impossibilità di partecipare ai convegni, di lavorare come *visiting professor*, e così via. L'insufficienza delle nostre biblioteche, dovuta più che altro alla mancanza dei mezzi per l'acquisto (lo złoty non era convertibile), era forse meno disastrosa di quanto potrebbe sembrare. Il libro fondamentale di Reinhard Wenskus era (almeno dalla sua seconda edizione del 1978) accessibile nella biblioteca centrale dell'Università di Varsavia, ma per apprezzare la sua importanza e quindi stimolare l'interesse dei lettori occorrevano contatti e scambi d'idee. Per quanto riguarda la storiografia tedesca, i contatti con i medievalisti polacchi vertevano soprattutto intorno ai problemi di *Ostsiedlung* e *Ostforschung* [la colonizzazione tedesca in Europa centrale e orientale e le relative indagini storiografiche], e la parte polacca mi sembra fosse su questo versante meno attiva rispetto alla collaborazione con gli studiosi francesi. Peccato, e la colpa è forse anche mia. Sono tornato alla ricerca e all'insegnamento alla fine del 1991 ed è allora che mi sono messo a lavorare sui barbari europei, recandomi parecchie volte in Francia e in Italia, dove avevo i contatti, e infine (grazie all'appoggio di Jean-Claude Schmitt, l'allievo di Le Goff) a Göttingen, nella prodigiosa biblioteca del Max-Planck Institut für Geschichte (l'istituto nel frattempo è stato sciolto, mentre la biblioteca esiste ancora). Ho preso in prestito *Stammesbildung und Verfassung* di Wenskus senza le debite autorizzazioni per tre giorni da una biblioteca parigina e ne ho fatto una fotocopia pirata. Non è stato l'unico delitto di questo genere commesso da me e da tanti altri colleghi polacchi dopo l'apertura delle frontiere.

*2.2 Più in generale, da quando si può dire che la storiografia dei paesi dell'Europa occidentale abbia potuto avere effettiva circolazione nei diversi paesi dell'Europa orientale che sono stati sotto egemonia sovietica? In questa lunga circolazione limitata, come ha agito più in particolare l'impatto di motivazioni economiche e di scelte politiche dell'establishment polacco? Vede qualche aspetto positivo particolare da recuperare, riguardo a specifici temi e dibattiti, in questo isolamento scientifico?*

I contatti erano stati più o meno limitati, perché molto dipendeva dall'alternanza di gran freddo e disgelo nella politica interna; eravamo più o meno liberi nei contatti con l'estero quando eravamo più o meno liberi in patria. In Polonia i periodi migliori sotto questo profilo sono stati gli anni tra il 1956 e il 1968 e il decennio di Gierek (1971-80); in Cecoslovacchia il disgelo è cominciato più tardi, intorno al 1962, ed è stato brutalmente soffocato con l'occupazione del paese da parte degli eserciti del patto di Varsavia (1968); in Ungheria la fase più feconda si collegò alla graduale liberalizzazione attuata dal regime di Kadar.

Ma non dobbiamo escludere da questo quadro la stessa Unione Sovietica. Senza i contatti con le storiografie francese, tedesca e scandinava non si sarebbe verificato il fenomeno Aron Gurevič, l'eminente studioso strutturalista tradotto anche in Italia; chi studia il paganesimo slavo e in genere indoeuropeo, non può tralasciare Vjačeslav Ivanov e Vladimir Toporov... Nelle élites intellettuali della Russia è forte il senso di appartenenza alla cultura europea. Nella Russia postsovietica non ci sono più divieti amministrativi, ma l'insufficienza del finanziamento pubblico frena lo sviluppo della collaborazione con la storiografia occidentale. Igor Filippov, autore di un'importante opera dedicata alla Francia mediterranea nell'alto medioevo (Mosca 2000) e direttore della sezione di storia medievale all'Università Lomonosov, ha trovato una formula insolita per invitare i più eminenti medievisti inglesi e francesi a fare conferenze e seminari nel suo dipartimento. Un giovane *businessman* di successo, laureato in storia dell'Europa medievale e sempre desideroso di discuterne con i migliori medievisti occidentali nel seminario che frequentava da studente, si propone in qualità di *sponsor*: paga il viaggio e l'albergo a Janet Nelson o a Jean-Claude Schmitt, si presenta al seminario e vi interviene. Posso assicurare che i suoi interventi sono di buonissima qualità accademica, e meno male, perché così lo scambio culturale non si spegne. Tuttavia penso con preoccupazione a questo problema e mi sento quasi un figliol prodigo del socialismo. D'altra parte, grazie all'abolizione dei divieti e all'apertura al mondo è cresciuta in Russia una nuova generazione di studiosi che arricchiscono sostanziosamente il patrimonio della cultura storiografica europea. Mi riferisco a coloro che conosco di persona e di lettura: Pavel Lukin, Petr Stefanovič, Anna Kuznetzova.

*2.3 Quanto valuta significativa e selettiva la scelta delle traduzioni in italiano di ricerche e sintesi polacche di ambito medievistico o di metodologia della storia – ricordiamo almeno Bronislaw Geremek, Witold Kula, Lech Le-*

*ciejewicz, Tadeusz Manteuffel, Jerzy Topolski – prima e dopo il venir meno del blocco sovietico? Quali altri autori valuta, anche molto soggettivamente, che sarebbe opportuno rendere accessibili a un pubblico internazionale di medievisti?*

Ho sempre ammirato la larghezza degli orizzonti culturali che sembra ispirare le scelte e l'abbondante offerta dell'*establishment* editoriale italiano. Anche la scelta delle opere polacche tradotte in Italia è fondata da tempo su criteri che condivido. Se posso fare qualche suggerimento, indicherei un libro di Michał Tymowski sugli stati dell'Africa precoloniale, ultimamente tradotto in inglese<sup>21</sup> e un'altra sua opera in preparazione che riguarda la comunicazione interculturale dei primi colonizzatori portoghesi con gli indigeni dell'Africa nera. Mi desta anche meraviglia che gli scritti, molto interessanti, di Jacek Banaszkiewicz abbiano avuto finora una circolazione europea assai limitata<sup>22</sup>. E varrebbe la pena tradurre inoltre Leszek P. Słupecki<sup>23</sup>. Ma innanzitutto mi pare che si debba infine pubblicare in Italia e altrove la *Mitologia degli Slavi* di Gieysztor. La prima edizione polacca (Varsavia 1982) non aveva l'apparato critico. Adesso però è uscita la seconda edizione (Varsavia 2006), curata da una mia allieva, Aneta Pieniędz, che è riuscita a ricostituire le note preparate dallo stesso Gieysztor per il progetto, purtroppo non compiuto, di traduzione tedesca.

*2.4 Già nella Settimana di Spoleto del 1983, dedicata agli Slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo, Giovanni Tabacco aveva chiesto ad Aleksander Gieysztor come fosse avvenuto un così grande sviluppo, proprio in Polonia, di ricerche legate al tema della "cultura materiale"<sup>24</sup>. Può dirci il suo parere al riguardo e se è avvenuta nel frattempo un'evoluzione? Quale distinzione o sovrapposizione c'è con l'archeologia? A sua conoscenza, sono state sviluppate analoghe "specializzazioni" in altri paesi dell'Europa orientale?*

A dispetto delle apparenze non si tratta semplicemente di un'invenzione terminologica marxista. Il termine "cultura materiale" è stato messo in

<sup>21</sup> M. Tymowski, *L'armée et la formation des états en Afrique occidentale au XIX<sup>e</sup> siècle: essai de comparaison. L'État de Samori et le Kenedougou*, Warszawa 1987; M. Tymowski, *The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black Africa. War and Slavery, Kinship and Territory*, Lewiston (New York) 2009.

<sup>22</sup> J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi* [Il mito dei Piast e di Popiel. Lo studio comparativo sulle tradizioni dinastiche altomedievali], Warszawa 1992; J. Banaszkiewicz, *Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Âge*, in *Les lieux du pouvoir dans le Moyen Âge et à l'époque moderne*, a cura di M. Tymowski, Varsovie 1994.

<sup>23</sup> Per esempio il libro sugli oracoli degli Scandinavi pagani: L.P. Słupecki, *Wyrocnie i wróżby pogańskich Skandynawów* [Oracoli e presagi degli scandinavi pagani], Warszawa 1998, ma già anche L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994.

<sup>24</sup> *Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto Medioevo* cit., p. 48.

circolazione in Polonia intorno al 1930 dall'etnografo Kazimierz Moszyński, autore della monumentale *Cultura popolare degli Slavi*. Il primo volume di quest'opera si intitolava *Cultura materiale*<sup>25</sup>, il secondo invece *Cultura spirituale*. Moszyński era un evoluzionista. Anche Jan Rutkowski, autore della *Storia economica della Polonia fino al 1864*, che ha ripreso la categorizzazione di Moszyński, professava fede positivista, che a mio parere implica la separazione tra spirito e materia. Nel dopoguerra la nozione di "cultura materiale" offriva l'apparente consonanza con il materialismo storico, ma non saprei dire se l'Istituto di Storia della Cultura Materiale dell'Accademia Polacca delle Scienze sia stato chiamato così proprio per questo motivo. Secondo l'autorevole opinione di Lech Leciejewicz, i fondatori di questo Istituto si riallacciavano piuttosto alla tradizione polacca degli anni Trenta<sup>26</sup>. È vero che i bolscevichi crearono in Russia nel 1919 l'Accademia della Cultura Materiale, trasformata nel 1937 nell'Istituto di Storia della Cultura Materiale; quest'Istituto però comprendeva solo la ricerca archeologica e nel 1959 fu ridenominato Istituto di Archeologia dell'Accademia Sovietica delle Scienze. In Polonia invece si è trattato sin dall'inizio e si tratta sempre di un istituto interdisciplinare che si occupa di archeologia, storia ed etnologia. La sua denominazione è stata cambiata nel 1992 e ora si chiama Istituto di Archeologia e di Etnologia. Solo la sezione di storia che continua a funzionare nello stesso Istituto ha conservato il vecchio nome ("Storia della Cultura Materiale")<sup>27</sup>.

Più dell'aspetto terminologico importa secondo me il tentativo di integrazione tra archeologia e storia medievale che connota il programma di ricerche sulle origini dello stato polacco. Lottimismo metodologico inerente a questo programma negli anni Quaranta e Cinquanta è poi venuto meno. Le fonti archeologiche, eccezion fatta per alcuni oggetti d'arte o di architettura sacrale, non sono state prodotte per esprimere qualche significato, mentre le fonti scritte erano create per comunicare. Mi pare che proprio questa differenza semiotica abbia ostacolato la creazione di un "linguaggio comune" tra archeologia e storia. Gli studiosi che abbiano una duplice competenza metodologica, da storici e da archeologi, come Lech Leciejewicz, sono davvero pochissimi. Ma lo sforzo di costruire i ponti andrebbe continuato, anche perché il divario tra le interpretazioni degli stessi fenomeni storici fondate sulle fonti scritte o sugli oggetti scavati costituisce una sfida in entrambi i campi. Nell'Unione Sovietica non c'è mai stato uno sforzo d'integrazione interdisciplinare paragonabile a quello polacco del dopoguerra.

<sup>25</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian* [Cultura popolare degli slavi], I, *Kultura materialna* [Cultura materiale], Warszawa 1929.

<sup>26</sup> L. Leciejewicz, *Kultura materialna - burzliwe dzieje pewnego terminu* [Cultura materiale - le vicende tempestose di un termine], in «Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia», 175 (2006), pp. 17-22.

<sup>27</sup> Alle condizioni della ricerca storica in Polonia è dedicata la scheda di Jakub Kujawiński, *Le strutture della ricerca in Polonia (associazioni, enti, strutture accademiche)*, nel Repertorio di "Reti Medievali": <[http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm\\_jakub\\_kujawinski\\_polonia.html](http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm_jakub_kujawinski_polonia.html)>.

2.5 *Da una prospettiva dell'Europa occidentale, poco si sa della disponibilità di fonti documentarie in ambito slavo, quanto meno occidentale, che ci pare nasca con la cristianizzazione e progredisca con il manifestarsi di forme di organizzazione politica che procedono in senso statale. Più in particolare sarebbe interessante comprendere quale ruolo ha svolto la diplomazia nel renderle accessibili nel tempo: può chiarirci se e come sono avvenuti sviluppi anche recenti in questo senso?*

Delle fonti documentarie per la storia del medioevo slavo se ne sa abbastanza forse non nell'intera Europa, ma sicuramente in Germania. In Polonia la regione più ricca in documenti medievali d'archivio è la Slesia; sono stati i Tedeschi a curare sin dall'Ottocento le edizioni di carte e diplomi slesiani. Occorre sicuramente tenere conto del fatto che fino alla seconda guerra mondiale la Slesia era tedesca, ma anche dopo il 1945 l'interesse degli studiosi tedeschi alla diplomazia medievale slesiana non si è spento. L'ultimo, eccellente e completo *Schlesisches Urkundenbuch* è stato pubblicato a partire dal 1963 nella Germania Federale (il primo volume a cura di Heinrich Appelt, i seguenti a cura di Winfried Irgang). In Polonia e Boemia, stati slavi e cristiani nati nel secolo X (anche se la Boemia godeva del retaggio culturale della Grande Moravia e della missione di Metodio), la cultura letteraria locale nacque in periodo ben posteriore alla cristianizzazione; le prime cronache – di Gallo Anonimo in Polonia e di Cosma canonico di Praga in Boemia – sono state scritte all'inizio del secolo XII. I primi diplomi e le prime carte in Boemia risalgono alla seconda metà del secolo XI mentre in Polonia apparvero nel XII (anche se contengono notizie di enti ecclesiastici risalenti al secolo precedente). Questo pugno di documenti (intorno a due centinaia in Polonia prima del 1200) è di redazione ecclesiastica. Le cancellerie ducali si formarono nei ducati regionali polacchi in seguito al manifestarsi di un'attività cancelleresca più o meno cospicua, cioè nel secolo XIII; anche la terminologia cancelleresca (ovviamente latina) si cristallizza in questo periodo. Fino all'inizio del Trecento disponiamo, se non sbaglio, di oltre quattromila carte e diplomi, di cui quasi la metà in Slesia: si tratta di un patrimonio quasi interamente pubblicato. Questa proliferazione delle fonti d'archivio è inerente al processo di erosione dell'assetto sociogiuridico tradizionale ("sistema del diritto ducale" secondo la terminologia proposta da Karol Buczek e da me stesso) attraverso privilegi d'immunità, quasi sempre parziale, con la conseguente necessità di distinguere le prerogative pubbliche abrogate da quelle che rimanevano in vigore. Fenomeni del genere sono reperibili nella storia e nella documentazione del granducato di Lituania nei secoli XV e XVI (si tratta più che altro delle terre rutene che si trovarono sotto dominio lituano dopo la disgregazione della Russia di Kiev, sconfitta e dominata dagli invasori tataro-mongolici).

Ma la Slavia orientale, o più precisamente la Russia, costituiva dal punto di vista della documentazione sin dall'inizio un mondo a parte. La formazione della cultura letteraria fu qui più precoce che in Polonia; le origini della tradizione cronachistica (i *letopis'*) e dell'agiografia risalgono al secolo XI



(presto, se si tiene presente la data di conversione al cristianesimo, che è il 988) e la cerchia sociale dei letterati risulta più ampia che nell'Occidente latino. Le lettere scritte sulla corteccia di betulla, scoperte a Novgorod, attestano l'uso corrente della scrittura nell'*élite* laica. Contava naturalmente il fatto che la scrittura e la liturgia erano sin dall'inizio concepite nella lingua madre; inoltre i modelli della cultura classica, adottati in versione bizantina, differivano da quelli romano-latini recepiti nelle monarchie polacca, boema e ungherese. Ciononostante i diplomi ducali relativi alla dotazione dei vescovadi, redatti intorno alla metà del secolo XII, e in particolar modo quello del duca Rostislav per il vescovado di Smolensk (1136), ci mostrano un quadro non dissimile a quello registrato nella bolla di Gniezno (pure del 1136, formalmente falsa, ma redatta poco dopo questa data e ricchissima di informazioni) o alle regole confermate nei decreti del re Colomano in Ungheria (intorno al 1100). Il dominio tataro imposto ai ducati russi verso la metà del secolo XIII ha sostanzialmente alterato lo sviluppo sociopolitico e culturale dell'Oriente slavo, incidendo anche sui caratteri della documentazione, mentre allo stesso tempo Polonia, Boemia e Ungheria subivano importanti trasformazioni ricevendo dai paesi germanici i modelli delle franchigie urbane e rurali.

Per quanto riguarda la diplomazia, mi limito alle ricerche polacche. Il grande lavoro di base è stato praticamente compiuto durante l'Otto e il Novecento. Tranne pochissime eccezioni, sono stati individuati in modo convincente i falsi e le interpolazioni; sono per lo più stati risolti anche i dubbi sulla provenienza cancelleresca dei diplomi ducali e regi. Ma l'attrezzatura metodologica di questo grande lavoro compiuto rimane positivista ed è fondata principalmente sull'analisi delle formule di protocollo e di escatocollo. Occorrerebbe, secondo me, adottare anche un'altra prospettiva, che integri quella tradizionale e prenda in esame il formulario della parte dispositiva; ma soprattutto occorre superare l'orizzonte positivista e considerare sia i documenti d'archivio sia le altre fonti scritte come "messaggi" che circolavano nell'ambito di una cultura tradizionale. Il compito di decifrare il codice culturale di questa comunicazione mi sembra la parte essenziale della critica delle fonti. Si può dire che si tratti di un compito piuttosto antropologico che diplomatistico. Pazienza; è tempo ormai di superare il dogma che impone questa segregazione. Negli ultimi anni si sono che acquisisca nuove dimensioni, aperta all'antropologia culturale e alle teorie della comunicazione<sup>28</sup>. Un proverbio, non solo polacco, dice che una rondine non fa primavera. Speriamo comunque che la preannunci.

<sup>28</sup> K. Skupiński, *Na opieczetowanym pergaminie, w pamięci, przez posłańca. Dokument jako forma komunikowania w Polsce średniowiecznej* [Sulla pergamena sigillata, nella memoria, tramite un messaggero. Il documento quale forma di comunicazione nella Polonia medievale], in *Kolory i struktury średniowiecza*, a cura di W. Fałkowski, Warszawa 2004, pp. 25-38; e si veda Tomasz Jurek, *Stanowisko dokumentu w średniowiecznej Polsce* [La posizione del documento in Polonia medievale], in «*Studia Źródłoznawcze*», 40 (2002), pp. 1-17.



2.6 Oltre ad aver compiuto ricerche in Italia, ad aver adottato una dimensione comparativa nei suoi studi e a essere intervenuto nei convegni del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, dopo il 1990 Lei ha avuto alcune esperienze di insegnamento anche fuori dalla Polonia, in qualità di visiting professor all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, al Collège de France e all'Università La Sapienza a Roma. Grazie all'esperienza maturata tra diverse culture storiografiche, come valuta l'incidenza del problema linguistico nella comunicazione scientifica? Ma soprattutto, quanto ritiene che pesi la conoscenza delle rispettive tradizioni storiografiche nazionali?

Infatti, per cogliere queste differenze bisogna forse stare un po' nei paesi degli autori. Mi pare che ci sia un'interdipendenza tra peculiarità storiche delle culture nazionali e peculiarità "linguistiche" (non solo delle terminologie, ma pure dei sistemi concettuali) presenti nelle opere storiografiche. I traduttori delle opere di storia si trovano perciò di fronte a difficoltà difficilmente superabili. Lo studioso di storia, se vuole adempiere al suo dovere professionale, deve comunicare non solo con altri studiosi, ma con il pubblico più ampio dei lettori desiderosi di conoscere le opere di ricerca, non di divulgazione. È la nostra missione, il senso culturale del nostro lavoro. Dal momento che non possiamo farci separare da una barriera linguistica dal nostro pubblico, dobbiamo scrivere e pubblicare nelle lingue nazionali. Ora le lingue nazionali, comprese le strutture linguistiche delle opere di storia, portano molte impronte delle vicende della storia e della cultura nazionali. Nella comunicazione storiografica internazionale questa varietà ci arricchisce e ci pone di fronte a problemi imbarazzanti. Basti citare un esempio: il termine *Herrschaft*, che nella tradizione storiografica tedesca indica da circa ottant'anni una categoria chiave, ha un contenuto solo parzialmente traducibile in altre lingue europee. In polacco lo traduciamo con la parola *władztwo*, derivato da potere (*władza*), ma con suggerimento di un contenuto semantico specifico; in italiano si può tradurlo ricorrendo alle nozioni di "signoria" o "dominio", sempre con l'impressione di non esaurire la complessità dell'originale. In Polonia invece si usa molto (lo uso anch'io) il termine *ustrój*, di solito tradotto come "regime", ma si tratta di qualcosa di più del sistema delle istituzioni politiche, e di qualcosa di più che il tedesco *Verfassung* che ha una connotazione soprattutto giuridica, mentre lo *ustrój* è allo stesso tempo l'assetto sociale. Pazienza: abbiamo vissuto storie diverse, ci muoviamo in contesti culturali vari, per cui la pluralità delle tradizioni storiografiche si esprime anch'essa a livello linguistico. Ma possiamo comunicare.

2.7 Lei si è soffermato più volte sulla differente accezione di "feudale" nei diversi contesti storiografici nazionali, ma anche altri termini cruciali per l'interpretazione o la comprensione del medioevo dell'Europa orientale rischiano di avere diversificata ricezione: rileva un'ambiguità nelle definizioni di collettività o tribù applicate a segmenti cronologici distanti nel tempo, per esempio?

Infatti non mi entusiasmava la tendenza a infilare strutture e regimi assai vari in una scatola recante l'etichetta di "feudalesimo" (Henryk Lowmiański ha coniato addirittura il termine "feudalesimo centralizzato"). Mi rendevo naturalmente conto che si trattava di un gioco a nascondino con i guardiani dell'ortodossia ideologica, ma preferivo dire ad alta voce che l'ordinamento sociopolitico della Polonia medievale non aveva nulla a che fare con il feudalesimo. Vista l'assenza di feudi e benefici nonché l'importanza meramente marginale della signoria fondiaria durante i primi secoli dello stato dei Piast, mi sembrava assurdo cercare ad ogni costo una definizione di feudalesimo così larga da potervi collocare l'assetto sociopolitico dell'"altra Europa" medievale. Del resto negli anni Sessanta, Settanta e Ottanta le autorità comuniste in Polonia dovevano affrontare problemi ben più gravi che l'osservazione dell'ortodossia storiografica: a proposito del feudalesimo potevo perciò non solo scrivere, ma anche pubblicare quanto mi piaceva.

I termini "comunità" o "collettività" sono generici e la loro ambiguità non sembra carica di malintesi, a meno che ogni volta non precisiamo di che cosa stiamo parlando. "Tribù" invece è termine tecnico mutuato dall'etnologia; in polacco e in altre lingue slave è *plemię* (etimologicamente la "stirpe") e significava "la discendenza" prima di assumere altri significati nell'etnologia e nella storiografia. Nella tradizione storiografica polacca è da tempo il termine corrente; può anche darsi che sia comunemente usato in modo un po' automatico. Riferendomi alla parte barbarica dell'Europa, prima che i suoi popoli siano cristianizzati e inquadrati dagli stati, circostringo l'uso del termine "tribù" a strutture che si possono definire senza grande rischio di equivoci. Si tratta per me di comunità politico-territoriali (ciascuna comprendente alcune comunità locali a carattere vicinale), che facevano capo alle istituzioni assembleari e di culto pagano, spesso (ma non sempre) anche alla guida regia, ma non disponevano di strumenti di coercizione amministrativa. L'unica coercizione reperibile nelle fonti relative a queste tribù era quella comunitaria, esercitata dal gruppo che si rivolgeva contro l'individuo "ribelle". Le tribù si univano spesso in federazioni più o meno durevoli (Alemanni, Sassoni, Veleti, Liutizi), ma ogni componente della federazione conservava le proprie istituzioni politiche e la capacità di esistenza politica indipendente. Quando parlo di strutture segmentate, è sottintesa questa complessità: ogni tribù riuniva un gruppo di comunità vicinali, ogni federazione un gruppo di tribù, ma ciascun elemento era capace di condurre vita propria.

Insisto sui caratteri territoriali delle tribù barbariche europee, contrariamente alle teorie che le consideravano semplici gruppi di guerrieri integrati da legami esclusivamente personali (*Personenverband*, cioè l'associazione di individui). Rimando per tutto ciò il lettore al mio *L'Europa dei barbari*, mentre nella nostra conversazione vorrei rilevare solo la testimonianza degli etnonimi tribali. Le tribù sassoni si chiamavano Vestfali, Ostfali, Nordliudi (o Nordalbingi) con chiaro riferimento al territorio. Lo stesso vale per i popoli

slavi. Gli etnonimi tribali come Vislani (“gli abitanti della regione di Vistola”), Polabingi (“gli abitanti del territorio lungo l’Elba”), Slenzani (“gli abitanti dei dintorni del monte Slenza”) mettono in rilievo il legame con l’ecumene tribale quale importantissimo fattore di coesione sociale. Ma d’altra parte, proprio nel mondo slavo, troviamo etnonimi tribali a carattere patronimico: Radimici (“i discendenti di Radim”), Dedosizi (“i discendenti di Dedoš”), Lutici (“i discendenti di Luty”). Questi etnonimi esprimono la convinzione che la tribù era unita dai legami di sangue e da un comune stipite mitostorico, magari divino (Luty, eponimo dei Lutici, significa nelle lingue slave “severo”, “implacabile”, che potrebbe benissimo riferirsi alle attribuzioni militari della divinità protettrice) che costituivano un vero e proprio ancoraggio dell’intera comunità.

Gli studiosi occidentali hanno abituato il loro pubblico a considerare le tribù barbariche attraverso le cosiddette “migrazioni dei popoli” e le invasioni sul territorio romano, senza riferimento alle ecumene tribali degli invasori e alle loro strutture territoriali nei paesi di provenienza. Nel nostro mestiere molto dipende dall’accettazione fideistica di qualche assioma, di qualche preconcetto; da “incredulo” o scettico qual sono, mi permetto di non credere affatto nella migrazione di un popolo intero nelle condizioni geografiche, tecnologiche ed economiche della tarda antichità o dell’alto medioevo. Non mancano del resto nelle fonti gli accenni alla divisione tra coloro che sono rimasti e coloro che si sono decisi a partire. I barbari che entravano nel mondo romano e vi fondavano i loro regni non sono da considerarsi *sic et simpliciter* le tribù del *barbaricum* trasportate di peso in altre zone (e questo spostamento sarebbe l’unica differenza). Ciononostante rimanevano, anche se in situazioni e ambienti nuovi, portatori di modelli di cultura tribali e delle tradizioni giuridiche rispettive: non sembra perciò anacronistico l’uso dell’aggettivo “tribale” quando si parla di questi modelli e tradizioni e del senso d’identità etnica. Mi sono permesso quest’ambiguità terminologica nel mio libro, ma se la sono permessa anche altri, per non citare che il titolo del libro di Stefano Gasparri (*La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, 1983). Accetto, però, l’appello alla cautela implicitamente presente nella vostra domanda.

2.8 *Da un punto di vista europeo occidentale si sa veramente molto poco delle strutture di comunicazione scientifica nel blocco dei (e tra i) paesi dell’Est europeo sotto egemonia sovietica prima e nella fase successiva, quando questa egemonia è venuta meno; dopo “la caduta del muro” si è avuta la sensazione di una svolta effettiva e radicale? Le sembra che vi siano stati sviluppi differenziati da paese a paese?*

Lamento l’insufficienza passata e attuale di tali contatti. Si può adesso spiegarla (ma non giustificarla) con la volontà di recuperare il tempo perduto nei contatti con l’Occidente. Nel quadro dell’impero comunista in declino i contatti con “l’estero prossimo” erano sorvegliati e ostacolati dalle autorità

non meno che i contatti con l'Occidente. *Et pour cause!* Durante la “primavera di Praga” le nostre autorità temevano il contagio dal Sud, mentre negli anni Settanta e Ottanta eravamo noi polacchi quelli considerati in grado di portare il contagio ai vicini paesi dell'Est, del Sud o del prossimo Ovest. Ma si cercavano i contatti e ci piaceva affrontare insieme i problemi comuni della nostra storia, anche quella medievale. Dopo il 1989 non guardiamo più l'uno all'altro. Guardiamo all'Occidente trionfatore della guerra fredda, considerandolo il vero vincitore dell'URSS. Non commento in questa sede l'aspetto politico di questo stato d'animo (che sembra trovare espressione del tutto particolare nell'imbarazzante disagio degli *Ossie* tedeschi); per quanto riguarda la sua dimensione intellettuale nella ricerca storica, lo deploro. Assumendo una posizione subalterna rispetto alla storiografia occidentale, ai suoi grandi temi e prospettive culturali, rischiamo di lasciar perdere quel che possiamo portare di originale nel dibattito storiografico europeo. Ma a Mosca, a Vilnius e a Praga, come ho avuto l'occasione di convincermi ultimamente, c'è sempre la volontà di riprendere i contatti e il lavoro comune sui problemi peculiari del nostro medioevo.

*2.9 Negli ultimi decenni, dopo il venir meno della cortina di ferro, si stanno sviluppando in Polonia forme di ricerca coordinata e finanziata (dallo stato e da privati) con modalità diverse rispetto a quanto avveniva sotto il governo comunista e analogamente a quanto avviene per esempio in Francia o in Italia? Come vedrebbe, comunque, una simile prospettiva?*

Il *business* privato riapparso in Polonia e in altri paesi postcomunisti assomiglia culturalmente a quanto descriveva Charles Dickens: professa la variante più rozza e semplicisticamente liberista dell'ideologia liberale e non ha certo tra i suoi obiettivi quello di finanziare le ricerche. Abbiamo come prima tre settori di ricerca istituzionalizzata: le università pubbliche, la rete degli istituti dell'Accademia Polacca delle Scienze e i cosiddetti centri industriali di ricerca e sviluppo (qui sono sottintese le applicazioni tecnologiche). Questi ultimi, che durante il regime comunista erano finanziati dai ministeri preposti alle varie industrie (chimica, metalmeccanica, ecc.), se non sono stati liquidati dopo la privatizzazione, sono ancora pubblici, ma attraversano una crisi profonda. Il finanziamento delle ricerche nelle università e nell'Accademia delle Scienze rimane pubblico, ma dopo le riduzioni dettate da varie priorità di politica governativa anche questi settori rischiano un grave impoverimento. La tendenza a privatizzare, introducendo elementi di concorrenza, il finanziamento pubblico spostando i fondi agli enti che organizzano concorsi per i *grant*, non giova alle ricerche di base.

Le università pubbliche cercano di risolvere il problema dei finanziamenti reclutando oltre il numero chiuso, nel quale rientrano gli studenti che non pagano tasse d'iscrizione, altrettanti studenti paganti. Il mercato dell'insegnamento universitario formatosi nella Polonia postcomunista ha inoltre causato la proliferazione delle università private (si tratta più che

altro delle scuole superiori di *management*, di pubblicità, di giornalismo e scienze politiche, di economia e commercio, ecc.). Le università private traggono profitti da un'attività didattica standardizzata e, tranne pochissime eccezioni, non conducono ricerche. Gli insegnanti di queste università sono generalmente i medesimi che lavorano nelle università pubbliche o negli Istituti dell'Accademia, e considerano l'insegnamento nell'ente privato un mezzo di integrare il salario troppo magro che ricevono dal loro "datore di lavoro" principale. L'impiego pubblico, nonostante l'insufficienza salariale, è di solito considerato più importante in quanto offre la possibilità di ricerca e di sviluppo scientifico. Rispondendo alla nuova domanda di mercato, le università private molto più che quelle pubbliche hanno contribuito allo sviluppo quantitativo dell'insegnamento superiore, realizzato però a scapito della qualità. Il livello delle università private è di solito notevolmente inferiore a quello delle vecchie università pubbliche. Ma ci sono delle eccezioni: per esempio la Scuola Superiore di Psicologia Sociale a Varsavia (dove non si esita a spendere il danaro per ricerche e convegni) è almeno pari e anzi supera il livello delle facoltà di Psicologia delle migliori università pubbliche. Questa scuola però, sia pur privata, è stata creata dall'Istituto di Psicologia dell'Accademia delle Scienze.

L'unico caso a me noto di finanziamento estero privato in Polonia riguarda la Scuola dottorale di Scienze Sociali presso l'Istituto di Filosofia e Sociologia dell'Accademia Polacca delle Scienze, sovvenzionata inizialmente dal finanziere d'assalto (ma "progressista") ungherese Giorgio Soros (il suo finanziamento è stato poi ridotto, anche se non del tutto abbandonato). Il concorso di Soros è stato essenziale per la creazione dell'Università dell'Europa Centrale a Budapest, forse la più riuscita nuova impresa di insegnamento universitario e di ricerca nell'area postcomunista. Va rilevato che nell'Università dell'Europa Centrale (come del resto nella molto più modesta Scuola dottorale di Scienze Sociali a Varsavia) studiano molti giovani provenienti dalla Russia e da altri paesi postsovietici. Risultano deludenti invece i risultati dei concorsi ai *grant* europei di ricerche, forse perché gli studiosi polacchi non sono adeguatamente istruiti rispetto alla complessa burocrazia necessaria per fare queste domande.

Infine voglio indicare una recente impresa polacca, pubblica e universitaria, che va controcorrente rispetto alla tendenza verso uno sviluppo meramente quantitativo e povero di riferimenti teorici. Si tratta del Centro (ormai Istituto) di Ricerche Umanistiche Interdisciplinari all'Università di Varsavia (Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne, MISH), iniziatore di un sistema di insegnamento individuale interdisciplinare che comprende – sulla base di un progetto presentato di comune accordo dallo studente e del suo *tutor* – attività didattiche in varie facoltà e dipartimenti. I risultati didattici e di ricerca raggiunti dal gruppo degli entusiasti professori organizzatori del Centro sotto la guida di Jerzy Axer sono davvero impressionanti. Certo, è un'impresa di *élite*, ma in queste circostanze bisogna difendere le forme d'insegnamento di *élite*.

2.10 *La rassegna dedicata da Aleksander Gieysztor nel 1982 a Les Antiquités slaves: problèmes d'une historiographie bicentenaire fa menzione anche di una sistematica attività di ricerca condotta negli anni Sessanta da parte di archeologi della Repubblica Democratica Tedesca sui siti slavi dell'alto medioevo, anche situati all'interno di quello stato*<sup>29</sup>. *Esisteva anche una consuetudine di ricerche parallele o coordinate tra storici polacchi e storici della Germania orientale? Ritiene che si possano fruttuosamente estendere all'età medievale dei progetti di ricerca a collaborazione internazionale, come quelli che hanno visto negli anni Novanta una partecipazione congiunta polacca e tedesca e hanno avuto esito recente nelle Forschungen zu Mensch und Umwelt im Odergebiet in ur- und frühgeschichtlicher Zeit [Ricerche su uomo e ambiente nel territorio dell'Oder in età proto- e preistorica] (Mainz am Rhein 2002), promosse da Eike Gringmuth-Dallmer e Lech Leciejewicz, seguendo in parte un'esperienza che aveva già visto l'attività degli archeologi polacchi in Italia?*

Scavare i siti altomedievali tra l'Oder e l'Elba significa per forza delle cose occuparsi degli Slavi. Certo che vi erano interessi e sforzi comuni tra archeologi della Germania dell'Est e quelli polacchi: rimando a questo proposito ai lavori di Lech Leciejewicz pubblicati anche in Italia<sup>30</sup>. Nella DDR coordinava queste ricerche il Zentral Institut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften. Dopo la riunificazione della Germania questo istituto è stato liquidato, il che minacciava la continuità delle ricerche sugli Slavi occidentali nell'alto medioevo. *Le Forschungen zu Mensch und Umwelt im Odergebiet*, l'impresa tedesco-polacca menzionata nella vostra domanda, era un tentativo di salvataggio, ma purtroppo non ha avuto seguito. Ora l'interesse per lo studio del passato slavo da parte degli enti della Repubblica Federale che si occupano di archeologia sembra venire definitivamente meno. Per fortuna non viene meno la continuità delle ricerche storiche; va rilevato a questo proposito il grande merito di Christian Lübke, continuatore delle tradizioni storiografiche di Wolfgang Fritze e di Klaus Zernack.

2.11 *Vista dall'Italia, la Polonia pare un paese con una forte identità cattolica. Sappiamo tuttavia che Lei ritiene questo aspetto non così marcato: sono state e sono avvertibili accentuazioni interpretative riconducibili alla fede cattolica nella riflessione e nel lavoro storiografico, in particolare dei medievisti?*

La Chiesa cattolica è oggi in Polonia una realtà influentissima nella politica e nella vita civile; allo stesso tempo sembra, dopo la morte di papa Wojtyła, priva di qualsiasi guida autorevole. Ci sono vari rischi inerenti a questa situazione. In Italia la neutralità confessionale dello Stato, tempo fa adottata come

<sup>29</sup> A. Gieysztor, *Les Antiquités slaves: problèmes d'une historiographie bicentenaire*, in *Gli slavi occidentali e meridionali* cit., p. 30.

<sup>30</sup> L. Leciejewicz, *Gli slavi occidentali: le origini delle società e delle culture feudali*, Spoleto 1991.



principio dalla Democrazia Cristiana, rimane finora in vigore. Noi, purtroppo, non abbiamo avuto una Democrazia Cristiana come quella italiana. Oggi abbiamo a che fare da un lato con il populismo nazionalcattolico di padre Rydzyk (direttore di Radio Maria) e, dall'altro, con la crescita dell'anticlericalismo politicamente ancora minoritario; ma non si vedono tanto, secondo me, articolazioni di cultura cattolica agli alti livelli della vita intellettuale. Certo, posso menzionare medievisti eminenti che sembrano trarre ispirazioni dal pensiero cattolico, come Jerzy Kłoczowski, autore di un libro di sintesi sulla peculiarità storica dell'Europa centroorientale nel basso medioevo<sup>31</sup>, o Roman Michałowski<sup>32</sup>. Certo, esiste l'Università cattolica di Lublino, la quale ha vissuto vicende davvero gloriose e anche meno gloriose, ma rimane un ente accademico di alto livello. Nel mio ambito di attività scientifica, tuttavia, non saprei individuare una corrente storiografica "di chiara impronta cattolica" né in Polonia, né in Italia (che pure ha la sua "identità cattolica"). Intendiamoci: non parlo dei cosiddetti valori cristiani, profondamente radicati nella cultura europea indipendentemente dalla pluralità delle sue componenti e dagli atteggiamenti religiosi degli individui. Personalmente sono agnostico (in Polonia si dice "non credente" o meglio "incredulo"), il che non desta meraviglia se si tiene presente la mia biografia, ma sinceramente non vedo in che cosa questo difetto di fede incida sulla mia immaginazione storica o antropologica. Ma forse ciò è visibile da parte degli altri.

### 3. *La storia economica e le sue declinazioni*

3.1 *Da un punto di vista europeo occidentale vi è sicuramente ignoranza riguardo alla conoscenza anche nei paesi dell'Est europeo di alcuni grandi dibattiti svoltisi nella storiografia occidentale a partire dagli anni Cinquanta. Quale risonanza hanno avuto in Polonia e più in generale nei paesi del "blocco sovietico" le discussioni aperte a partire dalla pubblicazione del libro di Maurice Dobb, Problemi di storia del capitalismo (1946)?*

La risonanza del libro di Dobb in Polonia (nonostante la traduzione polacca del 1964) non mi pare molto grande; recensito da Antoni Mączak già nel 1953, discusso poi (come pure Paul Sweezy) da Witold Kula e da suoi allievi,

<sup>31</sup> J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa środkowo-wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiego średniowiecza* [La più giovane Europa. L'Europa centro-orientale nella cerchia della civiltà cristiana del medioevo], Warszawa 1998.

<sup>32</sup> R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X-XIII w.* [Princeps fundator. Lo studio della storia della cultura politica in Polonia dei secoli X-XIII], Warszawa 1993; R. Michałowski, *Aix-la-Chapelle et Cracovie au XI siècle*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 95 (1989), pp. 45-69; R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego* [Il convegno di Gniezno. Le premesse religiose dell'istituzione dell'arcivescovado di Gniezno], Wrocław 2005.



non ha comunque avuto forte impatto. Gli intellettuali polacchi, specie i “revisionisti” del marxismo, sono stati invece molto impressionati dai *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, le cui opere scelte in due volumi sono apparse in traduzione polacca nel 1961.

*3.2 Nei Suoi lavori Lei è stato estremamente parco di formulazioni evocanti le teorie economiche marxiste: lo si constata fin dalle pagine conclusive dell'articolo del 1963-64 sui beni fondiari del monastero veneziano, molto prudenti nel riconoscere la specificità del caso esaminato e nell'indicare il rischio di estrapolazione di leggi generali. In ogni caso, è corretto affermare che fino agli anni Settanta i suoi interessi di ricerca erano orientati piuttosto verso la fase “protocapitalistica” dei secoli X-XIII? In che modo rilegge adesso i suoi primi lavori?*

All'inizio degli anni Sessanta mi consideravo ancora marxista, anche se ribelle (“revisionista”), ma ciò riguardava l'identità ideologica e non richiedeva dichiarazioni dottrinarie nel campo della ricerca (non dico che non incidereva sul mio modo di pensare al medioevo, ma una cosa è pensare da studioso, l'altra è professare l'ideologia e mettersi una etichetta ideologica in fronte). Da studioso mi interessavo e mi interessò sempre delle società precapitaliste. Ma cambio, anche da studioso. Se mi succede di rileggere i miei primi lavori, ho l'impressione di guardare le fotografie della mia giovinezza: mi riconosco, ma quanto sono cambiato!

*3.3 Il Suo libro che reca il titolo L'organizzazione economica dello stato dei Piast nei secoli X-XII, uscito nel 1975 – accessibile a un primo livello di lettura attraverso un denso Résumé e parzialmente riproposto nella lezione tenuta alla settimana di Spoleto del 1982, Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo –, è stato ripubblicato nel 2000. Aleksander Gieysztor ha spiegato proprio in quella Settimana come le ricerche sulle origini dello stato polacco comincino nell'immediato dopoguerra<sup>33</sup>. Può ripercorrere sommariamente lo sviluppo di questi studi, un filone in cui lei si è inserito dopo le prime forzate interruzioni dei suoi studi, adottando una prospettiva che, al di là del titolo del suo libro, non è solo economica?*

Ho già parlato del mio primo libro. Forse vale la pena di spiegare che la mia conferenza spoletina del 1982 non tanto presenta “l'organizzazione economica dello stato dei Piast” quanto preannuncia un libro successivo, *Contadini nella monarchia dei primi Piast*, pubblicato nel 1987. Il progetto di quest'ultimo mi è stato commissionato nel 1977 dall'Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze in quanto primo volume della serie “Contadini nella società polacca” (paradossalmente è stato poi l'unico volume realizzato e

<sup>33</sup> Gieysztor, *Les Antiquités slaves* cit., p. 29.

pubblicato). Ho lavorato assiduamente a questo progetto negli anni 1977-80, fino ai grandi scioperi di agosto e alla fondazione di Solidarność, che hanno comportato l'interruzione del mio lavoro di ricerca (durante i successivi sedici mesi c'è stata una vera e propria rivoluzione che ovviamente ha avuto la priorità sullo studio del medioevo). Prima che gli eventi mi reindirizzassero verso la politica, sono riuscito a fare una grande schedatura della documentazione e ho scritto e pubblicato strada facendo alcuni studi importanti, tra cui un lavoro sulle castellanie vescovili nei secoli XII e XIII, uscito in due parti in «Przegląd Historyczny» del 1980. In fondo, il libro sui contadini doveva essere un panorama della società polacca sotto il regime del diritto ducale. Mi ero anche impegnato a fare la lezione alla Settimana di Studi a Spoleto nel 1982, ma l'attività sindacale rendeva tutti questi progetti illusori. Il golpe del generale Jaruzelski mi ha paradossalmente rimesso sul binario professionale.

Arrestato alla mezzanotte del 13 dicembre 1981 dopo la riunione della Commissione Nazionale di Solidarność, mi sono trovato nella prigione di Białołęka, recluso in una cella per due persone. Avevo con me solo il mio libro del 1975, il vocabolario italo-polacco, carta e matita; ma ormai avevo anche il tempo e la volontà di scrivere la lezione per Spoleto. L'ho fatto in sei settimane, in due copie. Gieysztor non è riuscito a ottenere ufficialmente il testo della lezione dalla censura carceraria (dicevano di non sapere l'italiano, il che probabilmente era vero). Per fortuna i generali credevano di poterci rifiutare qualsiasi cosa tranne la consolazione religiosa: ogni domenica arrivavano i preti e dicevano la messa per noi. Ho dichiarato di dover confessare i miei peccati e ho consegnato a un giovane gesuita il testo destinato a Gieysztor. Così a Spoleto Gilmo Arnaldi spalleggiato da Lech Leciejewicz (il quale pronunciava le parole difficili, per esempio *narzaz*) ha letto la mia lezione. Un po' di tempo dopo le autorità carcerarie hanno autorizzato che mi venisse consegnata la schedatura allestita per il libro sui contadini, nonché una dozzina dei libri più utili a questo lavoro; non ero ancora accusato e arrestato, ma solo "internato", per cui godevo di un trattamento alleviato rispetto alle norme carcerarie usuali. Ho avuto fortuna. Nel dicembre del 1982, quando le autorità mi fecero l'onore di accusarmi, con dieci altri dirigenti di Solidarność, del tentativo di sovversione e mi trasferirono nel reparto d'isolamento della prigione centrale di Varsavia, disponevo nella nuova sede degli strumenti indispensabili per il mio lavoro. A partire da quel momento ogni richiesta di nuovi libri fu respinta (con l'unica eccezione della *Mitologia degli slavi* di Gieysztor), mentre potevo scambiare lettere con i miei colleghi che in base alle mie richieste copiavano per me i documenti dei quali avevo bisogno; il pubblico ministero militare che censurava queste lettere temeva che si sospettasse che non sapesse leggere il latino e lasciava passare tutto. Ero recluso in una cella a due, la polizia non si dava la pena d'interrogarmi, insomma potevo lavorare con tranquillità e nel corso del 1983 ho scritto la prima redazione de *I contadini*. Ho sistemato il manoscritto dopo la mia liberazione (sono uscito dal carcere, grazie all'amnistia, il 6 agosto 1984) e l'ho consegnato all'editore. Il libro è apparso nel 1987; finora lo considero la mia più importante realizzazione tranne *L'Europa dei barbari*.

3.4 *Da quali riflessioni è stata motivata la riedizione del suo primo libro? Ha comportato qualche integrazione o modifica? Ma forse è utile illustrare anche come è stato recepito nell'ambito dei paesi dell'area sotto egemonia sovietica al tempo della Sua prima pubblicazione questo studio, che affronta la fase precedente quello che viene valutato un sostanziale allineamento della Polonia alle altre regioni europee sotto il profilo delle strutture economiche, sociali e politiche.*

*L'organizzazione economica dello stato dei Piast* è il mio lavoro giovanile. L'iniziativa della sua riedizione non è stata mia, bensì dell'editor della serie, il professor Jan M. Piskorski. Ho tentato di convincerlo a ripubblicare piuttosto il libro sui contadini, anch'esso esaurito, pure sul sistema del diritto ducale, ma molto più maturo e completo (comprendeva l'ampio capitolo sulle comunità vicinali, che costituiva un aspetto trascurato nella monografia del 1975, un'esauriente analisi delle prestazioni pubbliche della popolazione contadina, il capitolo sulle castellanie vescovili e le origini delle immunità e così via). Ma l'editore seguiva criteri suoi. Per lui, come per i suoi coetanei, la mia "organizzazione economica" era un punto di riferimento essenziale in quanto simboleggiava la rottura con lo schematismo imposto alla storiografia nel dopoguerra. Per lo stesso motivo il mio primo libro ha suscitato l'interesse dei colleghi cechi (l'ampio articolo di Dušan Treštík e di Barbara Krzemieńska-Treštík pubblicato, però, non nella Repubblica Cecoslovacca di Husak, ma negli «Acta Poloniae Historica»), slovacchi (Matus Kučera), sovietici (Boris Floria), per non parlare delle reazioni polacche (gli articoli di Benedykt Zientara e di Henryk Łowmiański o gli accenni nella lezione spoletina di Juliusz Bardach alla XXX Settimana di Spoleto). La riedizione de *L'organizzazione economica dello stato dei Piast* non ha comportato integrazioni né modifiche, visto che esisteva il mio libro del 1987 che trattava la problematica della società polacca nel sistema del diritto ducale in modo molto migliore ed esauriente; ho scritto invece una postfazione, presentando alla nuova generazione di lettori il contesto storiografico e le circostanze politiche inerenti alla prima edizione della mia tesi dottorale.

3.5 *Nel libro del 1975 la bibliografia di riferimento in lingua non polacca è sostanzialmente francese. Allo stesso modo, nell'impegnativo saggio destinato al primo volume degli Annali della Storia d'Italia Einaudi, Dal feudalesimo al capitalismo, in cui nel 1978 ha affrontato il problema de La transizione dal feudalesimo al capitalismo, la storiografia di riferimento è praticamente solo quella in lingua francese, oltre necessariamente a quella in lingua italiana. Si tratta di una maggiore sintonia con questi studi o ciò riflette semplicemente quanto era accessibile a chi allora faceva ricerca in Polonia?*

Purtroppo, è la conseguenza di un mio difetto, se così lo si può definire. Imparo le lingue straniere mediante contatti diretti. Invitato dai cugini francesi di mia madre, sono stato a Parigi nel 1956 e nel 1957 (nell'insieme, oltre

due mesi), e dopo questi soggiorni parlavo francese correntemente, anche se non correttamente. Ho avuto poi contatti professionali e amichevoli con Jacques Le Goff e con Jean-Claude Schmitt in occasione di loro soggiorni in Polonia. Nel 1961-62 ho imparato l'italiano. Poi, durante un periodo abbastanza lungo, non ho potuto viaggiare, e dopo il 1989 i miei contatti e le mie capacità di comunicazione facevano sì che i miei soggiorni all'estero da *visiting professor* o da professore a contratto seguissero sempre gli stessi indirizzi: Francia o Italia. Il mio primo (e finora l'ultimo) soggiorno di ricerca in Germania è stato nel 2001 (grazie a una borsa di studio di due mesi a Göttingen). I miei due soggiorni in Gran Bretagna sono stati di quattro giorni ciascuno e negli USA non sono mai stato. Avrei avuto la possibilità di parlare inglese con un detenuto tamil proveniente dallo Sri Lanka che nel 1984 fu mio compagno di cella per due mesi, ma sciocamente non ne ho approfittato abbastanza in quanto allora studiavo, da autodidatta, il tedesco. Naturalmente sono in grado di leggere tedesco o inglese, ma ho grosse difficoltà nella comunicazione orale, quindi non posso insegnare in queste lingue. Nel corso del lavoro per *L'Europa dei barbari* ho cercato di recuperare le lacune che riguardano la letteratura in lingua tedesca, ovviamente fondamentale per questa problematica, e in inglese; ma è difficile recuperare interamente tanto tempo perduto.

4. *Comunità, vicinato, "strutture segmentarie", collettivismo barbarico: L'Europa dei barbari.*

4.1 *Il Suo libro del 1975 contiene in radice molti aspetti del Suo più recente orientamento di studi, di impostazione più «antropologizzante», come Lei stesso lo ha più volte definito. Tra i problemi che già emergono nelle Sue prime ricerche e che adesso sono al centro del Suo ultimo poderoso studio che rivaluta fortemente la componente barbarica di un'Europa effettivamente plurale, L'Europa dei barbari<sup>34</sup> (2004), c'è quello delle collettività rurali. Come si è sviluppato l'interesse per questo tema?*

Io direi che il mio libro del 1975 «contiene in radice molti aspetti» di quello del 1987, il quale a sua volta preannuncia in qualche modo *L'Europa dei barbari*. Infatti, il primo capitolo dei *Contadini nella Polonia dei Piast* è intitolato *Il popolo comune libero nella società tribale*. Le comunità vicinali (gli *opole*), argomento appena sfiorato nel mio primo libro, sono invece ampiamente trattate nei *Contadini* (una parte del capitolo I e l'intero capitolo V). Nel 1983 non sapevo ancora molto sugli equivalenti dell'*opole* nel mondo germanico (la *centena* alemannica, il *pagus-Go* sassone, lo *herad* scandinavo), quindi mi sono limitato alla Polonia e a quanto si può cogliere nelle fonti polacche, per lo

<sup>34</sup> Sopra, nota 1. Il libro è stato pubblicato con il sottotitolo *Germaines et Slaves face aux héritiers de Rome* in francese nel 2006 (dalle edizioni Aubier).

più nei privilegi di immunità del secolo XIII. Le informazioni sulle comunità dell'*opole* (*opole id est vicinia* secondo la spiegazione pressoché lessicografica che si trova in un diploma, mentre la generalità degli abitanti dell'*opole* è definita in vari documenti *universitas viciniae*, *tota vicinitas*, spesso con l'indicazione del capoluogo del territorio vicinale, per esempio *districtus opole de Mstov*) sono relativamente abbondanti, ma unilaterali. Gli enti ecclesiastici che aspiravano all'esenzione per i propri villaggi da oneri e doveri collettivi dell'*opole*, nonché gli scribi che redigevano i diplomi relativi, si interessavano solo ai compiti imposti alle comunità vicinali dallo stato. Si trattava di un solo onere tributario: ogni *opole* doveva consegnare al duca un bue e una vacca all'anno. Contribuente collettivo di questa prestazione arcaica era l'intera comunità, per cui l'esenzione di un villaggio monastico suscitava le proteste degli altri villaggi; tutti gli altri «asserebant homines monasterii debere secum stare in prestazione opole, vacca videlicet et bove». Inoltre, l'*universitas viciniae* era obbligata ad assistere l'amministrazione territoriale (che faceva perno su un castello) della monarchia nel mantenimento dell'ordine. L'*opole* doveva indicare il colpevole dell'omicidio o pagare in solido la multa per l'omicidio commesso senza che se ne fosse individuato o denunciato il colpevole; doveva inseguire, catturare e consegnare al giudice un brigante o un ladro fuggitivo pagando al fisco, in caso di inadempienza, la multa per il reato; doveva informare a richiesta giudici o funzionari dell'amministrazione ducale sulle realtà locali che questi non conoscevano e, qualora emergesse che avevano mentito, pagavano secondo il solito principio della responsabilità collettiva la multa per la falsa deposizione. In tutte queste occasioni l'*universitas viciniae* non si riuniva di iniziativa propria, ma era convocata su ordine del duca o del suo funzionario, il quale faceva circolare sul territorio dell'*opole*, da villaggio a villaggio, la cosiddetta *lasca opolna* ("il bastone dell'*opole*"), l'antico simbolo di chi presiedeva l'assemblea giudiziaria. Da questa esposizione ben si comprende che si tratta di una comunità preesistente allo stato, ma poi sottomessa allo stato e incaricata di prestare aiuto ai suoi organi amministrativi incapaci di agire senza l'obbligatorio concorso del vicinato rurale. Scrivendo sui contadini e sullo stato, dovevo per forza di cose interessarmi a questo fenomeno.

4.2 *Nello scorrere la Sua bibliografia si comprende come in anni recenti vi sia stato un confronto serrato in ambito medievistico polacco riguardo all'esistenza stessa delle collettività-viciniae<sup>35</sup>. Può spiegarcene i termini?*

Non esageriamo: le fonti non lasciano dubbi sull'esistenza degli *opole*. La questione è stata aperta da Jacek S. Matuszewski, il quale in un libro del 1991 dedicato proprio a quest'argomento ha cercato di negare i caratteri

<sup>35</sup> Da quanto si desume per esempio in *L'Europa dei barbari* cit., p. 331 e n., ma anche dalla bibliografia data in appendice a questa Intervista.

territoriali e istituzionali della *vicinia*, contestando tutto quanto era stato scritto dagli studiosi prima di lui; però ha omesso tutte le informazioni fornite dalle fonti contrarie alla sua tesi. Ciò nonostante mi sono deciso a replicare per sgombrare il terreno dagli equivoci, in quanto intendevo includere l'*opole* nel panorama delle comunità territoriali di vicinato (*centena*, *pagus-Go*, *hundare*, *herad*, *verv*, *kopa*) analizzate in *L'Europa dei barbari* allora in preparazione. Nella replica a Matuszewski ho fatto anche qualcosa di nuovo: l'analisi del significato dei privilegi d'immunità che esimevano un villaggio privilegiato dall'*opole*, «*id est vicinia aliarum villarum eisdem conterminalium*», e lo aggregavano, per quanto riguarda oneri e doveri comuni, a un altro *opole*.

4.3 È corretto dire che spostare l'attenzione sulle comunità Le ha consentito di affrontare diversamente il problema delle radici e soprattutto dei condizionamenti etnici?

Non ci ho pensato in questi termini. Possiamo attribuire carattere etnico al senso di identità tribale, in quanto nelle fonti si coglie sia il riferimento all'ecumene tribale (ma un riferimento al territorio del gruppo esisteva anche a livello vicinale), sia il mito della comunità di sangue (l'antenato comune naturale o adottivo, spesso divino). Possiamo anche attribuire carattere etnico a grandi comunità di lingua (elleni, slavi, germani, celti, balti e così via), almeno finché la differenziazione dialettale non ostacolava la comunicazione orale. Il legame tra vicini, anche se più forte, aveva però, a mio parere, carattere diverso e non mi pare che si possa assimilarlo al legame etnico o metterlo sullo stesso piano.

Nel libro sui contadini, dove ho presentato un'ampia analisi delle fonti relative alle comunità vicinali (gli *opole*), ho affrontato anche il problema delle trasformazioni etniche. Come ha osservato Gieysztor, nel mondo slavo funzionavano nell'alto medioevo due dimensioni dell'identità etnica: la dimensione tribale a livello regionale, e si trattava di identità centrifughe rispetto allo stato che si ergeva sulle rovine delle strutture politiche delle tribù assorbite, e la dimensione linguistica, fondata soprattutto sulla capacità di comunicare, che considerava "nostri" tutti quanti parlavano usando le parole comprensibili (*slova*), quindi *Slovane* (Slavi), in opposizione alla generalità degli estranei, che balbettavano come muti (*nemi*, donde *Nemci*, l'odierna denominazione dei Tedeschi in tutte le lingue slave). Lo stato russo, ceco o polacco non potevano dunque riallacciarsi a nessuna comunità etnica preesistente. Il lungo formarsi delle comunità nazionali era effetto della formazione degli stati medievali e della loro assidua e duratura azione. Così, più o meno, ho scritto nel libro sui contadini<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Il *résumé* del libro sui contadini (Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej* cit.) è disponibile all'indirizzo <<http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#KarolModzelewski>>.



4.4 *In quale misura il progredire delle Sue ricerche che sono alla base de L'Europa dei barbari riflette gli sviluppi complessivi della medievistica polacca? Quale accoglienza ha avuto in Polonia questo libro?*

Per carità, non è facile indicare il proprio posto nella catena di tradizioni storiografiche. Forzato a farlo, dovrei risalire al periodo tra le due guerre mondiali e menzionare forse il libro di Kazimierz Tymieniecki, *Spoleczeństwo Słowian lechickich -ród i plemię* [La società degli Slavi lechiti - clan e tribù], Lwów 1928, ma soprattutto gli importantissimi *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego* [Studi sulle origini della società e dello stato lituano] di Henryk Łowmiański, 2 voll., Wilno 1931-32. Tymieniecki ha cercato di individuare le tracce del passato clanico e tribale nell'assetto del medioevo cristiano in Polonia, mentre Łowmiański ha analizzato le testimonianze dirette dei missionari e di cavalieri teutonici che coglievano "sul vivo" le istituzioni sociopolitiche e il culto pagano delle tribù baltiche che affrontavano la pressione, in fin dei conti irresistibile, del mondo cristiano. Ben ancorata a queste fonti, non estranea alla cultura storiografica dell'evoluzionismo ottocentesco, l'impostazione di suoi studi sulle origini della Lituania è stata rilanciata da Łowmiański nelle sue monumentali *Początki Polski* [Origini della Polonia] (6 voll., Warszawa 1963-85). A dispetto del titolo, la Polonia occupava in questa opera una posizione meramente marginale rispetto all'ampio panorama comparativo di studi sulle società arcaiche del mondo slavo con importanti riferimenti a quello baltico e sporadicamente anche a quello germanico (Łowmiański non esitava a risalire alle testimonianze di Cesare e di Tacito sulla Germania antica, mentre non ha fatto impiego di *leges barbarorum* tranne quelle slave, cioè la *pravda russkaia* e il *Zakon sudnyj ljudem* [la legge per giudicare il popolo]). Nonostante le insufficienze e le divergenze, la grande opera di Łowmiański ha profondamente impressionato e influenzato la storiografia polacca, ed era del resto l'espressione delle sue migliori tradizioni. Sono stato impressionato anch'io, specie per quanto riguarda l'impostazione comparatista e, in alcuni aspetti, la visione di società prestatali (tribali, secondo la terminologia comunemente adoperata nella storiografia polacca, o clanico-tribale, se si preferisce la terminologia diffusa nella storiografia russa). Per quanto riguarda l'uso del termine *barbaricum* per indicare caratteri comuni di cultura arcaica di popoli celtici, germanici, slavi e baltici prima della loro trasformazione cristiana, sono stato preceduto dall'archeologo e storico Lech Leciejewicz, le cui opere principali sono note in Italia. Al mio debito con Aleksander Gieysztor e con Karol Buczek ho già accennato sopra.

La mia *Europa dei barbari* non era quindi estranea alla cultura storiografica polacca e in Polonia è stata accolta molto bene. Nelle riviste accademiche è stata recensita da Lech Leciejewicz (in «Kwartalnik Historyczny», 2005), da Roman Michałowski (in «Przegląd Historyczny», 2005 e in «Acta Poloniae Historica», 2007) e da Jerzy Strzelczyk (pure in «Przegląd Historyczny», 2005). Inoltre, *L'Europa dei barbari* ha avuto in Polonia un certo qual successo editoriale (oltre sei mila copie vendute finora, che per un libro di



questo genere sul mercato polacco non è poco) e ha vinto il premio Klio nella fiera di libri di storia 2004, nonché il premio nazionale della Fondazione per la Scienza Polacca nel 2007.

4.5 *In quale misura la maggiore possibilità di accesso ad altra storiografia che si è dischiusa negli ultimi due decenni ha influenzato il procedere dei suoi studi? Ha inteso come una svolta o come una conferma per l'impostazione delle Sue ricerche il contributo di Reinhard Wenskus del 1974, Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte im lichte der Ethno-soziologie [Problemi della storia costituzionale e sociale germanico-tedesca alla luce della etnosociologia]<sup>37</sup> che, forse meno noto in Italia del libro del 1961, «trattava le tribù celtiche, germaniche, slave e baltiche come un'unica area culturale, nell'ambito della quale quelle società tradizionali erano organizzate secondo criteri simili», per usare le Sue parole?<sup>38</sup>*

Non ci sarebbe stata *L'Europa dei barbari* senza le mie incursioni, dopo il 1991, nelle università e biblioteche parigine e italiane, nonché, alla fine, nel Max-Planck Institut für Geschichte e nella sua biblioteca che mi sembrava un piccolo paradiso. Il progetto che avevo in mente non era realizzabile senza recuperare almeno in parte l'handicap nei contatti con la storiografia occidentale. Mi sentivo intimidito dall'insufficienza della mia erudizione. Inoltre, il tentativo di superare la muraglia cinese che da secoli separava gli orizzonti di ricerca sui barbari germanici e sui barbari slavi richiedeva coraggio: il presupposto nazionalista di questa segregazione era ovviamente da respingere, ma la tradizione delle ricerche accumulate su binari separati ha creato una considerevole forza d'inerzia. In questa situazione, la lettura del saggio di Wenskus mi ha dato una spinta decisiva. Il grande storico tedesco ha detto ad alta voce quello che stavo per formulare a livello di progetto. È stata più che una conferma. Wenskus mi ha ispirato il coraggio per superare la segregazione etnica dell'orizzonte comparatista delle ricerche sui barbari europei. Era il suo progetto e impegnandomi alla realizzazione parziale di questa idea, mi sono sentito in debito verso di lui.

4.6 *Pur essendo stato scelto quale "libro del mese" del novembre 2008 dalla rivista di recensioni «L'indice dei libri del mese» – scelta che costituisce per ora la prima "eco" della Sua proposta nel dibattito storiografico italiano –, il Suo libro ha suscitato forti perplessità, soprattutto da parte di Patrick Geary e Stefano Gasparri, concordi nel mettere in discussione quella che hanno inteso come una concezione delle comunità e delle tribù di quanti parlano lingue germaniche e slave fondamentalmente statiche nel tempo e senza*

<sup>37</sup> Pubblicato in *Historische Forschungen für Walter Schlesinger*, a cura di H. Beumann, Köln 1974, pp. 19-46.

<sup>38</sup> *L'Europa dei barbari* cit., p. 19.

*grandi differenze al loro interno, ricavata dalla lettura di fonti prevalentemente legislative. Come si pone rispetto a queste obiezioni e in particolare rispetto al costruttivo suggerimento di rivolgere maggiore spazio all'analisi della società slava, avanzato da Stefano Gasparri?*

La perplessità è reciproca. La recensione di Stefano Gasparri si chiude con l'affermazione seguente: «la società 'pangermanica' delineata da Modzelewski non è mai esistita». Presentare la tesi dell'avversario come una finzione è una maniera di esprimere il disaccordo. Prendo atto del disaccordo e non discuto la convinzione ontologica implicitamente presente in tale formula. Mi desta invece meraviglia che il mio modello delle società arcaiche del *barbaricum* europeo sia definito in termini etnici quale "pangermanico". Una categoria del genere non mi è venuta in mente. Anzi, il filo conduttore del mio libro sta nel tentativo di superare la rigida compartimentazione su base etnica delle ricerche sul mondo slavo e germanico. Penso che esistessero delle varietà, ma che si trattasse delle stesse varietà nell'ordinamento delle tribù sia germaniche sia slave. Inoltre, penso con Reinhard Wenskus che prima di varcare la soglia della cristianizzazione e della statualità, i popoli germanici, slavi, baltici e assai probabilmente anche celtici appartenevano alla medesima cerchia culturale, con sistemi istituzionali, tradizioni giuridiche e strutture mentali essenzialmente paragonabili. Ne risulta una direzione di ricerca che impone lo studio in chiave comparativa di queste società arcaiche, e quindi anche l'interpretazione congiunta delle relative fonti.

Ora l'allargamento dell'orizzonte comparativo implica il confronto di fonti molto distanti non solo nello spazio, ma anche nel tempo. La più antica, ampia e dettagliata testimonianza sulle tribù germaniche e sul loro assetto arcaico è quella di Tacito. Tacito e gli altri autori romani non avevano neppure sentito parlare degli Slavi. Per cogliere una testimonianza altrettanto dettagliata sulle istituzioni arcaiche delle tribù slave, dobbiamo attendere oltre nove secoli, giungendo a Thietmar di Merseburgo. Nonostante i 915 anni trascorsi tra la Germania di Tacito e l'*excursus* sui Lutici nella cronaca di Thietmar (siamo verso il 1013), nonostante pure il fatto che Thietmar ignorava Tacito, la convergenza delle due testimonianze balza agli occhi. Ma è proprio questo confronto delle fonti, in quanto contrario al principio di sincronia, che suscita obiezioni metodologiche da parte sia di Geary sia di Gasparri.

Patrick Geary disapprova il mio «metodo... che consiste nel leggere insieme come se fossero un corpus unico una serie eterogenea di testi legali [si tratta delle cosiddette *leges barbarorum*]... integrati con estratti di quegli autori di uso più consueto come Adamo di Brema... il tutto attraverso il prisma della *Germania* di Tacito. Il risultato, come quello delle ricerche ottocentesche che hanno usato una metodologia simile, è una specie di circolarità atemporale nella quale un testo del secolo I spiega un codice di legge del XIII secolo e un documento islandese del secolo XII ne spiega uno italiano del VII. Non stupisce... che emerga l'immagine abusata di una società tradizionale segmentata o acefala (...), l'immagine... statica e straordinariamente omogenea», che «po-

trebbe adattarsi altrettanto bene a società tradizionali dell'Africa, del Hindu-Kush o delle montagne albanesi così come alle popolazioni dell'Europa centrale e orientale del primo millennio». Stefano Gasparri riprende l'opinione critica di Patrick Geary: «usare fonti lontanissime nel tempo e nello spazio... ha per risultato quello di creare l'immagine di una cultura e di una società germaniche [? – K. M.] del tutto immobili e fuori dal tempo».

La divergenza metodologica tra di noi si fonda perciò su nozioni differenti sia del tempo storico sia dello spazio culturale. Ne ho già parlato sopra, a proposito del confronto fatto da Gieysztor tra le testimonianze di Sassone Grammatico e le risultanze delle ricerche etnografiche in Bulgaria: a una distanza temporale di quasi ottocento anni e a una distanza spaziale di quasi duemila chilometri due fonti di carattere assai diverso ci presentano un identico dialogo rituale. Il mio atteggiamento di fronte a convergenze del genere è forse più vicino a quello dell'antropologo (dell'etnologo), mentre Stefano Gasparri e Patrick Geary sembrano più legati all'assioma della sincronia tradizionalmente diffuso nella storiografia. Ma, al di là delle professioni di fede differenti, c'è un principio comune: le nostre polemiche devono articolarsi come letture divergenti delle fonti, con il divieto di passare sotto silenzio le fonti "scomode" che contraddicono le nostre tesi.

Non posso dunque fare a meno di presentare alcune esemplificazioni. Secondo Tacito (*Germania*, cap. 7) i capi delle truppe germaniche si facevano ubbidire dai guerrieri in virtù del proprio esempio piuttosto che per il potere di comando («*exemplo potius quam imperio*»), in quanto il potere di coercizione sui guerrieri durante una spedizione non spettava al capo militare, bensì ai sacerdoti; solo loro potevano metterlo in ceppi un guerriero, flagellarlo o applicare la pena capitale, e non lo facevano su mandato del comandante, ma come se ricevessero l'ordine dal dio, il quale, così credevano, accompagnava i belligeranti. Perciò partendo per la guerra prendevano dai santuari silvestri, e portavano in battaglia, effigi e segni sacri. Secondo Thietmar (lib. VI, cap. 22-23 e lib. VII, cap. 64) l'esercito dei Lutici (la federazione di quattro tribù slave che aveva stipulato l'alleanza militare con Enrico II) si era unito nel 1005 all'esercito imperiale per attraversare insieme l'Oder portando «i loro dei» a capo della colonna in marcia. Questi dei erano raffigurati sui vessilli sacri, indispensabili alle spedizioni belliche («*nisi ad expeditionis necessaria*»), ma rinchiusi nei periodi di pace nel tempio di Svarogiz a Radogost, in mezzo alla foresta sacra<sup>39</sup>. Ogni volta che occorreva andare in guerra, le truppe di quattro tribù lutiche si riunivano qui per prendere i loro vessilli e partire insieme per la spedizione. Nel 1017, durante una spedizione comune con l'esercito imperiale contro la Polonia, un guerriero tedesco scagliò una pietra trapassando l'effigie di una dea lutica raffigurata su un vessillo; allora i sacerdoti della divinità offesa, che prendevano parte alla spedizione, portarono il caso di fronte a

<sup>39</sup> Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon*, a cura di R. Holtzmann, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, nova series, IX, Berlin 1935, lib. VI, capp. 22 e 23, p. 302.

Enrico II sostenendo l'accusa di sacrilegio e ricevendo dall'imperatore cristiano 12 libbre d'argento a titolo di indennizzo<sup>40</sup>.

Sempre Tacito (*Germania*, cap. 10) descrive il doppio oracolo, mediante le sorti e mediante il cavallo, praticato dalle tribù germaniche prima d'intraprendere un'azione importante. All'inizio del rito il sacerdote della tribù interpretava i segni incisi sulle sorti di legno sparse su un telo. Se il presagio delle sorti era positivo, si richiedeva la sua conferma da un altro oracolo mediante un cavallo bianco allevato appositamente a tale scopo in un santuario; il sacerdote e il re (o un altro capo della tribù) lo attaccavano al carro sacro e l'accompagnavano traendo presagi dal suo comportamento. La descrizione implica che solo l'esito positivo e concordante di ambedue gli oracoli permetteva di intraprendere l'azione. Thietmar presenta il doppio rituale di augurio praticato dai Lutici in modo assai più dettagliato, fondandosi probabilmente sulla testimonianza oculare degli ambasciatori di Enrico II, i quali dovevano assistere a tutte le tappe della decisione di capi tribali relativa all'alleanza con l'imperatore: il presagio, la risoluzione assembleare, il giuramento. Thietmar descrive infatti i rituali che accompagnavano tutti questi atti. All'inizio dell'oracolo i sacerdoti mormorando uno all'altro parole segrete scavavano tremando la terra davanti al tempio di Svarogiz per estrarne le sorti, decifrare i segni incisi su di esse e formulare il presagio. Poi rimettevano le sorti nel nascondiglio sotterraneo, e fatto venire un cavallo da sella riservato per gli usi sacri, lo facevano passare con umile ossequio sopra due lance incrociate con dardi fissati in terra, traendo il presagio dal modo in cui l'animale superava l'ostacolo<sup>41</sup>. I Lutici attuavano il loro intento solo se entrambi i rituali davano lo stesso presagio, naturalmente positivo («si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur»).

Ancora un esempio: nel 797 Carlo Magno promulgò un capitulare sassone per determinare come andasse mantenuto l'ordine pubblico nei territori di tre tribù sassoni (Westfali, Angrari e Ostfali) vinte sul campo di battaglia e ufficialmente incorporate nel regno franco, ma ancora non inquadrare effettivamente dall'amministrazione regia. A dispetto dei progetti prematuri del 785, Carlo Magno si decise ora a lasciare l'esercizio della giurisdizione locale in Sassonia alle comunità vicinali definite nel capitulare con l'espressione

<sup>40</sup> Op. cit., lib. VII, cap. 64, pp. 477-478.

<sup>41</sup> I sacerdoti di Svarogiz «invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespite viridi eas operientes, equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspidis hastilium inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et (...) per hunc quasi divinum denuo auguriantur. Et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur» (tutto l'episodio è narrato in *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* cit., lib. VI, cap. 24, pp. 302-304). Il tremore dei sacerdoti, notato dagli osservatori tedeschi, è stato spiegato da Leszek Ślupecki come una ostentazione della "paura divina" inerente all'apertura dell'accesso a una potenza ctonia che si esprimeva poi mediante le sorti: Ślupecki, *Wyrocznie i wróżby* cit., p. 143 e, riguardo l'oracolo a Radogoszcz, L.P. Ślupecki, *Per sortes ac per equum. Wyrocznia w Radogoszczy*, in *Europa barbarica, Europa christiana* cit., pp. 245-248.

«*ipsi pagenses*» («gli stessi abitanti del distretto»), vicini o convicini. Nel caso di disubbidienza reiterata (e dunque generatrice di scandalo) di un “ribelle” che ignorasse sia il verdetto dei propri vicini sia la conseguente citazione in giudizio al palazzo dello stesso re, Carlo Magno, ancora non disponendo in questo paese di strumenti amministrativi efficaci, autorizzava la comunità locale a impiegare la coercizione conforme alla vecchia legge tribale dei Sassoni («*secundum eorum ewa*»). Gli abitanti del distretto vicinale dovevano riunirsi in assemblea e, se lo decidevano in maniera unanime («*si unanimiter consenserint*»), erano autorizzati a incendiare la casa del “ribelle”.

Nella storiografia tedesca si è discusso molto sul carattere dell'incendio come modalità di irrogazione di una pena, ma nessuno ha avuto l'idea di confrontare il capitulare sassonico del 797 con l'*excursus* lutico di Thietmar. Secondo il vescovo di Merseburgo (lib. VI, cap. 25) i Lutici non avevano re ma, riuniti in assemblea, decretavano all'unanimità e quindi mettevano in pratica tutte le decisioni necessarie; se invece uno di loro resisteva apertamente alla realizzazione di ciò che era stato deciso dall'assemblea, perdeva tutto quanto possedeva in seguito all'incendio e al saccheggio reiterato («*omnia incendio et continua depredatione perdit*»), oppure doveva pagare all'assemblea il riscatto equivalente al proprio guidrigildo. In modo del tutto analogo procedettero, secondo la testimonianza pressoché contemporanea di Bruno di Querfurt, i Pruteni riuniti in assemblea per decidere l'espulsione della missione di sant'Adalberto. I missionari furono costretti a partire, mentre nei confronti di quel Pruteno che aveva lasciato entrare la missione nel territorio della tribù l'assemblea decretò un castigo a parte: si doveva incendiare la sua casa, vendere come schiave le sue mogli (al plurale!) e i suoi figli e distribuire i suoi beni (*Sancti Adalberti Vita altera*, cap. 25). Allo stesso modo gli Slavi pagani della Wagria ancora nel XII secolo castigavano, secondo Helmold di Bosau (lib. I, cap. 83), colui che avesse violato le norme di protezione di un ospite straniero: era lecito distruggere la casa del colpevole e i suoi averi con l'incendio, e tutti si rivolgevano contro il maledetto dichiarandolo vile, oggetto di disprezzo e degno di essere cacciato da ognuno («*ab omnibus exsibilandum*» o in altra versione manoscritta «*ab omnibus exiliandum*»).

L'incendio della casa, atto che privava il colpevole di un posto tra gli uomini e del rifugio legale, non era dunque che la prima tappa di una pena che si protraeva nel tempo. L'individuo punito in questo modo era privo di ogni protezione legale, esposto senza difesa alla sottrazione legalizzata di beni, da parte di chiunque, gli era vietato l'accesso al consorzio umano ed era relegato a vivere nella foresta come una bestia selvaggia. Si tratta, insomma, dell'esclusione dell'individuo dalla comunità nativa e con ciò dall'umanità; una repressione crudele a carattere collettivista praticata dalle società che non disponevano di mezzi di coercizione amministrativa. Nelle monarchie medievali “civilizzate” questa esclusione si trasformò in bando e confisca e divenne prerogativa regia. Nella nuova situazione non si praticava più l'incendio, ma le norme di legge conservavano le tracce, se non altro terminologiche, della realtà precedente. Così, nell'ampia *pravda russkaia* (artt. 6 e 7), la con-

fisca inerente al bando si chiama sempre *razgrabenije*, il che corrisponde testualmente alla *continua depredatio* di Thietmar; così, nel titolo 55 della legge salica il reo del saccheggio di una tomba è decretato *wargus* (*id est expellis*, spiega una glossa del secolo IX) ed è vietato dargli ospitalità per la notte o un pezzo di pane finché non si riconcili con parenti del defunto profanato, e sono questi che devono chiedere al re che il *wargus* abbia il permesso di «tornare tra gli uomini»; così, secondo le leggi di Eduardo il Confessore<sup>42</sup>, il bandito «porta la testa di lupo» ed è chiamato dagli Angli *wulfeshead*.

La convergenza tra le fonti menzionate mi sembra palese e non è motivata da continuità topiche. Thietmar, come quasi tutti gli autori del medioevo latino tranne Rodolfo di Fulda, non conosceva la *Germania* di Tacito ed è da escludere che si ispirasse al capitolare sassonico di Carlo Magno; del resto la sua testimonianza sui Lutici è molto più dettagliata sia di quanto scriveva Tacito sui Germani antichi sia di quanto troviamo nel capitolare del 797. Le testimonianze messe a confronto sono più o meno distanti nel tempo, ma sono frutto di un'osservazione diretta, manifestano un'evidente derivazione dalla realtà vissuta e si riferiscono a società ancora non inquadrate dagli stati e dalla chiesa (nel caso sassone la trasformazione iniziata da poco non era ancora compiuta). Queste testimonianze riguardano la funzione del culto pagano nelle comunità politiche tradizionali, nelle loro decisioni e nelle loro imprese belliche nonché i caratteri comunitari della coercizione, quindi elementi strutturalmente fondativi delle società arcaiche. Dobbiamo respingerle senza esaminarle?

Mi viene in mente la storia di una nonna che era andata con il nipotino al giardino zoologico. Il bambino incuriosito chiedeva informazioni su ogni animale esotico, e la nonna non aveva né la pazienza né le conoscenze per potergli rispondere. Infine arrivarono di fronte alla giraffa e all'ennesima domanda: «che cosa è?», la nonna, ormai completamente spazientita, rispose: «animali del genere non esistono affatto». Ma esistono, e dobbiamo spiegare la loro esistenza. È inutile negare la convergenza delle fonti. Chi vuole negare la conclusione sulla somiglianza strutturale tra l'ordinamento arcaico delle tribù germaniche descritte da Tacito e le tribù lutiche descritte da Thietmar, deve spiegare in qualche altro modo la convergenza di queste fonti. Certo, non si poteva farlo nella recensione. Attendo dunque delle repliche puntuali e argomentate. La tessitura del mio libro è fatta di letture delle fonti, una dopo l'altra, una assieme all'altra. Per motivare il disaccordo, ci vuole una lettura diversa. Il rifiuto della lettura non serve.

*4.7 Sarebbe giusto dire che Lei attribuisce una durata particolarmente lunga al valore delle fonti normative? Anche questo ha suscitato le obiezioni sia di Patrick Geary sia di Stefano Gasparri, nei brevi termini formulabili in una recensione. Gasparri ha scritto: «Le società non possono essere ricostituite*

<sup>42</sup> *Die Gesetze der Angelsachsen*, a cura di F. Liebermann, Berlin 1912, vol. I, p. 631.



*esclusivamente (o quasi) sulla base dei testi di legge che esse hanno prodotto, come fa appunto Modzelewski... La sua descrizione della società tradizionale dell'area germanica... non può essere se non in minima parte applicata sia al mondo al di qua che a quello al di là dell'antico limes».*

Per quanto riguarda l'obiezione di Gasparri, si tratta di un malinteso. Non mi è venuta in mente l'idea (effettivamente assurda) di riferire la stessa descrizione della società arcaica «sia al mondo al di qua che a quello al di là del *limes*». La mia *Europa dei barbari* è in fondo una ricerca sulle società e sulle culture senza scrittura. In quanto illetterate, le tribù barbariche non hanno lasciato testimonianze su se stesse. Abbiamo a disposizione solo testimonianze provenienti dall'esterno, opera degli autori civilizzati dell'antichità o del medioevo che osservavano le tribù "selvagge" coeve, viste in diretta, ma da una prospettiva culturale estranea ai barbari, oppure le testimonianze *ex post*, inerenti ai fenomeni della *longue durée*, ed è il caso appunto delle cosiddette *leges barbarorum*. L'analisi di queste leggi ha costituito per me una pista in grado di condurmi al passato dell'Europa tribale, quindi al mondo anteriore ai regni romano-germanici ed esterno a quello romano; al di là, non al di qua del *limes*.

Nell'epilogo al suo editto, Rotari insisteva di non aver legiferato, ma solo di aver messo per iscritto la tradizione giuridica, fino ad allora orale, del suo popolo. In modo simile il cosiddetto breve prologo alla legge salica presenta questa codificazione come una trascrizione di quanto dicevano a voce quattro scabini nelle assemblee celebrate al di là del Reno, cioè nell'ecumene tribale dei Franchi. Certo, si tratta in ambedue i casi delle affermazioni che legittimavano la codificazione e non sono da prendere come oro colato. In realtà la codificazione scritta non solo costituiva un cambiamento rivoluzionario nella comunicazione, ma più o meno profondamente rimaneva la stessa tradizione giuridica, la censurava eliminando riferimenti troppo palesi al culto pagano e l'alterava per quanto era necessario secondo le esigenze del regno. Ma non si poteva e non si doveva cambiare tutto ad un tratto. «La cultura longobarda, come tutte le culture dei popoli germanici – ha scritto Stefano Gasparri nell'introduzione alle *Leggi dei Longobardi* – era... una cultura orale; ed è proprio nel momento del suo passaggio dall'oralità alla scrittura che, se da una parte si perde il dinamismo originario di tale cultura, destinata... a mutare profondamente i suoi caratteri originali, dall'altra si creano le condizioni per una forma, sia pure parziale e distorta, di conservazione di contenuti antichissimi. Un tale passaggio avviene nel corso del secolo VII, e di esso l'editto di Rotari con il suo doppio prologo è il testimone principale»<sup>43</sup>.

Mi sono permesso questa citazione non per malizia, ma soprattutto perché condivido pienamente l'idea espressa da Stefano Gasparri e spero che la

<sup>43</sup> S. Gasparri, *La memoria storica dei Longobardi*, in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma 2005, p. XIX.



condivida ancora anche lui. Con ciò non intendo minimizzare le differenze tra leggi di vari popoli germanici. Paolo Delogu ha giustamente messo in rilievo la profonda differenza tra l'editto di Rotari e la codificazione visigota coeva: in Spagna la continuità dell'ordinamento amministrativo tardoimperiale sotto il dominio delle *élites* visigota e romana contribuì alla precoce romanizzazione culturale dei barbari e della loro legge, mentre nell'Italia longobarda il crollo dell'assetto tardoimperiale e il monopolio politico dell'*élite* germanica agevolavano la lunga sopravvivenza della tradizione giuridica della *gens nostra Langobardorum*<sup>44</sup>. Perciò la codificazione di Rotari è ricca di «contenuti antichissimi» che risalgono al passato tribale dei Longobardi e possono arricchire la nostra idea dell'assetto arcaico «al di là» del *limes*, mentre quella di Chindasvinto e Recesvinto non è utile a tale scopo.

Ora la precoce romanizzazione dei Visigoti e della loro legge sicuramente non precedeva il loro «prossimo incontro» con l'Impero. Il contrasto tra l'editto di Rotari e il *liber iudiciorum* risulta dalle circostanze storiche assai diverse della formazione dei due regni romano-germanici e dai rapporti diversi tra le *élites* barbariche e la società tardoromana in Italia settentrionale e in Spagna. Il caso dei Visigoti sembra eccezionale per l'estrema profondità della rottura tra la loro prima codificazione scritta e la tradizione giuridica tribale. Anche il regno di Burgundi si riallacciava al sistema dell'*hospitaticum* e si fondava sul condominio delle *élites* germanica e tardoromana; ciononostante la *Lex Gundobada* ha conservato alcuni «contenuti antichissimi» della tradizionale normativa barbarica, mentre tali contenuti sono assenti nel *Codex Euricianus* e del tutto estranei al *liber iudiciorum*. I caratteri arcaici sono invece chiaramente visibili nella legge salica e più o meno reperibili, con varie modalità, anche in altre *leges barbarorum*.

Individuare in queste fonti le tracce del passato arcaico è un'impresa difficile che richiede l'analisi delle situazioni peculiari inerenti alla codificazione di tradizioni giuridiche dei barbari nei vari regni romano-germanici. Certamente dovevo occuparmi di tali regni e delle società «al di qua del *limes*»; questo, tuttavia, non era per me che una premessa indispensabile alla critica delle fonti, un mezzo per arrivare a un fine. Il mio obiettivo era di risalire, lungo le tracce reperibili nelle normative tradizionali, al passato tribale remoto, anteriore ai regni romano-germanici, anteriore alla scrittura ed esterno al mondo romano, «al di là del *limes*».

Va rilevato però che questo tentativo di applicare un metodo regressivo oltre la soglia strutturale ha inevitabilmente una portata ben limitata. Nel 785, immediatamente dopo aver incorporato al suo regno le tre tribù sassoni (i Westfali, gli Angrari e gli Ostfali), Carlo Magno vietò ai Sassoni di riunirsi nelle assemblee tribali, a meno che l'ordine di riunione non provenisse dallo stesso re dei Franchi. Lo stato non poteva tollerare nel suo seno comunità tri-

<sup>44</sup> P. Delogu, *L'editto di Rotari e la società del VII secolo*, in *Visigoti e Longobardi*, a cura di J. Arce e P. Delogu, Firenze 2001, pp. 329-355.

bali militarmente e politicamente organizzate. Le strutture politiche delle tribù non sono sopravvissute in nessun regno romanobarbarico (e neppure negli stati slavi creati nel X secolo) e, tranne qualche residuo – come, ad esempio, la tutela parentale del re sulle donne libere di stirpe longobarda o la posizione del re quale ultimo anello della catena successoria dei parenti –, non sono rispecchiate nelle codificazioni regie. La continuità di lunga durata, appunto la *longue durée*, riguardava invece le strutture famigliari, la faida e il riscatto, il potere patriarcale sulle donne e il suo ancoraggio nel *sacrum* pagano, le regole successorie, e così via. Per questi aspetti peraltro fondamentali della società tradizionale le *leges barbarorum* offrono testimonianze insostituibili. Le comunità vicinali sono invece da studiare più che altro sulla base dei documenti d'archivio, mentre le strutture politiche della comunità tribale e le istituzioni del culto pagano si rivelano nelle testimonianze narrative. L'affermazione che la mia immagine del *barbaricum* si fonda esclusivamente (o quasi) sulle fonti normative è semplicemente erronea.

4.8 Come definirebbe per i nostri lettori quanto ha inteso come «un'analoga situazione antropologica» in relazione a popoli diversi ed età differenti? L'uso storiografico che Lei ha fatto della Germania di Tacito si fonda sul concetto della *longue durée* o su altre premesse? Che cosa pensa delle reazioni che pare suscitare anche l'espressione «collettivismo barbarico» che Lei usa soprattutto nel capitolo finale de *L'Europa dei barbari*?

Queste domande mi spingono a indicare il mio posto sulla mappa delle correnti storiografiche. Lo farò, ma prima occorre tornare alle esemplificazioni già presentate sopra. In *L'Europa dei barbari* ho condotto il confronto tra testimonianze di Tacito sulle tribù germaniche nel I secolo e quelle di Thietmar di Merseburgo sulle tribù lutiche (quindi slave) all'inizio dell'XI. La convergenza è incontestabile e riguarda, lo ripeto, gli elementi strutturalmente fondativi delle comunità tribali. La distanza cronologica tra la testimonianza di Tacito e quella di Thietmar è di oltre nove secoli. È un lunghissimo lasso di tempo, ma non si tratta della *longue durée*. Tra Lutici e antichi Germani non c'era continuità; c'era invece la profonda somiglianza strutturale dell'assetto politico delle tribù e dei modelli di cultura arcaica. È questo che chiamo «un'analoga situazione antropologica».

Il confronto Tacito-Thietmar non è che un esempio tra tanti. Si possono, anzi si devono fare confronti e notare convergenze tra la *Germania* di Tacito (cap. 11) e la *Chronica Slavorum* di Helmold (I, 84, l'evento del 1156); tra il cap. 12 della *Germania* e la testimonianza di Adamo di Brema sul martirio di un missionario anglosassone, annegato verso il 1030 dagli Svedesi pagani in una palude; tra le osservazioni puntuali di Tacito sull'ospitalità dei Germani, quella dello *Strategikon* sulle regole dell'ospitalità presso gli Slavi meridionali, quella di Adamo di Brema sulle norme osservate al proposito dagli Svedesi e quelle di Helmold relative agli Slavi nord-occidentali; tra la descrizione delle assemblee tribali nel cap. 11 della *Germania* e lo svolgimento dell'assemblea

dei Pirizzani (una tribù slava della Pomerania) nel giugno del 1123, osservata da santo Ottone di Bamberga e dai suoi compagni di missione e descritta da Herbord nella vita del santo. Alla luce di tutte queste convergenze si deve innanzitutto riconsiderare il problema della credibilità di Tacito quale fonte relativa all'assetto sociopolitico delle tribù germaniche nell'antichità.

I grandi studiosi tedeschi dell'Ottocento e del primo Novecento (di stampo genericamente positivista, ma da noi definiti "evoluzionisti") consideravano affidabile Tacito. Questa fiducia, forse un po' ingenua, è stata scossa nel 1920 da Eduard Norden – con *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania* – il quale ha dimostrato la dipendenza dell'immagine presentata nell'opera di Tacito dallo stereotipo dei barbari diffuso nella letteratura antica a partire da Erodoto. Respinta dalla storiografia nazionalista e messa al bando dai nazisti, la tesi di Norden è stata riabilitata e largamente ammessa nella seconda metà del Novecento: usata, e qualche volta forse abusata dalla corrente decostruzionista. Ora le convergenze di contenuto tra la *Germania* e le testimonianze dei vari scrittori medievali sulle tribù barbariche loro coeve non sono da attribuirsi alla diffusione di *topoi* letterari, in quanto gli autori di codeste testimonianze non conoscevano né Tacito, né Erodoto, né altre opere di etnografia antica. Questo ovviamente non esclude che nell'attrezzatura mentale degli scrittori ecclesiastici del medioevo europeo siano presenti stereotipi comuni, dipendenti dal comune retaggio di cultura classica. Senza leggere Tacito, senza avere la minima idea della *Germania*, scrittori come Rimbert, Helmold o Herbord guardavano gli Svedesi del secolo IX o gli Slavi del XII attraverso gli occhiali romani. L'adozione, da parte degli osservatori, di una prospettiva culturale simile accentuava la somiglianza delle loro osservazioni, in quanto ogni modo di osservare è allo stesso tempo un modo di trascurare. Ma questo non vuol dire che Tacito mentre guardava i Germani del secolo I attraverso gli occhiali romani, e Rimbert mentre guardava gli Svedesi del IX secolo attraverso occhiali simili, non vedessero gli oggetti concreti delle proprie osservazioni, e vedessero invece solo gli occhiali. La convergenza delle loro osservazioni esprime non solo una certa qual affinità culturale degli autori, ma pure una certa qual somiglianza delle società da loro descritte. Le convergenze tra la *Germania* e le testimonianze di vari autori medievali che hanno scritto sui barbari del medioevo non si spiegano se non riferendosi a un fondamento empirico. In altre parole: queste convergenze confermano la credibilità di Tacito. La *Germania* non è una sterile riproduzione di *topoi* letterari priva di contenuto empirico, ma una miniera di informazioni sulle tribù germaniche del I secolo, anche se la struttura di queste informazioni dipende dalla prospettiva culturale dello scrittore.

Ora possiamo passare al problema più generale: come spiegare le convergenze incontestabili tra testimonianze che riguardano popoli barbarici differenti in età differenti? È lecito, per esempio, parlare di «analoghe situazioni antropologiche» in relazione a due popoli differenti, quali Longobardi e Franchi? In questo caso pare che non ci siano dubbi; l'approccio comparativo non è un espediente per superare la discontinuità delle fonti a livello "nazionale",

bensì una dimensione indispensabile della nostra visione della storia universale. Ma l'idea di una ricerca sulle «analoghe situazioni antropologiche» in relazione ai Sassoni pagani nell'VIII secolo e Pruteni, Livoni o Lituani pagani nei secoli XIII e XIV suscita «perplexità».

Si tratterebbe dunque della diversità etnica? Considerarla un impedimento allo studio comparativo delle «analoghe situazioni antropologiche» non sarebbe niente altro che pregiudizio nazionalista. Non mi spaventa lo spettro del nazionalismo, ma un pregiudizio del genere non mi convince affatto.

Rimane, in fin dei conti, un certo qual scetticismo di fronte a somiglianze strutturali percepibili nonostante le grandi distanze spaziali e cronologiche. Penso che dietro questo scetticismo si celi la convinzione (o piuttosto il preconcetto) che tali somiglianze risultano necessariamente dalla trasmissione dei modelli tra popoli vicini e che strutture più o meno simili sono soggette allo stesso, universale ritmo della mutazione storica. Così, l'ovvia somiglianza tra l'assetto politico dei Sassoni nel secolo VIII e dei Lutici all'inizio dell'XI si potrebbe spiegare sulla base dell'immediata vicinanza e quindi dell'influsso, magari reciproco, tra Sassoni e Veleti (la federazione di tribù slave descritta negli annali franchi di età carolingia, poi disintegrata sotto la pressione del regno tedesco e riapparsa alla fine del X secolo con la nuova denominazione di Lutici). Ma la distanza spaziale e l'esiguità dei contatti diretti esclude la stessa spiegazione delle somiglianze strutturali tra Sassoni prima della conquista franca e Pruteni ancora non conquistati dai cavalieri teutonici. Gli stessi Sassoni sono stati per secoli – da Clodoveo a Carlo Magno – vicini, avversari o tributari del regno franco pur rimanendo per settecento anni, dopo Tacito, assai più simili alle tribù descritte nella *Germania* che ai regni romano-germanici, compreso quello dei loro vicini occidentali. Il tempo astronomico, fondamento della cronologia universale così cara agli studiosi di storia, era certo uguale per tutti. Ma i Sassoni non lo sapevano. Il loro tempo storico seguiva un ritmo diverso da quello dei Romani o dei Franchi dopo Clodoveo. Mi sia permesso di riprendere a modo mio le parole di Stefano Gasparri: i Sassoni fino alla loro incorporazione nello stato di Carlo Magno vivevano nel tempo di al di là del *limes*, mentre i Franchi, a partire da Clodoveo, nel tempo di al di qua.

Eccoci arrivati alla divergenza cruciale, che riguarda la nozione del tempo storico. Non a caso per definire la mia posizione di fronte alle somiglianze strutturali attestate in fonti cronologicamente distanti tra di loro ho fatto riferimento all'antropologia. Per l'antropologo infatti la cronologia conta poco; contano soprattutto le strutture sociali, i modelli di cultura, le loro somiglianze o differenze. La storiografia invece è tradizionalmente abituata a presentare la propria narrazione in ordine rigorosamente cronologico, a cogliere fenomeni concreti e irripetibili, a cercare variabilità piuttosto che somiglianze regolari, mutazioni piuttosto che strutture e, se ammette lo studio comparatista, lo sottopone ai rigori di sincronia. Non condivido queste predilezioni classiche, e non solo perché nel corso delle mie ricerche mi sono imbattuto in talune convergenze molto importanti in fonti cronologi-

camente e geograficamente distanti tra di loro. Si tratta di un'opzione più generale: ritengo che abbiamo bisogno di un'apertura interdisciplinare verso l'antropologia.

Questa scelta in favore dell'antropologia storica si esprime nel caso mio anche nella disubbidienza premeditata alla tradizionale esigenza metodologica di sincronia. Si tratta non solo dell'analisi congiunta, «come se fossero un corpus unico», di testi narrativi del I e dell'XI o XII secolo, ma anche dell'uso regressivo che faccio delle *leges barbarorum*: riferendomi ai fenomeni della *longue durée*, sto cercando in queste codificazioni, messe per iscritto in vari paesi tra il secolo VI e il XIII, le tracce del remoto passato tribale senza precisarne la cronologia e senza neppure immaginare che vi sia un denominatore cronologico comune. Stefano Gasparri mi rimprovera che ne vien fuori «l'immagine di una cultura e di una società... del tutto immobili e fuori del tempo». Per essere precisi, occorrerebbe scrivere «fuori della cronologia» invece che «fuori del tempo» e ammorbidire la formula «del tutto immobili»; penso infatti che si trattava di strutture assai resistenti alle mutazioni e che si trasformavano soprattutto in seguito a impulsi provenienti dall'esterno. Con queste precisazioni confesso e rivendico la colpa che mi è rimproverata.

Patrick Geary ha notato la somiglianza tra il mio metodo dell'analisi congiunta di varie codificazioni romano-barbariche e testimonianze narrative sulle tribù barbariche, e la metodologia analoga adoperata tra l'Ottocento e l'inizio del Novecento dalla storiografia evoluzionista. Anche in questo caso devo confessare (e rivendicare) la mia colpa, con alcune restrizioni. Heinrich Brunner era un maestro straordinario, ma né io né alcun altro studioso contemporaneo, ricchi come siamo delle esperienze del nostro secolo, possiamo tornare al suo immaginario; ci sembrerebbe un'ingenuità. Questo, però, non equivale al rigetto del patrimonio di ricerche accumulato da lui e dalla sua corrente storiografica. Forse non abbiamo la statura dei grandi maestri della storiografia evoluzionista ma, seduti sulle loro spalle, vediamo più lontano di loro. Preferisco rimanere in questa posizione invece di scendere in terra e mordere i grandi predecessori ai polpacci, come hanno fatto Otto Brunner, Theodor Mayer ed altri studiosi tedeschi negli anni Trenta e Quaranta. Il loro tentativo di distruggere la tradizione evoluzionista ha avuto effetti anche nel secondo dopoguerra, ma è stato a sua volta demolito in modo convincente da Giovanni Tabacco<sup>45</sup>, Hans Kurt Schulze<sup>46</sup>, František Graus<sup>47</sup>, e altri ancora. Anch'io in *L'Europa dei barbari* ho contribuito alla critica della *Königsfreiheitstheorie*. Il valore delle acquisizioni raggiunte dagli evoluzionisti andrebbe ora riconsiderato. Senza tornare alle loro teorie, vale la pena di riprendere la loro problematica abbandonata dai seguaci della *neue Lehre* e, con le debite riserve, alcune impostazioni metodologiche. La storiografia evoluzionista

<sup>45</sup> G. Tabacco, *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, Spoleto 1966.

<sup>46</sup> Per esempio H.K. Schulze, *Rodungsreihheit und Königsfreiheit. Zur Kritik der neuerer verfassungsgeschichtlichen Theorien*, in «Historische Zeitschrift», (1974), 219.

<sup>47</sup> F. Graus, *Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, in «Historische Zeitschrift», (1986), 243.

dell'Ottocento, impressionata dalle opere di Lewis Henry Morgan, era del resto disposta all'apertura verso l'etnologia. Tutto sommato, non ritengo di dover rinnegare la mia parentela con gli evoluzionisti; ma non discendo in linea diretta da questa tradizione. I suoi maestri non erano miei nonni, ma piuttosto i cugini.

Andando in cerca delle mie radici storiografiche dovrei invece indicare l'inclinazione antropologizzante di Gieysztor, palese nella sua *Mitologia degli Slavi* e – tramite la scuola delle «Annales» – l'influenza dello strutturalismo. Per quanto riguarda la comprensione antropologizzante del tempo storico, mi è prossima la categoria della *longue durée*, prodotto classico di questa scuola e rinnovata ultimamente nel saggio brillante di Maurice Aymard. Questo apporto alla nostra attrezzatura mentale ci rende più sensibili alle presenze del passato anche remoto che continuano a vivere nel nostro presente. Si tratta di presenze tutt'altro che omogenee, non facili a decifrare e spesso trascurate nella prospettiva della globalizzazione. Ma trascurarle è pericoloso, e per individuarle occorre lo sforzo interdisciplinare di studiosi di storia, di antropologia culturale e di sociologia, armati ciascuno di propri strumenti metodologici ma aperti alla problematica e alle impostazioni dei vicini. Ci vuole uno sforzo comune per superare la pericolosa illusione secondo cui la nostra cultura è ormai l'unica al mondo. Ciò riguarda anche la nozione del tempo inerente al nostro patrimonio culturale. Pochi giorni fa ho letto, in un *reportage* dall'Afghanistan, la battuta minacciosa di un capo talebano che si rivolgeva agli Americani: «voi avete orologi, ma noi abbiamo il tempo». Penso che in questo caso c'entri qualcosa di più sostanziale che una semplice allusione alla pazienza.

E l'espressione «collettivismo barbarico»? Si tratta della denominazione che ho dato nell'epilogo del libro alla mia visione dell'assetto sociopolitico delle tribù barbariche europee. Riassumendolo, intendevo porre l'accento sulla categoria chiave e opporla agli altri termini del genere come la “democrazia dei guerrieri liberi” nelle opere classiche della storiografia evoluzionista o la *Herrschaft* e la *Königsfreiheit* nella *neue Lehre* degli anni Trenta e Quaranta. Ponevo l'accento sul collettivismo quale modo d'integrazione sociale e di oppressione di fronte all'individuo disobbediente nelle società che non disponevano di strumenti di coercizione politico-amministrativa. Certo, la mia sensibilità ai fenomeni del collettivismo risulta dal mio immaginario, frutto di esperienze che sono caratteristiche piuttosto dell'Europa orientale che di quella occidentale. L'ho scritto nell'introduzione: «Non credo che il punto di vista determinato dalla mia esperienza e dalla mia sensibilità est-europea sia più fertile o meno fertile di altri nello studio delle culture medievali. Ma ritengo che esso sia in una certa misura diverso dai punti di vista con i quali abbiamo in genere a che fare nella medievistica europea. La risposta alla domanda se questa diversità arricchisca o meno la nostra discussione sul passato dell'Europa spetta però ai lettori e ai critici di questo libro». Le prime polemiche, e si tratta dei medievisti eminenti, mi sembrano quasi una reazione immunologica. Pazienza: dobbiamo comunicare.



#### 4.9 È corretto dire che vi è un disaccordo tra Lei e la corrente storiografica un po' sbrigativamente chiamata "scuola di Vienna"<sup>48</sup>?

Non lo credo, e poi non bisogna generalizzare; gli aderenti di questa scuola sono numerosi e vari. Innanzitutto vorrei rilevare che sia per me, sia per Herwig Wolfram e Walter Pohl alcune idee di Reinhard Wenskus costituiscono punti di riferimento molto importanti; abbiamo dunque elementi comuni nella nostra genealogia storiografica. Il rigetto della visione delle comunità etniche tardoantiche o altomedievali come stirpi in senso pressoché biologico mi pare l'acquisizione incontestabile dei "Viennesi", presentata nel modo forse più convincente e brillante dal membro americano della scuola, cioè da Patrick Geary (di cui ho letto il libro in traduzione francese, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris 2004, dopo la pubblicazione della mia *Europa dei barbari* in Polonia). D'altra parte, mi pare altrettanto incontestabile che il mito dei legami di sangue aveva un'importanza costitutiva per la comprensione della comunità etnica e degli altri legami interpersonali nelle culture arcaiche. Questi legami, tuttavia, potevano essere costituiti non solo dalla nascita, ma anche dai rituali che accompagnavano l'adozione, l'affrancamento o l'assunzione alla comunità etnogiuridica. Secondo l'editto di Rotari lo schiavo affrancato «in gaida et gisil» («con il bastone e la freccia») diventava *fulcfree* (pienamente libero), ma se non era stato dichiarato dal suo padrone longobardo «amund, id est extraneus a se», rimaneva legato al padrone dal mundio parentale e considerato una specie di suo consanguineo libero longobardo. Anche l'adesione dello straniero alla comunità di coloro che vivevano secondo la legge dei Longobardi equivaleva all'atto di adozione etnica che trasformava l'immigrato nel Longobardo di sangue. L'immaginario inerente a queste nozioni faceva parte di una cultura molto diversa dalla nostra, ma lo sforzo di comprenderla è un dovere per chi vuole esercitare il nostro mestiere.

Mi pare significativo che il rito dell'adozione appaia come motivo portante di tradizioni mitostoriche basilari per la convinzione che l'intera tribù era unita da legami di parentela. Nell'*Origo gentis Langobardorum* abbiamo a che fare con l'adozione del popolo intero da parte della divinità protettrice, in seguito allo stratagemma di Frea: l'analisi penetrante di questa narrazione è grande merito di Stefano Gasparri. Si trovano indizi di una simile mitologia etnica nel mondo slavo. Secondo la descrizione di Sassone Grammatico (il quale riprendeva nei *Gesta Danorum* XIV, 39 le memorie del suo superiore, il vescovo Absalon, testimone oculare che dirigeva la distruzione dei santuari pagani a Rugia), la foggia di capelli e baffi di Sventovit era identica a quella in uso presso tutti i Rugiani. Come nel caso dei Longobardi e delle divinità di

<sup>48</sup> Si veda a questo proposito l'*Intervista a Herwig Wolfram*, a cura di G. Albertoni, in «Reti Medievali - Rivista», 9 (2008), pp. 1-40 (<<http://www.rivista.retimedievali.it/>>), anche in H. Wolfram, *Origo. Ricerca dell'origine e dell'identità nell'Alto Medioevo*. Con introduzione, traduzione e intervista all'autore a cura di G. Albertoni, Trento 2008, pp. 47-78.



Wotan e Frea, il popolo doveva somigliare fisicamente alla sua divinità protettrice in quanto si trattava dell'antenato divino e dei suoi discendenti. La parentela tra il dio e il suo popolo poteva benissimo essere adottiva (infatti ogni popolo è eletto), ma l'adozione, come la nascita, creava il legame di sangue che si esprimeva sul corpo e sul volto di ciascuno. Nel mito dinastico dei Piast ripreso (e censurato) dal primo cronista del regno polacco, i due misteriosi viaggiatori arrivano nella capanna di Piast nel momento di iniziazione del suo figlio (il primo taglio di capelli e il banchetto rituale), fanno miracolosamente moltiplicare la birra e la carne consumati e infine si sostituiscono al padre nel tagliare i capelli del figlio e dargli, «quale presagio del destino futuro», il nome di Siemowit, la cui etimologia indica la famiglia regnante. Siemowit, infatti, divenne poi fondatore della dinastia. In questa narrazione si coglie il motivo dell'adozione del futuro re da parte delle divinità gemellari<sup>49</sup>. È il mito dinastico che attribuisce ai Piast in quanto discendenti dei dioscuri divini la capacità di assicurare il benessere al popolo. Ma allo stesso tempo, visto che il re era per il suo popolo un «grande parente», esprimendo un legame di parentela che comprendeva e univa l'intera tribù<sup>50</sup>, le divinità pagane adottavano con lo stesso re anche la sua comunità tribale. Così, il mito dinastico assumeva le funzioni del mito etnogenetico.

Si dovrebbe così vedere come io non sia estraneo alle idee della “scuola di Vienna”. C'è però tra di noi una differenza che non costituisce, o ad ogni modo non dovrebbe costituire, una divergenza. Si tratta della differenza degli ambiti di ricerca. I protagonisti della “scuola di Vienna”, con l'eccezione importante di Walter Pohl che ha condotto una ricerca sugli Avari, si occupano dei barbari che penetravano nell'Impero o lo invadevano; io invece, anche se strada facendo devo occuparmi dei barbari “al di qua” del *limes*, prendo di mira le tribù arcaiche del *barbaricum*.

Questa differenza degli ambiti di ricerca si traduce in una differenza della problematica, in via di principio complementare, ma talvolta determinante in considerazione della varietà delle impostazioni. I barbari che entravano nell'Impero non erano tribù intere e compatte, anche se così venivano percepiti dai Romani; su quest'argomento concordo con Reinhard Wenskus, Herwig Wolfram e Walter Pohl. Queste strutture itineranti che si trasformavano in componenti costitutive dei regni romanobarbarici avevano però un pressante bisogno di coesione. Il gruppo dirigente doveva imporre alla generalità dei guerrieri, più o meno eterogenei, la comune tradizione tribale – mitostorica e giuridica – quale premessa indispensabile dell'integrazione. Mi convince l'idea di Wenskus che si trattava di solito della tradizione identitaria dello stesso gruppo dirigente, per cui non mi pare giusto abbandonare la categoria del “nucleo di tradizione”, sempre utile quale strumento di ricerca. Il caso dei Sassoni arrivati in Italia con Alboino, ma poi ritornati in Sassonia perché l'im-

<sup>49</sup> Banaszkiwicz, *Podanie o Piaście i Popielu* cit.

<sup>50</sup> Modzelewski, *L'Europa dei barbari* cit., pp. 397-407.

posizione della legge dei Longobardi sembrava loro inaccettabile, dimostra quanto difficili potevano essere gli sforzi di integrazione e sembra indicare che, nel caso dei “popoli” barbarici che si installavano nelle province dell’Impero romano, abbiamo a che fare con processi etnogenetici relativamente recenti. Non è detto, tuttavia, che le comunità etniche insediate da secoli nelle loro ecumene tribali “al di là” del *limes* romano siano state altrettanto fluide e recenti.

Inoltre, la tradizione tribale e l’identità etnogiuridica imposte dai capi vittoriosi anche agli elementi minoritari del loro “popolo-esercito” non solo integravano i conquistatori (“federati” o meno), ma costituivano anche il segno della loro distinzione, e quindi della loro superiorità politica sulla popolazione romana dei loro regni. Questo aspetto di superiorità può spiegare il motivo per cui la segregazione etnogiuridica tra barbari e romani ha continuato a vigere fino alla metà del VII secolo anche nel regno dei Visigoti, nonostante la precoce romanizzazione dovuta alla condivisione dell’egemonia posta in essere dall’*élite* barbarica con l’aristocrazia provinciale. Nel regno longobardo, dove l’*élite* germanica esercitava un vero e proprio monopolio di potere, e in gran parte anche nello stato dei Franchi, la distinzione etnogiuridica tra Barbari e Romani rimase in vigore molto più a lungo. Su questo argomento c’è un disaccordo con Stefano Gasparri, il quale insiste giustamente sull’inevitabile acculturazione dei Longobardi e ne conclude (secondo me a torto) che la distinzione giuridica tra loro e i Romani era già venuta meno nel regno di Liutprando. Ma i Longobardi di allora non dovevano affatto parlare una lingua e professare una religione diversa dai Romani per distinguersi da loro socialmente e giuridicamente in quanto ceti di guerrieri che costituiva – nonostante le profonde disequaglianze economiche tra gli *exercitales* – la comunità politica del regno. Tale comunità si esprimeva in categorie etnogiuridiche tradizionali come l’autocoscienza di coloro che professavano la *lex Langobardorum* sempre distinta dalla *lex Romanorum*, e quest’ultima abbracciava nel secolo VIII non solo il clero, ma anche numerosissimi laici liberi che non facevano parte del ceto militare. La divergenza tra Gasparri e me non ha in questo caso nessuna connotazione storiografica, ma si fonda e si risolve in base a letture differenti dei capp. 62, 83, 91 e 127 di Liutprando, nonché dei capp. 2 e 3 di Astolfo<sup>51</sup>. La distinzione etnogiuridica tra Longobardi e Romani in quanto principio dell’assetto tradizionale del regno è stata ribadita anche nei capitolari italici di Carlo Magno e di Pipino, come hanno osservato Paolo Cammarosano e, con analisi più dettagliata, Aneta Pieniãdz<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> K. Modzelewski, *La stirpe e la legge*, in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di L. Gatto e P. Supino Martini, Firenze 2002, e Modzelewski, *L’Europa dei barbari* cit., pp. 87-92 e 220-231.

<sup>52</sup> P. Cammarosano, *Nobili e re*, Roma-Bari 1998, pp. 121-122; A. Pieniãdz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów 774-875* [Tradizione e potere. Il regno d’Italia sotto il dominio dei Carolingi 774-875], Wrocław 2008, pp. 87-89: questo libro meriterebbe di essere reso accessibile al pubblico italiano [K. M.].

È possibile che non abbia dedicato in *L'Europa dei barbari* abbastanza spazio alla “scuola di Vienna”, una realtà storiografica di grande rilievo. In genere sono piuttosto asciutto nel presentare la cosiddetta “letteratura sul problema”: cito solo quello che è strettamente legato al mio argomento. Forse dovrei cambiare quest’abitudine e fare più attenzione alla storiografia.

## 5. Problemi di metodo

*5.1 Più degli studiosi che operano in altri contesti documentari, Lei ha dovuto confrontarsi con i problemi “originari” di chi tratta le fonti altomedievali del mondo slavo: grandi discontinuità nella documentazione scritta e conseguente esigenza di leggere le fonti sia in senso regressivo sia in una dimensione comparativa. Già nei suoi primi studi, peraltro, Lei ha dovuto ragionare su una toponomastica molto risalente nel tempo (secoli XI-XII) e che sarebbe originata dall’esercizio di attività artigianali specializzate da parte di ministeriales e tali da caratterizzare in maniera definitiva la vita e il nome stesso dell’insediamento. Ci rendiamo conto dell’astrattezza della domanda, ma come imposterebbe in termini di metodologia della storia simili questioni?*

Infatti, la documentazione scritta relativa al mondo slavo è assai discontinua sotto il profilo sia geografico sia cronologico. Per citarne un esempio controllabile da parte dei lettori italiani, faccio riferimento alla mia recente lezione spoletina sulle città slave dell’età pagana<sup>53</sup>. Il paganesimo slavo ci è noto tramite testimonianze dettagliate e colte “in diretta” dagli scrittori ecclesiastici tedeschi o danesi dei secoli XI e XII: tuttavia queste testimonianze si riferiscono solo all’estremità nord-occidentale del mondo slavo, tra la bassa Elba e il basso Oder. Inoltre, abbiamo a disposizione la memoria rudimentale della mitologia pagana conservata nell’annalistica, nell’agiografia e nell’omiletica russa, redatte nella lingua madre da monaci di origine slava, e infine qualche brano dello *Strategikon* o di Procopio di Cesarea relativo agli Sclaveni e agli Anti, vicini di Bisanzio. Tra queste estremità nord-occidentale, orientale e meridionale si estendeva una vastissima area “buia” e per dissipare questa oscurità, dobbiamo necessariamente fare un uso comparativo di Thietmar, Adamo di Brema, delle tre vite di sant’Ottone di Bamberga, di Hel mold e di Sassone Grammatico. Dobbiamo chiederci a tale proposito se la proliferazione delle fonti che fanno luce sull’assetto tribale e sul culto pagano in quest’angolo del mondo slavo risulti da circostanze storiche eccezionalmente favorevoli alla documentazione o esprima delle realtà eccezionali. Possiamo poi allargare l’orizzonte comparativo comprendendovi le tribù pagane ger-

<sup>53</sup> Modzelewski, *Sedes idolatriae e plebs de rure* cit.

maniche: con un doppio vantaggio, in quanto le testimonianze sulle pratiche pagane di Lutici, Abodriti, Pomerani e Rugiani nei secoli XI e XII sono assai più ricche della documentazione relativa ai popoli germanici. Dobbiamo però tener presente che l'analisi comparativa fa parte della nostra cultura storiografica e non è da considerarsi solo un espediente per colmare le lacune di una documentazione discontinua.

L'uso regressivo dell'abbondante documentazione duecentesca per ricostruire l'assetto sociopolitico della Polonia nei secoli XI-XIII si fonda su un'opinione ben motivata da Karol Buczek e condivisa da me: l'ampia documentazione del XIII secolo è inerente al declino dello stesso ordinamento sociale formatosi, secondo ogni probabilità, con la monarchia più o meno unitaria dei primi Piast, cioè intorno al Mille. La frantumazione, dopo il 1138, dello stato relativamente unitario in ducati regionali non implicava mutazioni fondamentali nel loro ordinamento interno. In ciascuno dei ducati regionali numerosi diplomi e carte del XIII secolo attestano pressoché identici oneri tributari e servizi dovuti dalla popolazione contadina a titolo dello *ius ducale*, le stesse strutture della corte e dell'amministrazione territoriale, lo stesso sistema della giurisdizione pubblica. Nei ducati regionali rimaneva in vigore l'ordinamento unitario anteriore alle suddivisioni dinastiche, e le scarse notizie che risalgono alla prima metà del XII secolo sembrano confermarlo. Oneri e poteri pubblici inerenti a questo ordinamento ci diventano noti in dettaglio a partire della prima metà del Duecento grazie ai sempre più numerosi privilegi d'immunità, cioè tramite il processo di disgregazione del sistema dello *ius ducale*, ma dovevano pur essersi formati e funzionare prima. Risulta assai probabile che l'assetto sociale fondato sullo *ius ducale* sia durato circa tre secoli; la ricerca regressiva si colloca entro i limiti di questo contesto macrostrutturale. Certo, si può mettere in dubbio il valore dell'analisi regressiva, ma bisogna tener presente che costruire un altro quadro d'insieme in base all'esigua e ambigua documentazione anteriore al Duecento sarebbe impresa molto più azzardata: in tale caso, per prudenza, è meglio tacere.

Nelle mie ricerche ho preso in esame una sola categoria dei toponimi medievali: le denominazioni di cosiddetti villaggi ministeriali. Si tratta dei sostantivi personali al nominativo plurale tipo "cuochi", "fornai", "scudieri", "carpentieri", "fabbri", "orefici", "falconieri" e così via, che designavano i contadini specializzati che abitavano quale gruppo omogeneo l'intero villaggio e, nel contempo, erano denominazione [il toponimo] dello stesso villaggio. Quel duplice significato dei toponimi ministeriali è ampiamente attestato nei documenti scritti dei secoli XII e XIII, mentre l'organizzazione dei villaggi tenuti a servizi o prestazioni specializzate era ancora in funzione. Per non citare che un esempio tra tanti: nel 1275 il duca di Cracovia conferì al suo dignitario «hereditatem nostram, que Lagevnici vulgariter nominatur... que fuit hominum nostrorum, qui lagevnici vulgariter apellantur» (cioè *lagenarii*, contadini specializzati nella produzione e nel trasporto della birra destinata alla tavola del principe e di suoi commensali). Nel corso dell'incursione dei Tatars

alcuni di loro furono uccisi, altri catturati e portati via, mentre dieci superstiti (tutti quanti *lagenarii*) dovettero, per disposizione del duca, trasferirsi in un altro suo villaggio ricevendo lì terra in cambio di quella abbandonata e rimanendo sempre astretti al consueto *ministerium* ereditario di birrai ducali. Si trattava dunque di un villaggio cospicuo abitato esclusivamente dai contadini-ministeriali accomunati dalla medesima specializzazione professionale, il che spiega come mai il termine tecnico che denotava uomini specializzati si trasformava nel nome di luogo. Il toponimo, una volta divenuto abituale nella comunicazione di vicinato, rimaneva in forma antica anche dopo la scomparsa dell'organizzazione che stava alla sua origine. Così, in un diploma del 1290 è menzionata «villa vulgariter Zlotnici [= orefici] appellata ex eo, quod nostri ducales aurifabri olim residebant in eadem» (ovviamente i contadini astretti a questo servizio non erano maestri veri e propri e non lavoravano nella propria casa; erano lavoratori ausiliari debitamente addestrati che dovevano recarsi a turno di servizio nelle orificerie del duca e lavorare lì sotto la sorveglianza di un maestro). La produttività toponomastica di quel tipo di nomi di luogo si estingue con la stessa organizzazione che sta alla sua origine (in Polonia definitivamente scomparsa a cavallo tra Due e Trecento); ma i toponimi sono sopravvissuti sino ad oggi. Oltre 400 località in Polonia portano denominazioni di questo tipo; in Boemia sono quasi 150, e nell'Ungheria storica (compresa la Slovacchia) circa 300. Il fenomeno è discretamente attestato sin dagli inizi della documentazione scritta: in Polonia a partire dalla bolla di Gniezno (1136), in Boemia già nei diplomi ducali della metà del secolo XI, in Ungheria a partire del privilegio del re Stefano I (997-1038), redatto in lingua greca e inerente la fondazione del monastero a Veszprém<sup>54</sup>.

Saldamente ancorati nella documentazione scritta relativa alla Polonia dei Piast, i toponimi “ministeriali” meritano credibilità maggiore rispetto alle presunte tracce toponomastiche delle ipotetiche arimannie che hanno portato fuori strada non pochi studiosi del medioevo italiano. Ma anche nel nostro caso occorre cautela. Da giovanissimo ricercatore mi sono impegnato con non poca fatica a individuare sulla carta geografica della Polonia oltre quattrocento villaggi con denominazioni “ministeriali” minuziosamente ricercate nella documentazione. Speravo di poter rispondere con ciò a un problema cruciale, cioè se l'organizzazione di questi villaggi faceva capo ai castelli – centri dell'amministrazione territoriale e dell'ordinamento militare della monarchia – oppure alle corti residenziali del principe. La mia speranza si è rivelata vana: il materiale cartografico non rispondeva a questo genere di interrogazione. Ma la presentazione “visiva” di una rete di quattrocento villaggi, ciascuno astretto all'esercizio di una sola attività specializzata per soddisfare, al di là del mercato, i più vari bisogni della monarchia, colpisce l'immaginazione. Dai documenti risulta che una parte notevole, forse la maggior parte dei

<sup>54</sup> A proposito di quest'ultimo documento si veda E. Patlagean, *Une donation royale hongroise redigée en grec: la charte de Veszprém*, in *Europa barbarica, Europa christiana* cit., pp. 127-133.

villaggi incaricati di prestazioni o servizi specializzati, ha conservato denominazioni toponomastiche anteriori a tale incarico e quindi non ha lasciato nella toponomastica traccia dei *ministeria* dei loro abitanti. Possiamo dedurne con prudenza che l'organizzazione dei villaggi specializzati abbracciava tra le cinque e le diecimila famiglie contadine, ossia da trentamila a sessantamila persone. La rete di questi villaggi copriva praticamente l'intero territorio abitato del regno. La «divisione autarchica del lavoro» imposta al mondo contadino dagli stati formati intorno al Mille nel *barbaricum* europeo non era che un frammento di un insieme assai più ampio, inquadrato da un dirigismo rozzo, ma efficace.

*5.2 Più in generale, come ha dovuto affrontare man mano il fatto di poter far conto su diverse classi di fonti (agiografiche, normative, notarili, ecc.)?*

Ogni categoria di fonti comporta un'ottica peculiare, cioè un particolare punto di vista, uno specifico modo di osservare che nel contempo è un modo di trascurare. Lo storico costretto a lavorare su una sola categoria delle fonti cade quasi inevitabilmente in una trappola, in quanto fa inevitabilmente propria la particolare ottica di queste fonti. Guardare la realtà da punti di vista vari, cogliere i suoi vari aspetti è il compito elementare nel nostro mestiere, ma richiede appunto l'uso congiunto di varie categorie di fonti che si integrino a vicenda. Se possiamo farlo, siamo fortunati; se no, ci troviamo nei guai. Chiedo scusa per queste affermazioni un po' generiche che sembrano quasi luoghi comuni, ma talvolta ho l'impressione che occorra ribadirle.

*5.3 È corretto dire che Lei abbia scelto di non far interagire, se non marginalmente, le fonti scritte con quelle archeologiche nei Suoi studi? Quale potenziale ritiene che queste seconde abbiano effettivamente nel datare processi di integrazione culturale? Che tipo di dialogo anche a livello metodologico c'è, per esempio, tra Lei e un archeologo come Lech Leciejewicz – di cui è stato tradotto in italiano nel 2004 La nuova forma del mondo. La nascita della civiltà europea medievale – che si è rivolto al medesimo arco cronologico da Lei privilegiato e al medesimo ordine di problemi, e che ci pare compiere analogo sforzo di generalizzazione?*

È il mio tallone d'Achille, infatti. Ho assistito a scavi, soprattutto negli anni Settanta, mentre lavoravo nella filiale dell'Istituto per la Storia della Cultura Materiale a Wrocław, diretta appunto da Lech Leciejewicz. Purtroppo, guardavo senza capire. Non ho la formazione professionale di archeologo, ma altri studiosi che egualmente non l'hanno pure riescono comunque a raccapezzarsi nelle procedure di ricerca archeologica in misura sufficiente per farsi, di fronte alle interpretazioni storiche di fonti archeologiche, una opinione propria. Aleksander Gieysztor, per citare il più brillante esempio, aveva questa sensibilità agli oggetti che non erano mezzi di comunicazione. Io non ci riesco; il cammino che parte dai cocci e porta a ricostituire l'assetto sociale rimane per



me un mistero. Potrei naturalmente fidarmi delle conclusioni presentate dagli archeologi, ma in tal caso avrei solo ripetuto, di seconda mano e senza possibilità di verifica, i risultati del lavoro altrui. Non voglio farlo, come non vorrei scegliere e accettare, tra le varie opinioni degli archeologi, quelle che mi fanno semplicemente comodo. Gli archeologi che hanno la padronanza del mestiere dello storico (è il caso di Lech Leciejewicz) o gli studiosi di storia capaci di fare anche ricerche archeologiche sono pochissimi. La difficoltà maggiore risiede, secondo me, nell'incoerenza semiotica tra le fonti storiche, per lo più scritte, e le fonti archeologiche, per lo più vestigia degli oggetti prodotti per il consumo, per il lavoro o per il combattimento, ma – con l'eccezione importante delle tombe e degli oggetti di culto religioso – non per comunicare.

Voglio sottolineare che è stato proprio Lech Leciejewicz a invogliarmi già negli anni Settanta allo studio delle tribù barbariche. Ho approfittato della collaborazione con lui e mi rendo conto della affinità delle nostre impostazioni, ma non sono riuscito a superare la mia perplessità di fronte alle “fonti mute” fornite dall'archeologia. A livello di storia agraria, di tecniche produttive o dei rapporti tra gli uomini e l'ambiente naturale, sono in grado di servirmi dei dati archeologici; a livello delle strutture sociali e politiche, l'insegnamento dell'archeologia mi sfugge. Eppure non possiamo accantonarlo. Cocci, vestigia di case, ossa di animali domestici non sono strumenti di una comunicazione volontaria, non hanno contenuti semantici, ma sono fonti anch'esse. Se non si spiegano in base alle nostre teorie, se ostacolano le nostre interpretazioni, non possiamo far finta di non vedere l'inconveniente. Le speranze di un'imminente integrazione tra archeologia e storia che accompagnavano oltre cinquant'anni fa il programma di ricerche sulle origini dello stato polacco si sono spente, ma non è sparito il bisogno delle ricerche interdisciplinari. Ci vuole dialogo per coordinare le ricerche intorno ai problemi comuni da studiare negli ambiti delle nostre specifiche competenze.

## 6. L'organizzazione della ricerca in Polonia

6.1 *Lei è dal 2006 vicepresidente dell'Accademia Polacca delle Scienze (PAN, Polska Akademia Nauk). Ben prima, dal 1972 al 1983 (di fatto fino al dicembre 1981), Lei ha lavorato nell'Istituto per la storia della cultura materiale della PAN (nella filiale di Wrocław) e dal 1987 al 1992 all'Istituto di Storia della PAN. Che ruolo hanno e hanno avuto queste istituzioni di per sé – in linea di massima molto maggiore di quello che accademie comparabili ormai svolgono in altri paesi – e rispetto all'Università?*

L'Accademia Polacca delle Scienze è stata creata in base alla legge votata dal parlamento il 30 ottobre 1951, ovviamente seguendo il modello dell'omonima istituzione sovietica. Nonostante notevolissimi cambiamenti del contenuto, la struttura istituzionale dell'Accademia si fonda finora sullo stesso modello duale: è la corporazione dell'*élite* degli studiosi (con un numero chiuso



di 350 soci a vita; le diminuzioni dovute ai decessi sono periodicamente integrate dalla corporazione stessa mediante l'elezione dei nuovi soci) che esercita la tutela della rete degli istituti di ricerca. È come se in Italia l'Accademia dei Lincei svolgesse nel contempo le funzioni del CNR. Nel periodo comunista non erano né il presidente né i vicepresidenti dell'Accademia che la dirigevano realmente, bensì il cosiddetto segretario scientifico, nominato dal presidente del consiglio e investito dei poteri di un ministro, perciò di fatto un membro del governo. Dopo il 1989 la figura del segretario scientifico è sparita e l'Accademia sotto la guida del suo presidente e dei vicepresidenti eletti dall'assemblea generale dei soci ha acquisito piena autonomia legale perdendo invece il posto nel Consiglio dei Ministri, il che mi sembra un prezzo ragionevole, anzi un buon prezzo da pagare per la libertà. Tuttavia l'Accademia rimane una struttura pubblica, un organismo di stato addetto alla sorveglianza degli istituti di ricerca, per cui il suo presidente e i vicepresidenti, dopo l'elezione dall'assemblea generale dei soci, ricevono la nomina dal presidente del Consiglio e sono considerati funzionari di Stato.

La Polonia con la sua PAN non costituiva affatto un caso eccezionale; tutti i paesi comunisti dell'Europa orientale adottarono il modello sovietico per l'organizzazione della ricerca. Inizialmente si trattava di sistemare l'ambiente degli scienziati facilitandone nel contempo il controllo politico da parte del Partito Comunista. Ma non bisogna farsi un'idea semplicistica di questo assetto. In Polonia l'atteggiamento delle autorità comuniste di fronte agli ambienti accademici era abbastanza variabile, in alcuni casi addirittura incoerente: accanto alla tendenza totalitaria di controllare tutto ci sono stati – specie dopo il 1956, di nuovo dopo la rivolta operaia della costa baltica e il successivo cambiamento di governo (dicembre 1970) e infine negli ultimi anni del regime (1986-89) – tentazioni e tentativi di trovare un *modus vivendi* con gli intellettuali. Le autorità tolleravano allora negli istituti della PAN (ma non nelle università) anche i dissidenti notori, come Jan Józef Lipski, Bronisław Geremek o me stesso. Tuttavia dopo la legge marziale neanche un atteggiamento benevolo poteva ristabilire la posizione egemonica del Partito nell'*intelligenza*, e la polizia politica nei suoi documenti segreti presentava l'Accademia Polacca delle Scienze quasi come una roccaforte nemica: un giudizio molto esagerato, ma forse non totalmente assurdo. Si deve anche tener presente che il Partito si vantava sempre del suo mecenatismo nei confronti della scienza per cui, nonostante la grigia povertà del paese, nella rete degli istituti inquadrati dalla PAN è stato accumulato un ragguardevole potenziale di ricerca.

È vero, che il modello della PAN – corporazione e rete degli Istituti – differisce dalla maggior parte delle accademie in Europa, comunque non è qualcosa di eccezionale. Su un principio analogo (corporazione più Istituti) è organizzata ad esempio l'Accademia austriaca, e anche la Max Planck Gesellschaft, anche se quest'ultima non è organo dello Stato. In Polonia, sparita dopo il 1989 la figura del segretario scientifico, di fatto commissario del governo imposto dall'alto all'Accademia, la tutela esercitata dalla corporazione sugli istituti di ricerca è diventata garante della loro indipendenza di fronte

alle tentazioni di dirigismo politico. Ci siamo accorti negli ultimi anni che tentazioni del genere sono sopravvissute al crollo del comunismo. Nel gennaio del 2007 l'autorevolissimo esponente del governo di "Diritto e Giustizia" ci dichiarava che la doppia struttura della PAN era un residuo del passato staliniano, e di conseguenza occorre separare la corporazione dagli istituti e subordinare questi ultimi direttamente alla burocrazia ministeriale. Di fronte alla ferma dichiarazione di resistenza da parte nostra il governo non ha insistito, ma i suoi rapporti con gli ambienti accademici e universitari sono rimasti tesi fino alle elezioni anticipate del 2008. La nuova maggioranza non confuta l'ombrello protettivo della corporazione accademica sugli istituti della PAN né il principio dell'autonomia universitaria (in quest'ultimo caso si tratta di norma costituzionale), ma anche nei suoi progetti di riforma si fa sentire ogni tanto l'inclinazione al centralismo liberalburocratico che non è, direi, una ideologia, ma piuttosto una mentalità.

Nonostante il fatto che il potenziale di ricerca degli istituti della PAN rimanga considerevole, devo riconoscere, in particolar modo per quanto riguarda l'area umanistica, la superiorità delle migliori università polacche. Il divario esisteva sin dall'inizio e si è accentuato nell'ultimo ventennio. Va rilevato che negli istituti dell'Accademia, tranne la formazione di pochi dottorandi, non si insegna; si fanno solo ricerche. Malgrado le apparenze questa separazione non giova ad approfondire lo studio. Nelle scienze sociali o nell'ambito umanistico (nonostante la nuova moda terminologica non vedo il motivo per distinguerle) lo studioso lavora negli ambiti sia del sapere, sia, nel contempo, della comunicazione. La comunicazione reciproca tra studiosi e studenti nella didattica universitaria è fonte di preziose ispirazioni per la ricerca. Osservazioni e domande di studenti, anche se a tutta prima possono sembrare ingenui, ci aiutano talvolta a scoprire problemi aperti là dove in apparenza tutto sembrava ovvio. Privo di questi stimoli, lo studioso rischia di cadere nella trappola della *routine*; d'altra parte l'insegnamento universitario non vale un gran che se nella stessa università gli stessi insegnanti non fanno ricerca. L'integrazione di insegnamento e ricerca agiva sin dall'inizio a vantaggio delle università, anche se negli istituti dell'Accademia gli studiosi potevano dedicarsi esclusivamente alla scienza.

Dopo il 1989 il lavoro all'università, oltre che più prestigioso, divenne anche più remunerativo. Per realizzare le proprie ambizioni professionali e per evitare l'impovertimento, molti studiosi dinamici e famosi hanno abbandonato gli istituti dell'Accademia per trasferirsi nelle università; altri, cercando un guadagno supplementare, hanno assunto un secondo e terzo impiego in scuole superiori private di dubbia qualità a scapito della ricerca. Tuttavia gli istituti della PAN rimangono un segmento importante della nostra organizzazione scientifica, insostituibili nelle imprese collettive a lunga scadenza quali le edizioni critiche delle fonti, i vocabolari altamente specializzati come quello del lessico polacco del Sei e Settecento (*Słownik Staropolski*) o la famosa enciclopedia biografica (*Polski Słownik Biograficzny*), e così via. L'infrastruttura moderna delle ricerche si sta creando soprattutto grazie al

lavoro portato avanti negli istituti dell'Accademia. Per quanto riguarda la biologia, la fisica, la chimica, l'Accademia dispone di laboratori meglio attrezzati rispetto a qualsiasi università in Polonia. Ciò non desta meraviglia. I caratteri centralistici del regime comunista giovavano naturalmente alla PAN. Tuttora possiamo trarre frutto da questo patrimonio.

*6.2 Che caratteristiche ha assunto nel panorama delle riviste storiche polacche il trimestrale dell'Istituto per la storia della cultura materiale della PAN – «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej» – dove tra l'altro Lei ha pubblicato il suo primo articolo (1961), in cui affrontava il problema dell'organizzazione ministeriale nella Polonia dei Piast?*

Era (ed è finora) una rivista discreta, anche se non di prima linea. Se dovessi fare una graduatoria, metterei a due primi posti «Przegląd Historyczny» (Rivista storica) e «Kwartalnik Historyczny» (Trimestrale storico). Ma per il mio debutto nel 1961 «Kwartalnik HKM» andava molto bene, anche perché era specializzato in storia economica e accordava molto spazio al Medioevo. Negli anni Settanta pubblicavo spesso proprio lì, tra l'altro perché la redazione accettava i miei testi più lunghi di quanto consueto e, nel caso di studi troppo ampi (come la polemica con Karol Buczek), era disposta a dividerli in due parti, pubblicandoli in due fascicoli successivi della rivista. In quei tempi contava anche il fatto che le autorità politiche, risolvendosi nel 1972 a lasciarmi lavorare nell'Accademia, mi hanno collocato proprio nell'Istituto per la storia della cultura materiale, editore del «Kwartalnik HKM».

*6.3 In Italia in questo periodo si discute molto di valutazione della produzione scientifica: come si sta affrontando questo problema in Polonia?*

Direi che lo affrontiamo ancora entro i limiti del buon senso. Tuttavia, occorre difendere il buon senso. Certo, il finanziamento pubblico delle ricerche richiede criteri non troppo contestabili. Ma la tendenza a separare questi criteri dal giudizio degli studiosi eminenti (in quanto “sogettivo”, “meritocratico”, ecc.) porta a risultati molto più contestabili, per non dire assurdi. È il caso del cosiddetto *impact factor* applicato all'umanistica. Numerosissimi studiosi di storia, filosofia o sociologia in riviste più o meno prestigiose hanno accennato alla *Fine della storia* di Francis Fukuyama per rilevare che si tratta di una stupidaggine. Con ciò Fukuyama (che nel frattempo ha cambiato opinione) è diventato, in quanto citatissimo, il numero uno dell'*impact factor*.

Il criterio fondato sul numero delle citazioni nelle riviste scelte (da chi?) in quanto attendibili è ammesso senza grossi problemi nelle scienze naturali, in medicina, in fisica e chimica. Nell'ambito umanistico invece la citazione in un libro importa più che la citazione nella rivista; inoltre un accenno di per sé non significa l'approvazione, ma spesso il contrario. Il più noto elenco delle riviste scelte in quanto base per l'*impact factor*, la cosiddetta lista di Filadelfia, è un prodotto americano che, anche se comprende alcune riviste di storia, si

concentra soprattutto sulle scienze naturali e sulle pubblicazioni anglofone. Le «Annales» non sono prese in considerazione nella lista di Filadelfia e ciò basta per non prendere questa lista in considerazione se vogliamo valutare la “produzione scientifica” delle ricerche di ambito umanistico su scala mondiale. Ci sono altre liste, forse meno unilaterali e più aperte alle scienze sociali, ma fondate sullo stesso principio di somma di elementi eterogenei e sempre orientate a premiare le pubblicazioni anglofone. Ora l’inglese, per quanto riguarda la storiografia, mi pare meno importante del tedesco.

Ma anche se la composizione delle riviste occidentali prese in considerazione per l’*impact factor* fosse aperta a tutte le lingue congressuali, la ricerca umanistica polacca (come pure quella ungherese, lituana o ucraina) rimarrebbe fuori gioco. Sia i redattori, sia gli autori che scrivono recensioni e articoli in riviste inglesi, tedesche, francesi, italiane o spagnole ignorano il polacco e non possono far riferimento alle opere pubblicate nella nostra lingua, a meno che queste opere non siano tradotte e pubblicate all’estero. Alcune, in via di principio le migliori, lo sono, ma la maggior parte rimane ignota agli autori e alle riviste europee o americane, mentre la “produzione scientifica” in inglese, tedesco o francese nutre in misura notevole la base dei dati che servono a calcolare gli *impact factors*.

Nei corridoi del nostro Ministero della Scienza questo *handicap* è spesso rimproverato al comparto umanistico polacco e si dice addirittura che bisogna imporre l’obbligo amministrativo di scrivere e pubblicare le tesi di dottorato e di abilitazione in inglese. Ora in Polonia come in qualsiasi altro paese europeo le opere di storiografia, filosofia o sociologia sono destinate a un pubblico colto più ampio della ristretta cerchia degli specialisti, e perciò sono scritte e pubblicate nella lingua nazionale. La comunicazione con questo pubblico, senza scendere al livello di una mera divulgazione, fa parte della nostra missione culturale. L’idea di cambiare questo principio e di imporre agli storici tedeschi o italiani l’obbligo di scrivere e pubblicare nel proprio paese le proprie opere in inglese non viene in mente a nessuno. Solo nei paesi che alcuni decenni fa erano ancora colonie britanniche l’inglese rimane la lingua ufficiale della comunicazione scientifica. Non ci troviamo in una situazione del genere, anche se il complesso nazionale di inferiorità nutre l’ossessione dell’anglofonia. Speriamo almeno che questa ossessione possa contribuire a organizzare l’insegnamento dell’inglese nelle scuole elementari rurali.

L’anglofonia come principio universale, l’*impact factor* e la tendenza a valutare la “produzione scientifica” in base al semplice criterio quantitativo (si misura senza sapere cosa stiamo misurando) esprimono, a mio parere, una mentalità tecnocratica forse tollerabile nelle scienze naturali, ma micidiale nelle scienze umane. Questa malattia non è estranea alla cultura polacca, ma siamo tecnologicamente meno sofisticati dell’Occidente e forse questa nostra arretratezza paradossalmente ci protegge. È un po’ come nell’economia: sembra che l’attuale crisi ci abbia colpito meno perché il nostro sistema bancario era troppo rozzo per gonfiare la speculazione. Così si dice, e anche se non è vero, mi sembra ben pensato.

Comunque sia, la valutazione delle ricerche si fonda in Polonia sul *ranking* ministeriale basato sui criteri elaborati da consiglieri reclutati in ambienti accademici di riconosciuta reputazione; nell'area umanistica i criteri sono costituiti dalle opere pubblicate, con il coefficiente maggiore per quelle tradotte e pubblicate all'estero e con una preferenza particolare per l'inglese, ma senza cadere in eccessi. Tuttavia non bisogna dimenticare che la qualità non si calcola e che nessun algoritmo potrebbe sostituirsi al giudizio degli studiosi competenti.

*6.4 Come è stato affrontato – più o meno formalmente – il problema della peer review per le riviste di cui ha conoscenza diretta e qual è il suo parere in proposito?*

Appunto. Intanto è utile premettere come in Polonia gli storici e perciò anche i medievisti non dispongano ancora di piattaforme digitali dedicate, che facilitino lo scambio con gli studiosi di altre nazioni. Alcune riviste di scienze naturali si installano, per la versione elettronica, su piattaforme estere, quella di Springer ad esempio. Le riviste di scienze umane sono, se non sbaglio, tutte quante stampate su carta e non partecipano, in quanto riviste, al sistema di *peer review*; il che non vuol dire che alcuni autori e alcuni testi non rientrino in tale sistema di valutazione allargata. «Przełąd Historyczny», come dicevo la migliore rivista storica in Polonia, non fa parte della rete di *peer review* in quanto tale, ma alcuni autori ne fanno parte. Per le riviste, come per gli istituti e per singoli studiosi abbiamo il già menzionato *ranking* ministeriale. Quindi alla vostra domanda si dovrebbe rispondere: meno formalmente. Meno male o peccato? L'attuale direttore del «Przełąd Historyczny» – l'eminente antichista Włodzimierz Lengauer, vicerettore dell'Università di Varsavia – esita a formulare un giudizio, e se non è sicuro lui, come faccio io a saperlo?

## *7. Militanza politica e progetti*

*7.1 In questa intervista non abbiamo voluto porre in maniera preliminare la questione della Sua militanza politica: tuttavia, come ha risolto il rapporto tra questa e il mestiere di storico?*

Ho cercato di separare l'uno dall'altro, e tengo a questa separazione. Ad ogni modo non ho strumentalizzato gli scritti di storia medievale facendone un codice o una maschera dietro la quale si potessero contrabbandare contenuti politici proibiti. Non ne avevo bisogno, in quanto esprimevo questi contenuti esplicitamente, firmando con il mio nome o pubblicando sotto pseudonimo, come in alcuni casi nella stampa clandestina. Ma il mio immaginario, come quello di qualsiasi studioso di storia, è formato dalle esperienze da me vissute e dalla mia formazione culturale strutturata attorno ad una assiolo-

gia. È meglio esserne consapevoli, anche se non è facile. E non è facile spiegarlo agli altri. Mi dispiace che di non essere riuscito a comunicare in questo proposito con Patrick Geary, il quale, sia pure non lontano da me sul piano assiologico, sembra indovinare dietro la categoria del collettivismo barbarico un ideale comunitario travestito in storiografia. Le mie esperienze con il collettivismo del XX secolo sono state ambigue e tutt'altro che idilliache, ma non sono estranee alla mia tendenza di scorgere il collettivismo nei comportamenti arcaici che agli occhi degli altri sono espressioni della *Herrschaft* dei capi o della democrazia di guerrieri. Lo scorgere il fatto che nella società arcaica l'individuo era sottoposto a una fortissima pressione e a un'oppressione da parte del gruppo non è una proiezione del mio ideale ma non è estraneo alla mia sensibilità forgiata dall'esperienza di vita. Non credo che si possa riscontrare a questo proposito un effetto della mia militanza politica, anche se in conseguenza di questa militanza ho vissuto situazioni molto istruttive per me in quanto storico.

Inoltre, tra la militanza politica e il mestiere di storico c'è una palese contraddizione: sono due incarnazioni opposte e ciascuna richiede l'esclusività nell'impiego di tempo e mente. La dittatura mi ispirava la ribellione. Anche adesso sopporto difficilmente alcuni aspetti dell'assetto sociale introdotto, per così dire, sotto la nostra bandiera, e ogni tanto esprimo critiche piuttosto aspre. Tuttavia, la "politique politicienne" nella democrazia liberale non è lo spazio delle mie aspirazioni. La mia scelta dopo il crollo del comunismo era e rimane in favore del mestiere di storico. Ma penso di avere ancora un debito da pagare.

### 7.2 *In quale direzione vanno i suoi progetti per i prossimi anni?*

Non esageriamo. Nel novembre del 2009 ho compiuto 72 anni. Da un anno non insegno più all'Università di Varsavia. Sono ancora vicepresidente dell'Accademia (che è eletto per quattro anni). Il mio mandato termina il 31 dicembre 2010, quindi vado in pensione. Posso ancora scrivere alcuni saggi, ma non mi permetto progetti di un altro libro come *L'Europa dei barbari*. Su quest'ultimo libro ho lavorato circa quattordici anni: basta. Bisogna sapere quando si deve smettere. Ne ho visti di illustri colleghi che non lo sapevano e finivano per essere gli unici contenti di quanto scrivevano. A una certa età l'autocompiacimento può avere valore terapeutico, ma non è questo ciò che desidero. Posso ancora scrivere qualche intervento difendendo le mie tesi o dando ragione ai miei critici. Posso ancora insegnare (ma non troppo). Ma ho anche un debito che riguarda la militanza; intendo scrivere il bilancio delle mie esperienze politiche, comprese – in proporzioni che giudico dovute – le delusioni. Con tanti altri mi sono sforzato di influenzare il corso della storia da noi vissuta. In qualche momento ci siamo anche riusciti, senza renderci conto della complessità delle conseguenze. Come tanti nostri predecessori, e probabilmente come tanti nostri successori, assomigliavamo all'apprendista stregone. Forse occorre renderne conto.



*Bibliografia scientifica di Karol Modzelewski*

- *Z badań nad organizacją służebną w Polsce wczesnofeudalnej* [Note sull'organizzazione ministeriale nella Polonia della prima età feudale], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 4 (1961), pp. 703-741.
- *Le vicende della "pars dominica" nei beni fondiari del monastero di S. Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, I, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 4 (1962), pp. 42-79.
- *The Service Handicraft and Towncreating Process in Poland*, in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 10 (1962), 1-2, pp. 376-377.
- *Le vicende della "pars dominica" nei beni fondiari del monastero di S. Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, II, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 5-6 (1963-64), pp. 15-63.
- *Z dziejów wsi wczesnofeudalnej. Północnowłoski system dworski upadek* [Problemi di storia rurale agli inizi del feudalesimo. Il sistema curtenese in Italia settentrionale e il suo declino], in «Kwartalnik Historyczny», 70 (1963), 4, pp. 797-822.
- *La division autarchique du travail à l'échelle d'un État : l'organisation "ministériale" en Pologne médiévale*, in «Annales ESC», 19 (1964), pp. 1125-1138.
- intervento nella discussione in *Historia kultury średniowiecznej w Polsce. IX Powszechny Zjazd Historików Polskich w Warszawie, 13-15 września 1963. Referaty i dyskusja* [Storia della cultura medievale in Polonia. IX Congresso generale degli storici polacchi a Varsavia, 13-15 settembre 1963. Relazioni e discussioni], a cura di A. Gieysztor, Warszawa 1964, vol. II, pp. 173-181.
- *Historia agrarna średniowiecznego Zachodu: nowa próba syntezy* [La storia agraria dell'Occidente medievale: una sintesi nuova (una lunga recensione di G. Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*)], «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 13 (1965), 1, pp. 185-207.
- *Metody kartograficzne wobec spornych problemów historii społecznej wcześniejszego średniowiecza* [I metodi cartografici rispetto ai controversi problemi della storia sociale altomedievale], «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 20 (1972), 3, pp. 391-413.
- *Narok-beneficium grodu* [Narok - beneficium di castello], in «Kwartalnik Historyczny», 79 (1972), 3, pp. 623-632.
- *Grody i dwory w gospodarce Polski wczesnofeudalnej* [Castelli e curtes nell'economia della Polonia della prima età feudale], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 21 (1973), 1, pp. 3-35; 2, pp. 157-189.
- *Dziedzictwo plemienne w ustroju Polski piastowskiej* [Il retaggio tribale nell'assetto sociopolitico della Polonia dei Piast], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 23 (1975), 3, pp. 351-383.
- *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego. X-XIII wiek* [L'organizzazione economica dello stato dei Piast. Secoli X-XIII], Wrocław 1975, Poznań 2000.



- *Comites, principes, nobiles. Struktura klasy panującej w świetle terminologii Anonima Galla* [Comites, principes, nobiles. La struttura della classe dirigente alla luce della terminologia dell'Anonimo Gallo], in *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury* [Cultus et cognitio. Studi sulle opere della cultura medievale], a cura di S.K. Kuczyński et alii, Warszawa 1976, pp. 403-412.
- *Le système des villages de “ministeriales” dans l’organisation économique de l’État polonais aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Fasciculi Historici», 9 (1977), pp. 21-28.
- *The system of the ius ducale and the idea of feudalism (comments on the earliest class society in medieval Poland)*, in «Quaestiones Medii Aevi», 1 (1977), pp. 71-99.
- *La transizione dall’antichità al feudalesimo*, in *Storia d’Italia, Annali*, 1, *Dal feudalesimo al capitalismo*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Torino 1978, pp. 3-109.
- *Z problematyki narodzin poddaństwa w Polsce* [Sul problema delle origini del servaggio in Polonia], in «Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego», serie A, 34 (1979), pp. 40-42.
- *Jurysdykcja kasztelańska i pobór danin prawa książęcego w świetle dokumentów XIII w.* [La giurisdizione di castello e la riscossione dei tributi di diritto ducale alla luce della documentazione del secolo XIII], in «Kwartalnik Historyczny», 87 (1980), 1, pp. 149-173.
- *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym* [Tra diritto ducale e signoria fondiaria], I, *Z zagadnień początków poddaństwa w Polsce*, in «Przełęcz Historyczny», 71 (1980), 2, pp. 209-234; II, *Instytucja kasztelanii majątkowych Kościoła w Polsce XII-XIII w.* [L’istituzione di castellanie patrimoniali nei beni della Chiesa nella Polonia dei secoli XII-XIII], in «Przełęcz Historyczny», 71 (1980), 3, pp. 449-480.
- *Organizacja grodowa u progu epoki lokacji* [L’organizzazione castellana all’inizio dell’età delle esenzioni], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 28 (1980), 3, pp. 329-340.
- *Spółeczeństwo i gospodarka* [Società ed economia], in *Italia*, a cura di E. e S. Tabaczyński, Wrocław 1980 (Kultura Europy Wczesnośredniowiecznej, 10), pp. 149-274.
- *Spór o gospodarcze funkcje organizacji grodowej. Najstarsze źródła i metody* [La controversia sulla funzione economica dell’organizzazione di castelli. Le fonti più antiche e i metodi], in «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», 28 (1980), 1, pp. 87-101.
- *Gospodarka naturalna* [Economia naturale], in *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, a cura di A. Mączak et alii, Warszawa 1981, vol. I, pp. 86-127.
- *Ius aratorum na tle praw grupowych ludności chłopskiej* [Lo ius aratorum e i diritti delle categorie della popolazione contadina], in *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*, vol. I, a cura di S.K. Kuczyński, Warszawa 1981, pp. 86-127.

- *Służebna ludność* [Contadini ministeriali], in *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, vol. II, Warszawa 1981, pp. 296-298.
- *Le système du 'ius ducale' en Pologne et le concept de féodalisme*, in «*Annales ESC*», 37 (1982), 1, pp. 164-185.
- *L'organizzazione dello Stato polacco nei secoli X-XIII. La società e le strutture del potere*, in *Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*, Spoleto 1983 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 30), vol. II, pp. 557-596.
- *Comites, principes, nobiles. The structure of the ruling class reflected in the terminology used by Gallus Anonymus*, in *The Polish nobility in the Middle Ages. Anthologies*, a cura di A. Gąsiorowski, Wrocław 1984, pp. 177-206.
- *Organizacja opolna w Polsce piastowskiej* [L'organizzazione della vicinia nella Polonia dei Piast], in «*Przegląd Historyczny*», 77 (1986), 2, pp. 177-221.
- *Średniowieczna Polska Oskara Kossmanna. Uwagi polemiczne* [La Polonia medievale di Oskar Kossmann. Considerazioni polemiche], I, in «*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*», 34 (1986), 4, pp. 693-722.
- *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej* [I contadini nella monarchia dei primi Piast], Wrocław 1987 (Chłopi w społeczeństwie polskim, a cura di C. Madajczyk, 1).
- *Średniowieczna Polska Oskara Kossmanna. Uwagi polemiczne* [La Polonia medievale di Oskar Kossmann. Considerazioni polemiche], II, in «*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*», 35 (1987), 1, pp. 115-137.
- *L'organization de l'opole (vicinia) dans la Pologne des Piasts*, in «*Acta Poloniae Historica*», 57 (1988), pp. 43-76.
- *Między polemiką a nieporozumieniem* [Tra polemica e malinteso], in «*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*», 37 (1989), 2, pp. 381-384.
- *Dziedzice bez wolności i wolni bez dziedzictwa. Kondycja chłopska w oczach trzynastowiecznej grupy rządzącej* [Eredi senza libertà e liberi senza eredità. La condizione contadina agli occhi del ceto dirigente del secolo tredicesimo], in *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, a cura di D. Gawinowa et alii, Warszawa 1991, pp. 555-564.
- *Longobardowie czy Rzymianie? Służba wojskowa kupców w świetle edyktu Aistulfa z 750 r.* [Longobardi o Romani? Il servizio militare dei mercanti alla luce dell'editto di Astolfo del 750], in *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach*, a cura di A. Wyrobisz, M. Tymowski, Warszawa 1991, pp. 201-212.
- *Nowe formy więzi społecznej na Śląsku w XI-XII wieku* [Nuove forme di vincolo sociale nella Slesia dei secoli XI-XII], in *Od plemienia do państwa. Śląsk na tle wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, a cura di L. Leciejewicz, Wrocław-Warszawa 1991 (Śląskie Sympozja Historyczne, 1), pp. 181-194.

- *Servi, heredes, ascripticii. La condition paysanne aux yeux du groupe dirigeant en Pologne médiévale*, in «Quaestiones Medii Aevii», 4 (1991), pp. 45-69.
- *Das mittelalterliche Polen von Oskar Kossmann. Polemische Bemerkungen*, in «Acta Poloniae Historica», 65 (1992), pp. 171-210.
- *Ludzie bez prawa. Niewolna kondycja w Polsce na tle wczesnośredniowiecznych zwyczajów germańskich i wschodniosłowiańskich* [Uomini senza diritti. La condizione degli schiavi nel contesto delle consuetudini giuridiche dei germani e degli slavi orientali], in *Společnostwo Polski średnowiecznej*, vol. V, a cura di S.K. Kuczyński, Warszawa 1992, pp. 73-93.
- *La storia economica e l'immaginario politico contemporaneo*, in «Rivista storica italiana», 105 (1993), 2, pp. 604-617.
- *Europa romana, Europa feudale, Europa barbara*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 100 (1995-96), pp. 377-409.
- *Legem ipsam vetare non possumus. Królewski kodyfikator wobec potęgi zwyczajaju* [Legem ipsam vetare non possumus. Il codificatore regio di fronte alla forza della consuetudine], in *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana Profesorowi Janowi Banaskiewiczowi*, a cura di F. Ryszka et alii, Warszawa 1995, pp. 26-32.
- *Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda* [Omni secunda feria. Riunioni nel novilunio e malintesi attorno a Helmod], in *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, vol. I, a cura di Z. Kurmatowska, Wrocław 1996, pp. 83-88.
- recensione a W. Stanisławski, *Obraz Polski w rosyjskich podręcznikach historii*, Warszawa 1997, in «Zeszyty Historyczne», 122 (1997), pp. 48-53.
- *Człowiek istnieje w kolektywie. Jednostka w kręgu wspólnoty krewniczej, sąsiedzkiej, plemiennej* [L'uomo non esiste fuori dal gruppo. L'individuo nell'ambito della comunità parentale, vicinale, tribale], in *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, a cura di R. Michałowski, Warszawa 1998, pp. 11-26.
- *Europa rzymska, Europa feudalna, Europa barbarzyńska* [Europa romana. Europa feudale, Europa barbara], in «Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych», 58 (1998), pp. 9-38.
- *Aleksander Gieysztor - romantyk i pozytywista* [Aleksander Gieysztor - romantico e positivista], in «Nauka», 6 (1999), pp. 152-158.
- *Culte et justice. Lieux d'assemblée des tribus germaniques et slaves*, in «Annales HSS», 54 (1999), 3, pp. 615-636.
- *Liber homo sub tutela nobilis*, in *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, a cura di S. Bylina, R. Kiernowski, S.K. Kuczyński, Warszawa 2000, pp. 302-312.
- *Ricordo di Aleksander Gieysztor (1916-1999)*, in *Il feudalesimo nell'alto medioevo*, Spoleto 2000 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 47), vol. I, pp. 1-14.

- *Római Európa, feudális Európa, barbár Európa*, in «AETAS - Journal of history and related disciplines» [Ungheria], 4 (2000), 3, pp. 5-24.
- *Zemsta, okup i podmiot moralny w prawach barbarzyńskich* [Vendetta, riscatto e soggetto morale nelle leggi dei barbari], in *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, a cura di H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, pp. 273-285.
- *Czy opole istniało?* [La vicinia è esistita?], in «Przegląd Historyczny», 92 (2001), 2, pp. 161-185.
- *La stirpe e la legge*, in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di L. Gatto, P. Supino Martini, Firenze 2002, pp. 423-438.
- *Wielki krewniak, wielki wojownik, wielki sąsiad. Król w oczach współplemieńców* [Grande parente, grande guerriero, grande vicino. Il re nella percezione della sua tribù], in *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, a cura di R. Pysiak, A. Pieniądz-Skrzypczak, M.R. Pauk, Warszawa-Kraków 2002, pp. 47-72.
- *Opole, centena, pagus. Versuch einer komparativen Auffassung der Landgemeinde und Territorialverwaltung*, in *Das Reich und Polen*, a cura di T. Wünsch, Konstanz 2003, pp. 423-438.
- *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004; trad. francese *L'Europe des barbares. Germains et Slaves face aux héritiers de Rome*, Paris 2006; trad. lituana *Barbaru Europa*, Vilnius 2007; trad. italiana *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino 2008.
- *Barbarzyńskie korzenie Europy* [Le radici barbariche dell'Europa], in *Uniwersyteckie wykłady na koniec i początek nowego tysiąclecia*, Warszawa 2004, pp. 195-2002.
- *Karol Buczek jako badacz ustroju społecznego Polski piastowskiej* [Karol Buczek come indagatore del sistema sociale della Polonia dei Piast], in *Karol Buczek (1902-1983). Człowiek i uczonec*, a cura di D. Karczewski, J. Maciejewski, Z. Zyglewski, Bydgoszcz 2004, pp. 24-31.
- *Laicyzacja przez chrzest* [Laicizzazione mediante il battesimo], in *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, a cura di A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, pp. 99-114.
- *Wiec i banicja. Z porównawczych studiów nad ustrojem plemiennym Germanów i Słowian* [Assemblea e bando. Studi comparativi sul sistema tribale dei Germani e degli Slavi], in «Nauka», 12 (2005), 4, pp. 41-49.
- *Il collettivismo barbarico*, in «La società degli individui», (2006), 1, pp. 37-48.
- *Thing und Acht. Zu vergleichenden Studien der germanischen und slavischen Stammesverfassung*, in *Leges - Gentes - Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, a cura di G. Dilcher, E.-M. Distler, Berlin 2006, pp. 79-90.

- *Wstęp* [Introduzione], in A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, pp. 7-12.
- *Czym jest ta książka?* [Che cosa è questo libro?], in J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, Warszawa 2007, pp. I-IV.
- *Sedes idolatriae e plebs de rure. Le città sacre del paganesimo slavo quali capoluoghi dei territori tribali*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto 2009 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 56), vol. I, pp. 445-469.
- *Trzy modele historiografii* [Tre modelli di storiografia], in «Nauka», (2009), 2, pp. 15-21.

Paola Guglielmotti  
Università di Genova  
paola.guglielmotti@lettere.unige.it

Karol Modzelewski  
Polska Akademia Nauk (Polonia)  
mokamag@compi.net.pl

Gian Maria Varanini  
Università di Verona  
gianmaria.varanini@univr.it



RM

**Recensioni**

---





Tiziana Lazzari

## Recensione *Tesi di dottorato on line*

Le redazione di Reti Medievali ha deciso di chiudere, dal secondo numero del 2010 di questa rivista, la rubrica “Schedario delle tesi di dottorato”. Si prende così atto, oltre che della difficoltà a ricevere dai neo dottori di ricerca schede relative ai propri elaborati finali, del fatto che altri soggetti istituzionali già forniscono o prevedono di poter fornire questo servizio, prezioso per la comunità scientifica. Tali soggetti, oltretutto, non offrono la semplice scheda (articolata in abstract, indice e profilo scientifico dell'autore), bensì mettono a disposizione i testi in formato integrale.

Da qualche tempo le Università hanno infatti cominciato ad archiviare le tesi di laurea e dottorato in formato digitale, mettendole, in alcuni casi, a disposizione per la consultazione on-line (previa autorizzazione dell'autore). Tra gli atenei italiani che offrono questo servizio, segnaliamo:

Università di Padova

<<http://tesi.cab.unipd.it/>> (tesi di laurea);

Università di Pisa

<<http://etd.adm.unipi.it/>> (tesi di laurea e di dottorato);

Università “La Sapienza” di Roma

<<http://padis.uniroma1.it/?c=Archivio+tesi&as=o&ln=it>> (tesi di dottorato);

Università di Bologna

<<http://amslaurea.cib.unibo.it/>> (tesi di laurea) e <<http://amsdottorato.cib.unibo.it/>> (tesi di dottorato).

In altri casi le tesi, in particolare quelle di dottorato, non vengono immesse in una banca dati separata, bensì nel deposito istituzionale dell'Ateneo,

ossia l'archivio open access che mette a disposizione la produzione scientifica dei docenti e dei ricercatori. Un esempio è costituito da FedOA <<http://www.fedoa.unina.it/>>, l'archivio istituzionale dei documenti digitali dell'Università di Napoli (per recuperare solo le tesi utilizzare il canale "tipologia di documento"). Il CNR, in collaborazione con l'Inforav, ha realizzato PubbliTesi <<http://www.tesipub.it/search.html>>, una banca dati on-line, finalizzata alla raccolta e alla diffusione elettronica delle migliori tesi di laurea e di dottorato discusse negli atenei italiani.

A livello internazionale esistono ormai numerosissime iniziative. Per un panorama dettagliato rinviamo alla rassegna disponibile sul sito della Biblioteca di Area linguistica dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia <[http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a\\_id=59371](http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=59371)>. Qui ci limitiamo a segnalare il DART-Europe E-theses Portal <<http://www.dart-europe.eu/basic-search.php>>; si tratta di un motore di ricerca full-text di tesi di laurea e di dottorato europee (oltre 100.000 tesi di 15 Paesi europei; purtroppo al momento non è compresa l'Italia).

Anche la Sismed, Società Italiana degli Storici Medievisti, ha previsto sul proprio sito, ancora parzialmente in costruzione, uno spazio per le tesi di dottorato: <<http://www.sismed.eu/index.php?lingua=IT&menu=81>>.

Questa Recensione potrà essere periodicamente riproposta e aggiornata grazie alle segnalazioni dei lettori.

Tiziana Lazzari  
Università di Bologna  
[tiziana.lazzari@unibo.it](mailto:tiziana.lazzari@unibo.it)

RM

**Schedario**

---

## Tesi di dottorato

*Andrea Brugnoli*

***Una storia locale: l'organizzazione del territorio veronese nel medioevo Trasformazioni della realtà e schemi notarili (IX-metà XII secolo)***

Dottorato in Scienze Storiche e Antropologiche (XXII Ciclo)

Università di Verona, 2010

### *Sommario*

#### Sezione I

La documentazione, i notai e l'evoluzione del lessico ubicatorio

#### Sezione II

Tra parole e cose: prassi ubicatoria, insediamento e territorio nelle aree di azione dei notai veronesi

Appendici e tavole

### *Abstract*

La tesi affronta un tema classico nella storiografia medievistica italiana della seconda metà del Novecento, quale è quello della organizzazione del territorio rurale tra alto e pieno medioevo e della sua osservabilità attraverso le tecniche ubicatorie adottate dai notai nelle transazioni fondiarie e in generale nella documentazione corrente. Si tratta di una ricerca che parte dal presupposto che tali formule siano articolate in schemi frutto di una dialettica tra cultura notarile da un lato e percezione dell'organizzazione dello spazio dall'altro; quest'ultima a sua volta risultato del rapporto che si instaura tra le comunità umane e il territorio in cui le stesse vengono ad agire.

La tesi affronta come case study la documentazione relativa al territorio veronese, scelta adottata per lo sviluppo di un'analisi complessa che doveva

tener conto di numerose variabili (caratteristiche geografiche del territorio e conseguenti, profonde differenze dell'addensamento demografico e del grado di antropizzazione del territorio; casualità della sopravvivenza documentaria; alto grado di fluidità dei formulari notarili; ecc.). La forte concentrazione sulla città capoluogo delle istituzioni ecclesiastiche suscettibili di conservare documenti scritti, e l'assenza (con l'eccezione parziale di S. Silvestro di Nonantola e in minor misura di S. Giulia di Brescia) di istituzioni radicate patrimonialmente e documentariamente nel territorio rende possibile, nel caso della città veneta, l'analisi sistematica di una massa documentaria notevole e nello stesso tempo sfuggente e polimorfa.

La varietà del quadro geografico, equamente suddiviso tra una fascia collinare di non disprezzabile estensione e una fascia di pianura asciutta e irrigua altrettanto estesa, si prospettava a sua volta come un elemento positivo. Inoltre, le ricerche di Vito Fumagalli, Andrea Castagnetti e Gian Maria Varanini costituivano in qualche misura un punto di partenza significativo.

L'impostazione del lavoro, mirando a un'analisi esaustiva della documentazione, ha richiesto un necessario lavoro preliminare con la produzione di alcuni strumenti intermedi, riportati nelle appendici (*Archivi veronesi con documentazione entro il XII secolo; Repertorio degli atti, Anagrafe dei notai, Regesto degli schemi ubicatori*). Tale ampio scavo preliminare si rispecchia nella prima sezione, dove la trattazione vale come repertorio e come 'base' di analisi per l'operato dei notai e come 'vocabolario' dei termini che i notai di una importante città italiana hanno a disposizione per definire (tra arcaismi sempre possibili, e – altrettanto possibile – plastica aderenza al nuovo) i quadri territoriali nei quali inserire i riferimenti microtoponomastico-fondari. Questa trattazione costituisce soprattutto l'indispensabile punto di partenza diplomatico per le considerazioni svolte nella seconda sezione. I tre contesti geografici – abbastanza nettamente identificabili – vale a dire le vallate collinari, l'alta pianura asciutta, la bassa pianura – sono analiticamente analizzati, con attenzione alle scelte compiute anche dai singoli notai (in particolare in alcuni casi, nei quali una attività professionale lunga e una documentazione particolarmente consistente potesse suggerire approfondimenti "ad personam").

La parte conclusiva è dedicata invece al confronto esplicito con la storiografia dedicata al territorio veronese, e al confronto con un campione di territori (con riferimento all'area centro-settentrionale italiana) oggetto di approfondimento in studi recenti, con l'intento di evidenziare i fattori che sono stati ritenuti alla base della formazione dei territori di villaggio. Tali ipotesi sono state infine sottoposte a verifica per il caso veronese: in particolare le conclusioni vertono sulla molteplicità dei fattori che vengono a incidere su tale processo di territorializzazione. È questo il livello più sfuggente e meno preso in considerazione da una storiografia italiana che ha tradizionalmente privilegiato il piano giurisdizionale (sia signorile che ecclesiastico) o fiscale e dunque il rapporto tra potere e territorio. La lettura comparata delle prassi

ubicatorie come sistema di relazioni tra i termini, condotta a livello topografico sia in senso diacronico che sincronico, permette invece di evidenziarne i nessi con le diverse pratiche sul territorio: non solo le presenze fondiarie o signorili, ma anche le strutture dell'habitat, le forme di solidarietà e l'accesso alle risorse comuni.

*Andrea Brugnoli*

Si è laureato nel 1991 in Storia medievale all'Università di Bologna, con una tesi di laurea in Storia agraria medievale, relatore Massimo Montanari, dal titolo *Olivi e olio nella regione dei laghi prealpini: il caso veronese (secoli VIII-XI)*. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca alla Scuola di dottorato in studi umanistici dell'Università di Verona, Dottorato in Discipline storiche e antropologiche nel 2010 (XXII ciclo).

Dopo aver lavorato per alcuni anni in campo archeologico, ha insegnato in percorsi di formazione professionale per l'inserimento lavorativo di persone con disabilità psichiche; in seguito è entrato nella pubblica amministrazione con incarichi di gestione di biblioteche locali e attualmente è impiegato alla biblioteca universitaria di Verona.

È socio corrispondente dell'Accademia di Agricoltura Scienze e Lettere di Verona e membro del Centro di Documentazione per la Storia della Valpolicella.

Oltre ai temi di storia agraria e dell'insediamento, ha affrontato lo studio della storia della ricerca archeologica e della tutela dei beni culturali, sempre con particolare attenzione alla dimensione locale, oltre a lavorare attorno ad applicazioni informatiche per la ricerca storica e a seguire il coordinamento redazionale di numerose pubblicazioni.

Curriculum completo e bibliografia è disponibile on line:

<<http://www.ddsag.univr.it/dol/main?ent=persona&id=4523&lang=it>>



*Luca Filangieri*

***Famiglie e gruppi dirigenti a Genova (secoli XII-metà XIII)***

Dottorato in Storia medievale (XXII Ciclo)

Università degli Studi di Firenze, 2010

*Sommario*

INTRODUZIONE

PARTE I

I SECOLI X-XI: ISTITUZIONI E SOCIETÀ

- I.1. I secoli X-XI: questioni istituzionali e dinamiche sociali
- I.2. I *vicecomes* a Genova nei secoli X-XI: un problema aperto
- I.3. Famiglie viscontili e società urbana: note conclusive

PARTE II

IL COMUNE CONSOLARE (1099-1190)

- I. Questioni istituzionali.
- II. Famiglie e gruppi di governo in età consolare: un profilo politico e sociale
- III. Famiglie e gruppi di governo in età consolare: considerazioni conclusive

PARTE III

IL COMUNE PODESTARILE (1191-1216)

- I. Il comune podestarile: questioni istituzionali.
- II. La partecipazione politica durante gli anni 1191-1216

CONCLUSIONE

Tavola delle abbreviazioni

Fonti

Bibliografia

*Abstract*

Nel contesto del pur vasto insieme degli studi condotti negli ultimi decenni sull'Italia comunale, la storia sociale e istituzionale del pieno medioevo genovese non è stata oggetto di recenti approfondimenti specificamente volti a definire un profilo generale del gruppo di governo cittadino e delle istituzioni che tale gruppo esprime. Così, chi si è rivolto allo studio di Genova in età comunale – per descriverne soprattutto, ma non esclusivamente, le dinamiche di tipo economico – ha potuto basare le proprie ricerche sui recenti

interventi riguardo alle origini del comune, alla sua identità territoriale, alle sue peculiarità in campo diplomatico, ma ha dovuto anche prestare fiducia alle immagini della società e della struttura istituzionale cittadine costruite sulla base di accertamenti eruditi ottocenteschi e primo-novecenteschi. Tali accertamenti partivano dal presupposto di una sostanziale continuità tra le basi sociali delle istituzioni post-carolingie e di quelle comunali, una continuità espressa dalla persistenza di un gruppo consistente di famiglie viscontili che avrebbero egemonizzato la scena politica cittadina anche durante l'età consolare.

Nella prima parte di questa tesi si tenta perciò di ricostruire, attraverso il ricorso diretto alla documentazione disponibile, proprio l'immagine della Genova dei secoli X-XI. Se due soli documenti – i notissimi e sempre citati diplomi del 958 e del 1056 (il primo è una conferma da parte di Berengario II e Adalberto ai loro *fideles* di circostanziate *consuetudines* di gestione delle proprietà fondiari; il secondo è una più generica rinuncia da parte del marchese obertengo Alberto alle proprie prerogative in città) – non sono certamente sufficienti per delineare un quadro preciso della società e delle istituzioni cittadine in questi anni, essi consentono comunque di fare chiarezza su due punti fondamentali: da un lato, la presenza in città di un gruppo di proprietari fondiari che risulta dotato di un'identità politica propria e che fa leva su questa identità per legittimare la propria capacità di autoregolamentazione; dall'altro, la mancanza – almeno apparente – di una figura vescovile in grado di imporsi come guida politica della città.

Attorno al vescovo tuttavia, che è comunque il più cospicuo proprietario fondiario della città, si polarizza una vasta clientela, nella quale si può certamente riconoscere una parte consistente del gruppo di cittadini eminenti. Tale gruppo è composto senza dubbio anche dai discendenti dei visconti, anche se la definizione del ruolo di questi ultimi nella formazione della società comunale necessita di una riflessione. Un'ampio capitolo della tesi è infatti dedicato alla ricostruzione di un percorso genealogico che, facendo uso della documentazione disponibile, permette di valutare la reale inconsistenza dei legami tra molte di quelle famiglie, attive sulla scena politica del comune consolare e definite "viscontili" dall'erudizione ottocentesca, e gli ufficiali dei marchesi obertenghi. In buona sostanza, per quanto riguarda la società genovese nei secoli X-XI, si può escludere l'esistenza del supporto delle fonti per quelle ricostruzioni storiografiche che miravano alla ricerca della continuità tra funzionari marchionali e istituzioni comunali, e dunque al rifiuto della mobilità sociale; più verosimile sembra invece l'ipotesi della diversificazione delle vie che portano all'eminenza sociale.

La seconda parte della tesi tratta invece delle istituzioni e del gruppo di governo a Genova durante l'età consolare, cioè durante un periodo che abbraccia quasi tutto il secolo XII. Sebbene molti studiosi in passato abbiano affrontato da diversi punti di vista la questione della *compagna*, l'ordinamento in cui si identifica il comune nei primi decenni del secolo, le fonti disponibili non permettono di trarre conclusioni nette riguardo alla struttura di questa

istituzione. È invece ben individuabile una dinamica evolutiva che mostra come *compagna* e consolato rispondano in maniera sempre più incisiva – come accade per tutte le istituzioni analoghe sorte nell’Italia comunale – a un triplice bisogno di giustizia, di controllo della violenza e di regolamentazione delle attività economiche.

La presentazione della lenta e graduale affermazione delle istituzioni comunali a Genova costituisce la premessa necessaria per la tracciatura di un profilo generale del gruppo di governo in età consolare. Attraverso l’esame della partecipazione alla politica da parte delle famiglie cittadine – cioè dell’elezione nei collegi dei consoli e nel *consilium* del comune – si è infatti potuto verificare come l’insieme dei nuclei famigliari che prendono parte al governo della città risulti aperto e in costante crescita per tutto il secolo XII. La ricostruzione di alcuni singoli profili famigliari mostra come la continuità della presenza negli organi di governo cittadini sia resa possibile soprattutto mantenimento di una condizione economica privilegiata e al successo biologico, ma sia comunque il risultato di una scelta e non rappresenti un percorso unidirezionale: proprio alla varietà dei percorsi individuali fanno pensare quelle famiglie che, pur essendo già nel secolo XII in possesso di cospicue fortune economiche, non sembrano interessate all’inserimento dei propri membri nelle istituzioni di governo. Condizione distintiva degli appartenenti al gruppo di governo sembra infine essere quella della superiorità militare, che si concretizza nella capacità di affermazione (o di semplice sopravvivenza) durante le continue guerre che si combattono in città tra le famiglie più eminenti. In tal senso, il noto modello proposto da Jean Claude Maire-Vigueur sembra suggerire anche per Genova una identificazione del gruppo di governo del comune consolare come *militia* cittadina, anche se – in una società a forte vocazione marittima – non risulta verificabile l’equazione tra mantenimento di un cavallo da guerra e appartenenza al gruppo di governo; fare parte della *militia* significa piuttosto essere in possesso di specifiche conoscenze che rendono i governanti in grado di proteggere il proprio ruolo in città e di guidare con profitto flotta ed esercito comunali.

La terza e ultima parte della tesi tratta dell’età podestarile, cioè degli anni 1191-1257. Il cambio di regime degli anni Novanta del secolo XII, divenuto scelta definitiva verso il governo podestarile soltanto nel 1216, alla luce di quanto rilevato per il periodo consolare sembra più un esito della crescita di un gruppo che non riesce più ad autoregolarsi secondo gli ordinamenti consolari che il risultato di pressioni di tipo sociale su un gruppo di governo ristretto e chiuso. L’ampliamento degli spazi politici che ne consegue, con la struttura del *consilium* che acquisisce un’importanza fondamentale negli equilibri politici interni, favorisce una maggiore possibilità di partecipazione al governo, della quale tuttavia approfittano in maniera più incisiva le famiglie già attive in politica nell’età consolare. Il numero di famiglie di nuova cooptazione nel gruppo dirigente è comunque costante, e quantitativamente paragonabile a quello rilevato nel secolo XII, ma ha un impatto minore sull’insieme delle famiglie di governo, in virtù degli spazi politici più ampi

che si sono aperti con il sistema podestarile. Soltanto nel 1257 le pressioni del *Populus* otterranno un cambiamento sostanziale, seppur temporaneo, degli assetti istituzionali, con l'affermazione decennale del governo capitanato da Guglielmo Boccanegra.

*Luca Filangieri*

Si è laureato in Storia Medievale nel 2006 presso l'Università di Genova, con una tesi dal titolo *La comunità del capitolo cattedrale genovese nella documentazione dei secoli X-XIII: composizione e dinamiche interne*, seguita dalla Prof. Paola Guglielmotti. Diplomato presso la Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica dell'Archivio di Stato di Genova (2009), si è finora interessato allo studio del medioevo genovese, con particolare attenzione verso il capitolo, la comunità dei canonici della chiesa vescovile di San Lorenzo, le istituzioni e la società in età comunale. Ha pubblicato: *La canonica di San Lorenzo a Genova. Dinamiche istituzionali e rapporti sociali (secoli X-XII)*, in «Reti Medievali Rivista», VII/2 (2006) (<<http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Filangieri.htm>>); *Marchisio Scriba* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondato da G. Treccani, vol. LXX (2008); *La storia ecclesiastica del medioevo nelle pubblicazioni della Società Ligure di Storia Patria: dal 1948 a oggi*, in corso di pubblicazione in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n. s., XLVIII/1 (CXXII) (2009).

*Jakub Kujawiński*

***Wernakularna kolekcja historiograficzna z rękopisu francuskiego nr 688 z Biblioteki Narodowej w Paryżu. Studium źródłoznawcze (La raccolta dei volgarizzamenti delle opere storiografiche nel manoscritto francese 688 della Biblioteca Nazionale di Parigi)***

Università "Adam Mickiewicz", Poznań (Polonia), 2010

*Sommario*

Wstęp

1. Przedmiot i charakter pracy
2. Konstrukcja pracy oraz cele i metody
3. *Status causae et controversiae*

I. Kodeks: studium artefaktu

1. Opis kodykologiczny rękopisu
2. Opis dekoracji
3. Uwagi na temat czasu i miejsca sporządzenia Kodeksu na podstawie danych materialnych (Kodeks na tle produkcji rękopiśmiennej andegaweńskiego królestwa Neapolu)
4. Uwagi na temat historii Kodeksu

Aneks I. Glosy marginalne

Aneks II. Ilustracje

II. Kolekcja jako świadectwo tekstowe: francuskie przekłady w stosunku do tradycji tekstów łacińskich

1. Oryginalność Kolekcji
2. Przekład *Kronik Izydora*
3. Przekłady *Historii rzymskiej* i *Historii Longobardów* Pawła Diakona
4. Przekład *Historii sycylijskiej*

III. Kolekcja jako „dzieło

1. Datacja Kolekcji. Zagadnienie miejsca Kodeksu w tradycji Kolekcji
2. Miejsce sporządzenia Kolekcji. Problem zleceniodawcy
3. Uwagi na temat strategii przekładu i kultury tłumacza
4. Kolekcja na tle kultury historycznej włoskiego Mezzogiorno w okresie andegaweńskim. Rekonesans

Podsumowanie

Wykaz najważniejszych skrótów

Bibliografia

Riassunto

## Abstract

(da *Wernakularna kolekcja historiograficzna z rękopisu francuskiego nr 688 z Biblioteki Narodowej w Paryżu. Studium źródłoznawcze*, Riassunto, pp. 521-527)

La dissertazione che viene qui presentata propone come oggetto di studio le traduzioni francesi di cinque opere della storiografia medievale latina, ovvero dei *Chronica* di Isidoro di Siviglia (CI), delle *Historia romana* (HR) e *Historia Langobardorum* (HL) di Paolo Diacono, dell'*Historia Normannorum* di Amato di Montecassino (HN) e della cosiddetta *Historia Sicula* (HS), citata sotto il nome di Anonimo Vaticano, tutte raccolte nel manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Francia a Parigi (ms. fr. 688, d'oro in poi chiamati: "Raccolta" e "Codice"). Lo studio prende le mosse dalla valutazione delle ricerche moderne condotte su questo argomento ritenute in più punti insufficienti. La Raccolta e il Codice sono ben noti innanzi tutto a coloro che studiano la storia dell'Italia meridionale all'epoca della conquista normanna, per il fatto che il volgarizzamento dell'HN è l'unico testimone integrale del testo il cui originale latino non ci è pervenuto. Infatti, dal momento in cui *Ystoire de li Normant* è stata riconosciuta negli anni trenta del XIX secolo la traduzione della perduta opera di Amato fino a poco tempo fa, il Codice e la Raccolta venivano studiati quasi esclusivamente per il volgarizzamento di Amato. Di conseguenza disponiamo di ben tre edizioni di questa traduzione, mentre del resto della Raccolta sono stati pubblicati soltanto alcuni frammenti. Nonostante il crescente interesse negli ultimi due decenni anche per le altre parti, manca ancora una considerazione attenta dell'insieme. Mi sono invece convinto che la Raccolta e il Codice, che ne è unico testimone, meritano di essere studiati per sé stessi, come un'opera autonoma. Anzi, soltanto tale studio complessivo permetterà di valutare meglio l'*Ystoire de li Normant* quale testimone del testo latino perduto. La tesi presente vuole rispondere a questo bisogno, senza pretendere di offrire una trattazione esauriente. Lo stato delle ricerche, gli scopi particolari e i metodi adoperati si discutono nell'Introduzione.

La dissertazione è strutturata in tre parti. **La Parte I** ha come tema il Codice quale oggetto. Si è deciso di distinguere nettamente la parte descrittiva da quella interpretativa. In effetti, non esiste una trattazione dettagliata del Codice come artefatto. Perciò si è voluto offrire una descrizione – possibilmente la più minuta – dei vari aspetti riguardanti la confezione del manoscritto (cap. 1) e la decorazione (cap. 2), pensata sia come base per le proposte d'interpretazione relative alla datazione e alla localizzazione del Codice (cap. 3), sia come contributo per il censimento dei manoscritti gotici. Il Codice, unitario, membranaceo, contante di 212 carte (più le guardie moderne), di dimensioni medie 355 x 250 mm (porta tracce di sottile rifilatura), è formato di 28 fascicoli, di cui 24 quaternioni, 3 ternioni e un binione (si conservano i richiami e le segnature a registro). Lo specchio di scrittura, di dimensioni medie di 248 x 164 mm, delimitato dalle righe di giustezza rigate a mina di

piombo e diviso in due colonne di 40-45 righe rigate (39-44 righe di scrittura) presenta diverse irregolarità, probabilmente dovute alla rigatura eseguita di pagina in pagina. Tutto il manoscritto fu vergato da un'unica mano in *littera textualis* curata ma non calligrafica. Il Codice è miniato: presenta numerosissime iniziali decorate (utilizzate dal miniatore per le divisioni minori dei testi), 30 iniziali abitate (altre tre sono state asportate, utilizzate per le divisioni testuali maggiori, cioè libri e singole opere tradotte) e la pagina incipitaria rinchiusa in una bordura e portante un riquadro miniato diviso in otto compartimenti che ospitano rappresentazioni di episodi della Creazione e del Peccato originario.

I diversi aspetti dell'esecuzione materiale, grafica e artistica non sono di semplice interpretazione. In primo luogo occorre segnalare una certa eterogeneità sia della scrittura – che avendo l'aspetto generale della *textualis* propria dell'Europa meridionale, presenta anche alcuni elementi considerati tipici di quella transalpina (p.es. accanto alle *a* onciali si incontrano a volte anche le cosiddette *box a*) – sia della decorazione, in quanto le iniziali decorate ripetono i modelli di origine francese, mentre quelle abitate con racemi di foglie di acanto sono tipicamente italiane. Più significative risultano le soluzioni iconografiche scelte nel ciclo della Genesi. In singole trattazioni relative all'iconografia della Trinità è stato già notato, ma sempre marginalmente, che il tipo presente nel Codice (bicefalo e alato) trova analogie molto vicine in una serie di miniature in codici prodotti a Napoli nei decenni centrali del XIV secolo, molti dei quali furono miniati interamente o in parte da Cristoforo Orimina. Il confronto minuto con questo gruppo di manoscritti conferma l'identità del tipo iconografico e allo stesso tempo mette in evidenza una serie di divergenze riguardanti lo stesso ciclo della Genesi ed altri aspetti della decorazione. Si aprono qui diverse strade d'interpretazione. Una prima spiegazione potrebbe essere il confezionamento del Codice nel Regno di Napoli intorno alla metà del Trecento (miniato magari da un artista vicino alla bottega di Orimina). Tuttavia, considerata l'esistenza di simili rappresentazioni trinitarie anche in raffigurazioni esposte di più immediata fruibilità (gli affreschi ad Andria e a San Giovanni Rotondo, in Puglia), che potevano servire da modelli in un arco di tempo più esteso, e dato che alcuni di questi manoscritti subito dopo la loro fabbricazione furono portati fuori Napoli (in Francia meridionale) si propongono una più generica localizzazione estesa ai territori del dominio degli Angioini napoletani (quindi il Regno e la Provenza) e una datazione ai decenni centrali del XIV secolo e piuttosto non oltre la fine del secolo.

Il manoscritto non presenta né note di possesso precedenti a quelle della biblioteca dei re di Francia né altri elementi che permetterebbero di tracciarne la storia dal momento dell'esecuzione fino al 1612, quando ne fu fatta una copia parziale (cap. 4). Le glosse (oltre 120, tutte di segnalazione, per le trascrizioni si rinvia all'Appendice), testimoni di lettura, vergate in diverse corsive gotiche (in francese), di transizione o di base umanistica (poche, nella maggior parte scritte in italiano), fanno supporre che nel XVI secolo il Codice si trovasse in Italia, ma non ne sono una prova definitiva. La consultazione



degli inventari editi delle diverse librerie dell'Italia meridionale tra il basso medioevo e la prima età moderna (comprese diverse parti della biblioteca aragonese) non ha portato alla luce nessuna traccia del Codice. La già menzionata copia, che contiene i volgarizzamenti dell'HN e dell'HS (conservata nella raccolta fittizia del ms. Duchesne 79 della Biblioteca Nazionale di Parigi) fu fatta eseguire da Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), consigliere al parlamento di Provenza e uno dei più illustri eruditi dell'epoca, per conto di André Duchesne, storiografo di Luigi XIII. Il Codice proveniva dalla biblioteca di un altro provenzale, Jean-Pierre Olivier (1554-1633). In alcune trattazioni precedenti si è sostenuto che il manoscritto sia passato alla biblioteca di Peiresc, però la consultazione degli inventari (pubblicati e inediti) e delle sue lettere edite non ha rivelato nessun'altra traccia del Codice; nel periodo successivo dovette comunque essere acquistato dal Mazzarino, perché passò alla biblioteca regia nel 1668 tramite lo scambio tra quest'ultima e la biblioteca del Collège des Quatre-Nations, erede della libreria del cardinale.

L'oggetto delle Parti II e III è il contenuto del Codice e quindi la Raccolta. Nella **Parte II** si discute la questione fondamentale per ogni altra considerazione relativa alla Raccolta, ovvero il problema dei rapporti tra le traduzioni francesi e le tradizioni dei rispettivi testi latini. In altre parole, si cerca di stabilire, nei limiti del possibile, quale versione di ogni singolo testo latino presentasse l'esemplare a partire dal quale veniva effettuato il volgarizzamento. Non è magari del tutto inutile sottolineare che le varianti con le quali le traduzioni francesi differiscono dalla forma ritenuta originale dell'opera latina (di solito stabilita nelle edizioni critiche), non necessariamente siano tutte frutto degli interventi del traduttore, ma possano anche rispecchiare le caratteristiche proprie di una singola copia ch'egli aveva a disposizione. Questa eventualità, già presa in considerazione in alcuni studi precedenti, è rimasta senza verifica: vi si era limitati a notare alcune osservazioni relative agli esemplari adoperati espresse dallo stesso traduttore nei suoi commenti. Nello studio presente invece queste annotazioni inserite nei volgarizzamenti sono state messe insieme con i dati ottenuti tramite il confronto delle quattro traduzioni, di cui si conoscono gli originali latini (CI, HR, HL, HS), con la tradizione del testo latino. Essa è accessibile attraverso le edizioni critiche (con le varianti documentate negli apparati) e gli studi sulla trasmissione di ognuna di queste opere, ma anche tramite una consultazione dei singoli manoscritti, soprattutto quelli che non sono stati presi in considerazione dagli editori. Prima di considerare ognuna delle quattro traduzioni, nel cap. 1, viene posta la domanda sul modello della Raccolta come tale, ovvero quanto originale fu l'idea di mettere insieme i testi ivi tradotti. L'HN, di cui non è stato ritrovato nessun esemplare latino, e l'HS attestata in sei testimoni latini, tutti tranne uno di epoca moderna, si distinguono per le tradizioni molto o abbastanza ristrette e, a quanto pare, separate una dall'altra e dalle tradizioni degli altri tre testi che entrarono nella Raccolta. Considerati i contesti codicologici dei testimoni riconosciuti dei CI, HR e HL, si arriva alla conclusione che non si è conservato nemmeno un codice in cui siano state copiate tutte e tre le opere; neanche le

tradizioni delle entrambe le storie di Paolo Diacono hanno molti testimoni in comune. Anche se la tradizione superstita dei testi latini che furono tradotti nella Raccolta non offre sostegno all'ipotesi che fosse esistita una simile raccolta latina, la Raccolta va considerata o un testimone della miscellanea latina perduta, o un frutto della scelta del traduttore e del committente.

Nei capitoli successivi si discutono le singole traduzioni. La considerazione del volgarizzamento dei CI (cap. 2) alla luce della recente edizione, basata sulla tradizione più antica della cronaca (fino all'anno mille), curata da J.C. Martín, accompagnata dalla consultazione diretta di alcuni *codices recentiores*, rigettati dall'editore, ha portato alla conclusione che la traduzione è stata eseguita a partire di un testimone di una versione particolare della prima redazione dei CI. Questa presentava il testo che sarebbe stato effetto di una contaminazione tra il ramo rappresentato dai manoscritti *A* (Albi, Bibliothèque Municipale, 29) e *L* (Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana, 490) e quello rappresentato dal manoscritto *b* (Bruxelles, Bibliothèque Royale "Albert Ier", 5413-5422), per di più distinto dallo spostamento del prologo alla fine della cronaca (posizione attestata in un tardo testimone imparentato con il *b*, trasmesso nel ms. quattrocentesco 1180 della Biblioteca Angelica di Roma). Tuttavia questi risultati sono ancora da verificare attraverso una ricerca più estesa nel gruppo restante dei manoscritti più recenti.

Si possono considerare molto più attendibili le conclusioni relative ai modelli delle traduzioni delle due opere di Paolo Diacono (cap. 3). Prima di tutto bisogna osservare che entrambe le traduzioni hanno in comune un gruppo delle amplificazioni attribuite dal traduttore ad un "vescovo" o addirittura al "vescovo di Caserta, Azo". In uno di questi casi si parla esplicitamente di una glossa vergata dal vescovo al margine del libro: questo gruppo fa supporre che il traduttore abbia avuto a disposizione un codice che conteneva ambedue i testi, un tempo posseduto e glossato da Azo, vescovo di Caserta (morto nel 1310). È probabile che proprio a lui si debba anche una decina di altre amplificazioni che si riferiscono ai diversi avvenimenti nel Regno a cavallo tra il XIII e il XIV secolo (corrispondenti cioè all'arco cronologico della vita di Azo) o presentano una particolare prospettiva geografica, nella quale punto di osservazione è fissato a Parma, la sua città di origine. Per quanto riguarda il tenore dei testi paolini, il traduttore dichiara apertamente (nel proemio alla traduzione dell'HR) di averne conosciuto due versioni diverse. Ne offre perfino gli incipit, dei quali uno è quello considerato dalla critica moderna l'originale; nell'altro invece si riconosce l'incipit proprio di una parafrasi dell'HR conservata in un paio dei testimoni latini, di cui il più antico è il ms. Hist. 3 della Staatsbibliothek di Bamberg, scritto a cavallo tra il X e l'XI secolo. Raffrontando la traduzione con l'HR nella veste vicina all'originale (si è adoperata l'edizione di A. Crivellucci, tenendo presente anche quella precedente di H. Droysen) e con la sua parafrasi (recentemente edita da M.T. Kretschmer) si arriva alla constatazione che il traduttore utilizzava esemplari di entrambe le versioni. Traducendo i primi dieci libri avrebbe scelto da testo di base la versione "originale" a volte ampliandola con le aggiunte presenti nella parafrasi.

Diversamente per i libri XI-XVI, dove il testo francese corrisponde assai fedelmente alla versione (più breve) della parafrasi. Comunque, anche in questa parte si incontrano dei casi, in cui il traduttore volle confrontare due versioni. La situazione risulta più chiara per quanto riguarda il volgarizzamento dell'HL che fu eseguito a partire da un solo esemplare che pure presentava una parafrasi, anche'essa trasmessa nel già citato manoscritto di Bamberg. La collazione della traduzione con il testo bambergese (mai interamente edito, comunque più volte citato nei diversi studi ed anche nell'apparato all'edizione di L. Bethmann e G. Waitz) ha rivelato numerosissime varianti in comune, dalle amplificazioni anche lunghe, e omissioni, fino alle piccole varianti dello stile, della sintassi e perfino del lessico. Occorre aggiungere che in alcuni frammenti entrambe le traduzioni sembrano aver conservato (nonostante il cambio della lingua) le lezioni migliori di quelle attestate nelle copie latine delle due parafrasi, che avrebbero potuto appartenere al tenore originale di una data parafrasi. Perciò i volgarizzamenti della Raccolta assumono un valore non trascurabile come testimoni, anche se indiretti, dei rimaneggiamenti latini delle due opere di Paolo Diacono.

La traduzione dell'HS (cap. 4), confrontata direttamente con i testimoni del testo latino (l'edizione di G.B. Caruso-L.A. Muratori non può essere ritenuta attentibile), appare eseguita a partire da un esemplare della versione più breve, quella attestata in un solo manoscritto latino (BAV, Vat. lat. 6206), però diverso da quello pervenutoci.

I risultati ottenuti nel corso delle ricerche sui modelli delle singole traduzioni, a parte la loro potenziale importanza per lo studio della storia della trasmissione di ogni testo latino, permettono di delimitare più precisamente i confini e la portata degli interventi del traduttore. Soltanto su tale base si possono individuare le modifiche attribuibili al traduttore e quindi potenzialmente significativi come indicazioni della data dell'esecuzione delle traduzioni, delle origini o della cittadinanza del traduttore o/e del committente, e più in generale rilevanti per la conoscenza del suo *modus operandi* e della sua cultura. Diversi aspetti della Raccolta, considerata un testo a sé, si discutono nei successivi capitoli della **Parte III**.

Nel cap. 1 si pone la domanda della datazione delle traduzioni. L'avvenimento più recente ricordato nei commenti del traduttore è il regno di Roberto, parlando del quale si usa il verbo al passato ("fu"). Perciò è lecito fissare un *terminus post quem* dell'esecuzione del Codice all'anno della sua morte, cioè il 1343. Questa conclusione concorda generalmente con la datazione proposta sulla base dei dati materiali nella Parte I. Tuttavia questo riferimento non stabilisce immediatamente il *terminus post quem* dell'esecuzione della Raccolta. In effetti, poteva essere un copista posteriore ad aggiornare la menzione relativa al Roberto. Perciò è necessario porre un'altra domanda, quella concernente la posizione del Codice nella tradizione della Raccolta. Il fatto che il manoscritto ne sia l'unico testimone superstite non vuol dire che sia stato confezionato subito dopo il compimento della traduzione. L'analisi di una serie di correzioni riportate sul testo però (sicuramente ancora nel corso della

stesura), troppo impegnative per un copista non coinvolto nella traduzione (molti sembrano frutto di ripensamenti stilistici, lessicali o perfino correzioni fatte con ricorso al testo latino), fanno pensare allo stesso traduttore come esecutore della bella copia della Raccolta (sarebbe una copia autografa effettuata dietro gli abozzi o dietro un esemplare di lavoro). Tale ipotesi permette di considerare la data del 1343 anche il *terminus post quem* del compimento della traduzione (almeno nella sua redazione definitiva).

Irrisolto rimane ancora il problema dell'identità del committente, discusso nel cap. 2. Come alternativa all'ipotesi, recentemente rinnovata, che vede nel "conte de Melitrée", menzionato nel proemio generale, Angelo Acciaiuoli, figlio del gran siniscalco Niccolò, quale conte di Malta (il titolo fu concesso al padre nel 1357 e subito trasmesso al figlio), si ripropone quella che riconosce nel titolo il nome di Mileto in Calabria. Prendendo poi in considerazione le conclusioni relative alla datazione, il committente sarebbe da identificare con un altro esponente delle élites del Regno, Ruggiero Sanseverino, conte di Mileto e Terranova, per un breve periodo luogotenente di Giovanna I in Provenza. I motivi per cui fu scelto il francese come lingua di traduzione, presentati nel prologo principale, non lasciano dubbi che il francese non fu la sua lingua materna. Le indagini linguistiche condotte già in alcuni studi precedenti su più parti della Raccolta dimostrano che non lo fu neanche del traduttore. La scelta dei testi (innanzi tutto delle due cronache meridionali) si spiega nel miglior modo come destinata ad un committente che vivesse nell'Italia meridionale. La prospettiva meridionale si intravede anche nelle numerose glosse geografiche che rivelano una buona conoscenza e l'interesse per queste regioni. Due glosse fanno addirittura pensare ad uno che guardava il Mezzogiorno stando nella Calabria meridionale, il che andrebbe a sostegno dell'identificazione del committente con il conte di Mileto.

Nel cap. 3 viene discussa la strategia del traduttore. Prima di tutto, il riconoscimento dei modelli delle singole traduzioni gli ha fatto togliere la responsabilità della maggior parte delle omissioni e abbreviazioni e quindi si può costatare che i volgarizzamenti trasmettono integralmente i contenuti delle rispettive opere latine. Individuate anche le amplificazioni che dovevano essere ormai presenti negli esemplari latini, vi rimane comunque un gruppo considerevole di interventi di tipo diverso che con ogni probabilità si devono al traduttore. Queste conclusioni coincidono allora con le sue dichiarazioni espresse nei prologhi, in cui mai si annuncia la volontà di scegliere tra i temi delle opere latine, piuttosto di ampliarle. Il traduttore vi interviene frequentemente (spesso ricorrendo alla prima persona) con i discorsi attribuitivi ("Or dit ensi l'estoire que" o simili, anche più estesi, riportanti le indicazioni precise di libro o capitolo dell'opera), con i riferimenti agli argomenti già trattati prima o a quelli di cui il testo parlerà dopo, con diverse amplificazioni che dovevano rendere la narrazione più coerente, fluida o attraente, con le definizioni dei termini latini tradotti con calchi francesi, con i commenti critici al testo tradotto, infine con varie amplificazioni con le quali il messaggio della singola opera veniva arricchito a livello di fattografia o di interpretazione, sul-

la base degli altri testi della Raccolta o delle fonti esterne (tra i quali *Eneide* di Virgilio, *Pharsalia* di Lucano, *Inferno* della *Commedia* di Dante o la *Legenda aurea*). Tutto questo fa della Raccolta un'opera storiografica a sé, distinta per il proprio autore-compiler, che allo stesso tempo è il narratore principale (si noti che di solito i discorsi alla prima persona degli autori delle opere tradotte vengono riportati nella traduzione in discorso indiretto), e per un tema, ovvero la storia dell'Italia (innanzi tutto meridionale) presentata nel contesto universale. È vero che l'esposizione venne costruita con il mettere una dopo l'altra le opere altrui tradotte: queste sono le fonti principali, incorporate integralmente, comunque non sono né uniche, né furono radunate in maniera meccanica. Una considerazione più accurata della cultura del traduttore e della stessa Raccolta nel proprio contesto storico sarà possibile solo a partire dagli studi approfonditi della produzione storiografica (*sensu largo*) nei territori del dominio angioino e soprattutto nell'Italia meridionale. L'ultimo capitolo (cap. 4) vuole rappresentare, in questo senso, un primo contributo e propone una specie di catalogo ragionato dei testi storiografici composti, copiati o attestati nel Mezzogiorno fino all'età angioina.

*Jakub Kujawiński* (Poznań 1981) si è laureato in storia all'Università "Adam Mickiewicz" di Poznań (2005) con una tesi dal titolo *Strategie budowania tożsamości zbiorowych wśród Longobardów z Italii południowej, VIII-XI w.* (*Le strategie di costruzione delle identità collettive fra i Longobardi del Sud, secc. VIII-XI*, pubblicata in «Scripta minora» IV, a cura di B. Lapis, Poznań 2006, pp. 7-198, riassunto ital., pp. 194-198). Ha poi studiato presso l'Università di Varsavia e l'Università Cattolica di Lublino (nel quadro del progetto Academia Artes Liberales 2001-2005) e presso "La Sapienza" di Roma (quale borsista Erasmus nel 2003, e del governo della Repubblica Italiana negli anni 2004-2005 e 2007). Nell'anno accademico 2007-2008 ha conseguito il Diplôme européen d'études médiévales (F.I.D.E.M.). Nell'aprile del 2010 ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università "Adam Mickiewicz" di Poznań con una tesi dal titolo *Wernakularna kolekcja historyograficzna z rękopisu francuskiego nr 688 z Biblioteki Narodowej w Paryżu. Studium źródłoznawcze* (*La raccolta dei volgarizzamenti delle opere storiografiche nel manoscritto francese 688 della Biblioteca Nazionale di Parigi*). I suoi interessi si concentrano attualmente sulla storiografia medievale e in particolare sulla cultura storiografica dell'Italia meridionale nel Medioevo. In Italia ha pubblicato *Le immagini dell'“altro” nella cronachistica del Mezzogiorno longobardo*, in «Rivista storica italiana», 118 (2006), 3, pp. 767-815, la scheda in Reti Medievali - Repertorio dedicata a *Le strutture della ricerca in Polonia (associazioni, enti, strutture accademiche)*: [http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm\\_jakub\\_kujawinski\\_polonia.html](http://fermi.univr.it/rm/repertorio/rm_jakub_kujawinski_polonia.html), mentre è in corso di stampa nel «Buletto del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 112 (2010) *Alla ricerca del contesto del volgarizzamento della Historia Normannorum di Amato di Montecassino: il manoscritto francese 688 della Bibliothèque nationale de France*.

*Marta Longhi*

***I signori “de Radicata”. Strategie di affermazione familiare e patrimoniale nel Piemonte dei secoli XII-XIV***

*Dottorato in Istituzioni, Società, Religioni dal Tardo Antico alla fine del Medioevo (XX Ciclo)*

*Università di Torino, 2008*

*Sommario*

**INTRODUZIONE:** Premessa storiografica tra invenzioni genealogiche e storia del territorio

**I. IL SISTEMA RADICATA**

- 1 Conti e signori *de Radicata*:
- 2 *Adherentes, consanguinei et condomini*
- 3 *Coherentes*

**II. Spazi condivisi giurisdizioni contese**

- 1 Controllo e inquadramento territoriale tra X e XIII
- 2 Proliferazione signorile e anomalia comitale
- 3 Estensione patrimoniale *de Radicata* e aree di ingerenza

**III. Identità sociale e spazi egemonici tra Servizio e fedeltà**

- 1 Un modello di successo: sistemi consortili in area subalpina
- 2 Percorsi di istituzionalizzazione: dal coordinamento spontaneo agli statuti del XIV secolo
- 3 Il successo di una strategia superata

**IV. La *domus Radicata* e la crisi dei Monferrato**

- 1 Dalla collaborazione alla tutela del marchionato
- 2 Alla corte dei Paleologi di Monferrato (1306-1356)
- 3 *Toti fideles totis*: aderenze tra Savoia-Acaia e Visconti (1369-1399)

**V. CONCLUSIONI**

**VI. APPENDICE PROSOPOGRAFICA**

**VII. ALLEGATI**

Archivi e Fonti

Bibliografia

Indice dei Luoghi

Indice dei Nomi



*Abstract*

Oggetto della ricerca è il consortile *de Radicata* che si costituì nel Duecento come un aggregato politico militare tra più gruppi parentali i cui nessi sodali si possono rintracciare nell'esercizio di prerogative signorili in aree contigue, nella comune appartenenza alla curia dei vassalli monferrini e nella tutela condivisa su beni di natura pubblica ed ecclesiastica come il sistema viario e fluviale locale o l'impianto pievano. La ricostruzione patrimoniale e prosopografica proposta si fonda su una documentazione eterogenea, piuttosto dispersa, e si estende dalle prime attestazioni degli esponenti delle famiglie studiate (metà XII secolo) alla seconda metà del XIV secolo, quando l'identità consorziale adottata da questi signori delle colline tra Torinese e Monferrato assunse valore cognominale.

Filtrando una tradizione di studi basati sulla stratificazione di informazioni erronee, che si sono sedimentate nella storiografia subalpina tra il XVII e il XIX secolo, e spostando la scala di indagine da un piano locale a uno sovrrregionale per individuare nuovi snodi problematici e altre fonti è stato possibile tracciare la reale portata delle relazioni politiche e patrimoniali e le reti di solidarietà e fedeltà della *domus Radicata* nel suo divenire.

Nel ricostruire la storia dei nuclei familiari che composero il consortile *de Radicata* ci si è soffermati sull'origine e la natura dei vincoli di solidarietà e di riconoscimento attorno a cui si consolidò la rete parentale e patrimoniale di questo eterogeneo gruppo signorile. Così facendo si è arrivati ad identificare all'origine del consortile *de Radicata* non una comune matrice agnatica, ma un accordo politico e militare tra signori che, accomunati da una pratica armata a servizio della chiesa locale e dei loro comuni *seniores* (marchesi di Monferrato, conti di Biandrate, vescovi di Vercelli, Asti, Ivrea) e dalla gestione di un patrimonio contiguo ma disperso, hanno trovato nella formazione consortile uno strumento di rappresentanza e difesa operativo anche su scala regionale.

La ricerca prosopografica e la ricostruzione patrimoniale delle famiglie coinvolte ha consentito di analizzare le logiche associative e le strategie adottate da questi *domini loci* in un contesto liminale ai grandi sistemi di potere regionale. La natura mista degli inquadramenti attivi nell'area non consente di tracciare una mappatura chiara del sistema di dominio o dei confini circoscrizionali – signorili o ecclesiastici – presenti sul territorio. Tuttavia la fitta costellazione di centri fortificati e chiese, la lontananza da insediamenti urbani di un certo rilievo, la presenza di un'articolata rete viaria e fluviale, la posizione periferica e di cerniera tra impianti distrettuali e diocesani differenti sono tutti elementi utili a spiegare la proliferazione signorile e la forte sovrapposizione giurisdizionale di poteri di intensità differente, ma in grado di coordinarsi su più livelli non senza frizioni.

Nel ricostruire i quadri circoscrizionali post carolingi dopo la dissoluzione della grande marca di Ivrea l'impressione è che queste colline ad est di



Torino restino a lungo prive del controllo diretto delle antiche dinastie marchionali. L'analisi dei patrimoni anscarici, arduinici e aleramici tra X e XI secolo mostrano una certa difficoltà o reticenza a radicarsi in essa, mentre sono attestate nell'area alcune grandi abbazie con i loro patrimoni dispersi.

La volontà sia dei vescovi sia delle dinastie marchionali di inserire quest'area di confine, non ancora subordinata a un inquadramento urbano, all'interno di un nuovo progetto distrettuale si scontrò con le spinte autonomistiche delle signorie e delle comunità locali favorendo quelle famiglie che diversificarono i propri interessi aprendo nuovi spazi di contrattazione con i massimi poteri istituzionali.

Le famiglie del consortile *de Radicata* risultarono così da subito gli interlocutori ideali tra i nascenti principati territoriali e le comunità locali del Basso Monferrato occidentale, mentre una pluralità di nuclei parentali che operarono su di un medesimo territorio si accompagnarono e si sostennero a vicenda prima che il loro coordinamento spontaneo si formalizzasse, dando il via a un più coerente processo di istituzionalizzazione e territorializzazione dell'*hospicium*.

Dal quadro delle relazioni circoscritte emerge fin dal principio del Duecento la capacità di questa classe politica locale di organizzare il proprio patrimonio rivendicando per esso una nuova natura giuridica basata sulle aspirazioni comitali dei propri esponenti, quali le famiglie dei signori di San Sebastiano o dei conti di Cocconato.

La mimesi con forme di potere di più alto livello consentì la rapida trasformazione di un dominio circoscritto in un sistema di controllo a ampio raggio di un territorio coerente sebbene non coeso su cui famiglie differenti, coordinandosi e collaborando, furono in grado di proiettare le proprie aspirazioni comitali. L'identità politica dell'*hospicium* garantì continuità alla loro azione di dominio sul territorio e assunse una forte valenza rappresentativa dell'intera compagine consortile, nonostante i tentativi, presto accantonati, di ancorarla a una più definita entità territoriale e distrettuale. Si avviò così sul principio del XIII secolo il processo di legittimazione di un effimero comitato definito *de Radicata*, ideale contenitore delle aspirazioni comitali e delle prerogative di dominio del loro *hospicium*.

Le scelte amministrative dei consorti divennero una risorsa condivisa per la crescita del sistema Radicata e la fortuna dei suoi esponenti. L'orientamento spiccatamente rurale del loro patrimonio e la tutela dell'unità familiare dei beni immobili o delle giurisdizioni esercitate si accompagna a un'elevata disponibilità di fondi e risorse, che trova difficile spiegazione nel mero esercizio di prerogative signorili su scala locale.

Sfruttando il rapporto privilegiato con un ente religioso già affermato (la canonica di Vezzolano), agevolando la formazione di nuove pievi facenti capo ai propri castelli, garantendosi in quanto protettori o rettori il controllo sulle chiese rurali – con annesse decime e cura d'anime –, i signori *de Radicata*

ebbero gradualmente accesso alle cariche canonicali più eminenti della regione, fino a occupare le cattedre episcopali di Ivrea e Asti (1209-1282) quasi a voler costituire una sorta di «dinastia vescovile» e avviare una rapida ascesa in seno ai circuiti canonicali internazionali dall'Inghilterra alla curia romana con i cardinali Otto di Tonengo e Uberto di Cocconato. Un processo del tutto affine a quello delle famiglie dell'aristocrazia funzionariale dell'XI secolo, ma anche dei nuovi lignaggi comitali che avevano avviato la propria ascesa politica in tempi più recenti sfruttando percorsi e strategie già collaudate.

Il monopolio sui pedaggi locali, la gestione di uffici e le carriere ecclesiastiche diedero accesso a reti e risorse nuove incrementando la disponibilità di entrate da reinvestire. Gli stessi manufatti del potere e della loro autocoscienza signorile (castelli, strade e luoghi di culto) divennero strumenti e cardini di un sistema fragile in grado, tuttavia, di perpetuarsi nella sua scomposta frammentarietà, in virtù della tutela condivisa sul loro territorio, funzione riconosciuta dai consorti come bene – e risorsa – comune.

L'incremento e il consolidamento patrimoniale delle famiglie *de Radicata*, favorendo i Cocconato rispetto alle altre componenti signorili del consortile, portarono a una contrazione del bacino patrimoniale del consorzio, proprio mentre nei centri abitati della Radicata nuove realtà signorili e comunità rurali cominciarono a farsi avanti.

La crisi trecentesca della dinastia aleramica, l'«interregno» del marchese di Saluzzo e la successione dei Paleologi alla guida del Monferrato segnarono l'apice dell'ascesa del consortile e della sua trasformazione in *domus* sotto la spinta dei Cocconato. Il XIV secolo fu però anche il momento di frantumazione dei vincoli di solidarietà dei *de Radicata*. Il conflitto continuo e le dispute su scala regionale che interessarono i Savoia, i Monferrato e i Visconti diventano lo scenario entro cui analizzare la contrazione delle aspirazioni politiche del consortile.

In questo instabile contesto la sovrapposizione delle aderenze fu fondamentale per mantenere una dialettica del compromesso e delle fedeltà aumentando il numero di interlocutori di prestigio con cui interagire. La sopravvivenza del gruppo signorile entro il mutato assetto territoriale e politico del XIV secolo avviene inoltre grazie alle politiche adottate dai Paleologi di Monferrato nei confronti dell'aristocrazia monferrina. I nuovi marchesi di Monferrato garantirono loro un crescente coinvolgimento nelle azioni di governo entro un più efficace impianto istituzionale in un simbiotico rapporto di familiarità non privo di qualche tensione.

La frammentazione dei vincoli di solidarietà, le scelte di schieramento dei consorti, le sovrapposizioni di aderenze, uffici e fedeltà ridisegnarono le aree di immunità signorile dei membri della *domus Radicata* e misero in luce la voluta disarticolazione di un sistema di coordinamento in grado di regolare autonomamente ogni rischio di conflitto interno e creare ampi margini d'azione con il fronte esterno.

*Marta Longhi* si è laureata nel 2004 presso l'Università di Torino con una tesi di Storia Medievale, dedicata al Capitolo cattedrale di Asti tra XIII e XIV secolo, sotto la supervisione del prof. Renato Bordone. Presso la stessa facoltà ha appunto discusso nel febbraio del 2008 la propria tesi di dottorato in *Istituzioni, Società, Religioni dal Tardo Antico alla fine del Medioevo*. Borsista del Centro Studi sui Lombardi, il credito e la banca di Asti nel 2008, dal 2007 collabora con il Centro Studi Interuniversitario di Storia Territoriale "Goffredo Casalis".

Tra le sue pubblicazioni: *Definizione di un territorio: Il Radicata tra XII e XIV secolo, da «Rayata» alla «domus Radicata»*, in *Uomini, comunità, territori: processi di cambiamento e storie di trasformazioni*, in «Quaderni di Muscandia», V (2005), pp. 107-115 [anche in [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it), Biblioteca, Scaffale]; *Il «Comes Grassus» di Cocconato: un monferrino ad Asti tra fedeltà e servizio armato*, in *Bonifacio di Monferrato e il Comune di Asti. Scontri e confronti alla fine del XII secolo*, (Atti della tavola rotonda, Asti, 6 ottobre 2007), a cura di E. C. PIA, Asti 2009, pp. 71-77; *Santa Maria del Duomo ad Asti. Percorsi di ricerca e storia istituzionale*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», CVII (2009), pp. 409-436.

## Risorse digitali

***Actes de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public***

[4/2010]: <<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/shmes> >

***Alpes Appenninae. Risorse online per gli studi storici dell'Appennino Tosco-emiliano***

[4/2010]: <<http://www.alpesappenninae.it/>>

***Archivio Storico Multimediale del Mediterraneo - ASMM***

[4/2010]: <<http://www.archividelmediterraneo.org/portal/faces/public/guest/home/areaistituzionale/documentazione/detDocumentazione?portal:componentId=detDocumentazione&portal:type=render&portal:isSecure=false&itemId=12>>

***Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio***

[4/2010]: <<http://www.icar.beniculturali.it/index.php?it/99/eventi/7/biblioteca-digitale-consulta-le-bolle-papali-nei-primi-diciotto-tomi-del-bullarium-romanum-1857-1872>>

***Il ducato sforzesco in rete. Materiali per la storia delle istituzioni dello stato di Milano nel 15° secolo***

[4/2010]: <<http://users.unimi.it/sforza/>>

***Medievalism, archaic origins and regimes of historicity. Alternatives to antique tradition in the nineteenth century in East-central, Southeast and Northern Europe***

[4/2010]: <<http://www.colbud.hu/medievalism/medievalism1.html>>

***Mémoire des Princes Angevins***

[4/2010]: <<http://www.princesangevins.fr/>>

***Publications de l'École Française de Rome***

[4/2010]: <<http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/fond/efr>>

***Seals - swiss electronic library service***

[4/2010]: <<http://retro.seals.ch/digbib/home>>



RM

## **Abstracts e Keywords**

---

Gian Maria Varanini

***A proposito di Firenze e dello stato fiorentino nei secoli XIV-XV***  
*Florence and the Florentine State in the 14th and 15th centuries*

Il saggio discute – con particolare riferimento al Trecento e al Quattrocento – il volume collettivo *Florence et la Toscane, XIVe-XIXe siècles. Les dynamiques d'un État italien*, a cura di J. Boutier, S. Landi, O. Rouchon (Rennes 2004). A giudizio dell'autore, nell'opera prevale l'attenzione al primo dei due termini che figurano nel titolo (la città piuttosto che il territorio soggetto), secondo schemi interpretativi che si proiettano anche sull'età moderna.

Dealing primarily with the 14th and 15th centuries, this article examines the collection of essays *Florence et la Toscane, XIVe-XIXe siècles. Les dynamiques d'un État italien* edited by J. Boutier, S. Landi, O. Rouchon (Rennes 2004). It argues that the focus on the city, the first term in the title, prevails on the attention to the subjected territory, following an interpretative framework that is extended to the modern age as well.

Keywords: Middle Ages, regional States, 14th - 15th centuries, Florence, historiography.

Laura Gaffuri

***Introduzione***  
*Introduction*

Esiste un pensiero politico francescano? e una pratica politica francescana? Pubblicato nel 2005, il libro di Paolo Evangelisti studia il legame tra l'opera politica di alcuni frati francescani nel regno catalano-aragonese tra il XIV e il XV secolo e la loro cultura teologica. Queste relazioni aprono nuovi spazi di ricerca per gli studiosi del pensiero politico tra medioevo e prima età moderna.

Is there a Franciscan political thought? And a Franciscan policy and practice? Published in 2005, the book of Paolo Evangelisti studied the relationship between the political work of some Franciscan friars in the Catalan-Aragonese realm between the fourteenth and fifteenth century and their theological culture. Such relations open new research areas for scholars of political thought among Middle Ages and early modern.

Keywords: Middle Ages, XIV-XV Centuries, Franciscans, State, historiography.



Roberto Lambertini

***Un nuovo approccio al “discorso politico” francescano***

*A new approach to Franciscan political thought*

L'Autore discute del libro di Paolo Evangelisti e sottolinea rispetto a un percorso di scuola (Ovidio Capitani, Giacomo Todeschini) l'evoluzione in chiave eminentemente politica del suo approccio al discorso dei Francescani riguardo la costruzione dello Stato.

This essay debates Paolo Evangelisti's book, and emphasizes – in comparison with the opinions of Ovidio Capitani and Giacomo Todeschini – his political approach to the reasoning of the Franciscans about the State building in kingdom of Aragon.

Keywords: Middle Ages, XIV-XV Centuries, Franciscans, State, historiography.

***Ludovic Viallet***

***Le réformateur, le prince et l'infidèle, entre Aragon et Silésie (XIVe-XVe siècles)***

*The reformer, the prince, and the infidel, between Aragon and Silesia (XIV-XV Centuries)*

A partire dal libro di Paolo Evangelisti, l'Autore si sofferma, nell'ambito del contributo dato dai Francescani alla costruzione dello Stato, sulla questione degli usi del “paradigma” Passio Christi e corpo mistico, della riforma, per quanto attiene il controllo sociale e i simboli identitari, e del sacro.

On the ground of Paolo Evangelisti's book, this essay dwells upon the use of the some concepts (e.g., the ideas of Passio Christi and Mistical Body, of reform, regarding social control and identity symbols, and of the sacred), in the context of the Franciscan thought about the State building.

Keywords: Middle Ages, XIV-XV Centuries, Francisans, State, historiography.

Paolo Gabriele Nobili

***Alle origini della fiscalità comunale. Fodro, estimo e prestiti a Bergamo tra fine XII e metà XIII secolo***

*Early municipal revenue regulations: Fodrum, tax assessment, and loans in Bergamo between the late 12th and the mid 13th century*

Il campo della fiscalità è stato recentemente individuato come un punto di vista privilegiato per lo studio della crescita delle strutture amministrative dei comuni norditaliani e per saggiare la loro capacità di presa del contado. Il caso di Bergamo, tra metà XII e metà del XIII secolo, rappresenta un interessante esempio locale, per la varietà e qualità delle testimonianze rimaste. Esse consentono infatti di verificare lo sviluppo dei metodi di prelievo diretto tra le vicinie urbane, gli enti religiosi e soprattutto i comuni rurali del contado. In particolare si presterà attenzione all'introduzione delle procedure di estimo nel primo Duecento ed al loro sviluppo, nel quadro di una generale crescita di organizzazione del comune frutto anche dell'apporto di personale e podestà delle città alleate. L'affinamento del sistema fiscale consentirà così ai governanti orobici di procedere a riscossioni, generali o mirate, non esenti da motivazioni e scelte di natura politica.

The subject of taxation has been recently identified as a privileged point of view for the study of growth of the administrative structures in the communes in northern Italy and to test their capacity for governance of the contado. Because of the variety and quality of evidence from mid-12th to mid-13th century, the case of Bergamo is an interesting local example. The sources allow to relatively accurate monitoring the development of procedures for collecting taxes in urban neighborhoods (vicinie), in religious institutions, and especially among the rural communes of the county. Attention is paid to the introduction of procedures for valuation (estimo) and their development as part of an overall growth of organization of the Orobic commune also caused by the contribution of rector and his staff coming from allied cities. The refinement of the tax system will lead the officials of Bergamo to take informed and politically motivated choices.

Keywords: Middle Ages, XII-XIII Centuries, Lombardy, Bergamo, taxation system, communes .

Thomas Frank

***Spätmittelalterliche Hospitalreformen und Kanonistik***

*Late Medieval Hospital Reforms and the Canon Law*

L'indagine nasce dall'interesse per il concetto di "riforma" nel tardo medioevo, applicato al caso concreto della riforma delle istituzioni ospedaliere.

Dati gli stretti legami tra la struttura del “discorso” sul concetto di riforma riforma e le argomentazioni giuridiche, si esaminano alcuni testi canonistici sul diritto ospedaliero scritti tra Tre e Quattrocento: il *Tractatus hospitalitatis* di Giovanni Lapo da Castiglione (circa 1370), e soprattutto i commenti alla clementina *Quia contingit* (1312/1317). Vengono analizzati non solo argomenti giuridici significativi per la riforma (per esempio la modificabilità della volontà del fondatore di un ospedale), ma anche i dibattiti su nozioni chiave, dove si giocavano problemi come l'appartenenza degli ospedali alla sfera giuridica ecclesiastica. L'ambivalenza del ragionamento canonistico, che è potenzialmente in grado sia di appoggiare sia di frenare iniziative di riforma, si dimostra anche nell'uso di figure argomentative come quella della tensione tra il momento originario e fondativo di un ospedale e il presente. Queste argomentazioni servivano ai giuristi per affrontare il problema della relazione tra tempo e sviluppo del diritto, ma al contempo contengono in sé un'affinità strutturale con le argomentazioni riformiste. In conclusione, il contributo maggiore della canonistica alle riforme ospedaliere tardomedievali non va cercato tanto in prese di posizione dirette, quanto piuttosto nell'elaborazione delle condizioni di possibilità di pensare la riforma.

The inquiry is inspired by the author's interest in late medieval concepts of reform, and focuses specifically on the concrete case of hospital reforms. Since the structure of reform discourse is closely connected to legal arguments, the article concentrates on selected canonistic texts from the fourteenth and fifteenth centuries concerning hospitals: the *Tractatus hospitalitatis* by Johannes Lapo of Castiglione (about 1370) and some commentaries on the Clementine decretal *Quia contingit* (1312/1317). The analysis deals with legal arguments which are relevant to reform (e.g. the convertibility a hospital founder's testament), and furthermore discusses key notions related to problems like the affiliation of hospitals with the legal sphere of the Church. The ambivalence of canonistic arguments, which may either foster or prevent reform initiatives, is evident in the use of narrative figures such as the tension between origins and the present (i.e. the foundation of a hospital and its later evolution). Jurists employed such rhetoric devices to address the problem of the relationship between time and the development of law, but at the same time these narrative figures have a structural affinity with reform discourse. It may be concluded that the most important contribution of late medieval canonists to hospital reforms does not consist in straightforward instructions pro or contra reform, but in the fact that canon law elaborated the conditions that made it possible to think of reform.

Keywords: Middle Ages, XIV-XV Centuries, Hospitals, Reform, canonistic, Johannes Lapo of Castiglione.

Glauco Maria Cantarella

***Premessa. Le ragioni di una scelta: l'abbinamento di due incontri di ricerca, o dell'ambiguità***

*Preface. The reasons for a choice: the matching of two research symposia, or of ambiguity*

***Nicolangelo D'Acunto***

***Amicitia monastica. Considerazioni introduttive***

*Amicitia monastica. Introductory remarks*

Si ripercorrono alcuni aspetti salienti delle ricerche pubblicate in questa sezione con particolare riferimento alle resistenze monastiche rispetto al tema dell'*amicitia* e alle difficoltà di sfruttarne il lessico per descrivere le relazioni all'interno delle comunità religiose. Si accenna anche alla possibilità di utilizzare la tematica per confrontare sistemi di valori alternativi eppure compresenti nella realtà altomedievale.

This work retraces some salient aspects of the research presented in this section, with particular reference to the monastic resistance to the theme of *amicitia* and to the difficulty in using its lexicon to describe relationships within the religious communities. Mention is also made of the possibility of using this theme to compare value systems that were alternative yet both present in early medieval society.

Keywords: Middle Ages, monasticism, Church reform, XI century, historiography, friendship.

Edoardo Ferrarini

***«Gemelli cultores»: coppie agiografiche nella letteratura latina del VI secolo***

*«Gemelli cultores»: hagiographic couples in the 6th-century Latin literature*

Le fonti agiografiche, attentamente considerate, possono offrire un contributo non irrilevante allo studio del concetto di *amicitia* in ambito monastico. Il saggio prende in esame quattro coppie di santi-amici presenti nelle opere di alcuni dei maggiori protagonisti della storia letteraria del VI secolo in Occidente: Gregorio Magno, l'anonimo autore della *Vita Fulgentii*, Gregorio di Tours e il poeta Venanzio Fortunato. Emergerà la continuità tra il valore dell'amicizia, così come concepito e praticato dall'aristocrazia senatoria romana, e quello analogo coltivato nel monachesimo dei primi secoli, nonché uno stretto collegamento con l'esperienza eremitica.

Hagiographic sources, when carefully examined, can make a significant contribution to the study of the concept of *amicitia* (friendship) in monastic life. The essay analyzes four couples of friends-saints who are included in the works of some of the leading figures of the 6th-century western literature: Pope Gregory I [Gregory I Magnus], the unknown author of *Vita Fulgentii*, Gregory of Tours and the poet Venantius Fortunatus. This study highlights that the friendship the Roman Senatorial aristocracy conceived and practiced was not different from this value as nourished by the early monasticism, besides stressing its strict connection to the hermit experience.

Keywords: Lat Antiquity, VI Century, hagiography, monasticism, friendship, Gregory the Great, Fulgence of Ruspe, Gregory of Tours, Venantius Fortunatus

Umberto Longo

**«O *utinam anima mea esset in corpore tuo!*». Pier Damiani, l'*amicitia monastica e la riforma***

*«O utinam anima mea esset in corpore tuo!». Pier Damiani, monastic friendship and the reform*

L'amicizia si esprimeva attraverso la densissima serie di relazioni di Pier Damiani con una folla di interlocutori, a cominciare dai membri della sua comunità per finire con i monaci di Cassino e Cluny. Una speciale sensibilità emotiva e la condivisione di peculiari comportamenti ascetici e penitenziali alimentavano la forza vincolante che orientava la ristretta cerchia degli asceti seguaci di Pier Damiani a sviluppare, attorno alla passione di Gesù, una teologia per cercare di vivere la propria carne. Per quanto riguarda gli anni '60 del secolo XI si cercò di estendere la proposta di perfezione ascetica di questa cerchia, in particolare verso il monachesimo di Cassino.

Friendship expressed itself through Pier Damiani's extremely dense series of relationships with a throng of interlocutors, to begin with those from his own community and to end up with the monks from Cassino and Cluny. A special emotional sensibility and the sharing of peculiar ascetic and penitential habits underlied the binding force which led the restricted circle of Damianite ascetics to develop, around the passion of Jesus, a theology to try and live on their own flesh. As of the years 60 in the XI century it tried to extend its proposal of ascetic perfection, particularly to the Cassino monasticism.

Keywords: Middle Ages, XI century, monasticism, Church reform, Petrus Damiani, friendship .

Pierluigi Licciardello

***L'amicizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana***

*Friendship in The Camaldolese and Vallombrosana tradition*

L'amicizia tra i monaci di Camaldoli e di Vallombrosa nel medioevo può essere analizzata da vari punti di vista. C'è l'amicizia tra persone, che nella tradizione monastica prende spesso la forma del rapporto tra maestro e discepolo. L'amicizia dell'uomo con la natura e gli animali, particolarmente forte tra gli eremiti che vivono nelle foreste. L'amicizia tra monaci e laici, benefattori e quanti altri sono vicini alla spiritualità dei monaci. L'amicizia tra le istituzioni, che accolgono con cura particolare i monaci del monastero amico e li ricordano nelle loro preghiere. Infine, l'amicizia può essere un valore fondamentale per costruire una congregazione monastica: essa dà una prima forma ad una istituzione nascente.

The friendship among the monks of Camaldoli and Vallombrosa in the Middle Ages can be analyzed by various points of view. There is the friendship among people, that often takes the form of the relationship between teacher and disciple in the monastic tradition. The friendship of the man with the nature and the animals, spread especially among the hermits that live in the forests. The friendship between monks and laymen, benefactors and many others who are near to the spirituality of the monks. The friendship among the institutions, that admit with particular care the monks of the joint monastery and remember them in their prayers. Finally, friendship can be a fundamental value to build a monastic congregation: it gives a first form to a dawning institution.

Keywords: Middle Ages, monasticism, XI century, friendship, Camaldoli, Vallombrosa .

Lorenzo Braca

***L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme***

*The friendship in the writings of Aelred of Rievaulx. A punctiform knowledge*

L'amicizia, per il cistercense inglese Aelredo di Rievaulx (1110-1167), rappresenta il principale veicolo di conoscenza divina: la fusione dello spirito di due amici è il primo gradino di una scala di perfezione che conduce all'unione con Dio. Secondo alcuni storici, però, alla base della sua teologia starebbe il bisogno di canalizzare una mal sofferta pulsione sessuale. Questo articolo analizza la teologia di Aelredo come dottrina della conoscenza raggiunta attraverso l'amore e discute la possibilità di trovare nei suoi scritti segni del suo orientamento sessuale.

For the English cistercian Aelred of Rievaulx (1110-1167) friendship represents the main vehicle of divine acquaintance: the fusion of the spirits of two friends is the first step in a scale of perfection that leads to union with God. According to some historians, however, the basis of his theology could be the need to canalize an unwanted sexual drive. This article analyses Aelred's theology as his doctrine of knowledge reached through love, and discusses the possibility of finding in his writing signs of his sexual orientation.

Keywords: Middle Ages, XII Century, Cistercians, Aelred of Rievaulx, friendship, sexuality, theology.

Glauco Maria Cantarella

***A margine. Riflessioni minime***

*On the Margins. Minimal thoughts*

Il tema dell'amicizia nel mondo monastico medievale è reso alquanto complesso da una serie di implicazioni sociologiche, psicologiche, sociali e culturali. Occorre innanzitutto (e forse soprattutto) prestare attenzione alle modalità e ai sistemi della comunicazione all'interno della comunità monastica.

The topic of friendship in the medieval monastic world is rather complex because of its many sociological, psychological, social and cultural implications. The first (and perhaps main) matters to examine are the ways and systems of communication within the monastic community.

Keywords: Middle Ages, monasticism, XI century, historiography, friendship .

Glauco Maria Cantarella

***Per un nuovo questionario del secolo XI?***

*A new questionnaire of the 11th century?*

A proposito del secolo XI, le ricorrenze celebrative e i conseguenti studi dell'ultima decina d'anni hanno condotto ad un rinnovamento delle conoscenze. Sono state poste dunque domande del tutto nuove – o impostate secondo angolature sino ad allora inattese –; e non solo riguardo a san Pier Damiani, ma anche allo sviluppo/agli sviluppi della società, della politica, dell'ecclesiologia, dei cambiamenti culturali. A volte si è aperto un nuovo campo di studio (per esempio, a proposito degli equilibri nel gruppo dei riformatori romani); a volte si è dovuto semplicemente rinunciare a una interpretazione consolidata



(i pretesi legami fra Cluny e Gregorio VII a proposito della Spagna, i rapporti tra Matilde di Canossa e la Sede Apostolica). Come un mezzo secolo fa, è stata soprattutto la storiografia italiana che ha permesso di rinnovare quel che ora si chiama il questionario: ora si è di fronte a un nuovo questionario dell'XI secolo.

Celebrations in the latest decade have led to a reassessment of knowledge that has, in turn, resulted in new questions and heretofore uncharted viewpoints; such reconsideration refers not only to Saint Peter Damian but also to developments in society, politics, ecclesiology, and cultural changes. On the one hand, a new field has opened up for research (i.e. balance within the group of Roman reformers); on the other, an established interpretation has been simply rejected. The latter has been, for instance, the case of the alleged relationships between Cluny and Gregory 7th, as for Spain, or between Matild of Canossa and the Apostolic seat. As happened half a century ago, it has been primarily the Italian historiography which has taken the lead in the renewal of the so-called questionnaire: a new questionnaire is nowadays available for the 11th century.

Keywords: Middle Ages, monasticism, Church reform, XI century, Petrus Damiani, historiography .

Nicolangelo D'Acunto

***I cambiamenti. Storia di una storia recente***

*Changes. History of a recent history*

Si mette a confronto la situazione degli studi successiva al IX centenario della morte di Pier Damiani (1972) con quella maturata dopo il millennario della sua nascita (2007), la quale, oltre che dalla maggiore accessibilità delle fonti si caratterizza per una migliore contestualizzazione delle opere dell'Avellanita, il cui profilo è stato reinterpretato all'insegna della complessità.

This paper compares the status of the research which followed the ninth centennial of the death of Pier Damiani (1972) with that accrued at the millennium from his birth (2007), which, besides by a greater accessibility of sources, is characterised by a better contextualisation of the activity of the "Avellanita", whose complex profile has recently been redefined.

Keywords: Middle Ages, monasticism, Church reform, XI Century, historiography, Pier Damiani.

Umberto Longo

***L'esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monastico***

*Experience of reform in Fonte Avellana and his relationship with the monastic world*

È stato possibile rilevare un itinerario all'interno dei lavori e delle azioni di Pier Damiani volgendo l'attenzione su alcuni passi e alcuni punti focali a partire dai suoi scritti agiografici, che recano testimonianza delle varie fasi dell'azione di Pier Damiani e della sua reazione al definirsi del processo di riforma. C'è un'evidente evoluzione nell'atteggiamento di Pier Damiani dall'inizio della sua carriera fino alla fine; la sua agiografia costituisce un sensore sensibile ed estremamente raffinato di questo sviluppo che riflette e trasmette incisivamente gli ideali di santità dell'autore e le sue aspirazioni ascetiche in direzione della riforma. Negli ultimi anni della sua vita Pier Damiani sembrò ritrarsi dalla riforma ecclesiastica romana per orientarsi verso una riforma di quelli che egli riteneva le espressioni forti del monachesimo (Cluny e Montecassino) per coinvolgerli nei propri progetti di riforma.

It has been possible to detect an itinerary within Pier Damiani's works and actions through the focussing of some steps and significant focal points starting from his hagiographic works which bear witness to the various phases of Pier Damiani's action and his reaction to the defining of the reform process. There is an evident evolution in Pier Damiani's attitude from the beginning of his career to the end; his hagiography is a sensitive and extremely refined sensor of this development which reflects and incisively conveys the author's ideals of sanctity and his ascetic aspirations towards a reform. In the last years of his life Pier Damiani seemed to withdraw from the Roman ecclesiastical reform to turn towards a reform he deemed the best strong points of monasticism (Cluny and Montecassino) to involve them in his own reform projects.

Keywords: Middle Ages, XI century, monasticism, Church reform, Petrus Damiani .

Ugo Facchini

***Un monaco che celebra, prega, insegna, corregge. La poetica di san Pier Damiani***

*A monk which celebrates, prays, teaches, corrects. The poetry of St. Peter Damian*

Parlare della poetica di san Pier Damiani non è facile, tanti i generi letterari, diversi i contesti fra i quali primeggia quello liturgico, ma anche poesie in versi legate alla vita monastica, alla correzione polemica dei mali della Chiesa

del suo tempo, come la simonia e il nicolaismo. L'edizione integrale apparsa nel 2007, frutto di un lungo percorso di ricerca critica e teologica, vuole essere un modo nuovo di accostare la produzione poetica del santo cercando di evidenziare le fonti, l'occasione per la composizione e in ultima sede fornire un ulteriore contributo per accostarne sempre più pienamente la grande personalità.

To speak of St. Peter Damian's poetry is not easy, there are many literary genres, different contexts, among which the liturgy stands out, but there are also lyrics related to monastic life, and to the controversial ill's corrections of the Church of his time, such as simony and nicolaism. The complete edition published in 2007, that is the result of a long process of critical and theological research, wants to be a new way of approaching the poetry of the saint, trying to underline the sources, the occasion for the composition and finally to provide an additional seat contribution to approach ever more fully to his great personality.

Keywords: Middle Ages, monasticism, XI century, Petrus Damiani, poetry

Lorenzo Saraceno

***Pier Damiani, Romualdo e noi. Riflessioni di un camaldolese alle prese con i suoi auctores***

*Petrus Damiani, Romuald, and We. Considerations of a Camaldolese dealing with his auctores*

L'autore, monaco camaldolese, descrive le due diverse fisionomie culturali di Romualdo e a Pier Damiani, i due personaggi all'origine della tradizione eremitica alla quale egli stesso appartiene. La figura di Romualdo, che ha una significativa dimensione mitica, è storicamente vaga: ma essa sembra generare nei lettori dei giorni nostri maggior "simpatia" rispetto a quella di Pier Damiani, povera di dimensione mitica ma storicamente assai meglio caratterizzata. Nel discutere criticamente questo paradosso, egli analizza i tratti agiografici dei due santi nella Vita Romualdi dello stesso Pier Damiani e nella Vita Petri Damiani di Giovanni di Lodi e approfondisce le relazioni tra il santo e l'agiografo, i tratti "auto-agiografici" che si possono scoprire nelle Lettere di Pier Damiani, e alcuni aspetti della sua idea di santità.

The author, a Camaldolese monk, points out two different approaches towards Romuald and Petrus Damiani, two personalities who contributed to initiating the hermit tradition to which he himself belongs: Romuald, a less historical than mythical character, seems to be better endowed than Petrus Damiani, who is a more historical than mythical figure, in order to win the favour of today's readers. In a critical discussion of such a paradox, the author analyzes the two saints' hagiographic features, drawing upon Petrus Dami-

ani's *Vita Romualdi* and Johannes of Lodi's *Vita Petri Damiani*; he examines the relationship between the saint and the hagiographer, and the elements of auto-hagiography that result from the letters of the prior of Fonte Avellana, and a few aspects of his idea of sanctity.

Keywords: Middle Ages, monasticism, XI century, hagiography, Romualdo di Ravenna, Petrus Damiani, Giovanni di Lodi .

Lorenzo Paolini

***L'ecclesiologia damiana. Per una possibile interpretazione di sintesi***

*Ecclesiological thought of Peter Damiani. For a possible interpretation of syntesis*

L'autore si interroga se ai nostri giorni sia possibile conciliare, in una metodologia condivisa, le opposte interpretazioni dell'eremita e cardinale di Ostia. Lo studio si propone di identificare tendenze, adattabilità e originalità dell'ecclesiologia di Pier Damiani, per quanto riguarda le urgenze incombenti della Riforma, rivolgendo attenzione alle relazioni tra la Chiesa mistica e la Chiesa storica, tra papa e imperatore e anche ai poteri giudiziari della Chiesa romana e al primato petrino.

The author asks whether it's possible today to compose, according to a shared methodology, the most adverse interpretations about the hermit and cardinal of Ostia. This study aims to identify trends, adaptability and originality of Petrus Damiani's ecclesiological thought, with regard to pressing emergencies of the Reformation, focusing on relations between mystical Church and historical Church, between pope and emperor, and also on judicial powers of the Roman Church and on the Petrine primacy.

Keywords: Middle Ages, XI century, monasticism, Reformation, Petrus Damiani

Tommaso di Carpegna Falconieri

***Il territorio di Romualdo e Pier Damiani***

*The Land of Romuald and Peter Damiani*

La storia del territorio è passibile di due tipi complementari di indagine: l'analisi dei processi di mutazione delle strutture insistenti nello spazio (sistemi insediativi e di produzione, ecc.), e l'analisi della percezione che dei luoghi hanno coloro che li abitano. La storiografia degli ultimi anni riguardante il

territorio di Romualdo, di Pier Damiani e delle loro congregazioni monastiche, si è sviluppata proprio seguendo i due percorsi costituiti dalla storia delle strutture e dalla storia delle rappresentazioni culturali, proponendo delle sintesi di questo binomio interpretativo. In questo articolo vengono proposte alcune riflessioni, concentrando l'attenzione prevalentemente sugli aspetti culturali della storia del territorio.

The history of the land admits of two complementary kinds of inquiry: an analysis of the processes affecting the structures on it (its settlements, productions, etc.), and that of the inhabitants' own perceptions of the places they inhabit. The recent historiography on the land of Romuald, of Peter Damian and of their monastic congregations has developed along these very two directions, the history of structures and that of cultural representations, with combinations of both. Here we will concentrate on cultural aspects.

Keywords: Middle Ages, monasticism, Church reform, XI century, territory, Romualdo di Ravenna, Pier Damiani .

Krzysztof Skwierczyński

***Un Dottore della Chiesa poco frequentato... Bilancio complessivo e provvisorio***

*A not much studied Doctor of the Church... Comprehensive and provisional balance*

L'autore propone una rassegna di studi recenti e traccia un bilancio, inevitabilmente provvisorio, delle nuove prospettive di ricerca che tali studi hanno aperto.

The author offers a review of studies and gives an obviously provisional picture of the new research perspectives, which have been opened up by such studies.

Keywords: Middle Ages, monasticism, Church reform, XI century, Petrus Damiani, historiography .

Maria Teresa Brolis e Andrea Zonca

***Atti di ultima volontà a Bergamo nella seconda metà del XII secolo***  
*Testamentary sources in Bergamo during the second half of the XII century*

Il contributo, solidamente fondato su documentazione d'archivio edita in maniera scientificamente corretta e aggiornata, si presenta sotto forma di

schede, a commento dei documenti pubblicati, con una rapida introduzione generale di tipo storiografico e metodologico. Il filo conduttore è dato da alcuni elementi della struttura dei documenti stessi, analizzati soprattutto in chiave diplomatica, e nella prospettiva della storia delle famiglie dei testatori, della loro rete di relazioni sociali, delle istituzioni religiose e caritative di Bergamo nel XII secolo.

The study is based on archival documents, accurately edited according to proper scientific criteria and in light of current literature. It comprises commentaries of the edited sources, including a brief historiographical and methodological introduction. The thread of the argument is provided by elements of the structure of the documents themselves. They are specifically analysed according to the perspectives of diplomacy, of the history of the testators' families, and of their social relationships and history of the political, religious, and charitable institutions of Bergamo in the XII century.

Keywords: Middle Ages, XII Century, Lombardy, Bergamo, wills, edition of documents.

Gianmarco De Angelis

***Profilo di Edoardo Ruffini***

*Profile of Edoardo Ruffini*

A soli trent'anni, allorché fu costretto a lasciare l'insegnamento universitario per aver rifiutato di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista, Edoardo Ruffini aveva già interamente compiuto il tratto più originale e fecondo della sua esperienza di ricerca scientifica. Consumata in quattro anni, tra il 1924 e il 1927, attorno a un unico tema d'indagine – la storia del principio maggioritario – essa rappresenta ancor oggi una testimonianza affatto isolata nel panorama della storiografia giuridica italiana. L'intervento, dopo una breve ricostruzione della biografia intellettuale dell'autore, ne ripercorre gli spunti di maggiore interesse per una storia del pensiero politico e delle istituzioni del medioevo italiano: periodo che Edoardo Ruffini riconosce come fondamentale nello sviluppo delle dinamiche che consentirono al principio maggioritario di affermarsi, prima ancora che come norma giuridica, come pratica di azione politica su altri modi di deliberazione, sia in ambito ecclesiastico, sia, e fin dalle prime sue autonome attestazioni, in quello laico delle assemblee e dei consolati comunali.

Just thirty years old, when he was forced to leave the University for refusing to swear allegiance to the Fascist regime, Edoardo Ruffini had already fully completed the most original and fertile stretch of his experience of scientific research. Consumed in four years, between 1924 and 1927, about a common

theme of inquiry – the history of the majority principle – it is still a witness at all isolated in the panorama of Italian legal history. This paper, after a brief presentation of the intellectual biography of the author, traces the themes of greatest interest in his work to a history of political thought and institutions of Italy during Middle Ages: period that Ruffini recognized as fundamental in the development of the dynamics that allowed majority principle to assert itself (even before that as a rule of law) as a practice of political action over other methods of deliberation, both within the Church and, since his very first appearances, in the ambit of communal assemblies and consulates.

Keywords: Middle Ages, juridical historiography, majority principle, Memory, Edoardo Ruffini

Emanuele Curzel

***L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne***

*Church organization in the countryside*

Questo repertorio fornisce una breve nota introduttiva sul problema dell'organizzazione ecclesiastica nelle campagne nel medioevo e una descrizione selettiva delle risorse bibliografiche e informatiche.

This review article offers a brief introduction to the issue of Church organization in the countryside during the Middle Ages along with a selective description of bibliographic sources and electronic resources.

Keywords: Middle Ages, Church organization, sources, historiography, repertory .

Alessandra Veronese

***Gli ebrei nel Medioevo***

*Jews in Middle Ages*

Questo repertorio fornisce una breve nota introduttiva sul problema degli ebrei nel medioevo e una descrizione sistematica delle risorse bibliografiche e informatiche.

This review article provides a short introduction on the Jewish problems in the Middle Ages and a systematic description of the bibliographic sources and electronic resources.

Keywords: Middle Ages, Jews, sources, historiography, repertory.



Nicola Lorenzo Barile

***Credito, usura, prestito a interesse***

*Credit, usury and interest loans*

Questo repertorio fornisce una breve nota introduttiva sul problema del prestito a interesse e dell'usura nel medioevo e una descrizione sistematica delle risorse bibliografiche e informatiche.

This review article provides a brief introduction to the issues of interest loans and usury in the Middle Ages as well as a systematic description of the bibliographic sources and electronic resources.

Keywords: Middle Ages, usury, interest loans, sources, historiography, repertory .

***Intervista a Karol Modzelewski***

*Interview with Karol Modzelewski*

a cura di **Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini**

L'intervista affronta, nella prima parte, il clima politico e culturale nel quale è avvenuta la formazione di Karol Modzelewski (in Polonia e anche in Italia), i rapporti con il suo maestro Aleksander Gieysztor e con gli storici della generazione precedente, le condizioni di studio soprattutto nella Polonia degli anni Sessanta, il suo impegno politico, la scelta dei temi di indagine e il loro sviluppo. Si sofferma successivamente sulle relazioni dello studioso polacco con gli esponenti di altre storiografie, in particolar modo riguardo alla questione dell'etnogenesi, sui problemi di metodo in specie riguardo alla struttura delle fonti per la storia dell'universo barbarico nel primo millennio, sulla questione del "collettivismo barbarico" e sulla ricezione della monografia *L'Europa dei barbari* (2004); e infine sull'organizzazione e sulla valutazione della ricerca in Polonia.

The first section of this interview addresses the political and cultural milieu that shaped Karol Modzelewski's education (in Poland and Italy, too), the relations with both his mentor Aleksander Gieysztor and the historians of the previous generation, the condition of education in Poland especially in the '60s, his political involvement, the selection of his research interests and the development the latter underwent. Then the interview examines Modzelewski's relations with scholars belonging to other historiographical schools, with particular attention to the issue of ethnogenesis, the methodology concerning the structure of sources to reconstruct the history of the Barbarian world in the first millennium, the matter of the "Barbaric collectivism", the reception of his study *L'Europa dei barbari* (*The Europe of the*

*Barbarians'*, 2004), and finally how research is organized and evaluated in Poland.

Keywords: Middle Ages, historiography, ethnogenesis, barbarian collectivism, sources, research



RM

**Presentazione,  
Redazione, Referees**

## Presentazione

Come per le altre sezioni di RM, tutti i testi destinati a RM Rivista, la cui Redazione coincide con la Redazione del sito, sono vagliati (*peer-reviewed*) da lettori individuati nell'ambito dei Corrispondenti (Corrispondenti), di un *Referee board* indipendente (Referee board) o di altri competenti ancora: ciascun testo, dopo essere stato reso anonimo, è sottoposto a un vaglio critico da parte di due o più *referees* che resteranno anonimi per l'autore e sconosciuti agli altri referees scelti per quel testo. Sono attualmente coordinatori, dopo Andrea Zorzi (2000-2005), nell'ambito di un avvicendamento interno alla Redazione, Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini (dal 2005). Il Direttore responsabile di Rivista, così come di tutta RM, è Andrea Zorzi.

La denominazione RM Rivista richiama solo per analogia il tradizionale strumento di comunicazione della produzione scientifica. Essa non imita né traduce in termini telematici la struttura dei periodici a stampa, ma è uno strumento specificamente pensato per valorizzare alcune caratteristiche delle nuove tecnologie di comunicazione: nell'ambito di una relativa economicità di produzione e di distribuzione, la facilità di accesso e l'ubiquità della diffusione si prestano a favorire la tempestività di aggiornamento, la flessibilità di formato, l'ipertestualità di linguaggio, la multimedialità di edizione, l'interattività di fruizione e l'agevole riproducibilità.

Organizzata dal 2007 come contenitore annuale (dopo essere stata pubblicata a cadenza semestrale dal 2000), RM Rivista si articola in varie "rubriche:

- **Interventi:** brevi saggi critici o testi che pongono un problema storiografico, di ricerca, o prendono le mosse da un'opera recente, o pongono problemi di politica culturale ed editoriale, e sono finalizzati alla discussione scientifica aperta a ulteriori contributi dei lettori in eventuali "forum". La rubrica inoltre intende recuperare e rendere pubblici tempestivamente testi e materiali generati da seminari e workshop per evitare la dispersione dei frutti di riflessioni e ricerche di prima mano.
- **Saggi:** testi di ricerca e di bilancio di tipo tradizionale che costituiscono un patrimonio originale di RM.
- **Materiali:** rassegne bibliografiche o documentarie, presentazioni di lavori in corso o di riflessioni compiute nel corso della ricerca. Accanto a questi

materiali, che RM rende possibile diffondere con tempestività, si intende raccogliere e recuperare quel patrimonio di idee e di spunti elaborati nelle fasi preparatorie di progetti, incontri, pubblicazioni, che spesso va perduto perché poi rielaborato o considerato residuale e che merita invece di circolare proprio per il suo carattere di “opera aperta”.

- Archivi: corpi organici di testi documentari o di dati da essi ricavati, strutturati in archivi specializzati, generati da ricerche compiute o in corso. Più che all’accumulo di fonti, la rubrica mira a proporre e sperimentare nuove forme di presentazione delle ricerche condotte su grandi complessi documentari.
- Ipertesti: è la rubrica più legata alle potenzialità innovative dei nuovi mezzi di comunicazione; contiene analisi ipertestuali di fonti, di testi, nuove forme di presentazione di complessi documentari o esperimenti di costruzione di ipertesti su argomenti medievistici e intende contribuire a esemplificare le trasformazioni che i nuovi strumenti possono indurre nel linguaggio della ricerca. Una parte della sezione potrà contenere riflessioni sulle nuove forme di testualità.
- Atti: la rubrica è stata chiusa in fase di riorganizzazione del sito: i suoi contenuti sono stati trasferiti in [E-book](#) per quanto riguarda i due Quaderni che raccolgono atti di convegni.
- Interviste: la rubrica, avviata nel 2008, pubblica colloqui avvenuti con medievisti italiani e stranieri.
- Recensioni: il moltiplicarsi di siti *web* e di pubblicazioni digitali di argomento medievistico di varia natura e livello rende necessario in maniera crescente affrontare il problema della segnalazione e della valutazione critica di singoli siti o di gruppi di pagine *web* dedicate agli studi medievali e alle applicazioni delle nuove tecnologie alle discipline umanistiche.
- Bibliografie: pubblica raccolte di indicazioni bibliografiche, organizzate per temi specifici, che possono avere carattere di bilancio o di aggiornamento *in progress* e che rispecchiano i percorsi della ricerca di specialisti di diversi ambiti tematici.
- Schedario: la rubrica è adesso limitata agli aggiornamenti relativi alle tesi di dottorato (fornendo abstract, indice e nota biografica dell’autore) e alle risorse digitali, mentre è stata chiusa in fase di riorganizzazione del sito (2006) per quanto riguarda libri, riviste e vetrine editoriali.
- A differenza delle riviste cartacee, RM Rivista non pubblica resoconti di convegni, che possono essere reperibili nella sezione Calendario del sito ([Calendario](#)), sotto le rispettive segnalazioni dei convegni

## Outline

The texts for RM Rivista, like all the contributions to RM, which share the same Board of Editors, are peer reviewed by reviewers chosen among an independent Referee board, the Corrispondenti or other experts; all texts, anonymous, undergo a critical evaluation on the part of two or more referees, unknown both to the author of the text and to the other reviewers. Andrea Zorzi is the present Editor of both RM and RM Rivista; the latter he has coordinated from 2000 to 2005; since 2005 RM Rivista is coordinated by Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini.

In its title, RM Rivista reminds only by analogy the traditional communication instrument of scientific production. RM Rivista is neither an imitation nor a translation into computer technology of the structure of a printed magazine; instead, it is an appointed instrument apt to emphasize some characteristics of the communication technologies; exploiting the comparative cheapness in the production and issuing, the accessibility and the widespread of the circulation, it suits a fast updating, a flexible format, a hypertext language, a multimedia edition, an interactive usage and an easy reproduction.

Issued twice a year from 2000 to 2006, since 2007 RM Rivista is issued yearly; it is organized into various sections:

- Interventions: short critical essays or texts dealing with an historiographical or research problem, or moving from a recently published work, or discussing problems of cultural politics and publishing; they aim at a scientific discussion open to further contributions from the readers in possible forums. Among the purposes of this section there is also the prompt collection and publication of texts and materials produced in seminars and workshops in order to avoid the waste of the first-hand results of observations and researches.
- Essays: traditional research and evaluation texts; they are an original patrimony of RM.
- Materials: bibliographical and documentary reviews, outlines of works in progress or of observations arisen in the course of a research. Besides these materials, promptly issued by RM, we aim at collecting the ideas and suggestions elaborated in the preparatory phases of projects, conferences and publications: such a patrimony often gets lost as it undergoes subsequent reworking or is considered of minor importance; on the contrary, it deserves to be known just because of its nature of "open work".
- Archives: organic corpuses of documentary texts or of data drawn from them, structured into specialized archives, originating from concluded or ongoing researches. This section aims less at the accumulation of sources than at proposing and experiencing new forms of presentation of the researches carried on on large documentary sets.



- **Hypertexts:** this section is the most closely connected with the innovative potentials of the new communication tools; it contains hypertext analysis of sources, texts, new forms of presentation of documentary sets or experiments of building hypertexts on medieval history subjects. It aims at illustrating how the new tools may influence the research language. One area of this section may be devoted to observations on the new forms of the text.
- **Proceedings:** this section has been closed while reorganizing the site, and the two Quaderni/Books in which the proceedings were collected have been transferred to E-book.
- **Interviews:** this section opened in 2008, and it publishes interviews with Italian and foreign medievalists.
- **Reviews:** the increasing number of websites and computer publications on mediaeval matters, and the differences in their nature and level, require a critical report and evaluation both on such sites and publications and on the use of the new technologies in humanistic disciplines.
- **Bibliographies:** this section publishes sets of bibliographical references centred upon specific subjects; such sets may be definite or updating; they reflect the paths of the researches of scholars in different thematic fields.
- **Catalogue:** at present this section is devoted only to the updating concerning the doctorate research dissertations (with abstract, indexes and a biographical note on the author) and digital resources; the area concerning books, magazines and the publishing showcase has been closed while reorganizing the site (2006).
- Unlike paper magazines, RM Rivista does not publish reviews on conferences; they may be found in the Calendar section of the site ([Calendario](#)) where the conference is mentioned.

*Associazione*

Pietro Corrao, *Università di Palermo*  
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II*  
Stefano Gasparri, *Università di Venezia*  
Paola Guglielmotti, *Università di Genova*  
Gian Maria Varanini, *Università di Verona (Presidente)*  
Andrea Zorzi, *Università di Firenze (Direttore responsabile)*

*Coordinamento*

Paola Guglielmotti, *Università di Genova*  
Tiziana Lazzari, *Università di Bologna*  
Gian Maria Varanini, *Università di Verona*

*Redazione*

Claudio Azzara, *Università di Salerno*  
Marco Bettotti, *Università di Trento*  
Guido Castelnuovo, *Université de Savoie Chambéry*  
Simone Maria Collavini, *Università di Pisa*  
Pietro Corrao, *Università di Palermo*  
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II*  
Amedeo De Vincentiis, *Università della Tuscia di Viterbo*  
Laura Gaffuri, *Università di Torino*  
Stefano Gasparri, *Università di Venezia*  
Marina Gazzini, *Università di Parma*  
Paola Guglielmotti, *Università di Genova*  
Tiziana Lazzari, *Università di Bologna*  
Isabella Lazzarini, *Università del Molise*  
Umberto Longo, *Università di Roma La Sapienza*  
Vito Loré, *Università di Roma Tre*  
Riccardo Rao, *Università di Bergamo*  
Gian Maria Varanini, *Università di Verona*  
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

*Redattori corrispondenti*

Enrico Artifoni, *Università di Torino*  
Simone Balossino, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*  
Ingrid Baumgärtner, *Universität Kassel*  
Horacio Luis Botalla, *Universidad de Buenos Aires*

François Bougard, *Université Paris X – Nanterre*  
Monique Bourin, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*  
Caterina Bruschi, *University of Birmingham*  
Luigi Canetti, *Università di Bologna*  
Sandro Carocci, *Università di Roma “Tor Vergata”*  
Alexandra Chavarría Arnau, *Università di Padova*  
Adele Cilento, *Università di Firenze*  
William J. Connell, *Seton Hall University New Jersey*  
Nadia Covini, *Università di Milano*  
Nicolangelo D’Acunto, *Università Cattolica di Brescia*  
Donata Degrassi, *Università di Trieste*  
Marek Derwich, *Uniwersytet Wroclawski*  
Pablo C. Díaz, *Universidad de Salamanca*  
Joanna Drell, *University of Richmond Virginia*  
Thomas Frank, *Freie Universität Berlin*  
David Igual Luis, *Universidad de Castilla-La Mancha Albacete*  
Roberto Lambertini, *Università di Macerata*  
Giovanni Isabella, *Università di Bologna*  
Michael Matheus, *Deutsches Historisches Institut Roma*  
Gerd Melville, *Technische Universität Dresden*  
François Menant, *École normale supérieure Paris*  
Francesco Panarelli, *Università di Potenza*  
Giuseppe Petralia, *Università di Pisa*  
Flocel Sabaté, *Universitat de Lleida*  
Enrica Salvatori, *Università di Pisa*  
Raffaele Savigni, *Università di Bologna*  
Antonio Sennis, *University College London*  
Pinuccia Franca Simbula, *Università di Sassari*  
Andrea Tabarroni, *Università di Udine*  
Andrea Tilatti, *Università di Udine*  
Chris Wickham, *All Souls College Oxford*  
Hugo Andrés Zurutuza, *Universidad de Buenos Aires*

#### *Referee Board*

Giuseppe Albertoni, *Università di Trento*  
Mariapia Alberzoni, *Università Cattolica di Milano*  
Gluco Maria Cantarella, *Università degli Studi di Bologna*  
Enrico Castelnuovo, *Scuola Normale Superiore, Pisa*  
Alfio Cortonesi, *Università della Tuscia*  
Paolo Delogu, *Università di Roma “La Sapienza”*  
Mario Gallina, *Università di Torino*  
Andrea Gamberini, *Università di Milano*  
Germana Gandino, *Università del Piemonte Orientale*

Maria Ginatempo, *Università di Siena*  
Roberto Greci, *Università di Parma*  
Olivier Guyotjeannin, *Ecole nationale des chartes, Paris*  
Cristina La Rocca, *Università di Padova*  
Patrizia Mainoni, *Università di Milano*  
Jean Claude Maire Vigueur, *Università di Roma Tre*  
Igor Mineo, *Università di Palermo*  
Anthony Molho, *Istituto Universitario Europeo*  
Marilyn Nicoud, *Ecole Française de Rome*  
Paolo Pirillo, *Università di Bologna*  
Luigi Provero, *Università di Torino*  
Daniela Rando, *Università di Pavia*  
Mauro Ronzani, *Università di Pisa*  
Barbara Rosenwein, *Loyola University, Chicago*  
Giacomo Todeschini, *Università di Trieste*

*Referees:* hanno contribuito al processo di *peer review* dei testi pubblicati Maria Pia Alberzoni, Enrico Artifoni, Sofia Boesch Gajano, Renato Bordone, Cécile Caby, Luigi Canetti, Giovanni Ceccarelli, Germana Gandino, Jochen Johrendt, Giovanni Miccoli, Giuliano Milani, Luciano Palermo, Francesco Panarelli, Beatrice Pasciuta, Giuseppe Petralia, Domenico Pezzini, Giuliano Pinto, Antonio Rigon, Mauro Ronzani, Maria Clara Rossi, Francesco Salvestrini, Ludwig Schmutge, Giacomo Todeschini, Francesco G.B. Trolese, Massimo Vallerani.