

In copertina: «La regina entra in abbazia e i suoi riccioli sono tagliati». *Lancelot du Lac*, Londra, British Library, Add. ms. 10293, f. 5^r.

INGENITA CURIOSITAS

STUDI SULL'ITALIA MEDIEVALE PER GIOVANNI VITOLO

TOMO PRIMO

a cura di

BRUNO FIGLIUOLO ROSALBA DI MEGLIO ANTONELLA AMBROSIO



LAVEGLIA&CARLONE

ISBN 978-88-86854-68-9

© 2018 by LAVEGLIACARLONE s.a.s.
Via Guicciardini 31 – 84091 Battipaglia
tel. 0828.342527; e-mail: info@lavegliacarlone.it
sito internet: www.lavegliacarlone.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo: info@lavegliacarlone.it

Stampato nel mese di ottobre 2018 da Printi - Manocalzati (AV)

BRUNO FIGLIUOLO

L'INGENITA CURIOSITAS DI GIOVANNI VITOLO

Ho conosciuto Giovanni Vitolo nel novembre del 1973. Ero una matricola del Corso di Laurea in Filosofia e avevo scelto di frequentare, come primo esame, l'ostico corso di Storia Medievale. Dopo alcune lezioni introduttive, che diedero subito la misura della durezza del percorso che attendeva i non molti frequentanti, il titolare della cattedra, Mario Del Treppo, introdusse una mattina i suoi assistenti, per presentare i seminari *a latere* che quelli avrebbero dovuto condurre, in ulteriore approfondimento della materia, che per parte sua era già di per sé articolata, come si usava allora, in una parte generale e una monografica più circoscritta: al tema delle dinamiche politiche e sociali nelle città dell'Italia centrosettentrionale due-trecentesche, ricordo. Inappuntabili, in abito scuro e cravatta, i cinque assistenti, contrattisti, borsisti (secondo le definizioni ufficiali attribuite all'epoca alle figure non ancora titolari di cattedra) scesero tutti in fila indiana le scale che nelle vecchie aule ad emiciclo della "Federico II" conducevano dalla porta d'ingresso, piantonata da un bidello in divisa grigia, alla cattedra situata al centro dello spazio e più in basso. Giovanni chiudeva la fila, aperta dal maestro seguito dal più anziano degli assistenti, il compianto Bruno Ruggiero. Era giovanissimo, appena venticinquenne, e lo sembrava ancor più alla vista, minuto com'era. Ed era naturalmente emozionatissimo, come apparve evidente quando fu presentato con nome e cognome e gli sguardi di tutti i presenti si appuntarono su di lui. Il seminario da lui tenuto, che ci avrebbe accompagnati dalla fine di novembre a quella di maggio dell'anno seguente, verteva sul feudalesimo nel Mezzogiorno. Le esercitazioni, sostenute da discussioni, letture di libri, contributi vari e documenti, si svolgevano in un clima di aperto confronto e di fattiva cordialità, che favorì la maturazione di buoni frutti, come si vide chiaramente allorché si trattò di tirare le fila del lungo lavoro svolto e il maestro venne ad ascoltare quanto avevamo appreso. Ne fu soddisfatto, anche se chi scrive si provò, con sgoamento di Giovanni, a riproporre tesi relative alle gravi responsabilità del regime feudale nel sottosviluppo dell'Italia meridionale, che a loro parevano già obsolete e che con fatica Giovanni aveva cercato di mostrarci come andassero relegate nella soffitta della storiografia. Mario Del Treppo sorrise comunque benevolo, apprezzando lo sforzo dialettico e il volume delle letture fatte, e si congratulò con Giovanni, gratificandolo di un accenno di sor-

riso. Fu come un'investitura, compresi più tardi; ancorché contenuta e pacata.

Se mi sono dilungato sull'episodio è perché si trattò, per entrambi, della prima prova cui fummo sottoposti, nei rispettivi ruoli; e credo che già in quella circostanza, giocando correttamente e di squadra, ci aiutammo a vicenda. Sin da quei primi incontri apprezzai le doti umane di cui Giovanni è largamente fornito: gentilezza d'animo; vero spirito democratico, che lo portava a trattare con giovani e persone collocate più in basso nella scala gerarchica accademica con la medesima attenzione e cortesia sostanziale e formale che dedicava a chi si trovava ai gradini più alti di quella scala; estrema generosità nel donare il suo sapere; entusiasmo e serietà assoluta sul piano didattico. Seguì le esercitazioni e le lezioni che la cattedra organizzò anche l'anno seguente e poi in seguito, fino alla laurea. Egli mi fu sempre prodigo di aiuto, consiglio e sostegno, come un vero *senior*; e come tale è rimasto sempre fedele ai compiti di protezione nei miei confronti che volle assegnarsi. Mi suggerì temi di ricerca; mi introdusse nell'archivio dell'abbazia di Cava dei Tirreni e in generale allo studio della documentazione inedita; mi corresse nelle prime, pericolanti e sghembe prove di scrittura. E insomma, se poi la mia carriera accademica si concluse felicemente, lo devo in grandissima parte a lui.

Accanto alle doti umane, man mano che ne approfondivo la frequentazione e la conoscenza, scoprii anche le sue straordinarie capacità lavorative e la sua onnivora curiosità, teso com'è sempre stato al costante miglioramento di sé stesso: leggeva tutto ciò che veniva pubblicato, in molte lingue; compulsava e trascriveva migliaia di documenti, recandosi freneticamente in tutti gli archivi del Mezzogiorno, di cui non a caso è impareggiabile conoscitore; scriveva instancabilmente, tuffandosi nei problemi storiografici, snidandoli, sfidandoli alla lotta corpo a corpo e alla fine divorandoli. Nessun tema storiografico del periodo riteneva gli fosse estraneo, ed egli trascorreva così con pari, serena naturalezza e profonda competenza, senza sforzo apparente, dall'alto al basso Medioevo, dallo studio delle istituzioni religiose a quello delle forme di governo pubblico, dall'economia, dal commercio, dalla storia agraria a quella della cultura non solo letteraria di quel lungo periodo e oltre, giacché spesso sconfinava, seguendo i suoi problemi e i suoi documenti, nei pascoli dell'età moderna.

Egli riusciva anche a intrecciare, dote che gli ho sempre ammirata, relazioni sociali e culturali amplissime, tessendo infaticabilmente larghe reti di rapporti intellettuali e storiografici, in ciò guidato sempre non dalle sirene dell'interesse ma dal richiamo delle affinità intellettuali. Si recò per esem-

pio più volte a Vicenza per fare visita all'ormai molto anziano Gilles Gerard Meerssemann, spesso ospite della locale congregazione dei Padri Filippini e al quale si sentì subito fortemente legato, avendolo eletto a punto di riferimento storiografico della sua curiosità verso gli studi confraternali, sfociata in una esemplare edizione del codice della confraternita di Montefusco, risalente al XII secolo, di proprietà privata e da lui stesso scoperto: edizione che si apre appunto con una presentazione dello storico fiammingo. Frequenti e più lunghe, grazie a borse di studio, furono in quegli anni anche le visite a Norbert Kamp, allora presidente dell'Università di Braunschweig e impegnato nella realizzazione della grande impresa delle prosopografie vescovili dell'età sveva nel Mezzogiorno (*Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien*, voll. 4, München, 1973-1982): visite in occasione delle quali si legò di amicizia, tuttora molto stretta, con il suo assistente Ulrich Schwarz, che lavorava all'edizione del *Chronicon Amalfitanum* (*Amalfi im frühen Mittelalter*, Tübingen 1978), di cui poi lo stesso Giovanni tradusse subito la parte introduttiva (*Amalfi nell'Alto Medioevo*, Salerno-Roma, 1980; Amalfi, 2002²), così come fece anche per alcuni saggi di Kamp. L'ovvia conseguenza di questi rapporti fu il legame assai stretto che nacque con l'Istituto Storico Germanico di Roma ed in particolare con i direttori Reinhard Elze e Arnold Esch, e con vari studiosi tedeschi che vi lavoravano in pianta stabile o lo frequentavano assiduamente. Tra loro il compianto Wilhelm Kurze, con il quale condivideva l'interesse per la storia del monachesimo e la passione per l'edizione dei documenti, e Vera von Falkenhausen, un altro dei suoi più continui e ricercati mentori, la cui influenza storiografica su di lui non si è certo limitata al solo ambito del monachesimo italo-greco. Posso comunque testimoniare senza tema di smentita che di rado egli non riscontrava nei colleghi e negli studiosi in generale nei quali si imbatteva o che addirittura cercava, anche in quelli locali, doti che glieli facessero elogiare anche al di sopra dei loro meriti.

Le sue genuine e sincere capacità di relazione umana lo portarono poi a immaginare di far rinascere l'associazione dei medievisti italiani (la Sismed), al nobile scopo di creare un affiatato sodalizio di discussione, confronto e indirizzo *latu sensu* storiografico tra gli studiosi del periodo, ma mosso anche dalla preoccupazione, rivelatasi purtroppo pienamente fondata, per lo spazio sempre più limitato che si andava prefigurando per la storia del Medioevo nei programmi scolastici. Il vasto movimento di contestazione che allora promosse con il documento "Nessun dorma" e che lo portò in giro per convegni e dibattiti in varie parti d'Italia non ha prodotto purtroppo i risultati che si aspettava, mentre ha avuto per fortuna una felice riuscita la sua

entusiastica iniziativa della promozione della Sismed. Superfluo sottolineare che egli volle sempre occupare poi nell'organigramma della rinata società un posto marginale, lasciando ad altri e beninteso illustri e capacissimi colleghi gli incarichi direttivi e le luci della ribalta.

Ho sempre creduto, ripeto, che questa spiccata attitudine alla cura delle relazioni sociali sia in lui caratteriale e naturale, non indotta né suggerita cioè dalla profonda educazione cattolica che pure lo pervadeva, d'altronde un tempo più di adesso, mi pare.

Approccio cattolico alle cose della vita, militanza di sinistra, seppur mai estrema, lo facevano guardare con attenzione particolare e forse addirittura benevolmente sospettosa dal comune maestro, uomo invece di formazione e cultura di destra laica, illuminata e liberale. Le diverse convinzioni non furono comunque certo mai causa di frizioni o malintesi tra loro e Vitolo poté così ottenere assai per tempo, quasi naturale conseguenza dell'ormai incondizionata stima del maestro, il prestigiosissimo e meritatissimo, oltre che precocissimo, riconoscimento della vittoria in un concorso di prima fascia, che lo condusse prima, nel 1985, a Chieti (dove trascorse anni che egli ricorda sempre con piacere, riscaldati come furono dalla sincera e intensa relazione di amicizia con Luigi Pellegrini) e poi, appena possibile ma senza che egli piagnucolasse o si lamentasse per ottenere il trasferimento, dal 1989 di nuovo alla "Federico II", dove egli ha poi espletato esemplarmente tutto il suo servizio, dove ha creato una propria pregevole scuola e da dove ha sempre fortemente influenzato e per alcuni anni direttamente governato le principali istituzioni culturali napoletane e salernitane. Perché da lui l'impegno civile e quello culturale non sono mai stati considerati disgiunti.

Questa non è e non deve essere comunque la biografia di Giovanni Vitolo e abbandonerò pertanto subito il ricordo delle vicende per così dire estrinseche (ma il termine è ovviamente improprio e riduttivo) della sua vita, per passare a tratteggiarne sommariamente la biografia intellettuale. Dopo aver conseguito la laurea in Lettere con una tesi sul feudalesimo in Giambattista Vico, presto in buona parte pubblicata, che valse a potenziare la sua formazione, dandogli quell'approccio ampio e sicuro dal punto di vista metodologico e culturale a una qualsivoglia problematica, che in specie si fonda sulle letture filosofiche, si volse agli studi sulle istituzioni monastiche ed ecclesiastiche in generale, che allora traevano impulso in specie dal magistero di Cinzio Violante, e a quelli sull'età sveva e angioina, che gli hanno fornito l'occasione per allargare le sue frequentazioni internazionali agli ambienti accademici francesi, dove poi ha tenuto seminari e lezioni, oltre alla partecipazione a convegni e iniziative di altro genere. Il gusto per la

ricerca d'archivio, gli fece però presto aprire finestre innumerevoli su vari aspetti della vita delle popolazioni meridionali in età medievale attraverso l'intero arco di quel periodo, a cominciare dalla tarda antichità per finire al Cinquecento anche inoltrato. Sarebbe lungo e ripetitivo ripercorrere tutte le tappe della crescita storiografica di Giovanni Vitolo, in presenza di una bibliografia esaustiva assai eloquente e qui disponibile alla curiosità del lettore, e soprattutto in considerazione del fatto che lo studioso è tuttora in piena e come di consueto frenetica attività: un'attività che promette addirittura di intensificarsi, ora che gli onerosi impegni accademici e istituzionali, cui egli non si è mai sottratto, dovrebbero diradarsi, consentendogli di portare a compimento lavori avviati, ma tante volte interrotti per soddisfare le continue curiosità che lo hanno portato in varie direzioni.

Se però volessimo richiamare almeno i più significativi passaggi della sua attività scientifica, raggruppandoli per argomenti, dovremmo notare quanto grande sia stato il suo apporto alla conoscenza di nuove fonti, sia curandone personalmente con precisione, acuto spirito critico e rigore metodologico la pubblicazione, che promuovendone e seguendone la stampa; perché tra le doti dell'uomo vi è quella di coinvolgere altri nei suoi progetti e di stimolarne proficuamente doti di ricercatore che essi non sapevano di avere o che avevano lasciato assopire. In specie si segnalano, da questo punto di vista, l'edizione delle pergamene cavensi; edizione che era ferma da quasi cent'anni e che da lui è stata ripresa e condotta sin quasi alla fine dell'XI secolo, ultimamente in proficuo sodalizio con l'amico di una vita: Carmine Carlone, studioso a sua volta di qualità, oltre che temerario imprenditore culturale; quella dello statuto della confraternita, prima chiericale e poi mista di chierici e laici di Montefusco, cui si è già accennato; quella della documentazione napoletana di età pienamente medievale, la quale, del pari ferma da decenni, ha conosciuto e sta conoscendo grazie al suo impulso uno straordinario sviluppo, ricco di impreviste scoperte, specie grazie alla sua intuizione, che ha portato a fissare l'attenzione anche sulla ricca messe di documentazione di età medievale andata distrutta a seguito di eventi sfortunati o criminali ma almeno in parte trasmessa da una ricchissima e peculiare tradizione erudita sei-settecentesca che non ha eguali nel resto d'Italia. Non sono mancati, in margine a tali edizioni, suoi studi specifici di carattere archivistico, diplomatistico e paleografico, in specie relativamente alla forma del documento privato salernitano di XI e XII secolo, alla diplomatica signorile nel Mezzogiorno e allo spinoso tema dei falsi nella documentazione di quel periodo. E neppure, di conseguenza, sono mancati i riconoscimenti, prestigiosi e internazionali, alla sua attività di editore: basti pensare

alla sua partecipazione, negli anni tra il 1993 e il 1995, al *Comité international de Diplomatique*.

Il tema religioso, indagato poi in tutte le sue componenti, ha costituito il filo rosso che ne ha caratterizzato la lunga e operosa attività, aperto come è stato alle relazioni con altri temi: sociali, politici, insediativi. Lo studio del monachesimo italo-greco e benedettino, degli Ordini mendicanti, di vescovi e diocesi, e delle circoscrizioni plebane e parrocchiali si è intrecciato in lui con quello della vita e della religiosità dei laici, in specie nelle città. Egli ha così indagato il carattere delle confraternite urbane, delle processioni cittadine, del culto del santo patrono, sempre collegandone le problematiche come ai suoi occhi si presentavano nel Mezzogiorno con le correnti più vive e feconde della storiografia italiana ed europea.

Tali studi lo hanno anche avvicinato alla storia urbana, convincendolo dell'opportunità di approfondirne i temi, anche attraverso la fondazione di un centro interuniversitario per la storia delle città campane nel Medioevo (forse reminiscenza del GISEM ideato e fondato al principio degli anni Ottanta del secolo scorso da un altro dei suoi maestri-amici più importanti: Gabriella Rossetti), che per parte sua ha promosso convegni e pubblicato volumi di qualità sull'argomento. Viene spontaneo, così, ricordare come egli abbia anche ideato e promosso alcune serissime e fortunate collane editoriali, che hanno svolto un ruolo importante nel panorama scientifico internazionale per gli editori Liguori (Mezzogiorno medievale e moderno; Europa mediterranea. Quaderni), Guida (Storici e storia) e Laveglia&Carlone (Immagini del Medioevo; Documenti per la storia degli Ordini Mendicanti nel Mezzogiorno; Spiragli; Iter Campanum; Storia e scienze della Terra). Un argomento dunque, questo della storia urbana, relativamente al quale del pari notevoli sono stati i suoi numerosi e vari contributi personali. Basti scorrere le pagine del suo ultimo libro, *L'Italia delle altre città*, per valutare appieno il peso dei suoi interventi. Concetti nuovi, quali quelli di reti di città, opportuni e perspicui come sono, delineano l'immagine di un mondo urbano vivace e ben presente, con ruolo da protagonista e con una precisa autocoscienza, anch'essa spesso e finemente indagata, nella dialettica con gli altri poteri attivi all'epoca nel Mezzogiorno: la monarchia e la feudalità *in primis*. Emerge insomma dalle sue ricerche un mondo istituzionalmente ed economicamente vivace, cui forse non giova il parallelo, da lui comunque tentato o almeno presente in sottofondo nella sua riflessione storiografica, con quello centrosettentrionale. Viste e indagate *iuxta sua propria principia* e non in relazione a quelle dell'Italia centrosettentrionale, senza cioè interrogarsi se il loro movimento di crescita sia più o meno lento o intenso e se la

loro presenza sia più o meno marginale nel complesso del panorama del regno, le istituzioni civiche delle realtà urbane meridionali si evidenziano con proprie caratteristiche anche economiche, che ne definiscono il ruolo autonomo e propulsore pure in relazione al mondo rurale circostante, che Vitolo del pari non ha mancato di analizzare in più di un contributo. E del mondo urbano egli non ha trascurato di studiare anche gli aspetti culturali, fornendo contributi nuovi e al momento insuperati per esempio sulla scuola medica salernitana o inserendosi con autorevolezza nell'ormai annoso dibattito relativo alla celebre *Tavola Strozzi*.

È però tempo di chiudere quella che infine non deve essere che una breve presentazione dello studioso che con questi volumi viene onorato e festeggiato. Se dunque al tirar delle somme mi si consente il ricorso a un paragone calcistico, ricorderò come, dopo poco che lo conobbi, mi venne fatto di pensare che il suo fisico mingherlino, quasi minuto, era in realtà costituito da fil di ferro e come l'uomo fosse in realtà dotato di straordinaria energia fisica e morale. E mi venne perciò facile avvicinarlo a un centrocampista di vera classe: un uomo di quantità e qualità, dotato di fiato, di capacità di soffrire ma anche di estro e di senso della costruzione, che signoreggiasse quella zona nevralgica del terreno di gioco. Non mi meraviglia quindi che egli abbia potuto offrire, già quasi venticinque anni orsono, il più ampio, completo e meditato volume di sintesi oggi disponibile sul Medioevo, studiato in tutti i suoi aspetti in modo originale, lucidamente sorvegliato in tutti i suoi passaggi e approfondito anche dal punto di vista del collegamento al dibattito storiografico più attuale. I volumi che ora gli vengono offerti – articolati nelle grandi aree tematiche alle quali sono riconducibili sia le sue tante curiosità sia i rapporti di collaborazione e di amicizia con i tanti studiosi che hanno voluto rendergli omaggio –, recano un titolo che ben si presterebbe a epigrafe della sua opera storiografica.

BIBLIOGRAFIA DI GIOVANNI VITOLO

a cura di FRANCESCO LI PIRA

VOLUMI E CURATELE

1. *S. Pietro di Polla nei secoli XI-XV. Contributo alla storia dell'insediamento medievale nel Vallo di Diano*, Salerno, Laveglia, 1980; nuova edizione ampliata con il titolo *Organizzazione dello spazio e comuni rurali. San Pietro di Polla nei secoli XI-XV*, Salerno, Laveglia, 2001.
2. *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma, Herder, 1982.
3. *Guida alla storia di Salerno e della sua provincia*, a cura di G. VITOLO - A. LEONE, voll. 3, Salerno, Laveglia, 1982.
4. *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex diplomaticus cavensis*, coautore Simeone Leone, Salerno, Laveglia, 1983.
5. *Codex diplomaticus cavensis*, vol. IX (1065-1072), coautore Simeone Leone, Badia di Cava 1984.
6. *Insedimenti cavensi in Puglia*, Galatina, Congedo, 1984.
7. *Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale (secc. IX-XIII)*, Salerno, Laveglia, 1990.
8. *Codex diplomaticus cavensis*, vol. X (1072-1080), coautore Simeone Leone, Badia di Cava 1990.
9. *Scrittura e produzione documentaria nel Mezzogiorno longobardo*, a cura di G. VITOLO - F. MOTTOLA, Badia di Cava 1991.
10. *La Badia di Cava nella storia e nella civiltà del Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO - F. MOTTOLA, Badia di Cava 1991.
11. *Medioevo*, vol. I del *Corso di Storia*, dir. da G. Galasso, Milano, Bompiani, 1994.
12. *Studi di storia meridionale in memoria di Pietro Laveglia*, a cura di G. VITOLO - C. CARLONE, Salerno, Laveglia, 1994.
13. *I grandi protagonisti della storia di Napoli. IV. Federico II*, a cura di G. VITOLO, Napoli, Elio De Rosa editore, 1995.
14. *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli, GISEM-Liguori, 1999.
15. *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Firenze, Sansoni, 2000 (2017¹⁴).

16. *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. VITOLO - G. ROSSETTI, Napoli, Liguori-GISEM, 2000.
17. *Castelli e cinte murarie nell'età di Federico II*. Atti del convegno di studio (Montefalco, 27-28 maggio 1994), a cura di G. VITOLO - B. ULIANICH, Roma, De Luca, 2001.
18. *Tra Napoli e Salerno. La costruzione dell'identità cittadina nel Mezzogiorno medievale*, Salerno, Carlone, 2001.
19. *Le Scuole di specializzazione per l'insegnamento secondario (SSIS) e la didattica della storia*, a cura di M. P. ALBERZONI - G. VITOLO, in «Reti Medievali», luglio 2002, sezione «Rivista/Atti».
20. *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali, dinamiche politico-sociali*, coautrice Rosalba Di Meglio, Salerno, Carlone, 2003.
21. *Studiare il Medioevo. Aggiornamenti storiografici*, a cura di G. VITOLO, in «Nuova Secondaria», 21 (2003), nr. 2, pp. 31-46.
22. *Il Mezzogiorno prima della questione meridionale*, coautore Aurelio Musi, Firenze, Le Monnier, 2004.
23. *Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, a cura e con introduzione di G. VITOLO, Napoli, Guida, 2005.
24. *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna*, a cura e con introduzione di G. VITOLO, Salerno, Laveglia, 2005.
25. *Le città campane fra tarda Antichità e alto Medioevo*, a cura e con introduzione di G. VITOLO, Salerno, Laveglia, 2005.
26. *Storia illustrata di Napoli*, coautore Leonardo Di Mauro, Pisa, Pacini, 2006.
27. *Breve storia di Napoli*, coautore Leonardo Di Mauro, Pisa, Pacini, 2006.
28. *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. VITOLO - G. PETTI BALBI, Salerno, Laveglia, 2007.
29. *Città e territori nell'Italia del Duecento. Studi in onore di Gabriella Rossetti*, a cura di G. VITOLO - G. CHITTOLINI - G. PETTI BALBI, Napoli, Liguori-GISEM, 2007.
30. *L'Italia delle altre città. Un'immagine del Mezzogiorno medievale*, Napoli, Liguori, 2014.
31. *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La Badia di Cava nei secoli XI-XII*, a cura di G. VITOLO - M. GALANTE - G. Z. ZANICHELLI, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2014.
32. *Codex diplomaticus cavensis*, vol. XI (1081-1085), coautori Carmine Carlone, Leone Morinelli, Battipaglia (SA), Laveglia&Carlone, 2015.

33. *Codex diplomaticus cavensis*, vol. XII (1086-1090), Battipaglia (SA), coautori Carmine Carlone, Leone Morinelli, Battipaglia (SA), Laveglia&Carlone, 2015.
34. *Città, spazi pubblici e servizi sociali nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli-Battipaglia, Società Napoletana di Storia Patria-Laveglia&Carlone, 2016.
35. *La rappresentazione dello spazio nel Mezzogiorno aragonese. Le carte del Principato Citra*, a cura e con introduzione di G. VITOLO, Napoli-Battipaglia, Società Napoletana di Storia Patria-Laveglia&Carlone, 2016.

SAGGI E NOTE CRITICHE IN RIVISTE E VOLUMI COLLETTANEI

36. *Il feudalesimo in Giambattista Vico*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli», 83 (1972), pp. 83-123.
37. *Il registro di Balsamo, decimo abate di Cava (1208-1232)*, in «Benedictina», 21(1974), pp. 79-132.
38. *Feudalesimo e stato rivoluzionario*, in «Il pensiero politico», 8 (1975), pp. 69-73.
39. *La Campania nel Medioevo*, in *Storia, arte e cultura della Campania*, a cura di M. Donzelli, Milano, Teti, 1976, pp. 53-81.
40. *Primi appunti per una storia dei Penitenti nel Salernitano*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», terza serie, 17 (1978), pp. 393-405.
41. *Contributo alla storia delle confraternite dei Disciplinati in Campania tra Medioevo ed Età moderna*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 17-18 (1980), pp. 173-188.
42. *Per lo studio della vita religiosa nella diocesi dell'abbazia di Cava in età pre-tridentina. Il sinodo del card. Giovanni d'Aragona (1483)*, in «Benedictina», 27 (1980), pp. 663-686.
43. *Ordinamento parrocchiale e confraternite*, in *Guida alla storia di Salerno e della sua provincia*, a cura di A. Leone - G. Vitolo, Salerno, Laveglia, 1982, vol. I, pp. 151-160.
44. *Organizzazione dello spazio e vicende del popolamento*, in *Storia del Vallo di Diano*, vol. II, a cura di N. Cilento, Salerno, Laveglia, 1982, pp. 43-78.
45. *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia*, in *Storia del Vallo di Diano*, vol. II cit., pp. 127-173.
46. *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale*, in «Benedictina», 30 (1983), pp. 531-540.

47. *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, in «Campania sacra», 13-14 (1982-83), pp. 332-338.
48. *Gli archivi ecclesiastici delle zone terremotate del Mezzogiorno dall'emergenza ad una nuova organizzazione*, in «Archiva Ecclesiae», 26-27 (1983-84), pp. 305-311.
49. *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secoli VI-IX)*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*. Atti del II convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), a cura di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 31-54.
50. *Confraternite dell'Italia centro-meridionale*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 64-70.
51. *Pievi, parrocchie e chiese ricettizie in Campania*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XV)*. Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma, Herder, 1984, vol. II, pp. 1095-1107.
52. *Testimonianze commemorative in Campania*, in *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medievale: ricerche e problemi*. Atti del seminario internazionale di studio (Lecce, 31 marzo 1982), a cura di C. D. FONSECA, Galatina, Congedo, 1984, pp. 105-115.
53. *Cava e Cluny*, in *L'Italia nel quadro della espansione europea del monachesimo cluniacense*. Atti del convegno internazionale di storia medioevale (Pescia, 26-28 novembre 1981), Cesena, Centro Storico Benedettino, 1985, pp. 199-220.
54. *La toponomastica e la memoria storica. L'esempio di Polla*, in «Rassegna Storica Salernitana», 3 (1985, giugno), pp. 173-176.
55. *Il Regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. Galasso e R. Romeo, vol. IV, Roma, Edizioni del Sole, 1986, pp. 11-86.
56. *Da Apudmontem a Roccapiemonte. Il castrum come elemento di organizzazione territoriale*, in «Rassegna Storica Salernitana», 6 (1986, dicembre), pp. 129-142.
57. *Parrocchie, insediamenti francescani e pratica testamentaria a Eboli nel basso Medioevo*, in *I registi delle pergamene di S. Francesco di Eboli*, a cura di C. CARLONE, Altavilla Silentina, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1986, pp. IX-XXIV.
58. *Gli archivi ecclesiastici della Campania: problemi organizzativi e prospettive d'intervento*, in *Il patrimonio documentario ecclesiastico: aspetti giuridici e realtà locali*. Atti della giornata di studi del 17 giugno 1985, Napoli, Sovrintendenza archivistica per la Campania, 1986, pp. 15-22.

59. *Popolamento e organizzazione dello spazio nel territorio di Rocchetta Sant'Antonio*, in *Documenti cavensi per la storia di Rocchetta S. Antonio*, a cura di C. CARLONE, Altavilla Silentina, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1987, pp. IX-XVI.
60. *La Badia di Cava e gli arcivescovi di Salerno tra XI e XII secolo*, in «Rassegna Storica Salernitana», 8 (1987, dicembre), pp. 9-16.
61. *Per una storia del francescanesimo nella realtà urbana della Campania. L'esempio di Eboli*, in *VII centenario della fondazione della chiesa di S. Francesco (1286-1986)*, Eboli, Centro di studi storici ebolitani, 1987, pp. 111-118.
62. *I prodotti della terra: orti e frutteti*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari, Dedalo, 1987, pp. 159-185.
63. *Ravello e le diocesi del ducato amalfitano*, in *Atti della giornata di studio per il IX centenario della fondazione della diocesi di Ravello (21 giugno 1986)*, Ravello, Associazione «Ravello Nostra», 1987, pp. 53-58.
64. *Per l'edizione dei documenti amalfitani. A proposito di una recente pubblicazione*, in «Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana», 7 (1987), pp. 117-122.
65. *Randisio Borrello e la spiritualità cassinese tra XI e XII secolo*, in *S. Randisio dei conti Borrello*. Atti dell'incontro di Pietrabbondante, Macchia d'Isernia, Istituto Molisano di Studi e Ricerche, 1988, pp. 20-35.
66. *La conquista normanna nel contesto economico del Mezzogiorno*, in «Rassegna Storica Salernitana», 9 (1988, giugno), pp. 7-21.
67. *Produzione e commercio del vino nel Mezzogiorno medievale*, in «Rassegna Storica Salernitana», 10 (1988, dicembre), pp. 65-75.
68. *Il monachesimo latino nell'Italia meridionale (sec. XI-XII)*, in «Benedictina», 35 (1988), pp. 543-553.
69. *Il castagno nell'economia della Campania medievale*, in «Rassegna Storica Salernitana», 11 (1989), pp. 21-34.
70. *Insediamenti verginiani nel Salernitano*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. I Normanni chiamano gli Svevi*. Atti del secondo convegno int. (Montevergine, 12-15 ott. 1987), Montevergine, Edizioni Padri Benedettini, 1989, pp. 141-149.
71. *Monachesimo verginiano e tradizione commemorativa*, in M. VILLANI, *Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, Altavilla Silentina, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1990, pp. 7-9.
72. *Vescovi e diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. Galasso e R. Romeo, vol. III, Napoli, Edizioni del Sole, 1990, pp. 75-151.

73. *Sinodi e visite pastorali in Campania tra XV e XVI secolo*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Roma, Herder, 1990, pp. 373-393.
74. *Il Vespro siciliano e le sue conseguenze*, in *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Chieti, Vecchio Faggio, 1990, pp. 321-332; rist. in *Unità politica e differenze regionali nel Regno di Sicilia*, a cura di C. D. FONSECA - H. HOUBEN - B. VETERE, Galatina, Congedo, 1992, pp. 297-306.
75. *Gli studi di Paleografia e Diplomatica nel contesto della storiografia sul Mezzogiorno longobardo*, in *Scrittura e produzione documentaria nel Mezzogiorno longobardo*, a cura di G. VITOLO - F. MOTTOLA, Badia di Cava 1991, pp. 9-27.
76. *La vicenda storica in La Badia di Cava nella storia e nella civiltà del Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO - F. MOTTOLA, Badia di Cava 1991, pp. 7-10.
77. *Tra Cava e Salerno: cultura e scrittura in età normanno-sveva*, in «Rassegna storica salernitana», 18 (1992, dicembre), pp. 7-24.
78. *L'età svevo-angioina*, in *Storia e civiltà della Campania*, vol. II, Napoli, Electa Napoli, 1992, pp. 87-136.
79. *Il Mezzogiorno tra crisi e trasformazione. Secoli XIV-XV*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e arte, 1993, pp. 301-316.
80. *Origine e sviluppo istituzionale della Scuola*, in *Salerno e la sua Scuola medica*, a cura di I. GALLO, Salerno, Arti Grafiche Boccia, 1994, pp. 17-52.
81. *Dalle scuole salernitane di medicina alla Scuola medica salernitana*, in *Studi di storia meridionale in memoria di Pietro Laveglia*, a cura di G. VITOLO - C. CARLONE, Salerno, Pietro Laveglia Editore, 1994, pp. 13-30.
82. *Il monastero*, in *Mille anni di storia di S. Mango Cilento*, a cura di F. VOLPE, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 55-67.
83. *L'organizzazione ecclesiastica in età longobarda*, in *Nuceria Alfaterna e il suo territorio. 2. Dalla fondazione ai Longobardi*, a cura di A. PECORARO, Nocera Inferiore, Aletheia Edizioni, 1994, pp. 79-87.
84. *I Normanni da predatori a costruttori di Stati*, in «Quaderni del Rotary Club Napoli Est», II/2 (sett. '93-giugno '94), pp. 55-61.
85. *Rivolte contadine e brigantaggio nel Mezzogiorno angioino*, in «Annali dell'Istituto "Alcide Cervi"», 16 (1994), pp. 207-225.
86. *«Il più grande principe del mondo»*, in *I grandi protagonisti della storia di Napoli. IV. Federico II*, a cura di G. VITOLO, Napoli, Elio De Rosa Editore, 1995, pp. 2-25.
87. *San Vincenzo al Volturno e i vescovi*, in *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla storia*, a cura di G. DE BENEDITTIS, Isernia, Cosmo Iannone editore, 1995, pp. 123-138.

88. *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, in «Benedictina», 43 (1996), pp. 135-150.
89. *Les monastères grecs de l'Italie méridionale*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, a cura di J.-L. LEMAITRE - M. DMITRIEV - P. GONNEAU, Genève, Droz, 1996, pp. 99-113.
90. *Progettualità e territorio nel regno svevo di Sicilia: il ruolo di Napoli*, in «Studi storici», 37 (1996), pp. 405-424.
91. «Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, a cura di A. ESCH - N. KAMP, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, pp. 182-200.
92. *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Conv. int. di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), a cura di G. ANDENNA - G. PICASSO, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 101-147.
93. *Una dinastia, una città, una chiesa*, introduzione a C. BUONAGURO, *Documenti per la storia di Nola (secoli XII-XIV)*, Salerno, Carlone, 1997, pp. V-XVI.
94. *Organizzazione del territorio e vicende del popolamento*, in *Angrì territorio di transiti*, a cura di M. BIGNARDI, Napoli, Electa Napoli, 1997, pp. 35-43.
95. *I caratteri originali delle istituzioni ecclesiastiche nel Ducato di Gaeta*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. CACCIATORE - M. MARTIRANO - E. MASSIMILLA, Napoli, Morano, 1997, vol. I, pp. 267-274.
96. *L'Italia dai Goti ai Longobardi*, in *Mutatio Rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardoantico e altomedioevo*. Atti del convegno di studi (Napoli, 25-26 novembre 1996), a cura di M. L. SILVESTRE -M. SQUILLANTE, Napoli, La Città del sole, 1997, pp. 37-54.
97. *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*. Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1998, pp. 205-220.
98. *Documenti per la storia della diocesi di Capaccio tra Medioevo ed Età moderna*, in *Per la storia del Mezzogiorno medievale e moderno. Studi in memoria di Jole Mazzoleni*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1998, vol. I, pp. 187-202.
99. *Ordini Mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, in «Rassegna storica salernitana», 30 (1998), pp. 67-101; rist. in *Ordini religiosi e società politica in Italia e in Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI - K. ELM, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 115-149.

100. *Il Mezzogiorno come area di frontiera*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli, GISEM-Liguori, 1999, pp. 11-20.
101. *Santità, culti e strutture socio-politiche*, in *Pellegrinaggi e itinerari cit.*, pp. 23-38.
102. *Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale: l'esempio di Pozzuoli*, in «Bollettino flegreo», terza serie, 8 (1999, maggio), pp. 89-96.
103. *Vescovi e diocesi nel Mezzogiorno medievale: lo stato delle ricerche*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. LUONGO, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, vol. I, pp. 427-441.
104. *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. ROSSETTI - G. VITOLO, Napoli, Liguori-GISEM, 2000, vol. I, pp. 3-34.
105. *Episcopato, società e ordini mendicanti in Italia meridionale*, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*. Atti del XXVII convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1999), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2000, pp. 169-200.
106. *Culto della croce e identità cittadina*, in «Napoli nobilissima», serie quinta, 1 (2000), pp. 81-96.
107. *L'archivio della badia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni*, in *La memoria silenziosa. Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali*. Atti del Convegno (Veroli-Ferentino, 6-8 novembre 1998), Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, 2000, pp. 135-142.
108. *Città e Chiesa nel Mezzogiorno medievale: la processione del santo patrono a Salerno (secolo XII)*, in «Studi storici», 41 (2000), pp. 973-987.
109. *La noblesse, les Ordres mendiants et les mouvements de réforme dans le royaume de Sicile*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*. Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers (Angers-Saumur, 3-6 juin 1998), sous la dir. de N. Coulet - M. Matz, Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 553-566.
110. *Comunità monastiche e pellegrini nel Mezzogiorno medievale: l'abbazia spagnola di Sant'Angelo di Orsara (FG)*, in «Archivio storico per le province napoletane», 118 (2000), pp. 1-12, rist. in *Tra Roma e Gerusalemme. Paesaggi umani e ambientali del pellegrinaggio meridionale*, a cura di M. OLDONI, Salerno, Laveglia, 2005, vol. III, pp. 625-636.
111. *Aspetti e problemi della storia delle certose nel Mezzogiorno medievale. Gli esempi di Napoli e Padula*, in «Napoli nobilissima», V serie, 2 (2001), pp. 5-14; poi in *Certose di montagna certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico*. Convegno internazionale (Villar Focchiardo-Susa-Avigliana-Collegno, 13-16 luglio 2000), a cura di S. Chiaberto, Torino, Melli, 2002, pp. 329-336.

112. *I nuovi ordinamenti universitari: una riforma da riformare o da migliorare?*, in «Studi storici», 42 (2001), pp. 119-125.
113. *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medievale*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 309-323; rist. in *L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente. Atti del III convegno internazionale di studio (Paola, 14-16 settembre 2000)*, Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2006, pp. 178-191.
114. *Le ricerche in ambito meridionale*, in *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. Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000)*, a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 259-282.
115. *Federico II. Un imperatore medievale o un sovrano moderno?*, in «Linea tempo», V/3 (dicembre 2001), pp. 9-14.
116. *Mezzogiorno tirrenico*, in *Medievistica italiana e storia agraria*, a cura di A. CORTONESI - M. MONTANARI, Bologna, CLUEB, 2001, pp. 45-51 (in collaborazione con Magdala Pucci).
117. *Santuari e pellegrinaggi nella Campania medievale. L'esempio di Montevergine*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. CRACCO, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 383-394.
118. *San Matteo a Salerno*, in *Matteo, Salerno e l'Europa*, Roma, Società biblica britannica e forestiera, 2002, pp. 69-79.
119. *Una laurea specialistica che valorizzi l'esperienza delle SSIS*, in *Le Scuole di specializzazione per l'insegnamento secondario (SSIS) e la didattica della storia*, a cura di M. P. ALBERZONI - G. VITOLO, in «Reti Medievali», luglio 2002, sezione «Rivista/Atti».
120. *I manoscritti moderni per la storia medievale*, in *Manoscritti librari moderni e contemporanei. Modelli di catalogazione e prospettive di ricerca*, a cura di A. PAOLINI, Trento, Provincia autonoma di Trento, 2003, pp. 177-180.
121. *Il «cosmo Medioevo»*, in *Studiare il Medioevo. Aggiornamenti storiografici*, a cura di G. Vitolo, in «Nuova Secondaria», 21 (2003), nr. 2, pp. 31-32.
122. *La piazza del Mercato, Sant'Eligio e l'Università "Federico II"*, in «Napoli Nobilissima», V serie, 4 (2003), pp. 221-223.
123. *Comunità cristiana e poteri ecclesiali*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, a cura di G. CONSTABLE - G. CRACCO - H. KELLER - D. QUAGLIONI, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 131-142.
124. *Discorso di chiusura*, in *Le eredità normanno-sveve nell'età angioina. Persistenze e mutamenti nel Mezzogiorno. Atti delle quindicesime giornate normanno-sveve (Bari, 22-25 ottobre 2002)*, a cura di G. MUSCA, Bari, Dedalo, 2004, pp. 407-416.

125. *Città e contado nel Mezzogiorno medievale*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. ANDENNA - H. HOUBEN, Bari, Adda, 2004, vol. II, pp. 1127-1141.
126. *La Scuola medica salernitana come metafora della storia del Mezzogiorno*, in «Studi Storici», 45 (2004, luglio-sett.), pp. 633-650; rist. in forma ampliata in *La Scuola Medica salernitana. Gli autori e i testi*. Atti del Convegno internazionale (Università degli Studi di Salerno, 3-5 nov. 2004), Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 535-559.
127. *L'egemonia cittadina sul contado nel Mezzogiorno medievale*, in *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. VITOLO, Salerno, Laveglia, 2005, pp. 9-26
128. *Dinamiche politico-sociali nella Napoli angioina*, in «Studi storici», 46 (2005), pp. 711-723; rist. in *Città e vita cittadina nei paesi dell'area mediterranea. Secoli XI-XV*. Atti del convegno int. in onore di Salvatore Tramontana (Adrano-Bronte-Catania-Palermo, 18-22 nov. 2003), a cura di B. Saitta, Roma, Viella, 2006, pp. 553-564.
129. *Spazi e tempi del pellegrinaggio nel Mezzogiorno medievale*, in «*Ubi neque aerugo neque tinea demolitur*». Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni, a cura di M.G. DEL FUOCO, Napoli, Liguori, 2006, pp. 821-847.
130. *Monachesimo e società nel Mezzogiorno angioino. La certosa di Padula*, in *Storia, arte e medicina nella certosa di Padula (1306-2006)*, Salerno, Laveglia, 2006, pp. 21-35.
131. *Nel laboratorio della storia. I medici di Salerno, i bagni di Baia-Pozzuoli e la leggenda virgiliana di Napoli*, in «Rassegna Storica Salernitana», 46 (2006, dicembre), pp. 43-73; rist. in *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*, a cura di F. CARDINI - M. L. CECCARELLI LEMUT, Pisa, Pacini, 2007, vol. II, pp. 797-817.
132. *Linguaggi e forme del conflitto politico nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, in *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. PETTI BALBI - G. VITOLO, Salerno, Laveglia, 2007, pp. 41-69.
133. *Confraternite e dinamiche politico-sociali a Napoli nel Medioevo. La Disciplina della Santa Croce*, in *Compagnia della Santa Croce. Sette secoli di storia a Napoli*, a cura di M. PISANI MASSAMORMILE, Napoli, Electa Napoli, 2007, pp. 59-70.
134. «*In palatio Communis*». Nuovi e vecchi temi della storiografia sulle città del Mezzogiorno medievale, in *Città e territori nell'Italia del Duecento. Studi in onore di Gabriella Rossetti*, a cura di G. CHITTOLINI - G. PETTI BALBI - G. VITOLO, Napoli, Liguori-GISEM, 2007, pp. 243-294.
135. *Storiografie parallele. Mario Del Treppo, Gabriella Rossetti e il GISEM*, in «Studi Storici», 49/2 (2008, aprile-giugno), pp. 391-404.

136. *Monarchia, ufficiali regi, comunità cittadine nel Mezzogiorno aragonese: spunti da alcune fonti «impertinenti»*, in «Rassegna Storica Salernitana», 50 (2008, dicembre), pp. 169-193.
137. *L'uso sociale della ricerca storica sul Medioevo*, in «L'Acropoli», 10/2 (2009, marzo-aprile), pp. 185-194.
138. *La decadenza delle città*, in *Il Medioevo*, a cura di U. Eco, Milano, Encyclomedia, 2009, vol. I, pp. 540-547.
139. *La crescita demografica e gli insediamenti urbani*, in *Il Medioevo*, a cura di U. Eco, Milano, Encyclomedia, 2009, vol. IV, pp. 372-382.
140. *Le rivolte contadine*, in *Il Medioevo*, a cura di U. Eco, Milano, Encyclomedia, 2009, vol. VII, pp. 157-164.
141. *Le radici medievali del Mezzogiorno moderno*, in «Nuova Antologia», n. 2249 (2009, gennaio-marzo), pp. 254-264.
142. *Storia, filologia, arte. A proposito di un libro recente sulla Tavola Strozzi*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 127 (2009), pp. 1-31.
143. *Giobbe Ruocco e la storiografia napoletana del suo tempo*, in *Giobbe Ruocco, Capri, la storia*. Atti del convegno di studi (Capri, 23-24 novembre 2007), a cura di E. FEDERICO, Capri, Oebalus, 2009, pp. 15-25.
144. *Il Mezzogiorno medievale come "spazio di ricerca e di movimento". Temi e problemi della più recente storiografia*, in *Mezzogiorno Italia Europa tra passato e presente*, a cura di A. L. DENITTO, Galatina, Congedo, 2010, pp. 13-29.
145. *Associations religieuses et dynamiques sociales et politiques à Naples dans la première moitié du XV^e siècle*, in *René d'Anjou (1409-1480). Pouvoirs et gouvernement*, sous la direction de J.-M. Matz, N.-Y. Tonnerre, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, pp. 269-286.
146. *Dai Bizantini agli Svevi. Il Mezzogiorno dell'Alto e del Pieno Medioevo nell'itinerario di ricerca di Giuseppe Galasso*, in *L'Europa e l'Altra Europa. I libri di Giuseppe Galasso*, a cura di A. MUSI - L. MASCILLI MIGLIORINI, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2011, pp. 381-386.
147. *Città, monarchia, servizi sociali nel Mezzogiorno medievale: i verbali dei Consigli comunali dell'Aquila (1467-1469)*, in «Studi storici», 53 (2012), pp. 753-759.
148. *Momenti di vita certosina*, in «Rassegna Storica Salernitana», 59 (2013, giugno), pp. 167-171.
149. *Governo del territorio e rappresentazione dello spazio nel Mezzogiorno aragonese*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. BARONE - A. ESPOSITO - C. FROVA, Roma, Viella, 2013, pp. 399-424.

150. *I caratteri del monachesimo cavense. L'esperienza di un millennio*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La Badia di Cava nei secoli XI-XII*, a cura di M. GALANTE - G. VITOLO - G. Z. ZANICHELLI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 3-12.
151. *Città medievali*, in «Nuova Rivista Storica», 98 (2014), pp. 1126-1133.
152. *La ville capitale: Naples angevine*, in *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, a cura di E. MALAMUT - M. OUERFELLI, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, pp. 33-46.
153. *Città e servizi sociali nel Mezzogiorno medievale. Il caso di Napoli*, in «Provence historique», 64 (2014), fasc. 256, pp. 231-246.
154. *Riccardo Senescalco e gli inizi della penetrazione cavense in Terra d'Otranto. Contributo alla diplomatica signorile*, in «Rassegna Storica Salernitana», 63 (2015, giugno), pp. 11-26.
155. *Premessa a Codex diplomaticus cavensis*, vol. XI (1081-1085), in collaborazione con C. Carlone e L. Morinelli, Battipaglia, Laveglia&Carlone, 2015, pp. V-X.
156. *Introduzione a Codex diplomaticus cavensis*, vol. XII (1086-1090), in collaborazione con C. Carlone e L. Morinelli, Battipaglia, Laveglia&Carlone, 2015, pp. V-XX.
157. *Eremiti. Monaci e città nell'esperienza religiosa dell'Italia medievale*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 95 (2015), pp. 3-42.
158. *Aix-en-Provence et Naples entre XIII^e et XIV^e siècle. L'identité angevine de deux villes capitales*, in *Identités angevines. Entre Provence et Naples. XIII^e-XV^e siècle*, sous la dir. de J.-P. Boyer, A. Mailloux, L. Verdon, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, pp. 105-131.
159. *L'immigrazione francese a Napoli. La governance dell'ospedale di Sant'Eligio (secc. XIII-XV)*, in *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saitta*, a cura di P. DALENA - C. URSO, Acireale-Roma, Bonanno editore, 2016, pp. 287-297.
160. *Documenti falsi in immagine. A proposito del libro di Chiara Frugoni sugli affreschi della basilica superiore di San Francesco ad Assisi*, in «Nuova Rivista Storica», 100 (2016/3), pp. 1041-1052.
161. *Dai seggi della nobiltà napoletana alla camorra: una linea lunga e retta dal Medioevo a oggi? A proposito di due recenti pubblicazioni*, in «Studi Storici», 58 (2017/1), pp. 247-268.
162. *I Tedeschi nella Napoli del Rinascimento. La confraternita dei fornai*, in *Apprendere ciò che vive. Studi offerti a Raffaele Licinio*, a cura di V. RIVERA MAGOS - F. VIOLANTE, Bari, Edipuglia, 2017, pp. 567-578.

VOCI DI DIZIONARI

163. *Kampanien*, in *Lexicon des Mittelalters*, V (München-Zürich, 1991), coll. 893-895.
164. *La Cava*, in *Lexicon des Mittelalters*, V (München-Zürich, 1991), col. 1604.
165. *Neapel*, in *Lexicon des Mittelalters*, VI (München-Zürich, 1993), coll. 1072-1076.
166. *Epifanio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIII (Roma, 1993), coll. 24-25.
167. *Erveo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIII (Roma, 1993), coll. 268-270.
168. *Eugenio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIII (Roma, 1993), coll. 481-483.
169. *Salerno*, in *Lexicon des Mittelalters*, VII (München-Zürich, 1995), pp. 1293-1298.
170. *Waifer*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (München-Zürich, 1997), coll. 1931-1932.
171. *Waimar I*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (München-Zürich, 1997), col. 1932.
172. *Waimar II*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (München-Zürich, 1997), coll. 1932-1933.
173. *Waimar III*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (München-Zürich, 1997), col. 1933.
174. *Waimar IV*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (München-Zürich, 1997), coll. 1933-1934.
175. *Città, Regno di Sicilia*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, vol. I, pp. 336-341.
176. *Napoli*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, vol. II, pp. 383-388.
177. *Capasso Bartolommeo*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 417-418.

RECENSIONI

178. S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, Guida, 1971, in «Rivista di studi crociani», 10 (1973), pp. 365-367.
179. L. GATTO, *Medioevo voltairiano*, Roma, Bulzoni, 1973, in «Rivista di studi crociani», 11 (1974), pp. 358-361.

180. F. SCHNEIDER, *L'ordinamento pubblico nella Toscana medievale. I fondamenti dell'amministrazione regia in Toscana dalla fondazione del regno longobardo alla estinzione degli Svevi (568-1268)*, Firenze, Federazione delle Casse di risparmio della Toscana, 1975, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 32 (1978), pp. 561-564.
181. H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1979, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 35 (1981), pp. 159-162.
182. G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1979, in «Quaderni Medievali», nr. 13 (1982, giugno), pp. 261-262.
183. U. SCHWARZ, *Regesta Amalfitana. Die älteren Urkunden Amalfis in ihrer Überlieferung*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 58 (1978), pp. 1-136; 59 (1979), pp. 1-157; 60 (1980), pp. 1-156, in «Quaderni Medievali», nr. 13 (1982, giugno), pp. 262-263.
184. *Tancredi et Willelmi III regum diplomata*, ed. H. Zielinski, Köln-Wien, Böhlau, 1982, in «Quaderni Medievali», nr. 17 (1984, giugno), pp. 231-233.
185. F. SCANDONE, *Documenti per la storia dei Comuni dell'Irpinia. III. Lauro e i casali*, a cura di B. Figliuolo - G. Recupido, Baiano, Comunità Montana del Vallo di Lauro e Baianese, 1983, in «Quaderni Medievali», nr. 17 (1984, giugno), pp. 233-234.
186. C. CARLONE - F. MOTTOLA, *I regesti delle pergamene dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli (1098-1513)*, Salerno, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1981; F. MOTTOLA, *Insediamenti rupestri nel Salernitano. I regesti di S. Erasmo e S. Giacomo degli Eremiti*, Salerno, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1982; F. MOTTOLA, *Saggio di documenti campagnesi. 1016/1212*, Salerno, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1982, in «Quaderni Medievali», nr. 17 (1984, giugno), pp. 236-238.
187. *Monastica IV. Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980)*, Montecassino 1981-1984, in «Rassegna Storica Salernitana», n. s., 4 (1985, dicembre), pp. 261-262.
188. *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale*, a cura di R. COMBA - G. PICCINI - G. PINTO, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, in «Quaderni medievali», nr. 22 (1986, dicembre), pp. 219-220.
189. *Constantiae imperatricis et reginae Siciliae diplomata (1195-1198)*, ed. T. Kölzer, Köln-Wien, Böhlau, 1983; T. KÖLZER, *Urkunden und Kanzlei der Kaiserin Konstanze Königin von Sizilien (1195-1198)*, Köln-Wien, Böhlau, 1983; T. KÖLZER, *Zur Geschichte des Klosters S. Nicola di Casole*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 65 (1985), pp. 418-426, in «Rassegna Storica Salernitana», n. s., 6 (1986, dicembre), pp. 225-227.

190. F. SCANDONE, *Il feudo e il Comune di Andretta dalle origini all'eversione della feudalità (con un'appendice di documenti)*, a cura di N. DI GUGLIELMO, Andretta, Amministrazione Comunale di Andretta, 1986, in «Rassegna Storica Salernitana», n. s., 6 (1986, dicembre), pp. 227-228.
191. G. TABACCO, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori, 1993, in «Quaderni Medievali», nr. 38 (1994, dicembre), pp. 211-213.

PRESENTAZIONI

192. E. SPINELLI, A. DIDIER, *L'archivio di San Pietro di Sala Consilina. Frammenti di codici e documenti dei secoli XI-XVIII*, Salerno, Laveglia, 1990.
193. C. CARLONE, *I registi delle pergamene degli Agostiniani di Buccino*, Salerno, Edizioni Studi Storici meridionali, 1991.
194. A. DIDIER, *I registi delle pergamene di S. Michele Arcangelo di Padula*, Salerno, Laveglia, 1993.
195. A. AMBROSIO, *L'erudizione storica a Napoli nel Seicento. I manoscritti di interesse medievistico del fondo Brancacciano della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Salerno, Carlone, 1996.
196. C. CARLONE, *I registi dei documenti della certosa di Padula (1070-1400)*, Salerno, Carlone, 1996.
197. M. ZABBIA, *Notai-cronisti nel Mezzogiorno svevo-angiono. Il Chronicon di Domenico da Gravina*, Salerno, Laveglia, 1997.
198. C. CARLONE, *Documenti per la storia di Eboli. I. (799-1264)*, Salerno, Carlone, 1998.
199. C. CARFORA, *L'erudizione storica a Capua. I manoscritti di interesse medievistico del Museo Campano di Capua*, Salerno, Carlone, 1998.
200. F. DELLE DONNE, *Città e monarchia nel Regno svevo di Sicilia. L'itinerario di Federico II di anonimo pugliese*, Salerno, Carlone, 1998.
201. C. VETERE, *Le consuetudini di Napoli. Il testo e la tradizione*, Salerno, Carlone, 1999.
202. G. VITALE, *Araldica e politica. Statuti di Ordini cavallereschi "curiali" nella Napoli aragonese*, Salerno, Carlone, 1999.
203. C. BUONAGURO, I. DONSI GENTILE, *I fondi di interesse medievistico dell'Archivio di Stato di Napoli*, Salerno, Carlone, 1999.
204. *Le pergamene di San Gregorio Armeno. II (1168-1265)*, a cura di C. VETERE, Salerno, Carlone, 2000.

205. F. SENATORE, F. STORTI, *Spazi e tempi della guerra nel Mezzogiorno aragonese. L'itinerario militare di re Ferrante (1458-1465)*, Salerno, Carlone, 2002.
206. A. DIDIER, *Regesti delle pergamene di Teggiano (1192-1805)*, Salerno, Carlone, 2003.
207. A. AMBROSIO, *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerno, Carlone, 2003.
208. R. DI MEGLIO, *Il convento francescano di S. Lorenzo di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIII-XV*, Salerno, Carlone, 2003.
209. F. LI PIRA, *La collazione dei benefici ecclesiastici nel Mezzogiorno angioino-aragonese. I "Libri Annatarum". I (1421-1458)*, Salerno, Laveglia&Carlone, 2014.
210. S. MARINO, *L'archivio dell'Annunziata di Napoli. Inventari e documenti (secoli XII-XIX)*, Salerno, Laveglia&Carlone, 2015.
211. B. VISENTIN, *Percorsi monastici nel Mezzogiorno medievale. La congregazione di Cava*, Battipaglia (SA), Laveglia&Carlone, 2015, vol. I.
212. G. VITALE, *Percorsi urbani nel Mezzogiorno medievale*, Battipaglia (SA), Laveglia&Carlone, 2016.
213. F. STORTI, *I lancieri del re. Esercito e comunità cittadine nel Mezzogiorno aragonese*, Salerno, Laveglia&Carlone, 2017.

AMBIENTE TERRITORIO
ISTITUZIONI POLITICHE E SOCIALI

GIUSEPPE SERGI

AGGIORNAMENTI SUL MEDIOEVO
PER L'INTERPRETAZIONE DEL CAMBIAMENTO CLIMATICO

Il clima del millennio medievale è diventato oggetto di studi da quando, a partire dalla metà del secolo XX, gli storici hanno cominciato a tener conto delle più o meno stabili diversità climatiche nel ricostruire la storia delle varie regioni del mondo: una diversità di cui è ovviamente protagonista la latitudine. Il discorso è tuttavia più complesso e articolato – e storiograficamente *in fieri* – se ci si occupa di «cambiamento» climatico.

Nell'analisi dei diversi sviluppi di civiltà, in anni recenti, si è per altro dato maggior peso a fattori diversi. Ad esempio Alfio Cortonesi e Luciano Palermo¹, interrogandosi sulle cause che hanno determinato il decollo economico europeo fra antichità ed età moderna, pur in presenza di grandi civiltà orientali, ne hanno individuate quattro, non dipendenti dalle modifiche del clima: la laicità delle istituzioni pubbliche; un'ideologia religiosa sostanzialmente omogenea; una concezione «alta» del diritto e della sua autonomia; il latino come «grande lingua imperiale», comune come lingua dotta e rituale e al tempo stesso pronta a frammentarsi per adattarsi a esigenze locali e a linguaggi settoriali.

A livello macrostorico – e con particolare attenzione all'ambiente – i cambiamenti climatici hanno invece ovviamente avuto un grande peso sulla storia umana. Un arco cronologico molto esteso, dalla fine del «massimo glaciale» (11.500 anni fa)² a un presente inquietante (è dell'autunno del 2016 la notizia giornalistica della morte in meno di un anno, per il 67%, della barriera corallina a nord-est dell'Australia), consente di riflettere su qualche

Questo contributo riprende, con alcune modifiche, la relazione tenuta nella seduta congiunta dell'Accademia delle Scienze di Torino, dell'Accademia di Agricoltura di Torino, dell'Accademia di Medicina di Torino (*Gli effetti del cambiamento climatico*) il 2 dicembre 2016 e pubblicata, nella versione originaria e con il titolo *Effetti del cambiamento climatico sulla storia umana*, in «Giornale dell'Accademia di Medicina di Torino», CLXXIX (2016), pp. 251-259 (di cui ringrazio il direttore, Giancarlo Isaia).

¹ A. CORTONESI - L. PALERMO, *La prima espansione economica europea. Secoli XI-XV*, Roma, Carocci, 2009, pp. 19-21.

² P. CANCIAN - D. CAT BERRO - D. CEREIA - P. LOMBARDI - A. LUDOVICI - L. MERCALLI - G. SERGI - A. ZONATO, *Speciale progetto "Archlim": ricostruzione del clima medievale da fonti documentarie in area alpino-padana*, in «Nimbus», 65-66 (2010), pp. 1-64.

elemento di periodizzazione e di formulare alcune considerazioni, scelte fra le più problematiche.

Il passaggio di maggior incidenza storica entro gli ultimi 10.000 anni, cioè entro l'era geologica definita olocene, è senza dubbio la rivoluzione industriale. Questa transizione ha indotto ad aggiungere un termine diverso per l'era geologica più vicina a noi: dalla fine del Novecento comincia a diffondersi la definizione di «antropocene», ma già dalla fine dell'Ottocento Antonio Stoppani (padre della geologia italiana e socio dell'Accademia delle Scienze torinese) sostenne che eravamo entrati nell'«era antropozoica»³. Questa ulteriore partizione dell'olocene si presta a obiezioni: come negare, infatti, che le attività umane erano condizionanti già negli anni precedenti, se non per il clima certo per l'ambiente?

Prendiamo atto, in ogni caso, che per la climatologia storica la nozione di antropocene si è largamente affermata. Si sottolinea che prima della rivoluzione industriale e dell'antropocene i mutamenti climatici erano dovuti soltanto a «forzanti naturali», quelli a cui ha fatto cenno, in un incontro interdisciplinare, Federico Spanna⁴: la geometria orbitale, l'attività solare, i vulcani. Un «massimo astronomico di insolazione» si è avuto circa 6000 anni fa (periodo dell'*optimum* termico)⁵.

Il più famoso storico del clima è stato Emmanuel Le Roy Ladurie, che nel 1967⁶, sulla base di vari indicatori – e pur con grande attenzione per le differenze regionali – propose la seguente cronologia per l'Europa dal medioevo in poi:

- un moderato *optimum* nei secoli intorno al Mille
- una piccola età glaciale nel Due-Trecento
- una successiva risalita di temperatura
- un'altra età glaciale fra 1580 e 1850
- il riscaldamento contemporaneo.

³ A. STOPPANI, *Il Bel Paese. Conversazioni sulle bellezze naturali la geologia e la geografia fisica d'Italia*, Milano, Editrice Giacomo Angelli, 1876; Id., *L'Era Neozoica in Italia*, Milano, Vallardi, 1881.

⁴ F. SPANNA, *L'agricoltura di fronte al cambiamento climatico*, nel convegno delle tre Accademie torinesi (2 dicembre 2016): <https://www.youtube.com/watch?v=OpRKvQu3-Cw> (cons. il 22 maggio 2018)

⁵ CANCIAN - CAT BERRO - CEREIA - LOMBARDI - LUDOVICI - MERCALLI - SERGI - ZONATO, *Speciale progetto "Archlim"* cit., p. 3.

⁶ E. LE ROY LADURIE, *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'anno mille*, trad. it. Torino, Einaudi, 1982 (l'edizione originale, con il più semplice titolo *Histoire du climat depuis l'an mil*, è del 1967, Paris, Flammarion).

Nei decenni successivi le ricerche sono proseguite – con incremento degli scambi interdisciplinari – e ne dà conto il climatologo Luca Mercalli, presentando come relativamente miti in Europa l'età romana e il periodo medievale⁷.

Mercalli non nega il carattere «tiepido» dei secoli centrali del medioevo, ma lo ridimensiona, e soprattutto nega che si possa usare in funzione tranquillizzante sul presente, come se il riscaldamento globale corrispondesse a un andamento ciclico e quindi reversibile. Sul «medioevo caldo» si erano già mostrati perplessi fin dagli anni Settanta del Novecento Malcom K. Hughes e Henry F. Diaz, che pervengono a un contributo molto noto nel 1994⁸, coinvolgendo poi, nelle loro conclusioni, Michael E. Mann e Raymond S. Bradley nel 1999⁹. Il dibattito mostra, sì, una fase di tepore (soprattutto il secolo XI) ma certo non agli stessi livelli della parte finale del secolo XX.

Gli studi specifici tendono a dare importanza a uno dei forzanti naturali: il secolo XI corrisponderebbe a una fase di variazione dell'irradiazione solare, in grado di determinare una maggiore temperatura superficiale degli oceani. Ciò anche se alcuni indicatori, se approfonditi, risultano meno significativi di quanto si pensasse un tempo: la coltivazione della vite in Inghilterra e la transitabilità dei valichi alpini, ad esempio, non sono provate soltanto per quel periodo storico. Alcune differenze regionali sono da attribuire proprio al riscaldamento degli oceani: non a caso qualche elemento a favore del medioevo caldo, o meglio tiepido, si riscontra per le zone lambite dall'Atlantico settentrionale. Per quanto riguarda l'arco alpino, invece, non si verificano peculiarità regionali: avanzamento e arretramento dei ghiacciai hanno andamenti identici a quelli dell'Islanda e dell'Alaska¹⁰.

Gli storici attingono ovviamente ad altre competenze disciplinari – come sin dalla sua fondazione auspicava la rivista «Annales» – per valutare l'azione dei forzanti naturali. Li si giudica dallo stato di salute e dalla leggibilità

⁷ CANCIAN - CAT BERRO - CEREIA - LOMBARDI - LUDOVICI - MERCALLI - SERGI - ZONATO, *Speciale progetto "Archlim"* cit., p. 5.

⁸ M. K. HUGHES - H. F. DIAZ, *Was there a «Medieval Warm Period», and if so, where and when?*, in «Climatic Change», 26 (1994), pp. 109-142.

⁹ M. MANN - R. S. BRADLEY - M. K. HUGHES, *Northern hemisphere temperatures during the past millennium: inferences, uncertainties, limitations*, in «Geophysical Research Letters», 26 (1999), pp. 759-762.

¹⁰ C. PFISTER, *I cambiamenti climatici nella storia dell'Europa. Sviluppi e potenziamento della climatologia storica*, in *Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive*, a cura di L. BONARDI, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 19-59; LE ROY LADURIE, *Tempo di festa* cit.

stratificata dei coralli (a cui ho dedicato prima un cenno); dalla dendrocronologia, che misura ampiezza e densità degli anelli di accrescimento degli alberi; dalla tipologia dei pollini fossili. Ma un contributo fondamentale – pur se più tradizionale per la ricerca storica – lo danno le fonti scritte: è così ad esempio che apprendiamo di invasioni di cavallette per caldo e siccità nell'873 (in Germania e in Spagna) e nel 1195 (in Ungheria e in Austria)¹¹. Il numero di queste informazioni scritte (ovviamente sempre da depurare dall'enfasi e dalla capacità inventiva dei cronisti), aumenta dalla parte centrale del medioevo in poi: quando, alle cronache che descrivono eventi climatici, si aggiungono racconti di viaggio, relazioni su danni alluvionali e carestie, documenti che richiedono sgravi fiscali in seguito a calamità.

Tornerò fra poco su alcuni risultati desumibili dalle fonti scritte. L'aumento di temperatura successivo al 1980 ha indotto piuttosto a valorizzare il raffronto fra dati dendrocronologici, con conseguenze sulla periodizzazione in uso: non è un caso che siano da collocare a cavallo della fine del Novecento e del nuovo millennio gli studi del biologo Eugene F. Störmer e del chimico Paul Crutzen che li hanno indotti a proporre e adottare in modo convinto la definizione «antropocene»¹².

Lo sguardo rivolto al passato ha il dovere di distinguere tra fasi circoscritte (anche molto circoscritte) e tendenze.

La storiografia sul clima, successiva alla sintesi di Le Roy Ladurie, è ancora in una fase pionieristica, che privilegia la raccolta delle attestazioni rispetto all'analisi di lungo periodo¹³. La prima è tuttavia una premessa indispensabile per procedere alla seconda, come dimostrano le oltre 1000 pagine dedicate da Emanuela Guidoboni e Alberto Comastri all'attività vulcanica e ai terremoti nei secoli XI-XV¹⁴. In quanti casi dopo gli 'episodi' la vita di un territorio è ripresa come prima? In quanti le modifiche causate all'ambiente hanno condizionato gli sviluppi insediativi e sociali successivi? Si pensi agli *tsunami*, come ormai sono definiti i maremoti per dare peso specifico all'«onda» di maremoto: per il medioevo ne conosciamo due sulla costa

¹¹ *Ibid.*

¹² P. J. CRUTZEN - E. F. STÖRMER, *The 'Anthropocene'*, in «Global Change Newsletter», 41 (2000), pp. 17 ss.

¹³ *Il mutamento climatico. Processi naturali e intervento umano*, a cura di A. PROVENZALE, Bologna, Il Mulino, 2013.

¹⁴ E. GUIDOBONI - A. COMASTRI, *Catalogue of earthquakes and tsunamis in the Mediterranean area from the 11th to the 15th century*, Roma-Bologna, Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia: Storia Geofisica Ambiente, 2005; da ricordare l'opera pionieristica di B. FIGLIUOLO, *Il terremoto del 1456*, vol. 2, Altavilla Silentina, Edizioni Studi storici meridionali, 1988.

napoletana, nel 1112 e nel 1456, e due sulla costa siciliana orientale, nel 1169 e nel 1329. Ma dobbiamo ancora compiere progressi sia sulle cause che li hanno determinati (si può trattare di variazioni generali del clima) sia sulle conseguenze che hanno avuto (e qui l'incidenza è più regionale). Certamente le modifiche territoriali e ambientali hanno prodotto effetti sul clima, ma soltanto valutazioni caso per caso possono condurre a conclusioni sulla durata di quegli effetti. Per fare un esempio recente, nel 2010 l'eruzione del vulcano islandese Eyjafjallajökull ha sì sospeso per qualche giorno il traffico aereo, ma gli effetti climatici sono stati contingenti e reversibili.

Insomma, i forzanti naturali non agiscono in modi sempre confrontabili fra loro. È piuttosto l'effetto-serra ad apparire più inesorabile, anche se non è qui mio compito esprimermi sugli orientamenti della climatologia, quando sottolinea che durante l'olocene l'oscillazione termica è stata di 2 gradi e quando, in proiezione, prevede dai 2 ai 6 gradi in più entro il 2100¹⁵.

Mi limito a ricordare che si riconosce una complicità, pur blanda, di cause naturali nel riscaldamento a partire dal primo Novecento: un periodo di inattività dei vulcani fra 1890 e 1950; un aumento dell'attività superficiale del sole nel periodo 1925-1960; la forte 'memoria' delle masse oceaniche¹⁶.

È più consona con il mio mestiere e con il compito di queste pagine qualche considerazione sui rapporti fra clima e società e sul possibile contributo degli storici in tema di andamenti climatici: in particolare su quel medioevo che più di altri periodi è stato oggetto di discussione. Uno sguardo d'insieme sul passato deve indurre alla massima prudenza sui rapporti causa-effetto, rapporti che non si prestano a semplificazioni, neppure per la storia degli insediamenti e neppure su scala microstorica. Basti considerare che è stato detto che nel 1000 a. C. i Germani avrebbero cominciato a migrare dalle loro terre d'origine per sfuggire al grande freddo; e, al contrario, che nel 1000 d. C. gli Scandinavi si sarebbero spostati dalla loro penisola perché la mitezza del clima aveva generato sovrappopolazione¹⁷. La diffidenza metodologica degli storici verso le spiegazioni monocausali trova conferma in constatazioni come queste. E trova conferma anche in una osservazione macroeconomica sull'Europa moderna: la fase climatica particolarmente fredda fra 1580 e 1850 contiene, sì, la depressione economica del Seicento, ma anche la notevole espansione del Settecento.

¹⁵ CANCIAN - CAT BERRO - CEREIA - LOMBARDI - LUDOVICI - MERCALLI - SERGI - ZONATO, *Speciale progetto "Archlim"* cit., p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ LE ROY LADURIE, *Tempo di festa* cit.

Una schedatura sistematica di fonti scritte è stata prodotta da una ricerca sull'arco alpino condotta congiuntamente da climatologi e storici e conclusa nel 2010¹⁸. Fra i dati, più abbondanti del prevedibile, emergono testimonianze che, pur isolate, appaiono in contrasto con l'idea tradizionale di «medioevo caldo». Episodi di freddo estremo e di gelo sono attestati per l'anno 852 (una moria di viti è narrata dal cronista Andrea da Bergamo); per l'inverno 1076-1077 (quello dell'attesa dell'imperatore Enrico IV all'ingresso del castello di Canossa). E ancora: una nevicata estiva con gelata di vari giorni in Emilia nel 1199; l'intero inverno 1216 in cui la superficie del Po arriva a essere ghiacciata. Poi (ma siamo già fuori del periodo tradizionalmente considerato più caldo) fra 1350 e 1400 si avvia un raffreddamento che fa ritenere che nell'anno 1800 la temperatura invernale fosse più bassa di 0,4 gradi rispetto a cinque secoli prima¹⁹.

Questi dati inducono a negare che siano definibili tendenze. Perché alle soglie di quel periodo di raffreddamento riscontriamo due inverni molto miti (1265-66 e 1278-1279); il rigidissimo inverno 1305-1306, con gelo pieno ancora ad aprile, ma anche l'estate molto calda del 1333. Successivamente troviamo un inverno molto freddo nel 1364 e un'estate molto calda nel 1374. È provata altresì un'evidente assenza di ciclicità nell'alternarsi di alluvioni e siccità: sono attestate alluvioni con 10.000 vittime (l'iperbole del cronista dà comunque un'indicazione di grandezza) presso il Po fra Torino e l'Emilia nel 1331 e una grave siccità nel Torinese nel 1333; un'alluvione del 1375 e una siccità estrema nel 1380-81²⁰.

Simili variazioni (a mio avviso molto significative) rilevate ogni volta nell'arco di pochi decenni, non sono prese in esame dalla cosiddetta *Big History*, che cerca di connettere storia dell'uomo e scienze della natura. Le previsioni sono promesse come possibili e agevoli da Peter Turchin, che insegna ecologia e biologia evoluzionistica nella University of Connecticut. Turchin ha iniziato la sua attività studiando la dinamica delle popolazioni, per passare poi alla storia, a cui ha applicato modelli matematici, creando così un nuovo campo di ricerca che ha battezzato cliodinamica (*cliodynamics*), a cui è dedicata una rivista, «*Cliodynamics: the Journal of Theoretical and Mathematical History*» a partire dal 2010. La valutazione degli andamenti

¹⁸ Finanziata dalla Compagnia di S. Paolo, guidata da Luca Mercalli per la parte tecnico-climatica e da me per la parte storica (ed è la ragione per cui, pur avendo approfondito di solito altri aspetti del medioevo, mi esprimo qui sul tema climatico).

¹⁹ CANCIAN - CAT BERRO - CEREIA - LOMBARDI - LUDOVICI - MERCALLI - SERGI - ZONATO, *Speciale progetto "Archlim"* cit., pp. 25-38, 44-48.

²⁰ *Ibid.*, pp. 38-43 (anche per altre attestazioni).

climatici del passato si cristallizza in predizioni retrospettive, per le quali Turchin conia il neologismo «retrodictions»²¹.

Queste predizioni retrospettive non possono trovare d'accordo gli storici: anche se la cultura statunitense solo così pensa di 'salvare' la storia, attribuendole un'«utilità» da cui invece gli storici rifuggono volentieri²². Il riscaldamento globale del presente e del futuro è tema drammatico, ma non è argomento per i professionisti della storia: gli storici, come aveva affermato il grande medievista francese Georges Duby, devono sempre rifiutare di comportarsi da futurologi²³. Ma almeno – poiché l'idea del «medioevo caldo» è diventata una sorta di stereotipo nella valutazione divulgativa e consolatoria di un arco temporale plurimillenario – i medievisti possono introdurre elementi di dubbio: combattendo, come suggerisce Patrick Geary a proposito di argomenti del tutto diversi, la tendenza a fare del medioevo «facile preda» di interpretazioni distorte di un periodo che – fuori dell'ambito specialistico – «pochissimi conoscono davvero», per l'«oscurità» che lo caratterizza agli occhi dei destinatari delle informazioni²⁴.

²¹ P. TURCHIN, *Toward Cliodynamics: an Analytical Predictive Science of History*, in «Cliodynamics: the Journal of Theoretical and Mathematical History», 2 (2011), pp. 167-186; più in generale P. TURCHIN - S. NEFEDOV, *Secular Cycles*, Princeton, University Press, 2009.

²² G. SERGI, *Soglie del medioevo. Le grandi questioni, i grandi maestri*, Roma, Donzelli, 2016, pp. 251-260; ID., *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli, Liguori, 2010.

²³ G. DUBY - B. GEREMEK, *La storia e altre passioni*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1993 (ed. orig. Paris, Seuil, 1992), p. 143; «lo storico fa già abbastanza fatica a cercare di capire come sono andate le cose che realmente sono accadute», afferma giustamente P. CAMMAROSANO, *La storia con i se (If-History)*, www.cerm-ts.org.

²⁴ P. GEARY, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, trad. it. Roma, Carocci, 2009 (ed. orig. Princeton University Press, 2002), p. 25.

PAOLO GOLINELLI

AGIOGRAFIA E REALTÀ STORICA
SU DI UN IGNOTO TERREMOTO PADANO DEL 1066

La sismologia storica è scienza che solo da pochi decenni ha fatto la sua comparsa in Italia¹, soprattutto coi lavori pionieristici di Emanuela Guidoboni, che hanno prodotto, tra l'altro, il grande *Catalogue of Earthquakes and Tsunamis in the Mediterranean Area from 1000 to 1500*². In quel ponderoso volume numerosi ricercatori hanno passato in rassegna le fonti scritte del periodo e dell'area presi in considerazione e hanno catalogato 383 eventi tellurici in mezzo millennio, trascrivendone le fonti nelle lingue originali e traducendole in inglese, oltre che cercando di localizzarli, di misurarne l'intensità, e individuarne l'epicentro e i luoghi dove fu avvertito. Nell'ampio spettro delle fonti (cronache, annali, diari, lettere, documenti d'archivio, ecc.) l'agiografia appare completamente assente, anche se negli anni nei quali quelle ricerche si svolsero (tra il 1991 e il 2000) quel tipo di fonti era già stato riscattato alla storia, specialmente nella scuola bolognese di Vito Fumagalli, alla quale la Guidoboni era vicina³.

¹ In verità la prospettiva storica nell'analisi dei fenomeni geofisici era stata indicata da G. VITOLO, nella *Presentazione della collana* "Storia e scienze della terra" dell'Osservatorio Vesuviano e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in apertura dello studio in due volumi di B. FIGLIUOLO, *Il terremoto del 1456*, Altavilla Salentina (SA), Edizioni Studi Storici Meridionali, 1989, quando scriveva: «L'incontro tra le diverse discipline, anzi tra le loro metodologie, le loro specifiche logiche operative interne, riteniamo sia invece l'unica via da percorrere, quando si vogliano anzitutto vagliare criticamente le fonti disponibili», p. IX. In seguito v. P. PIEROTTI, *Manuale di sismografia storica: Lunigiana e Garfagnana*, Pisa, Plus, 2003; E. GUIDOBONI, *Les tremblements de terre méditerranéens de l'antiquité au XVe siècle, lignes méthodologiques et problèmes d'une recherche multidisciplinaire*, in *Variazioni climatico-ambientali e impatto sull'area circum-mediterranea durante l'olocene*, a cura di CL. ALBORE LIVADIE - F. ORTOLANI, Bari, Edipuglia, 2003, pp. 141-154.

² E. GUIDOBONI - A. COMASTRI, *Catalogue of earthquakes and tsunamis in the Mediterranean area from the 11th to the 15th century*, Bologna - Roma, INGV, 2005.

³ V. FUMAGALLI, *Fonti storiche*, in *Grande Dizionario Enciclopedico UTET*. Nuova edizione, vol. VIII, Torino 1987, pp. 580-583, voce riedita in apertura del libro dello stesso, *Scrivere la storia. Riflessioni di un medievista*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 3-19, p. 12 sull'agiografia. Sulla loro collaborazione v. V. FUMAGALLI - E. GUIDOBONI, *I terremoti nel paesaggio urbano e rurale dei secoli VI-XI*, in *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea. Storia, archeologia, sismologia*, Bologna, SGA, 1989, pp. 264-279.

Ora, è vero che i testi agiografici sono spesso vaghi e da prendere con attenzione, ma si tratta di un patrimonio di fonti, che vanno al di là del loro significato religioso e anagogico, che ci pare ormai definitivamente recuperate alla storia, dopo almeno cinquant'anni di studi metodologici e ricerche specifiche⁴. Una maggiore attenzione ad esse avrebbe probabilmente fatto emergere altri sismi o aiutato a collocare meglio alcuni di essi, data anche la vastità dell'area geografica presa in esame⁵.

Scrivo questo alla luce di quanto trovo nella *Vita s. Theobaldi* (BHL 8031), scritta probabilmente nell'abbazia di S. Maria della Vangadizza (attualmente Badia Polesine, Rovigo) poco dopo la morte del santo, dall'abate Pietro⁶. Due giorni prima che egli morisse, il 30 giugno 1066, si avvertirono nei dintorni di Vicenza, dove si trovava il suo eremo, ben cinque scosse di un fortissimo terremoto: «Ante tertium diem suæ migrationis, quinquies gravissimus terræ motus extitit; ex quibus quidam a foris stantes, omnes vero in cellula Sancti astantes [ipsum] senserunt»⁷.

Di questo evento sismico non vi è traccia nei cataloghi dei terremoti, nemmeno in quello summenzionato, che si sofferma invece su di un terremoto che sarebbe stato avvertito a Brescia il 27 marzo 1065, con due forti scosse⁸. Si giunge a questa datazione combinando quattro fonti: Arnolfo di

⁴ P. GOLINELLI, *Elementi per la storia delle campagne padane nelle fonti agiografiche del secolo XI*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 87 (1978), pp. 1-54, riedito in *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano. Nuova edizione ampliata ed aggiornata*, Bologna, Clueb, 1996, pp. 173-214; in generale v. D. VON DER NAHMER, *Le vite dei santi*, Genova, Marietti, 1998.

⁵ Anche una ricerca più limitata geograficamente, come quella di G. SCHWARZ-ZANETTI und D. FÄH, *Grundlagen des Makroseismischen Erdbebenkatalogs der Schweiz*, b. I (1000-1680), Zürich, Hochschulverlag AG an der ETH, 2011, si basa su Annali, Cronache, Libri parrocchiali, Registri amministrativi, Lettere, ma mai su vite di santi o miracoli (p. 14).

⁶ *Vita sancti Theobaldi auctore Petro abate Vangadiciae*, in J. MABILLON, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, Seculum Sextum Pars secunda, Venetiis*, apud Sebastianum Coleti et Josephum Bettinelli, 1733, pp. 163-175. Questo testo fu leggermente ridotto in *Acta Sanctorum Junii*, V, Antverpiae 1709, pp. 592-595, ma il passo sul terremoto è identico nelle due edizioni. Diversamente l'*Alia Vita* (BHL 8038), più tarda, non fa alcun cenno al terremoto, che annunciava la morte del santo. Sul santo v. *Teobaldo di Provins. Un 'convertito' tra Francia e Italia nell'età di Gregorio VII*. Atti del convegno di studi (Vicenza e Badia Polesine, 19-20 ottobre 2012), a cura di F. BIANCHI, Roma, Viella, 2013; sullo specifico delle sue agiografie: P. TOMEA, *L'agiografia dell'Italia settentrionale (950-1130)*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, sous la direction de G. PHILIPPART, vol. III, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 131-132.

⁷ *Vita sancti Theobaldi auctore Petro*, ed. MABILLON cit., cap. 22, p. 173; ed. AA. SS. cit., cap. 13, p. 595.

⁸ *Catalogue of earthquakes and tsunamis* cit., p. 49.

Milano (1030 ca.-1080), contemporaneo cronista degli arcivescovi milanesi; gli *Annales Augustani* degli inizi del XII secolo; gli *Annales Brixenses* scritti nel XIII secolo; e il *Chronicon Brixianum* di Giacomo Malvezzi (fine XIV secolo).

Arnolfo recita: «His diebus, declinante iam vere, mensis unius spacio dirum sparsere iubar ardentis in celo comete. Frequentes quoque terre motus mundo fuere adeo ut die ipso resurrectionis dominice bis fieret, mane scilicet et vespere»⁹. Da lui sembrano derivare gli *Annales Augustani*, che riportano: «1065. In Italia terrae motus magnus resurrectione Domini 6 Kalendas Aprilis»¹⁰. Si precisano così l'anno e il giorno: il 27 marzo 1065, che era il giorno di pasqua al quale faceva riferimento Arnolfo. Ma Arnolfo faceva seguire il terremoto all'apparizione della cometa¹¹, che però è assodato avvenisse nel 1066, quando la pasqua cadeva il 22 aprile.

Le cose si complicano se seguiamo le due cronache successive, perché il Malvezzi scrive:

Brixia civitas vehementi terræmotus concussa. Anno insuper MLXIV. Una die, qua Resurrectionis Domini, ac Incarnationis ejusdem festivitas celebrabatur, terræmotus vehemens in hac Civitate meridie, ac vespere factus est, quo moenia multa in ruinam abierunt. Ruituras pêne omnes domos conspexisses. Erat cunctis quasi inexplicabilis terror; fugiebant multi arva petentes; alii in Dei misericordia confidentes in templis die noctuque pœnitentiam agentes preces ad æternum Regem incessanter porrigebant¹².

Si tratta di una scena apocalittica, che appare al medico bresciano Jacopo Malvezzi (1380-1454) più l'eco di un terremoto ancor più grande, quello che ebbe l'epicentro vicino alla città di Brescia, nel 1222¹³, che il resoconto

⁹ ARNULFO DI MILANO, *Liber gestorum recentium*, ed. I. SCARAVELLI, Bologna, Zanichelli, 1996, III, 16, p. 124.

¹⁰ *Annales Augustani*, ed. H.G. PERTZ, MGH, *Scriptores*, vol. III, Hannoverae 1839, p. 128.

¹¹ K. H. KRÜGER, «*Signa ac prodigia caelo terraque visa*» in *chronicalischer Überlieferung*, in *Cieli e terre nei secoli XI e XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-150; un altro passaggio di questa cometa, quello del maggio 1456, fu collegato al terremoto che colpì il Regno di Napoli nel dicembre 1456, oltre alle altre calamità che colpirono l'Italia in quell'anno: FIGLIUOLO, *Il terremoto del 1456* cit., pp. 17-20, 198-210.

¹² G. MALVEZZI, *Chronicon Brixianum*, in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 14, Mediolani 1729, col. 873.

¹³ *Catalogue of earthquakes and tsunamis* cit., pp. 239-259.

di quello di cui stiamo trattando. Quanto alla datazione indicata, 1064, sembra essersi scambiato (non so se nel Malvezzi stesso, o in una delle sue fonti, o nei suoi copisti) il IV scritto per il VI (1066), più probabile, perché nel paragrafo immediatamente successivo, il XIV, si parla della stella che apparve in quei giorni¹⁴, come in Arnolfo.

Quanto agli *Annales Brixianenses* l'annotazione è brevissima, ma ancora una volta diversa per ciò che riguarda l'anno: «1051. Terremotus magnus per Italiam e Briganium»¹⁵, dove *Briganium* starebbe per Brescia.

La prima domanda è: 1065 o 1066? Se il terremoto segue l'apparizione della cometa non può che essere il 1066, in quanto non risulta ci siano state comete nel 1065, ma solo nel 1066¹⁶. Quanto all'astro celeste esso è stato identificato con la ben nota cometa di Halley, che ha un passaggio vicino alla terra circa ogni 76 anni, e nel 1066 apparve in Occidente dall'inizio di aprile all'estate¹⁷, aparendo subito dopo il tramonto per quaranta giorni, con una luminosità simile a quella della luna piena. Essa fu immortalata dall'arazzo di Bayeux, perché la sua luce guidò Guglielmo di Normandia alla conquista della Britannia¹⁸.

Di questa cometa parlano anche due fonti agiografiche non tenute in considerazione dagli studiosi: la *Passio sancti Arialdi* di Andrea di Strumi, e gli *Acta* di san Corrado o Cuno, designato da Enrico IV ad arcivescovo di Treviri. Siamo nel fervore della riforma della Chiesa, poi definita "gregoriana". Nella passione di Arialdo, capo della Pataria milanese, Andrea di Strumi racconta che i suoi avversari, dopo averlo ferocemente mutilato e ucciso ad Angera, il 26 giugno, non riuscivano a seppellirne il corpo, perché di giorno temevano di essere scoperti dai suoi seguaci, di notte ci si vedeva come di

¹⁴ MALVEZZI, *Chronicon Brixianum* cit., cap. XIV, col. 873: «Et diebus illis Stella fulgoris immensi intra circulum Lunæ aparuit circa dies primos post ipsius separationem a Sole».

¹⁵ *Annales Brixianenses*, ed. L. BETHMANN, in MGH, *Scriptores*, 18, Hannoverae 1863, p. 812.

¹⁶ D. J. SCHOVE, *Comet Chronology in Numbers, AD 200-1882*, in «SAO/NASA ADS (Astrophisic Data System)», 85 (1975), pp. 401-407.

¹⁷ A. ADDEO, *La cometa d'Halley dell'anno 1066 in un documento dell'Archivio della Cattedrale di Viterbo*, Viterbo 1910. Sul passaggio della cometa di Halley nel 1066 v. P. MAFFEI, *La cometa di Halley*, Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 202-209 e bibliografia, pp. 411-413.

¹⁸ «Isti mirant stellam»: scene 31-33 dell'arazzo di Bayeux, cfr. L. MUSSET, *The Bayeux Tapestry*, Woodbridge, The Boydell Press, 2005, pp. 176-178. Si tratta della prima rappresentazione di questa cometa, v. L. MUSSET, *La comète de Halley en 1066 et les historiens médiévaux*, in *La comète de Halley et l'influence sociale et politique des astres. Actes du Colloque de Bayeux*, oct. 1986, Bayeux, Ville de Bayeux, 1991, pp. 7-12.

giorno per un grande miracoloso chiarore. Finirono così con lo sbarazzarsi del cadavere gettandolo nel lago Maggiore¹⁹.

Quel chiarore miracoloso era dovuto alla cometa di Halley, la stessa che, secondo quanto racconta l'agiografo di san Cuno o Corrado, il monaco Teodorico, annunciò la morte del santo, ucciso il primo giugno 1066²⁰, questa volta dai sostenitori della Riforma e avversari dell'imperatore che l'aveva nominato arcivescovo di Treviri. Significativamente lo stesso evento astronomico viene preso come un miracolo di due santi di parti opposte.

Entrambe le agiografie interpretano un avvenimento reale in forma simbolica, dandone un'interpretazione religiosa, secondo la mentalità di chi li racconta²¹, ma mostrano insieme da una parte la veridicità e attendibilità di quanto narrato, dall'altra la modalità di interpretazione dei fenomeni astronomici come segni celesti, tipica dei testi medievali, non solo agiografici²². Per lo storico c'è la sfida di andare oltre il narrato per cercare di capire che cosa c'è dietro a queste narrazioni, se è solo un espediente letterario, o se c'è effettivamente una possibile realtà storica²³. L'importante è non escludere a priori ciò che narra una fonte, anche se si tratta di un'agiografia.

¹⁹ ANDREA DI STRUMI, *Vita et Passio sancti martiris Arialdi*, ed. F. BAETHGEN, in MGH, *Scriptores*, XXX, Hannoverae 1834, p. 1069: «Cooperunt denique illic post hæc luminaria præclara per noctes piscatoribus apparere. Quod ut impia Iezabel audivit, protinus in aliam insulam eum nocte transferri iussit. Sed cum eadem lux ibidem similiter crebro appareret, in loco tertio eundem asportari facit. Videns igitur, quod non posset sanctum occultare corpus nec sub terra neque super terram, quia illud ubique lux eximia comitabatur; irata valde fecit saxa ingentia circa ipsum innecti et in profundum lacu dimergi»; traduzione italiana in P. GOLINELLI, *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Milano, Europa-Jaca Book, 1984, p. 104.

²⁰ «Paulo ante quam pateretur, cælitus missus cometes, in Occidentali parte multis noctibus apparuisse visus est, divinæ nimirum ultionis index: nam vox ejus innocentis sanguinis, a Deo vindictam postulantis, tantum clamorem intulit cælis, ut adhuc de manu totius orbis ultionem videatur expetere ira superni Judicis»: *Acta sancti Conradi seu Cunonis auctore Theodorico monacho Theologiensi coevo*, in *Acta Sanctorum Junii*, vol. I, p. 131.

²¹ Si veda il paragrafo: *Religiöse Konnotation seismischer Ereignisse*, in SCHWARZ-ZANETTI und FÄH, *Grundlagen des Makroseismischen Erdbebenkatalogs der Schweiz* cit., pp. 17-19.

²² Cfr. G. J. SCHENK, *Dis-astri. Modelli interpretativi delle calamità naturali dal Medioevo al Rinascimento*, in *Le calamità ambientali nel Medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*. Atti del XII convegno del Centro di Studi sulla Civiltà del tardo Medioevo (San Miniato, 31 maggio – 2 giugno 2008), a cura di M. MATHEUS - G. PICCINI - G. PINTO - G. M. VARANINI, Firenze, Firenze University Press, 2010, pp. 23-75, part. pp. 27-42.

²³ Sullo specifico della cometa di Halley: P. GOLINELLI, *Une hagiographie de combat dans le contexte de la lutte pour les investitures*, in *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de

Se, infatti, alle quattro fonti relative al supposto sisma del 1065 aggiungiamo quella della *Vita sancti Theobaldi*, questo terremoto trova una sua logica collocazione nell'anno della cometa, a meno che non si voglia avanzare l'ipotesi di uno sciame sismico, o del ripetersi dell'evento (cosa purtroppo non rara), per risolvere la questione in modo salomonico.

In un'altra fonte agiografica veneta si parla di un terremoto: si tratta dell'*Inventio corporis sancti Danielis martiris ac levite Christi*²⁴, ove si narra che il ritrovamento del corpo del santo sarebbe avvenuto in seguito al *vehemens terremotus* che aveva fatto crollare la basilica di Santa Giustina. Ireneo Daniele, che la pubblicò, non esitò a riconoscere in questo crollo la conseguenza del terremoto del 3 gennaio 1117, il più grave dei sismi che abbia colpito il Nord Italia nell'ultimo millennio²⁵, e a datare a dopo questo avvenimento la redazione di questo testo. Prima di lui, però, la tradizione erudita assegnava altri anni al rinvenimento del corpo santo: il Portenari il 1068²⁶, Niccolò Antonio Giustiniani, nella *Serie cronologica dei Vescovi di Padova*, il 1064²⁷; entrambi durante l'episcopato del vescovo Olderico (1064-1080)²⁸. È vero che poi si data la traslazione del corpo santo nella cattedrale padovana al 3 gennaio 1076²⁹, ma il ritrovamento dovette ovviamente precederla ed è assai probabile conseguenza di un sisma, che non poté essere quello del 1117, successivo alla deposizione del corpo santo nella cattedrale padovana, ma probabilmente lo stesso di cui parlano la *Vita sancti Theobaldi*,

Civilisation médiévale de Poitiers (11-14 septembre 2008), édités par E. BOZÓKY, Turnhout, Brepols Publishers, 2012, pp. 243-254 ; ripreso da E. BOZÓKY, *La révélation de la sainteté par la nature et la tradition populaire*, in *Agiografia e culture popolari – Hagiography and popular cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*, a cura di P. GOLINELLI, Bologna, Clueb, 2012, p. 131.

²⁴ I. DANIELE, *Le due leggende sull'invenzione e traslazione del corpo di San Daniele Levita martire padovano*, «Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», 98 (1984-1985), pp. 81-114.

²⁵ *Catalogue of earthquakes and tsunamis* cit., pp. 84-129.

²⁶ A. PORTENARI, *Dalla felicità di Padova*, Padova 1623, p. 430.

²⁷ N. A. GIUSTINIANI, *Serie cronologica dei Vescovi di Padova*, Padova 1786, p. 64: «In quest'anno 1064 per divina rivelatione fu scoperto il corpo di S. Daniele Martire».

²⁸ G. B. BORINO, *Olderico vescovo di Padova (1064-1080) legato di Gregorio VII in Germania (1079)*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, pp. 63-79.

²⁹ «La traslazione aveva avuto luogo il 26 dicembre, la consacrazione il 29 del 1075, la deposizione il 3 gennaio 1076, che restò la data della festa anniversaria del santo»: I. DANIELE, *Analisi critica delle due leggende sull'invenzione e la traslazione del corpo di S. Daniele Levita Martire di Padova*, in «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti», 100 (1987-88), pp. 25-44, a p. 27.

scritta a Vicenza o nei dintorni, e le altre fonti che abbiamo ricordato, e che trova anche in questo testo agiografico una forse più tarda e meno precisa reminiscenza. Il problema è che, non volendo assegnare all'agiografia una funzione di fonte storica, si è voluto ricorrere al conosciuto.

Le testimonianze dell'*Inventio* del corpo di s. Daniele di Padova e della *Vita s. Theobaldi* consentono di arricchire le nostre informazioni su quel sisma, assegnandolo alla fine di giugno del 1066 e allargandone l'area di influenza da Milano a Padova, passando per Brescia e Vicenza, su faglie sismogenetiche cieche localizzate sia al piede delle Alpi Meridionali, sia sull'arco esterno dell'Appennino Settentrionale, che comportano un progressivo avvicinamento degli Appennini alle Alpi, responsabili dei maggiori terremoti padani fin qui documentati, da quello del 1117 al più recente del 20-29 maggio 2012, da me vissuto personalmente³⁰.

³⁰ 1117-2017. *Novecento anni dal più grande terremoto dell'Italia Settentrionale*. Convegno organizzato dall'Istituto Veneto, presieduto da Gherardo Ortalli, Venezia, 20 gennaio 2017, visibile al sito: <https://www.youtube.com/watch?v=4LArtXCWyS8>, cons. il 20 aprile 2018. Sui terremoti storici nel nord Italia v. infine: P. GOLINELLI, *Terremoti in Val Padana. Storia e attualità*, Milano, Mursia, 2012.

SANDRO CAROCCI

FONDI 1179

Per rendere omaggio a Giovanni Vitolo, uno studioso che così bene sa coniugare la ricerca storica sul meridione con l'attività di editore di fonti, ho scelto di pubblicare e commentare una pergamena dell'Archivio Colonna, già a Roma e adesso a Subiaco¹. Contiene un documento di rilievo, da più punti di vista. È un provvedimento della *regia curia* di Guglielmo II restato finora pressoché sconosciuto; mostra quante splendide fonti meridionali giacciono inutilizzate negli archivi delle famiglie baronali romane; parla dei poteri di uno dei massimi nobili del regno, e insieme attesta quante limitazioni essi avessero; illustra i controlli regi sulle aristocrazie; testimonia il dinamismo delle comunità sottoposte al dominio nobiliare; rivela l'esistenza di intense relazioni sovra-comunitarie; e molto altro.

Dell'importanza degli archivi gentilizi romani per la storia delle regioni meridionali, Sicilia inclusa, è presto detto. L'Archivio Colonna, come quello Orsini e quello Caetani, conserva un gran numero di documenti redatti nel meridione². La quantità del materiale relativo al Regno, in realtà, è ridotta per il XII secolo, al pari del resto di tutta la documentazione raccolta in questi archivi. Nel Duecento, il materiale meridionale negli archivi di Orsini e, soprattutto, Caetani diviene più vasto, ma in quello Colonna resta limitato

¹ Subiaco, Biblioteca Statale Monumento Nazionale di S. Scolastica, Archivio Colonna, *Pergamene*, III.BB, XXIX, n. 20; il trasferimento dell'Archivio Colonna a Subiaco è avvenuto nel 1995. Non sono note le cause della presenza del documento del 1179 nell'archivio gentilizio: all'inizio del XVII secolo la pergamena si trovava nell'archivio della cattedrale di Fondi, dove fu vista dall'erudito benedettino Costantino Gaetani; in seguito è stata creduta perduta (G. PESIRI, *Un taccuino di viaggio dell'abate Costantino Gaetani (1603). Appunti su Pignataro Interamna, Ausonia, Fondi, Maenza e Velletri*, in *Le scritture della storia: pagine offerte dalla Scuola nazionale di studi medievali a Massimo Miglio*, a cura di F. DELLE DONNE - G. PESIRI, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2012, pp. 51-110, a p. 79).

² Per notizie sull'Archivio Colonna rinvio alla scheda del Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche (<http://suisa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/pagina.pl?TipoPag=comparc&Chiave=227864>). La parte medievale dell'Archivio Caetani è stata edita quasi completamente in *Regesta chartarum. Regesto delle pergamene dell'archivio Caetani*, a cura di G. CAETANI, 6 voll., Perugia-San Casciano Val di Pesa 1922-1932. Quanto all'Archivio Orsini, conservato a Roma presso l'Archivio storico capitolino, si veda E. MORI, *L'Archivio Orsini. La famiglia, la storia, l'inventario*, Roma, Viella, 2016.

a una dozzina di pergamene. Poi, per il XIV e XV secolo le fonti meridionali dell'Archivio Colonna sono tanto numerose quanto sconosciute, o quasi, alla ricerca³. Un primo scopo di questo contributo è dunque quello di ricordare quanta documentazione meridionale le grandi stirpi nobili romane, detentrici di numerosi feudi in molte regioni del Sud, raccolsero, produssero e fecero confluire nei loro archivi familiari. È un patrimonio documentario ancora tutto da valorizzare.

Perorata la causa di questo poco conosciuto patrimonio archivistico, passiamo al documento. È una pergamena originale, di buona fattura e di discrete dimensioni, coperta da 56 righe di scrittura minuscola molto posata. Venne redatta a Palermo, nella *curia regia*, il 24 novembre 1179, e ricorda il risultato del giudizio circa le accuse mosse dai sottoposti a Riccardo Dell'Aquila, conte di Fondi e signore di Traetto. Le denunce erano formulate dai *Traiectenses*, in un caso presentanti anche come *populus Traiectensis*, e da molti *boni homines* di Fondi, o (in un altro passaggio) della *terra Fundana*, e riguardavano una serie di comportamenti signorili illegittimi che avevano causato *vari vero et infiniti mali* non solo agli uomini di Traetto e alle élite dei *boni homines* fondani, ma a tutti gli abitanti della signoria. Nella generica elencazione iniziale, i primi abusi a venire ricordati, in quanto più gravi agli occhi del sovrano, erano l'imprigionamento dei sottoposti per reati giudiziari, la rottura completa del quadro consuetudinario, con la totale negazione dei *bonos mores, usus et consuetudines*, e infine un generico rinvio a *alia infinita mala*. Il conte era stato allora convocato a Palermo, alla presenza del sovrano, del maestro giustiziere e di una affollata *curia* di prelati e baroni, fra cui spiccavano i due massimi esponenti della corte e "columpne firmissime" del Regno, l'arcivescovo palermitano Gualterio e il vicecancelliere Matteo d'Aiello⁴, assieme a altri personaggi di rilievo, come il *logotheta* Riccardo di Taranto e il connestabile Berardo Gentile⁵. Esaminata

³ Un primo orientamento è fornito da due tesi magistrali discusse all'Università di Roma 'Tor Vergata': M. DE BIANCHI, *Le più antiche carte dell'Archivio di casa Colonna (1015-1270)*, rel. C. Carbonetti, a.a. 2008-2009; M. CAROSI, *Una fonte inedita per lo studio della Calabria medievale: le pergamene dell'Archivio Colonna 1290-1400*, rel. S. Carocci, a.a.2014-2015.

⁴ F. DELLE DONNE, *Gualterio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 60, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2003; F. PANARELLI, *Matteo d'Aiello*, *ibid.*, vol. 72, 2008. La definizione *columpne firmissime* è della *Ryccardi de Sancto Germano notarii Chronica*, a cura di C. A. GARUFI, in *RIS*², VII, 2, Bologna, Zanichelli, 1937, p. 6.

⁵ N. KAMP, *Gentile, Berardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000; E. JAMISON, *La carriera del logotheta Riccardo*

a fondo la questione, questo supremo organo di governo del Regno ordinò a Riccardo Dell'Aquila di cessare dagli abusi.

Fra i *precepta* della curia, i primi riguardavano questioni già regolate dalla legislazione regia, come la giustizia penale e la riscossione dell'*adiutorium*. In ambito giudiziario, al conte fu ingiunto di richiedere ai responsabili di un reato soltanto dei fideiussori, o, in loro assenza, dei pegni, senza procedere a incarcerazioni, poiché soltanto al sovrano spettava disporre delle persone (*quoniam corpora domini regis sunt*); inoltre il giudizio dei colpevoli dei quattro reati maggiori, cioè omicidio, furto, incendio e distruzione di alberi e vigne, era riservato ai tribunali regi, ai quali il conte doveva consegnare i malfattori. Seguiva l'ordine di rispettare, genericamente, il consuetudinario quadro degli antichi *boni mores*, con più in dettaglio l'ingiunzione di non richiedere contributi (*rationes*) se non nella misura di quanto permesso: il riferimento era alle assise regie sulla riscossione dei contributi straordinari dell'*adiutorium*, richiesti dai signori per affrontare spese eccezionali. Un'assisa emanata proprio da Guglielmo II li aveva ammessi soltanto per il pagamento di un riscatto, il matrimonio di una figlia o una sorella, la nomina a cavaliere di un figlio o l'acquisto di una nuova signoria⁶; al conte di Fondi, tuttavia, si ordinava di rinunciare ad ogni richiesta, tranne che in caso di matrimonio della figlia e per l'esercito regio (*pro regia expedicione*).

A questi divieti contro abusi signorili di ordine generale, e per questo già proibiti dalle assise regie, ne seguivano altri, più specifici della signoria del conte. I comportamenti vietati erano vari. Vi era il divieto di sottrarre (*dissasire*) i beni oggetto di contrasti in giudizio senza una previa sentenza; quello di cessare di percorrere i terreni dei sottoposti al fine di esercitare una pratica che mi resta di difficile comprensione, probabilmente collegata alla raccolta della sulla, una pianta foraggera che dopo la mietitura cresce spontanea alle prime piogge (il passo sembra vada letto: *li(n)yffare pro solla colligenda per campos*); oppure l'obbligo di rispettare le sanzioni consuetudinarie circa i danni dati dal bestiame in terreni protetti e quello di cessare

di Taranto e l'ufficio del logoteta Sacri Palatii del Regno Normanno di Sicilia e d'Italia Meridionale in *Atti del II Congresso Storico Pugliese e del Convegno internazionale di Studi Salentini*, (25-31 ottobre 1952), Bari, Cressati, 1953, pp. 169-191.

⁶ *Le Assise di Ariano. Testo critico, traduzione e note*, a cura di O. ZECCHINO, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984, pp. 96-102 (Ass. Cass. 38), e soprattutto la versione più ampia recepita in *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, a cura di W. STÜRNER, Hannover, Hahn, 1996 (=MGH, Const. 2. Supplementum), pp. 384-385 (III, 20).

dall'abitudine di imporre ai sottoposti l'acquisto forzoso dei maiali allevati dalla curia comitale, che in futuro avrebbero potuto venire venduti solo ai macellai, e a un prezzo contenuto.

Il motivo di lamentela contro Riccardo Dell'Aquila descritto con maggiore ampiezza riguardava l'uso promiscuo dei territori di Fondi e di otto castelli circostanti, cioè Monticelli (oggi Monte San Biagio), Acquaviva, Lenola, Ambrifi, Campodimele, Campello, Itri e Sperlonga⁷. Gli abitanti della città e dei castelli utilizzavano come risorse comuni i boschi, i monti, gli incolti, le paludi e tutte le acque, dolci e salate, per la raccolta di legna a qualsiasi scopo, la caccia, la pesca e il pascolo. Il conte però rifiutava questi usi promiscui, e perseguiva chi li praticava, incarcerando quanti utilizzavano le risorse naturali situate fuori dal territorio dello specifico insediamento di residenza, e sequestrando i loro animali. La *regia curia* ordinò allora di considerare come comuni fra tutti gli abitati gli interi loro territori, che dunque potevano essere liberamente utilizzati, senza divieti e pagamenti di qualsiasi tipo, da tutti i residenti della zona e per qualsiasi scopo, tanto per la legna, il pascolo, la caccia e la pesca, quanto per la compravendita di merci e la coltivazione dei terreni; a quest'ultimo riguardo si stabilì inoltre che la curia signorile non potesse richiedere *corvées* a quanti si recavano ad arare campi situati fuori dell'insediamento di residenza. Un'attenzione particolare venne infine dedicata a delimitare un'area specifica che doveva essere comune solo a Fondi e Sperlonga: lungo il mare andava da Torre Santa Anastasia (a metà circa della piana costiera) fino a Sperlonga, e da qui si spingeva verso l'interno, comprendo il Lago di San Puoto, il Monte Lauzo (*Mons Lalsus*) e altri territori verso Fondi⁸; riserva del demanio regio era invece l'intero bosco del Salto, ad iniziare dal ponte in località Canneto che segnava qui il confine settentrionale del Regno⁹.

⁷ Per la localizzazione dei centri oggi abbandonati, v. *Catalogus Baronum*, a cura di E. JAMISON, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1972, pp. 180-181: Ambrifi era situato circa 4 km a nord di Lenola, Acquaviva 5 km a nord-ovest di Fondi, Campello 6 chilometri a sud-est di Campodimele.

⁸ Un utile quadro della toponomastica della zona è fornito dall'*Apprezzo dello Stato di Fondi fatto dalla Regia Camera nell'anno 1690*, edizione con note di commento a cura di B. ANGELONI - G. PESIRI, Firenze, Il Valico, 2008, in particolare pp. 15-16, e da G. PESIRI, *Pergamene nell'archivio del capitolo cattedrale di San Pietro in Fondi (1140 - 1494)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2015.

⁹ Sull'area del Salto e i molteplici diritti d'uso che vi gravavano, v. M. T. CACIORGNA, *Una città di frontiera: Terracina nei secoli XI - XIV*, Roma, Viella, 2008, pp. 70-72.

Dopo questo primo pronunciamento della *regia curia*, per meglio garantire il rispetto e la memoria di quanto deciso il conte venne convocato una seconda volta nel palazzo regio. Di fronte al re e alla *curia* nuovamente riunita, il maestro giustiziere gli ingiunse, sotto pena della perdita della signoria, di rispettare quanto stabilito nei *predicta capitula*, anche nel caso avesse dato in concessione a qualche barone uno o più suoi castelli. La vertenza fu chiusa dalla pubblica dichiarazione di rinuncia di Riccardo agli abusi sopra citati, e dal giuramento di rispettare quanto stabilito, facendolo osservare anche dai propri *barones* e eredi: in caso contrario il conte, i suoi eredi e i suoi baroni, ora presentati come *domini ipsorum castrorum*, avrebbero perso la loro signoria, e gli abitanti sarebbero passati sotto il diretto dominio regio.

* * *

Il conte Riccardo Dell'Aquila non era certo un personaggio da poco. Apparteneva ad una famiglia originaria della località normanna di L'Aigle (da cui il cognome), il cui primo esponente di rilievo era stato il nonno del nostro conte, anch'egli di nome Riccardo, che all'inizio del XII secolo era divenuto duca di Gaeta, conte di Sessa Aurunca e signore di altri castelli, ed era morto nel 1111¹⁰. Il figlio maggiore, Andrea, aveva ereditato il ducato di Gaeta, che però dopo la sua morte, avvenuta probabilmente nel 1113, era ritornato al principe di Capua. Degli altri figli, i più fortunati furono Riccardo e Goffredo. Ai beni ereditati dal padre, il primo aggiunse la contea di Avellino, ricevuta da Ruggero II fra 1139 e 1143, e nel *Catalogus baronum* risulta possedere signorie valutate in tutto quarantatré *feuda militis*¹¹. Goffredo, padre del nostro conte e morto nel 1148, ingrandì i beni paterni ottenendo dal re la contea di Fondi probabilmente poco dopo il giugno 1140, quando la città risulta ancora sotto il dominio di Pietro di Leone, ultimo esponente della famiglia dei duchi di Fondi, il ramo della dinastia dei duchi di Gaeta che alla fine del X secolo si era appropriato della zona¹². Oltre a Fondi con la sua

¹⁰ Per il duca di Gaeta e i suoi figli, mi limito a rinviare a V. VON FALKENHAUSEN, *Dell'Aquila (de Aquila), Riccardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989, con bibliografia.

¹¹ Profilo biografico di V. VON FALKENHAUSEN, *Dell'Aquila (de Aquila), Ruggero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, 1989; le sue signorie sono elencate nel *Catalogus Baronum* cit., p. 70, n. 392.

¹² Sul ramo fondano della famiglia Docibile, v. P. SKINNER, *Family power in southern Italy: the duchy of Gaeta and its neighbours, 850-1139*, Cambridge, CUP, 1995, pp. 177-

contea, Goffredo probabilmente dominava Traetto e altri castelli che nel *Catalogus baronum* risultano registrati all'erede, il nostro conte Riccardo, per un valore totale di trentaquattro *feuda militis* e mezzo¹³.

Riccardo Dell'Aquila era uno dei massimi esponenti dell'aristocrazia campana, molto attivo politicamente presso la corte regia e, soprattutto, fra la nobiltà che cercava di opporsi al crescente potere del sovrano¹⁴. Nel 1155-1156 partecipò all'attacco contro Guglielmo I appoggiato da Adriano IV e capeggiato dal principe di Capua e da Roberto di Loritello; sconfitti i ribelli, riuscì peraltro a ottenere il perdono catturando e consegnando al re appunto il principe capuano, in spregio al giuramento di omaggio che gli aveva prestato¹⁵. Partecipò poi all'altra grande rivolta nobiliare, scoppiata dopo l'assassinio di Maione di Bari, nel 1161-1162; con la vittoria del re, perse i domini e fu costretto a fuggire dal Regno, rifugiandosi a Roma e presso la corte del Barbarossa, e lasciando nelle mani del sovrano la moglie e il figlio¹⁶. Dopo la morte di Guglielmo I, fu fra i nobili richiamati dall'esilio dalla reggente Margherita, riottenendo Fondi e gli altri possessi probabilmente nel 1168, quando Riccardo de Say, cui Guglielmo I aveva dato la contea di Fondi, fu spostato in quella di Gravina¹⁷. Negli anni successivi ancora una volta sembra attivo non solo localmente, ma anche presso la corte, ruolo bene testimoniato dalla sua presenza fra i cinque conti che, assieme a vescovi e funzionari di corte, sottoscrissero nel 1177 la donazione nuziale di Guglielmo II¹⁸. La pergamena qui pubblicata è una delle sue ultime attestazioni in vita, ma è difficile indicare una data di morte precisa, che comunque va collocata prima del giugno 1186, quando nella *datatio* di un

183; per gli ultimi decenni di storia dei duchi di Fondi, e per il passaggio a Riccardo Dell'Aquila, G. PESIRI, *Una caduta senza rumore: Pietro di Leone ultimo duca di Fondi (1140)*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi. Offerti dalla Scuola Nazionale di Studi Medioevali*, a cura di A. DEGRANDI, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2001, pp. 393-423.

¹³ Notizie biografiche su Goffredo e Riccardo in E. CUOZZO, *Catalogus Baronum. Commentario*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1984, pp. 282-283; le signorie familiari sono elencate nel *Catalogus baronum*, pp. 178-179, n. 995 (e a p. 136, n. 754, le signorie ricevute in concessione dal conte di Molise).

¹⁴ CUOZZO, *Catalogus Baronum. Commentario* cit., pp. 282-283.

¹⁵ Secondo il racconto di *Romualdi Salernitani Chronicon*, a cura di C.A. GARUFI, Citta di Castello, Lapi, 1914 (RIS, 2^a ed., VII/1), p. 240.

¹⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷ Su questo conte fondano, v. da ultimo PESIRI, *Pergamene nell'archivio del capitolo cattedrale* cit., p. LIII.

¹⁸ Si veda la nuova edizione curata da Horst Enzensberger in <http://www.hist-hh.uni-bamberg.de/WilhelmII/textliste.html>, testo 91, cons. il 20 aprile 2018.

documento del vescovo fondano si menziona il figlio, anch'egli di nome Riccardo, come "Dei et regis gratia secundus Fundanus comes"¹⁹. Questa indicazione dell'ordinale di successione comitale, va aggiunto, permette di escludere che il primo conte Riccardo di Fondi fosse davvero morto in esilio nel 1166, come viene talvolta sostenuto, e che dunque il protagonista del documento del 1179 qui pubblicato non sia il conte registrato nel *Catalogus baronum*, ma un figlio²⁰: una simile ricostruzione, che pone un altro conte Riccardo fra quello registrato nel *Catalogus* e quello attivo dopo il 1166, non si concilia né con il fatto che il Riccardo di Fondi attestato nel 1166-1179 sia privo di ordinale, né soprattutto con la constatazione che il conte che, in base a questa ricostruzione, sarebbe suo figlio utilizza l'ordinale di *secundus*, pur essendo a detta di questa ipotesi il terzo Riccardo titolare della contea.

* * *

Fra i motivi di interesse del documento del 1179, sorvolo su quelli relativi alla composizione del seguito di Guglielmo II e sul funzionamento della *regia curia*. Nel rimanente spazio a disposizione, preferisco soffermarmi su altri elementi. Il primo è la constatazione che anche all'interno dei domini di un grande conte delle regioni settentrionali del Regno, le più lontane da Palermo, la monarchia interveniva con ampiezza nello svolgimento concreto della signoria. Era pronta a dare ascolto alle lamentele dei sottoposti, che da parte loro si organizzavano per avere accesso alla corte palermitana e agivano unitariamente, come una comunità costituita da Fondi, Traetto e gli altri centri. Va osservato che non era nemmeno la prima volta che l'intervento monarchico costringeva Riccardo Dell'Aquila a modificare le sue pretese signorili. Il maestro giustiziere ricorda di avere già emanato (*hactenus precipimus*) ingiunzioni a favore dei sottoposti comitali: e se qui il riferi-

¹⁹ PESIRI, *Pergamene nell'archivio del capitolo cattedrale di San Pietro in Fondi* cit., n. 5, pp. 10-13; la successiva menzione del conte è in una sua donazione dell'agosto 1186 edita in G. DEL GIUDICE, *Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò*, Napoli, Stamperia della R. Università, 1863-1902, vol. II, pp. XLIX-L. Ampia voce biografica su Riccardo *secundus* (l'ordinale compare ancora in un documento del 1211, citato qui oltre, alla nota 22) di G. BAAKEN, *Dell'Aquila (de Aquila), Riccardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989.

²⁰ Ad esempio CUOZZO, *Catalogus Baronum. Commentario* cit., p. 283; avevo seguito questa erronea ricostruzione in S. CAROCCI, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma, Viella, 2014, p. 184.

mento potrebbe forse essere agli ordini appena emanati durante la prima convocazione del conte presso la *regia curia*, un intervento regio sulla signoria fondana era probabilmente avvenuto circa un anno prima. Nel dicembre 1178, infatti, il conte Riccardo aveva concesso al vescovo di Fondi il diritto di fare utilizzare dai suoi uomini tutti i pascoli comuni della contea, garantendo nel contempo al presule di utilizzare le foreste e i terreni a difesa di proprietà episcopale prima della loro apertura agli altri abitanti della contea²¹. In questo documento, non v'è traccia di intervento regio: ma allorché Riccardo II di Fondi confermò nel 1211 i diritti del vescovo, dichiarò di rinnovare un accordo che il padre Riccardo I e il vescovo del tempo avevano raggiunto durante il regno di Guglielmo II grazie all'intervento di non meglio precisati *regis familiares*²². Ignoriamo in che misura la lunga serie di pratiche signorili lesive dei diritti episcopali elencate (e sconfessate) da Riccardo II nel 1211 già ricorressero nel *privilegium* del padre, e non fossero invece il frutto della maggiore libertà di manovra permessa alla nobiltà dopo il 1190, e soprattutto durante la minorità di Federico II. Alcune, però, risalgono certamente all'età di Guglielmo II. È il caso, ad esempio, della promessa di richiedere ai dipendenti del vescovo il contributo straordinario dell'*adiutorium* non per tutte le occasioni previste dalle assise del regno, ma solo nei casi di matrimonio di una figlia o sorella del conte, e di una *regia expeditio*: dunque una limitazione dei diritti signorili che ricorre identica nei *precepta* del 1179.

Sbaglieremmo a credere che la vigilanza monarchica sui comportamenti signorili di Riccardo nascesse dalla diffidenza verso un personaggio più volte ribelle, e per questo in passato esiliato e privato della signoria. Innumerevoli attestazioni mostrano invece che il giudizio del 1179 non aveva niente di straordinario. Esprimeva una politica corrente di sorveglianza e limitazione dei diritti signorili, che ho illustrato altrove²³. Possiamo ipotizzare, certo, che in questo caso, la grandezza delle comunità coinvolte e la loro collocazione strategica, al confine del Regno, avessero stimolato l'intervento monarchico. Ma della tutela e vigilanza monarchiche troviamo traccia ovunque, anche in centri di piccole dimensioni.

²¹ F. UGHELLI, *Italia sacra...*, I-X, II ed. a cura di N. COLETI, Venezia 1717-1722, vol. I, coll. 723-724

²² *Ibid.*, vol. I, coll. 724-727: «privilegium transactionis facte tempore felicitis memorie W. II regis Sicilie inter Ioannem Fundanumque episcopum et Riccardum comitem olim patrem nostrum per ipsius regis familiares continuatum et unitum».

²³ CAROCCI, *Signorie di Mezzogiorno* cit., *passim* (ma in particolare pp. 159-220 e 521-523).

Il documento del 1179 mostra fra l'altro che anche i conti e i più grandi signori erano costretti a lasciare ai tribunali regi tutta l'alta giustizia, con i redditi e i poteri ad essa connessi. Occorre su questo punto rovesciare l'interpretazione tradizionale, che attribuiva ai conti di età normanna l'esercizio dell'alta giustizia. Invece già durante la prima monarchia, come poi sotto Federico II, i poteri signorili di giustizia erano circoscritti ai reati minori, e comunque non prevedevano la possibilità di incarcerare i colpevoli²⁴. Più in generale, va sottolineato che i sovrani e i loro apparati costituirono per le comunità sottoposte un'istanza di mediazione nei loro conflitti con i signori e una garanzia contro le sopraffazioni; vigilarono sul rispetto delle consuetudini locali; limitarono i contributi straordinari e aiutarono a mantenere il prelievo signorile su livelli modesti; all'interno dei territori di castelli e villaggi signorili, tutelarono i diritti signorili per così dire di secondo livello, detenuti da chiese, cavalieri e notabili; ostacolarono l'affermazione di una piena territorialità signorile; influirono poi in molteplici altri modi sulle signorie meridionali e i loro sottoposti. Il loro influsso fu tanto più forte in quanto spesso andava semplicemente a rafforzare processi che erano autonomamente già in atto, come quelli che determinavano il dinamismo dei mondi rurali, la diffusione di relazioni clientela al loro interno, il livello contenuto del prelievo, la propensione signorile a una gestione delegata, e altro ancora²⁵.

La capacità di fare appello al re e di prevalere nel giudizio della *regia curia* prova bene come le comunità di Traetto e della contea di Fondi fossero tutt'altro che un soggetto passivo di fronte al potere dei Dell'Aquila, ma non era dunque, nel Regno di Sicilia, solo la prerogativa dei centri più forti. Meno usuale appare invece il successo nel tutelare le consuetudini locali anche quando queste si distaccavano dalle pratiche diffuse nel Regno. Ad esempio, la limitazione delle occasioni in cui poteva essere riscosso l'*adiutorium* scaturiva chiaramente da una consuetudine locale, che la corona approvò nonostante si distaccasse da quanto previsto proprio dalla legislazione regia. Anche la questione dell'uso promiscuo dei territori testimonia la solidità dei vincoli comunitari e il ruolo di sostegno e conferma delle dinamiche locali giuocato dal potere regio. In tutto il Regno, come del resto

²⁴ S. CAROCCI, *Giustizia signorile e potere regio nel regno normanno*, in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, ed. E. CUOZZO - V. DÉROCHE - A. PETERS-CUSTOT - V. PRIGENT, Paris, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2008, pp. 123-137; ID., *Signorie di Mezzogiorno* cit., pp. 187-190 e 347-350.

²⁵ Per tutto ciò, rinvio al mio *Signorie di Mezzogiorno*.

quasi ovunque altrove, allorché il territorio di un villaggio veniva utilizzato da chi risiedeva altrove e non era dunque membro della comunità dei residenti, al signore spettava il diritto di riscuotere tasse e prestazioni d'opera, e di punire quanti fossero privi di autorizzazione. Era proprio quello che pretendeva il conte Riccardo, forte di quanto normale in tutte le altre signorie. Ma a Fondi esistevano pratiche inconsuete, e sovralocali, che permettevano agli abitanti della città e degli abitati circostanti di considerare come un territorio comune l'insieme dei territori delle diverse comunità. Questa consuetudine di comune accesso alle risorse territoriali sanciva l'esistenza di un organismo complesso, costituito da diverse comunità e di cui ignoriamo l'eventuale livello di organizzazione, che peraltro -alla luce del generale assetto delle istituzioni comunitarie meridionali- è lecito ipotizzare fosse molto modesto. Si trattava comunque di una realtà sentita, e bene radicata. Difficilmente poteva essere nata in seguito alla comune dipendenza dai Dell'Aquila: la loro signoria risaliva a pochi decenni prima²⁶; le comunità rurali che essa coinvolgeva erano in parte soggette direttamente ai Dell'Aquila, in parte sottoposte a signori loro vassalli²⁷; infine, i conti erano chiaramente ostili a queste pratiche. Semmai, la loro genesi andrà ricercata nella lunga, comune appartenenza per tutto l'XI secolo e il primo quarantennio del successivo al ducato di Fondi, che evidentemente si strutturava da questo punto di vista come una realtà unitaria. Passate sotto il dominio dei signori normanni, anche le comunità della nuova contea di Fondi, come tante altre località del meridione normanno, seppero garantirsi il rispetto di consuetudini anteriori, per quanto inusuali e invise ai nuovi dominatori. È una riprova del dinamismo delle società meridionali, e un altro elemento di interesse del documento qui pubblicato²⁸.

²⁶ Si corregga dunque l'ipotesi formulata nel mio *Signorie di Mezzogiorno*, p. 475, nota 13.

²⁷ Fra i centri coinvolti, sia nel *Catalogus Baronum* che in fonti prossime al nostro documento Campodimele, Ambrifi e Acquaviva risultano sotto la signoria di personaggi in qualche modo subordinati al conte, che il documento del 1179 chiama *barones* e *domini castrorum*. Cfr. *Catalogus baronum* cit., pp. 180-181, nn. 999, 1005 e 1007; e documenti editi in E. GATTOLA, *Historia abbatiae cassinensis...*, vol. I, Venetiis 1733, pp. 260-261, a. 1176 (menzione di *Germanus Aquavive dominus* e di *Gualderius Raelis Ambrife dominus*), e PESIRI, *Pergamene nell'archivio del capitolo cattedrale di San Pietro in Fondi* cit., pp. LVI-LVII (con riferimento al 1192).

²⁸ Ringrazio Giovanni Pesiri, massimo esperto di storia fondana, per le informazioni e le correzioni di lettura.

Appendice
1179, novembre 24

Originale [A]: Arch. Col., Perg., III.BB.XXIX, 20.

Pergamena di forma rettangolare (mm 873×330) di buona fattura. Sono presenti le tracce di restauro realizzato con l'impiego di pergamena più chiara nella parte inferiore del documento e due tagli ricuciti con filo neutro, lungo il margine destro. Piccole macchie scure si trovano al centro del documento, ma non compromettono la lettura. La datazione è espressa secondo il sistema della *consuetudo bononiensis*.

+ In nomine Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, anno MC septuagesimo nono, indictionis tertie decime, Panormi mense novembris septimo die stante eiusdem mensis, | regnante gloriosissimo domino Guilielmo secundo rege Sicilie ducatus Apulie et principatus Capue quartodecimo anno regni eius.

Cum ad presentiam gloriosissimi regis nostri Guilielmi Riccardus | de Aquila Fund(ani) comes, pro multis exessibus quibus graviter apud regiam magestatem accusatus fuerat, esset vocatus pro variis vero et infinitis malis que ipse comes R. de Aquila | populo Traiectensi et aliis pluribus bonis hominibus de Fund(is) acriter intulerat; factum est autem cum regia curia ordinata esset ibidem; presentibus etiam ibidem nobis domino Gualterio pano|rmitano archiepiscopo, et domino R(iccardo) Siracusano episcopo, et domino M(atheo) domini regis vice cancellario, et domino Frederisio sacri palatii magistro iustitiario, et domino Matheo Mazarensi electo, | et domino Berardo Gentile regie curie comestabulo, et Riccardo logotheta, et Iordano de Pino, et logotheta Roggiano cum multis archiepiscopis, episcopis et aliis baronibus pro tan|tis clamoribus et appellationibus diffiniendis et debito fine terminandis, que ipsi Traiectenses et alii de Fund(is) iamdicto comiti R. de Aquila opposuerant. Dicebant | enim ipsi Traiectenses cum aliis de Fund(is) et proponebant in regia curia quod comes R. de Aquila predictus capiebat ipsos homines de persona, et feminas incarcerabat, opprimebat, | bona eorum capiebat, et bonos mores, usus et consuetudines quos antiquitus habere solebant omnino eis auferebat; etiam alia infinita mala eis faciebat que non | poterant ipsi homines sustinere.

Audiens itaque regia curia tantas oppressiones et infinita mala que comes R. predictus de Aquila eis Traiectensibus et aliis bonis | hominibus de terra Fund(ana) fecerat, inspectis utique omnibus et bene intellectis, inter cetera precepit ipsa regia curia predicto comiti ut amplius neminem caperet sine iudicio neque | ullo modo aliquam feminam. Si contigerit aliquem hominem in aliquibus foris facere, pro ipso foris facto accipiat ipse comes ex eo fideiussores; si vero ipse qui foris fe|cerit non poterit habere fideiussores, cogat eum ipse comes per sua, quoniam corpora domini regis sunt, exceptis autem quatuor de causis quod si quis foris fece|rit, silicet incisione, combustione videlicet, homicidio et furto, et ex his comprobatus fuerat, pro his ergo debet capi et regie curie presentari. Deinde sacra

regia curia precepit ipsi comiti ut prephatos Traiectentes et omnes alios homines de Fund(is) et tota terra sua amodo in bonis moribus quos antiquitus habere solebant omnimodis eos regat nec | rationes eorum ullatenus audeat extorquere, set in pace et in quiete eos vivere permittat, nec ab eis accipiat nisi quantum sui iuris ratio postulat et permittit; immo | pro tempore eis de suis rationibus indulgeat et remittat, nisi pro regia expeditione fuerit et filia maritanda.

Ad hec precepit ipsa regia curia per assisiam ipsi comiti R. de Aquila | ut si quis de aliqua re questionatus fuerit et iuste vel iniuste teneat aut possideat, non debet sine iudicio dissasiri. Insuper prohibuit ipsa regia curia eidem co|miti R. de Aquila ut hereditates ipsorum Traiectensium et aliorum hominum civitatis Fund(ane) et aliarum terrarum suarum amplius non li(n)yffare pro solla colligenda per campos, sicut ipse comes Riccardus | quondam facere solebat. Prohibuit eciam ipsa regia curia ipsi comiti ut locus qui vocatur Ortus si fuerit exclusus et contigerit aliquam bestiam in eum introire, non debet eum | cuius est ipsa bestia comes cogere ad emendationem faciendam, nisi secundum quod consuetum fuerit de campo. Amplius precepit ipsa regia curia comiti predicto de porcis quos | annuatim solebat per vim vendere tam ipsis Traiectensibus quam ipsis Fundanis et omnibus hominibus de terra sua, ut si ipse come R. porcicos suos vendere voluerit non nisi | bucceriis vendat, et his pro minori precio vendat quam aliis, ut possint inde aliquid lucrari.

Adcidebat etiam quod si qui homines Fund(orum) et castrorum Monticelli, Aquevive, Ynule, Am|brifie, Campi Mellis, Campelli, Ytri et Spellunce intrabant et ibant ad incidendum lignamina, pro eorum domibus et aliis edificiis faciendis, et circulis pro vegetibus, et lignis ad | comburendum et pro eorum aliis utilitatibus et negociis operandis, in silvis et aliis territoriis, montibus et planiciis unius alterius, aut homines predictarum terrarum ibant ad venandum ad forestas, | silvas, pantanos, montes et planicies, aut homines piscari volebant in aquis dulcibus et salsis uniuscuiusque terre, aut animalia universorum hominum dictarum terrarum intrabant ad sumendum | pascua per territoria unius alteriusque terre, dictus comes R. de Aquila capiebat homines et feminas de persona et incarcerabat eos, et eorum animalia eis auferebat absque iusticia et | iudicio et non reddebat eis. Propter quod ipsa regia curia precepit eidem comiti R. ut silve et fureste, pantana, montes, colles, planicies, et aque dulces et salse, et universa territo|ria supradictarum terrarum sint communia inter eas, videlicet ad ligna incidenda, venaciones faciendas, pascua sumenda et eorum utilitates et comoda vicissim facienda. Itaque | licitum sit hominibus Fundis in silvis, furestis, pantanis, montibus et planiciis predictarum terrarum usque ad portas ipsarum, venari, seminare et eorum animalibus pascua sumere, ligna | circulos pro vegetibus et alia lignamina pro eorum comodis et utilitatibus facere, merces eorum in ipsis terris vendere et comprare, sine herbatico, pedagio, plateatico, doana, exactione | aliqua curie vel diricto; et hominibus predictorum castrorum sit licitum similia facere in silvis, territoriis et civitate predicta; et si contigerit homines predictorum castrorum tempore seminum venire ad aran|dum Fund(um), aut homines Fund(ani) ire ad arandum predicta castra, non

dent opera curie. Furesta, Mons Lalsus, Pectorine, Subaretum, Ballanitum, Pinetum, Pantanellum de Mola, contra|ta que dicitur Portelle, Badu, Campus Piscarie, Tambolete, Platia Fureste et tota alia contrata Astarcis curie ipsius comitis que sunt iuxta Cisurim cum montibus et plano subtus | supra cum lacu Sancti Poti usque ad portas Spellunce et usque ad mare et turrim Sancte Anastasie, preter silvam Saltus quem in nostro et pro nostro demanio reservamus usque ad pontem Can|neti, tam ad venandum, pascua pro animalibus sumendum, ligna et lignamina et utilitates alias faciendas, comunia sint inter homines Fund(ani) et homines castris Spellunce.

His igitur omnibus | ventilatis et per singula utiliter diffinitis, ad confirmationem et memoriam supradictorum, ne cito per ignaviam que in regia curia dicta et examinata fuerant labere|ntur, iterum regia curia congregata, accedens sacri palatii Frederisius magister iusticiarius dixit: «Nos Frederisius sacri palatii magister iusticiarius hactenus precipimus et | ad huc precipimus tibi comes Richarde ex parte domini regis et dominorum curie et nostra, sub pena terre tue, ut sicut supra diffinitum est omnes homines de terra tua in pace et in | quiete dimittas, et sicut in ceteris capitulis supra retulimus nec excedas ullo modo aut inquietare presumas, eciam si aliquid ipsorum castrorum vel ipsa castra alicui baroniam concesseras». |

Quibus omnibus ipse comes R., coram nobis Frederisio sacri palatii magistro iusticiarii et comite Roggerio de Aquila et comite Philippo de Balbana, in magna regia curia | Panormi in presentia domini nostri regis sicut suprascriptum est, prompto animo et viva voce o(mn)ino ab renuntiavit, nec prephatos omnes homines de terra sua amplius capiat nec feminas, | sed illos in cunctis bonis moribus, usibus et consuetudinibus quos antiquo habere solebant, et qui in predictis capitulis memorati sunt, manere et pacifice cum rationibus eorum vivere permit|tat. Que omnia sicut supradicta sunt observare et observari facere ab heredibus et baronibus suis idem comes R. de Aquila ad sancta Dei evangelia iuravit. Si vero per eundem comitem R. de | Aquila predicta omnia capitula ut supradicta sunt non fuerint observata, aut per heredes et successores aud dominos ipsorum castrorum contra universa et singula fuerit aliquid contrarii attentat|tum, predictus comes R., heredes sui et domini predictorum castrorum terrarum suarum illico dominium amittant et homines ipsarum terrarum ad ius et dominium regium libere revertantur. Hoc totum factum est in regia curia Panormi in mense et indicione supradicta. Scripta hec omnia per manus mei Richardi siracusensis et sacri palatii notarii.

+ Ego Gualterius panormitanus archiepiscopus subscripsi. + Ego Richardus siracusanus episcopus subscripsi. + Ego Matheus domini regis vice cancellarius subscripsi. + Ego Frederisius sacri Palatii magister iusticiarius subscripsi. + Ego M[atheus] mazariensi electus subscripsi. + Ego Berardus Gentile regie curie comestabulus subscripsi. + Ego Riccardus logotheta subscripsi. + Ego Iordanus de Pino subscripsi. + Ego Ugo de Pino domini regis familiaris subscripsi.

GIAN MARIA VARANINI

DALLA NOBILTÀ AL PATRIZIATO: UN CASO VERONESE
LA FAMIGLIA ALEARDI (SECOLI XII-XIV)*

La famiglia Aleardi di Verona si estinse nell'Ottocento, con l'estenuato languore romantico¹ del poeta Aleardo, morto nel 1878. Nei versi famosi dedicati a Corradino di Svevia nel *Monte Circello*, a lungo presenti nelle antologie scolastiche della nostra adolescenza, egli forse non fu immemore del medioevo 'ghibellino' veronese che i suoi avi avevano vissuto.

Nel patriziato veronese, gli Aleardi avevano mantenuto per tutta l'età viscontea e veneziana una posizione piuttosto solida, anche se non particolarmente appariscente; e superarono imperterriti anche il periodo rivoluzionario e napoleonico. Così aveva fatto d'altronde la più parte del ceto dirigente cittadino. Tra i suoi maggiori rappresentanti va certamente annoverato, nel pieno Quattrocento, il letterato Francesco, autore nel 1449 di una lunga *Oratio in laudem Francisci Sfortiae* indirizzata al condottiero durante l'assedio di Milano, che ha avuto l'onore, forse immeritato, di un inserimento nei *Rerum italicarum scriptores*. Ammirando e lodando il grande condottiero (che tra i suoi meriti aveva, agli occhi dei veronesi, l'aver salvato la città dalla conquista gonzaghesca, nella guerra veneto-viscontea del 1439), Francesco Aleardi rimpiangeva nel contempo le virtù militari degli antenati; tanto che nell'inverno 1448-49 egli, «homo civilis et mollis» con famiglia numerosa a carico, passò ben cinque mesi al campo dello Sforza².

*Ringrazio Paola Guglielmotti e Anna Zangarini dei loro consigli. Il titolo fa il verso a un celebre articolo di M. BERENGO, *Patriziato e nobiltà: il caso veronese*, in «Rivista storica italiana», 87 (1975), pp. 493-517, che non menziona gli Aleardi (come non li menzionava la ricerca sulla quale Berengo si basò: G. BORELLI, *Un patriziato della Terraferma veneta fra XVII e XVIII secolo: ricerche sulla nobiltà veronese*, Milano, Giuffrè, 1974); ma che, se li avesse presi in considerazione, certamente li avrebbe inseriti tra le fila del patriziato, definitosi fra Tre e Quattrocento (si veda la parte finale di questo saggio), e non della ristretta "nobiltà" seicentesca.

¹ Tomasi di Lampedusa, nel *Gattopardo*, menziona i «mollis versi» del poeta veronese: si veda G. P. MARCHI, *Amore e patria in Aleardo Aleardi*, in *Politica e cultura nel Risorgimento italiano. Genova 1857 e la fondazione della Società Ligure di Storia Patria*. Atti del convegno (Genova, 4-6 febbraio 2008), a cura di L. LO BASSO, Genova, Società ligure di storia patria, 2008, p. 362.

² R. AVESANI, *Verona nel Quattrocento. La civiltà delle lettere*, in *Verona e il suo territorio*, vol. 4, (*Il Quattrocento. Parte terza, La letteratura*), Verona, Istituto per gli

Residenti allora in diverse contrade cittadine, secondo una logica di allentamento dell'identità dell'antica *domus* e di dispersione residenziale (che come si vedrà era di lunga durata), gli Aleardi furono poi stabilmente presenti – nei decenni e nei secoli successivi – nel consiglio cittadino e nelle magistrature comunali, senza mai venir meno ad ambizioni aristocratiche³. Questa riconosciuta caratteristica portò un Leone Aleardi a ottenere nel 1452 il cingolo militare da Federico III durante il suo *tour* in Italia; e naturalmente un Aleardi non mancava fra i gentiluomini che nel 942, secondo un falso documento fabbricato nel Cinquecento (nel fervore della creazione delle «genealogie impossibili» e della ricerca di antiche aristocratiche origini, sovente cercate dai patrizi veronesi nell'età ottoniana o berengariana), avrebbero partecipato a un torneo cavalleresco nell'Arena di Verona⁴. Molto più tardi, nel Seicento, un ramo Aleardi ottenne il titolo comitale ed esercitò giurisdizione su Sanguinetto, nel quadro della 'rifeudalizzazione' che caratterizzò il territorio veronese nella tarda età veneziana.

Gli Aleardi di Verona non avevano torto peraltro a rivendicare l'appartenenza al nucleo più antico dell'aristocrazia comunale, un'appartenenza pacificamente riconosciuta nell'*élite* veronese. Nelle due dedizioni che scandirono i passaggi decisivi nella storia della città fra Trecento e Quattrocento – a Giangaleazzo Visconti nell'ottobre 1387, alla repubblica di Venezia nel luglio 1405 –, un loro esponente, Aleardo del fu Leone Aleardi, ebbe infatti un ruolo da protagonista. Rivoltandosi contro Antonio della Scala, l'ultimo signore scaligero, il popolo veronese lo nominò «vexillifer et quasi tribunus plebis», e chiese per lui al nuovo signore una cospicua ricompensa in denaro (3000 ducati), vino e grano, ciò che suscitò la scandalizzata riprovazione del cronista Marzagaia, legato al signore scaligero⁵. Diciotto anni più tardi (1405),

studi storici veronesi, 1984, pp. 65-6, 237-239. La biblioteca di famiglia, posseduta dall'avo Ireco (1408), comprendeva tra l'altro l'*Ecerinis* di Albertino Mussato (*ibid.*, p. 18).

³ Per un esempio recente e brillante di 'anagrafe sociale' di un ceto dirigente cittadino tardomedievale, si veda (anche per un esauriente quadro bibliografico) M. GRAVELA, *Il corpo della città. Politica e parentela a Torino nel tardo medioevo*, Roma, Viella, 2017.

⁴ Fra i molti che menzionano questo episodio, si veda A. CARTOLARI, *Cenni sopra varie famiglie illustri di Verona. Edizione seconda con emendazioni e aggiunte*, Verona, s.i.t., 1855 (rist. anast. Bologna, Forni ed., 1969), pp. 2-3, ove si ricorda anche la giurisdizione Aleardi su Sanguinetto.

⁵ MAGISTRI MARZAGAIE, *De modernis gestis*, in *Antiche cronache veronesi*, a cura di C. CIPOLLA, Venezia, Deputazione di storia patria, 1890, p. 261, cap. «Meleardus de Meleardis». La riprovazione di Marzagaia per il tradimento («seditiosa atque nepharia publice fidelitatis usurpatio») era motivata dal fatto che l'Aleardi in precedenza avrebbe ottenuto dal signore

Aleardo del fu Leone Aleardi non solo fece parte della delegazione incaricata di formalizzare la dedizione della città di fronte al doge veneziano Michele Steno, ma fu (nuovamente) incaricato di portare il gonfalone di uno dei due comuni veronesi, il comune 'aristocratico' di XII secolo, con la classica croce rossa in campo bianco, mentre a un Confalonieri fu affidata l'insegna del comune popolare, con la croce gialla in campo azzurro⁶.

A quell'epoca, gli Aleardi erano da due secoli e mezzo, ovviamente con alterne fortune, tra i protagonisti della politica cittadina. In questa sede si ripercorre questa parabola, sinora brevemente tracciata, e solo per la seconda metà del secolo XII, da una ricerca di Castagnetti⁷. Come si vedrà, in assenza di un archivio familiare⁸ la ricostruzione è possibile sulla base di uno spoglio ampio, ma certo non esaustivo, della documentazione veronese del XII-XIV secolo, imperniata sui fondi ecclesiastici.

Dai cortesii de Castello alla domus Adelardorum

Non è dimostrabile che l'eponimo degli Aleardi sia da identificare in quell'«Adalardus advocatus et vexilifer» che nel 1127 è il primo testimone laico citato nel celebre atto compiuto «ante ianuas ecclesie Sancti Zenonis confessoris» (la basilica di S. Zeno) col quale il vescovo Bernardo riforma il monastero di S. Giorgio in Braida. Un «Adelardus de Castello» è proprietario di terre «prope castellum S. Petri» (nonché «prope fontem S. Petri», dunque sull'altura che domina la città di Verona alla sinistra dell'Adige⁹), mentre nel 1139 ricompare nella documentazione un Adelardo «advocatus episcopatus»¹⁰ e assiste con altri cittadini eminenti a un placito del capitolo

una condotta militare («honoratum Divi stipendium habuerat»). Si veda anche qui sotto, testo corrispondente a note 122 ss.

⁶ L. MESSEDAGLIA, *La dedizione di Verona a Venezia e una bolla d'oro di Michele Steno*, in «Atti dell'Istituto veneto di Scienze, lettere ed arti», 95 (1935-36), pp. 75-103.

⁷ A. CASTAGNETTI, *La società veronese nel medioevo. II. Ceti e famiglie dominanti nella prima età comunale*, Verona, Libreria editrice universitaria, 1987, pp. 41-42.

⁸ Con l'eccezione di un peraltro utile regesto, redatto verosimilmente nel Cinquecento, di alcune decine di documenti concernenti la famiglia: Archivio di Stato di Verona (=ASVr), Archivi privati, Aleardi [1242-1418]. Il fascicolo, di 10 cc., pervenne agli Antichi Archivi Veronesi (il deposito civico, precedente all'Archivio di Stato) per acquisto nel 1887.

⁹ Archivio capitolare di Verona (=ACV), perg. II.6.8r, 29 maggio 1137.

¹⁰ ACV, perg. II.7.1r, 27 gennaio 1139; A. CASTAGNETTI, *Le comunità rurali dalla soggezione signorile alla giurisdizione del comune cittadino*, Verona, Libreria editrice universitaria, 1983, pp. 102-103.

della cattedrale nel castello di Cerea¹¹. La cronologia pone ostacoli alla predetta identificazione, ma se non insormontabili: infatti l'*Adalardus* in questione, che nel 1154 aveva presenziato all'investitura agli Estensi della titolarità della Marca da parte di Enrico il Leone¹², sembra essere ancora in vita molti anni dopo, nel 1173 (mori prima del 1179).

In tale occasione egli compare nel palazzo del vescovo Ognibene, come testimone, menzionato come «Adelardus de Raimundo» subito dopo «Marcius de Castello», che era probabilmente suo fratello¹³, a sua volta vassallo del vescovo Ognibene (tale appare nel 1182), console del comune di Verona nel 1175 e nel 1188, rappresentante di Verona a Costanza nel 1183 e capostipite di una importante famiglia, per molti versi 'parallela' agli Aleardi¹⁴. Il padre va identificato con Raimondo da Castello, uno dei consoli del comune di Verona nel 1151¹⁵. Raimondo risulta coniugato con una certa Walfenda, e nella seconda metà del secolo (come risulta da un atto del 1171) si imparenta mediante la figlia Garscendina con Giselberto dalle Carceri, esponente di una famiglia importante dell'aristocrazia consolare cittadina¹⁶.

Adelardo risiedeva nel *castrum* di Verona, la parte di città a sinistra dell'Adige, e faceva parte di un consistente gruppo di *militēs* definiti collettivamente *cortesii* (in un altro caso, *curiales*) *de Castello*, accomunati oltre che dalla contiguità di residenza dalla disponibilità di una buona base fondiaria, derivante da concessioni feudali o da locazioni delle principali istituzioni ecclesiastiche cittadine (l'episcopio, il capitolo della cattedrale, il vicino monastero di S. Maria in Organo). Il presumibile stile di vita vio-

¹¹ A. CASTAGNETTI, *Fra i vassalli: marchesi, conti, 'capitanei', cittadini e rurali*, Verona, Libreria editrice universitaria, 1999, p. 237.

¹² CASTAGNETTI, *La società veronese nel medioevo* cit., p. 42.

¹³ *I documenti di S. Giorgio in Braida di Verona*, vol. 2 (1161-1175), a cura di M. CAMELI, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 2016, doc. 123, p. 218. Denominazione e precedenza fra Marcio e Adelardo non sono probabilmente casuali; anche altri testimoni presenti nell'occasione (una concessione decimale) appartengono al gruppo dei *cortesii de Castello* (si veda *infra*), come l'autorevolissimo Balzanello, che fu ripetutamente console del comune (nel 1184, 1188, 1189 e 1192: si veda la lista citata a nota 15, pp. 108-109).

¹⁴ Se ne fa occasionalmente cenno qua sotto; ad es. note 22, 37, 49, 76 e testo corrispondente. Per il consolato di Marcio nel 1175 si veda la lista citata alla nota seguente, pp. 107-109.

¹⁵ L. SIMEONI, *Il comune veronese sino ad Ezzelino e il suo primo statuto*, in ID., *Studi su Verona nel medioevo*, vol. 2, a cura di V. CAVALLARI, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1960 (= «Studi storici veronesi», X), p. 106 (Appendice I, *Lista delle magistrature Veronesi sino al 1228*).

¹⁶ Anche Giselberto dalle Carceri aveva una casa «in castro Verone», nel 1161 (ASVr, S. Anastasia-Parrocchia, perg. 26).

lento adottato da questi *milites*, suggerito anche da peculiari appellativi¹⁷ e confermato da qualche episodio di battaglia urbana che si svolge nel quartiere¹⁸, fa sì che nella documentazione che occasionalmente li menziona¹⁹ sia fatto divieto di cedere a loro i beni locati. Il formulario adottato dai notai significativamente li assimila ai servi, agli uomini di *masnada* e alle altre categorie sociali da eccettuare perché considerate a rischio.

Ancor più significativamente, questo principio di esclusione vale in generale per tutti i numerosi concessionari di terre ai quali il vescovo di Verona nel 1171 lottizza terreni edificabili di un'estesa isola nell'Adige: assieme ai conti, alle stirpi che hanno dinastizzato le cariche funzionali (visconti, avvocati) e ad altre *domus*, ben 13 famiglie di *milites* abitanti nel *castrum* di Verona sono espressamente menzionate come vitande, nel timore che costruiscano torri o *domus de batalla*, e tra di esse quelle dei già citati Marcio e Adelardo da Castello, figli di Raimondo²⁰. Consta in effetti che almeno un paio di edifici forti – una *domus de batalla* di pertinenza di Musto da Castello (1157), e una *domus alta* di Balzanello e Nordellino figli di Guido da Castello, esistente nel 1183 e ampliata nel 1187 – siano stati costruiti nelle immediate vicinanze del monastero di S. Maria in Organo, presso il corso secondario dell'Adige (il *ramum Atasis*, poi detto Acqua Morta). Rientra perfettamente nel quadro dell'influente presenza di questo gruppo di *milites* il fatto che Ognibene vescovo di Verona, definendo nel 1184 le competenze decimali della chiesa di S. Pietro in Castello e assegnandole tra l'altro la quarta parte delle decime dovute dagli uomini che abitano *ab Aquatraversa*²¹ fino a porta Vescovo e al Campomarzio (e dunque su un'area territorialmente molto vasta, comprendente l'intero *castrum* e le sue immediate vicinanze), ne eccettui le terre possedute da 22 capifamiglia, fra i quali ancora una volta

¹⁷ Uno di loro ha nella documentazione l'appellativo di Superbia, trasformatosi poi in cognome: CASTAGNETTI, *Ceti e famiglie* cit., pp. 34-36; F. MENANT, *Une forme de distinction inattendue*, in *Écritures de l'espace social*, a cura di D. BOISSEUIL et al., Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 437-56. I riferimenti a concetti astratti, come appunto Superbia, sono rarissimi. Non si può escludere del tutto che questa forma cognominale derivi in realtà dal nome femminile «Superbia», ma la sostanza non muterebbe.

¹⁸ Una *mesclencia* (“mischia”, “combattimento”) si svolse presso la chiesa di S. Siro nel 1203: ASVr, S. Maria in Organo, perg. 256.

¹⁹ In due documenti del 1171 e del 1183: si veda G. M. VARANINI, *L'espansione urbana di Verona in età comunale: dati e problemi*, in *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*, a cura di G. ROSSETTI, Napoli, Liguori, 1986, p. 12 (1183); CASTAGNETTI, *La società veronese* cit., pp. 41-43, 47-48 (ove si riprende il dato del 1183 e si aggiunge il riferimento del 1171 ai *curiales*).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Lungo la *strata tridentina*, nel suburbio nord-occidentale.

i figli di Adelardo, i discendenti di Marcio da Castello, di Oliviero da Castello e altri²². E infine, a testimonianza clamorosa del rilievo sociale e politico dei *cortesii de Castello*, va ricordata la circostanza niente affatto usuale della separata menzione, nel testo della pace di Costanza (1183), del *castrum* di Verona; esso è considerato un'entità autonoma e diversa rispetto alla *civitas*²³.

Piuttosto rapidamente il *castrum* fu tuttavia integrato nella città: considerando lo statuto trascritto nel 1228, che raccoglie la normativa stratificatasi nei decenni precedenti, il processo appare concluso²⁴, sul piano giuridico e politico. Ma altra cosa è l'assimilazione completa dei *cortesii* nella cittadinanza. Ancora nel 1224, tra i *cives* veronesi elencati nel consiglio cittadino che s'impegna a rispettare la condanna del legato papale per un attacco al castello di Bergantino (in territorio ferrarese), quattro o cinque individui, non legati tra di loro da parentela a quanto consta dalla documentazione successiva da parentela, sono definiti tutti «de Castello» (Avanzo notaio, Germano, Maraboto, Desiderato «de Castello»)²⁵.

In diversi casi, una denominazione cognominale delle famiglie di *milites* del castello di Verona compare ai primi del Duecento; e in modo specifico ciò accade nel 1207 quando la necessità di redigere una lista di aderenti alla *pars Comitum* obbliga un notaio a inquadrare politicamente in modo unitario un'agnazione («de Marciis», «de Superbiis», «de Valarianis», «de Musto»), anche se non è detto che questa denominazione sia consolidata una volta per tutte. Come che sia, il caso degli Aleardi esemplifica bene l'affermazione progressiva, ma non particolarmente veloce né priva di alternative, della denominazione cognominale per queste famiglie, legata a un eponimo e a una linea agnaticia. Occasionalmente, compare la denominazione familiare «de Aleardis» già nel 1197²⁶, ma si tratta di un caso isolato. All'antico uso del patronimico si alterna spesso il *de* + ablativo²⁷, talvolta accompa-

²² *Le carte antiche di San Pietro in Castello di Verona (809/10-1196)*, a cura di A. CIARALLI, Roma, Istituto storico per il medioevo, 2007, p. 119.

²³ Né ovviamente è casuale che della rappresentanza veronese a Costanza facciano parte due *milites* «de Castello», il già citato Marcio e un Valeriano (SIMEONI, *Il comune veronese sino ad Ezzelino* cit., p. 107). Anche da Valeriano prese nome una famiglia: si veda qui sotto, testo corrispondente a nota 26.

²⁴ SIMEONI, *Il comune veronese sino ad Ezzelino* cit., pp. 100 ss.

²⁵ Archivio di Stato di Modena, Giurisdizione sovrana, b. 252, pergamene non numerate.

²⁶ CASTAGNETTI, *La società veronese* cit., p. 42. Talvolta la forma «de Aleardis» è ad ogni buon conto accompagnata dalla specificazione topografica «de Castello» (ad es. nel 1240; ASVr, S. Maria in Organo, perg. 466').

²⁷ A titolo di esempio si veda ASVr, S. Maria in Organo, perg. 118 («in castello civitatis Verone, in Muliseo», testimoni «domino Adalardo, Ubertino, Obicino eius filii»); Archivio

gnato da un riferimento topografico: «de Castro», ma anche «de domino Adelardo de porta Sancte Marie» [1223], con variante ripetuta²⁸. Probabilmente, queste oscillazioni sono legate anche ai luoghi di residenza, che come si vedrà mostrano i discendenti di Adelardo radicati tanto nelle immediate vicinanze del monastero di S. Maria in Organo quanto nelle peraltro non lontane pendici collinari, verso il castello di S. Pietro. Ma le due linee agnatizie, promananti l'una da Obicino e l'altra da Ubertino (vedi tavv. 1 e 2), sono percepite in modo differenziato: se si considera la sola documentazione dell'archivio di S. Maria in Organo, il nome di Ubertino (attore o testimone che sia) è sempre accompagnato dall'appellativo «de domino Adelardo», mentre Obicino è menzionato sempre e solamente come *de Castello*. Incertezze e oscillazioni durano, comunque, a lungo; nel 1245 si usa la ancora semplice espressione «de Castro»²⁹ e persino nel 1267 Marzagaia Aleardi (una figura eminente della casata, sulla quale qui sotto si torna ampiamente) potrà ancora essere definito semplicemente «quondam Leonis de Castello». I due rami condividevano comunque analoghi valori, gusti, orientamenti. Nella terza generazione, quella dei figli di Obicino e Ubertino, per scelta di costoro inizia infatti in ambedue le linee l'adozione dell'onomastica legata ai romanzi cavallereschi di Chrétien de Troyes (Erec, latinizzato in Ireco, e nelle generazioni successive Ivano) e all'epopea carolingia (Marzagaia)³⁰.

Obicino e Ubertino³¹ partecipano attivamente alla intensa vita politica veronese dell'ultimo scorcio del secolo XII. Ubertino già nel 1182 («Uberti-

Segreto Vaticano, Nunziatura veneta, S. Giorgio in Braida, perg. 6561 («Ubertinus ac Obicinus filii q. Abalardi S. Petri in Castro»); ASVr, S. Michele in Campagna, perg. 12 app. («filii q. Adhelardi de Castello»); ACVr, perg. I.7.1' (importante atto concernente la giurisdizione sulla *villa* di Pontepossero; dic. 1184).

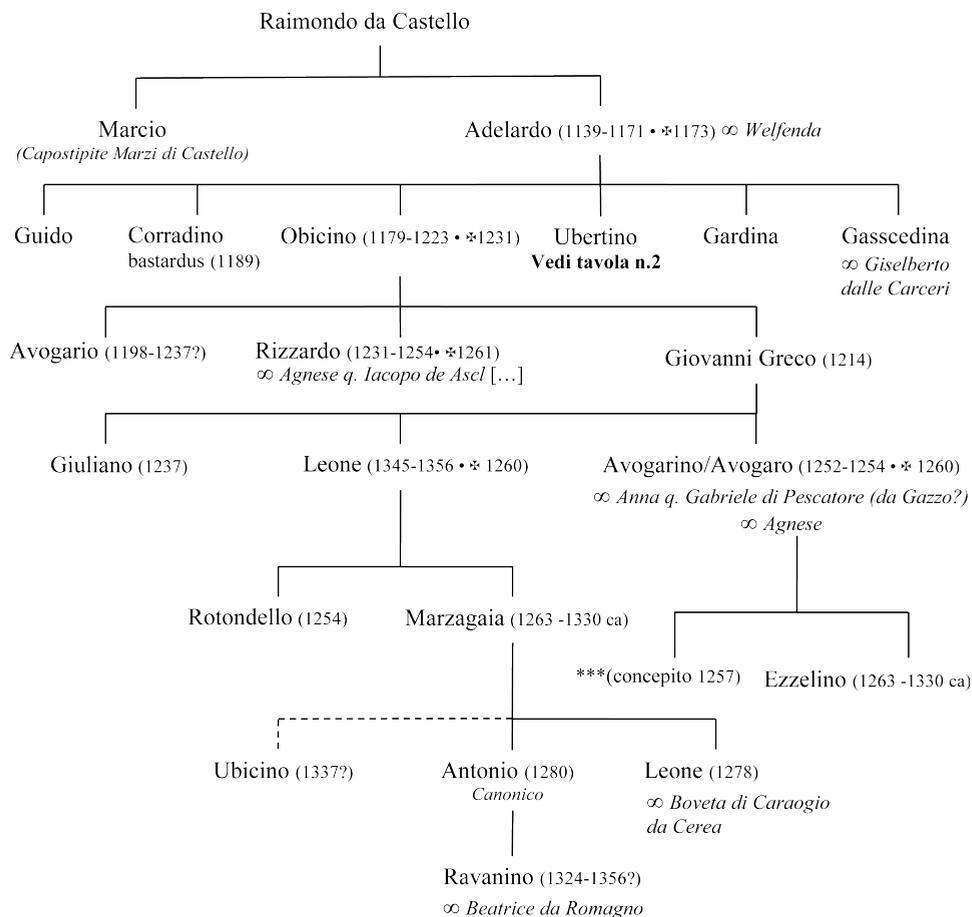
²⁸ Documento citato sotto, nota 43.

²⁹ «Ubertinus de domino Yreco de Castro»: ASVr, S. Giovanni della Beverara, perg. 7.

³⁰ Nel paragrafo 7 («L'onomastica italiana e l'epopea carolingia») del suo studio, P. RAJNA, *Contributi alla storia dell'epopea e del romanzo medievale*, VII, *L'onomastica italiana e l'epopea carolingia*, in «Romania», 18 (1889), p. 58, ricollega proprio Marzagaia Aleardi (si veda qui sotto, nota 80 e testo corrispondente), il cui nome ricavò dagli *Annales mantuani*, con *Marchegai*, il cavallo del paladino Aiolfo. Lo citò tempestivamente CIPOLLA, *Giunte e correzioni*, in *Antiche cronache veronesi* cit., p. 505 (ma non con riferimento agli Aleardi, bensì per contestare l'improponibile ipotesi del Rajna di una discendenza da costui del grammatico e cronista veronese di fine Trecento-inizi Quattrocento Marzagaia di Careto). Sul tema in generale, è sufficiente rimandare alla classica ricerca di E. LANGLOIS, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste imprimées*, Paris, Bouillon, 1904 (rist. anast. Genève, Slatkine, 1973), p. 431.

³¹ Un terzo fratello, Guido, compare solo in una occasione, nel 1179). Sono attestati anche un Corradino *bastardus* e una *Çardina* (+1195; «Çardina filia Adelardini», ASVr, S. Maria in Organo, perg. 203).

Tavola n. 1 - RAMO DI OBICINO



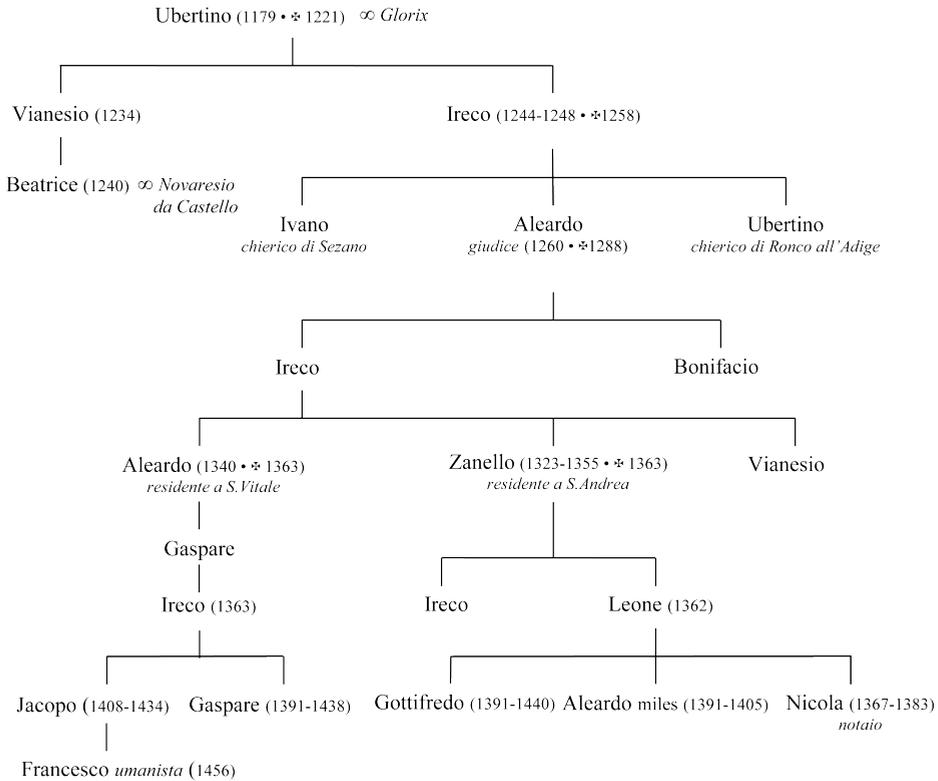
nus domini Adelardi») accompagna il conte Sauro di S. Bonifacio, podestà di Verona, quando costui presenza al placito che i da Lendinara tengono a Zevio³². Obicino, detto nelle fonti anche «de Castro», è testimone a importanti atti del capitolo della cattedrale³³, console del comune nel 1186 e procuratore del comune nel 1188; «Ubcinus de domino Adelardo de Castello» è teste «in domo illorum de Falsurgo in qua consules Verone tenebant placita»³⁴ e podestà di Lodi nel 1196. L'uno o l'altro figurano nelle pletoriche

³² SIMEONI, *Il comune veronese* cit., p. 119.

³³ ASVr, S. Maria in Organo, proc. 482 bis, cc. n.n., 2 novembre 1185 (controversie per gli alpeggi dei monti Lessini, ove anche i «filii quondam Adhelardi de Castello» hanno il possesso di pascoli; ASVr, S. Michele di Campagna, perg. 12 app.).

³⁴ ASVr, S. Michele di Campagna, perg. 99 (10 gennaio 1192).

Tavola n. 2 - RAMO DI UBERTINO



liste dei consiglieri del comune del 1198 e del 1201³⁵, e nuovamente nel 1203 (Ubertino) e nel 1207 (Obicino).

Fra XII e XIII secolo si costituirono anche nell'*élite* veronese due fazioni contrapposte, e l'adesione degli Aleardi alla *pars Monticulorum* fu immediata: tra il 1208 e il 1214, quando la *pars Comitum* dopo una battaglia urbana espulse gli avversari, anch'essi scompaiono dalla documentazione³⁶; fuorusciti, Obicino e Ubertino compaiono nel 1210 a Milano, nel seguito di Ottone IV³⁷.

Gli Aleardi rientrarono in città nel 1214. I due decenni successivi furono caratterizzati dapprima da una situazione di tensione latente e non di rado esplicita, ma anche di accettabile convivenza, tra i due partiti; e poi, a partire dal 1226, dalla progressiva prevalenza della fazione dei Montecchi, con la crescente presenza di Ezzelino III da Romano a partire dagli anni Tren-

³⁵ SIMEONI, *Il comune veronese* cit., p. 125.

³⁶ CASTAGNETTI, *La società veronese* cit., p. 42.

³⁷ *Ibid.*

ta³⁸. – Gli Aleardi non sono particolarmente attivi nella vita politica, e compaiono solo occasionalmente nelle magistrature cittadine: probabilmente Ubertino è *miles potestatis* nel 1224³⁹, suo figlio Vianesio, già adulto nel 1209⁴⁰, è stimatore del comune nel 1234⁴¹.

Nessuno di loro compare, nel 1230, nella lista di cittadini che fungono da garanti per il comune alla fine del reggimento della *comunancia* affermata nel 1227 come tentativo di contemperamento fra le *partes* in conflitto; lista nella quale variamente compaiono altri esponenti di famiglie emerse dal crogiuolo dei *milites* del *castrum*, come i «de Balçanellis» ormai stabilmente menzionati con la forma cognominale⁴², i Gabaldiani, un notaio «de Castello». «Erec de Adelardis», figlio di Ubertino, è invece presente, nel 1238, nella sola lista di consiglieri del comune di Verona della quale si disponga tra il 1224 e il 1252.

Ma ciò che emerge con particolare chiarezza, dalla dispersa documentazione concernente gli Aleardi tra la fine del XII secolo e il 1240 circa, è l'attenzione con la quale i due rami (che continuano ad agire di concerto, e con quote patrimoniali importanti indivise⁴³) gestiscono i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche, e in particolar modo con quelle del loro quartiere di residenza e di radicamento sociale, appunto il Castello: a cominciare dal monastero di S. Maria in Organo. Le relazioni tra i grandi enti ecclesiastici veronesi e la società cittadina presentano infatti, fra XII e XIII secolo, caratteristiche alquanto diversificate, e per comprendere la peculiarità della posizione di S. Maria in Organo basterà qui ricordare che il monastero di S. Zeno ha sì strettissimi rapporti con l'*establishment* cittadino, e forti contra-

³⁸ Per questa fase, si veda SIMEONI, *Il comune veronese sino ad Ezzelino* cit., e G. M. VARANINI, *Istituzioni, società e politica nel Veneto dal comune alla signoria (secolo XIII-1329)*, in *Il Veneto nel medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di A. CASTAGNETTI - G. M. VARANINI, Verona, Banca Popolare di Verona, 1991, pp. 268 ss.

³⁹ Archivio di Stato di Modena, Giurisdizione sovrana, b. 252, pergamene non numerate, alla data.

⁴⁰ ASVr, S. Maria in Organo, perg. 263.

⁴¹ ASVr, S. Maria in Organo, perg. 404. Mori *ante* 1240 (ASVr, Istituto Esposti, perg. 282 («heredes domini Vianesii de Aleardis»)).

⁴² Si veda *Le imbreviature del notaio Oltremarino da Castello a Verona (1244)*, a cura di G. SANCASSANI, Verona, Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza e Belluno, 1982, ad Indicem; Rizzardo e Avogaro Aleardi, che risiedevano nelle vicinanze, compaiono più volte come testimoni a loro atti (ad es. *ibid.*, p. 148 [doc. 123] e p. 161 [doc. 134]).

⁴³ ASVr, Clero intrinseco, reg. 12, c. 174^v: «Ubicinus de domino Adelardo de porta S. Marie, Iohannes Grecus et dominus Ricardus» figli di Ubcicino possiedono per metà, Vianesio e Ireco figli del fu Ubertino per l'altra metà.

sti con aggressive famiglie di vassalli come gli Avvocati, ma se non altro per la sua posizione topografica (ben lontana dal centro urbano) può almeno tentare di difendersi da una presenza troppo incombente delle famiglie di *militēs*. Lo prova il fatto che gestendo lo sviluppo urbanistico del borgo l'abate inserisce, e fa rispettare rigorosamente, la clausola del divieto della costruzione di torri o *domus de batalla*⁴⁴. S. Maria in Organo è invece soffocata, per così dire, dalla presenza incombente delle famiglie dei *cortesii de Castello*, e i figli di Adelardo fanno la loro parte. Ubertino vassallo è presente nel 1187 a una infeudazione a Balzanello e Nordellino da Castello, e nel 1197 «dixit domino Guidoto», cioè all'abate, «ego volo ut detis mihi parabolam locandi ad fictum perpetuum terram illam quam in feudum per monasterium Sancte Marie in Organo ante portam Campi Marcii teneo»⁴⁵.

La strategia degli Aleardi aveva coinvolto invero anche altri enti ecclesiastici. Obicino aveva avviato il figlio Avogaro⁴⁶ alla rete vassallatica del capitolo della cattedrale di Verona, e infatti costui è fra i *militēs* che nel 1198 scortano l'arciprete del capitolo che è impegnato, nel castello di Cerea, nella difficile prospettiva di una celebrazione del placito signorile. Attraverso il capitolo della cattedrale, gli Aleardi acquisirono poi il controllo dell'importante monastero benedettino femminile di S. Michele in Campagna. Il necrologio di questo ente segnala infatti la morte, occorsa il 25 agosto 1231, di Obicino padre della badessa Gemma, che è da identificare con quasi assoluta certezza con Obicino Aleardi. Costui compare come avvocato del monastero; il suo prestigio non fu probabilmente estraneo all'ottenimento non solo di importanti concessioni da parte del vescovo Norandino, ma anche di un largo privilegio giurisdizionale da parte di Federico II (1220)⁴⁷. La carica passò poi a Ubertino suo fratello, e successivamente ai figli di costui Vianesio (attestato come avvocato nel 1234) e Ireco, che agisce col fratello nel 1236,

⁴⁴ VARANINI, *L'espansione urbana* cit.

⁴⁵ ASVr, S. Maria in Organo, perg. 206' (29 agosto 1197 e 11 ottobre 1202); l'abate «obscuratus fuit eum nomine vasalli in curte ecclesie Sancte Sofie [una dipendenza di S. Maria in Organo, in Valpolicella] prope ipsam ecclesiam».

⁴⁶ A. CASTAGNETTI, *Contributo allo studio dei rapporti fra città e contado. Le vicende del castello di Villimpenta dal X al XIII secolo*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», 133 (1974-75), p. 128 nota 212.

⁴⁷ Nella circostanza S. Michele fu rappresentato da Nicola Dal Verme, capostipite della nota famiglia e giudice molto in vista. Per quanto sopra si veda V. MONESE RECCHIA, *Aspetti sociali ed economici nella vita di un monastero benedettino femminile. S. Michele in Campagna di Verona dal secolo XI al periodo ezzeliniano*, in «Archivio veneto», s. 5, 98 (1973), pp. 29-30.

in occasione della contrastatissima elezione della nuova badessa⁴⁸. Da allora in poi S. Michele in Campagna sfuggì al controllo degli Aleardi; nella coppia di candidate proposta dalle grandi elettrici (si procedette *per compromissum*), le monache scelsero tale Elena, di famiglia imprecisata, ma dopo una lotta durissima durata un quarto di secolo il potere politico locale l'ebbe vinta e prevalse l'altra candidata, Matura (appartenente alla casata di Marcio da Castello).

Negli anni Trenta e Quaranta del Duecento, Ireco di Ubertino non cessa di manovrare a piacimento il debole abate di S. Maria in Organo Bernardo⁴⁹, ottenendo fra l'altro un canonicato nella chiesa di S. Lorenzo di Sezano per il figlio Ivano [*ante* 1234], e un altro canonicato nella chiesa di Ronco all'Adige per l'altro figlio Ubertino [*ante* 1244])⁵⁰. Egli presenzia assai frequentemente ad atti rogati dall'abate⁵¹, così come i suoi figli⁵², e ottiene da lui donativi ed elargizioni, così come altri esponenti delle famiglie «de Castello»⁵³.

Questa contiguità risulta evidente anche negli anni successivi, e si incrocia con le aspre vicende dell'ultimo decennio della dominazione di Ezzelino III da Romano (1250-1259). Già negli anni Quaranta il comune di Verona aveva di fatto avvocato a sé l'amministrazione del patrimonio del monastero di S. Zeno⁵⁴, e nel decennio successivo assunse il controllo diretto anche del patrimonio di S. Maria in Organo⁵⁵, col concorso pesante e diretto del già

⁴⁸ ACVr, perg. I.18.1^v (14 dicembre 1236).

⁴⁹ All'elezione del quale un Aleardi, Rizzardo, aveva significativamente presenziato (22 ottobre 1231): ASVr, S. Maria in Organo, perg. 397c.

⁵⁰ Per Ubertino di Ireco Aleardi («de Adhelardis»), si veda ASVr, S. Maria in Organo, perg. 473 (1241), perg. 505; *Le imbreviature del notaio Oltremarino da Castello* cit., p. 148, doc. 123 (24 agosto 1244). Per il chiericato a Ronco, ASVr, S. Giovanni della Beverara, perg. 7 (anno 1245).

⁵¹ ASVr, S. Maria in Organo, perg. 63 app. (19 novembre 1240) sono testimoni Ireco e Ubertino Aleardi.

⁵² Per «Yvanus de domino Yrec», si veda ad es. ASVr, S. Maria in Organo, perg. 410 (19 febbraio 1235).

⁵³ Si veda la “pergamena delle malefatte” imputate a Bernardo, abate di S. Maria in Organo sino al 1253, che i monaci stilano nella seconda metà del Duecento, in occasione della risistemazione patrimoniale di età scaligera: G. M. VARANINI, *La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento*, Verona, Centro di documentazione per la storia della Valpolicella, 1985, pp. 286-287.

⁵⁴ G. M. VARANINI, *Monasteri e città nel Duecento: Verona e S. Zeno*, in *Il liber feudorum di S. Zeno di Verona (secolo XIII)*, a cura di F. SCARTOZZONI, Padova, ed. Antenore, 1996, pp. XXIV ss.

⁵⁵ Si veda la testimonianza di Isnardo «de Paula»: i beni di S. Maria in Organo «fuerunt posita in comuni Verone; commune Verone requisivit me de livello»

citato Ireco Aleardi, in quel momento l'esponente più in vista del ramo Aleardi discendente da Ubertino⁵⁶. La situazione prese una piega drammatica nel 1253, non sappiamo precisamente perché⁵⁷. L'abate Bernardo e Ireco Aleardi furono catturati, detenuti per un mese nel palazzo comunale e successivamente avviati al carcere costituito dal campanile della chiesa monastica dei SS. Nazaro e Celso, ove morirono (certamente prima del 1258)⁵⁸. Artefici della cattura furono, secondo un testimone, «certi homines de Castello, qui vocabantur Albertinus de Iebeto, Benedictus Cavazola cum suis societatibus»: termine quest'ultimo che si presta a diverse interpretazioni, ma che rinvia sicuramente alla robusta dinamica sociale in atto a Verona nel ventennio ezzeliniano, e forse specificamente a forme di aggregazione che preludono al comune popolare, visto che Benedetto Cavazzola fu un notaio profondamente implicato nelle vicende politiche veronesi dei primi anni Sessanta, gli anni dell'affermazione appunto del regime di popolo sotto l'egemonia di Mastino della Scala⁵⁹. Da allora, il monastero fu per oltre 20 anni (1253-59 e 1261-77) privo di abate, fatta eccezione per un breve periodo nell'*annus pacis* successivo alla sconfitta e morte di Ezzelino III, quando l'abate guelfo fuoruscito risiedette per breve tempo nel monastero; ma «postea recessit quando pars comitis S. Bonifacii exivit de Verona»⁶⁰.

Non subirone scosse, invece, i destini politici dei discendenti di Obicino del fu Adelardo, che – forse per scosse una strategia consapevole e concer-

⁵⁶ Era stato podestà di Tregnago in val d'Ilasi, verosimilmente per conto del comune di Verona: dunque nella parte orientale del distretto, in una zona “di frontiera” con l'area controllata dalla *pars Comitum* (i conti di S. Bonifacio, radicati nell'omonima località al confine col territorio vicentino; ASVr, Archivi trasferiti da Venezia nel 1966, S. Maria della Giara, perg. 477).

⁵⁷ Ben 38 anni più tardi, nel 1291, li rievocarono numerosi testimoni, chiamati a ricostruire la cronotassi abbaziale di S. Maria in Organo. Ancora una volta il potere politico cittadino (signorile e scaligero) controllava il monastero, ma questa volta in forma indiretta e nel rispetto delle forme canoniche. La fonte è citata qui sotto, nota 60.

⁵⁸ Quando consta che i beni di Ireco Aleardi siano nelle mani del comune cittadino: ASVr, S. Maria in Organo, perg. 585, 13 gennaio 1258.

⁵⁹ Nel 1265 si obbligò in prima persona nei confronti di un cittadino, Paolo «de Pugnetas», creditore del comune di Verona e dei 137 *cives* (di ambedue i partiti) che nel 1230, in un momento di tentata conciliazione tra le *partes*, si erano prestati come garanti per il comune di Verona: G. M. VARANINI, *Primi contributi alla storia della classe dirigente veronese nel Duecento: un documento del giugno 1230*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M. BILLANOVICH - G. CRACCO - A. RIGON, Padova, ed. Antenore, pp. 222-224.

⁶⁰ Si veda per quanto sopra *Excerpta quaedam nondum edita*, in *Antiche cronache veronesi* cit., pp. 486-490.

tata? – si erano impegnati ancor più direttamente nelle vicende della vita politica. Avogaro (detto anche Avogarino⁶¹) e Leone del fu Giovanni Greco Aleardi, figlio di Obicino⁶², ottennero innanzitutto beni confiscati ai fuorusciti (*ante* 1252)⁶³. Nel 1245, 1249 e 1256, Leone fu per ben tre volte podestà dell'importante castello di Cerea⁶⁴. Leone «de Aleardis de Castello Verone» è testimone (con Bonaventura Dal Verme, Bonaventura da Broilo, Tasso da Castelrotto e pochi altri) all'atto di procura per porre Sodegerio da Tito, il plenipotenziario imperiale e poi ezzeliniano in Trentino, nella podesteria del castello di Arco⁶⁵; suo figlio Rotondello fa parte del consiglio del comune nel 1254, e delle sorti dell'altro figlio Marzagaia si dirà fra breve. Negli anni Cinquanta, è soprattutto Avogaro che si mette in luce. Nel 1254 Avogaro Aleardi è vicario plenipotenziario di Ezzelino III da Romano in Vicenza, un compito evidentemente di grandissima responsabilità⁶⁶. Nello stesso anno, poi, in occasione del giuramento richiesto a tutti i maschi adulti della città (oltre 7.500) per la ratifica di un accordo fra Ezzelino III (e il comune di Verona) e Uberto Pallavicino (e il comune di Cremona), Avogaro Aleardi è insieme con Federico della Scala e col padovano Prando da Rutena «ambaxator, nuncius syndicus et procurator» di Verona per la stipula di questo accordo.

⁶¹ L'ipocoristico appare nel 1244 («dominus Advocarinus et dominus Firmus qui dicitur Paucaligna de Adhelardis»: *Le imbreviature di Oltremarino* cit., p. 142, doc. 168).

⁶² Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura veneta, S. Giorgio in Braida, perg. 8372, 7 novembre 1214.

⁶³ ASVr, S. Domenico di Acquatraversa, perg. 32 (mazzo), 4 settembre 1252. Avogario e Leone Aleardi, volendo soddisfare della sua dote Anna del fu Gabriele di Pescatore moglie divorziata di Avogaro, le assegnano beni a Isolارizza, confinanti con beni del *patruus* Rizzardo, già di proprietà di Pecorario da Mercatonovo (uno dei maggiorienti della *pars Comitum*, bandito dal 1239).

⁶⁴ *Il Chronicon Veronese di Paride da Cerea e dei suoi continuatori*, a cura di R. VACCARI, Prefazione di G. M. VARANINI, vol. 1,1 (*La Cronaca parisiense [1115-1260] con l'antica continuazione [1261-1277]*), Legnago, Fondazione Fioroni - Musei e Biblioteca pubblica, 2014, pp. 163, 167, 171.

⁶⁵ G. B. VERCI, *Storia degli Ecelini*, III (*Codice diplomatico eceliniano*), Bassano, s.i.t., 1779, p. 357, doc. CCVII, 28 marzo 1253.

⁶⁶ La circostanza è conosciuta da gran tempo; si veda J. F. BÖHMER - J. FICKER, *Acta imperii selecta: Urkunden Deutscher Könige und Kaiser 928-1398 mit einem Anhang von Reichssachen*, Innsbruck, Wagner Verlag 1870 (rist. anast. Aalen, Scientia Verlag, 1967), n. 19 ottobre 1254; L. SIMEONI, *Nuovi documenti sull'ultimo periodo della signoria di Ezzelino*, in ID., *Studi su Verona nel medioevo*, vol. 4, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1962, p. 256.

Proprio nella documentazione concernente questi giuramenti⁶⁷ anche per un altro verso risalta il prestigio degli Aleardi. Esso è confermato dalla denominazione di «waita Alleardorum» che assume in quegli anni una delle circoscrizioni amministrative di carattere contradale⁶⁸ del *castrum* di Verona. Su una cinquantina di circoscrizioni urbane, solo due – quella degli Aleardi e quella dei Flamberti: contigue, e ubicate ai piedi dell'altura del castello – prendono il nome di una famiglia eponima. Quasi tutte le altre sono denominate dal nome della chiesa che si trova entro la circoscrizione territoriale. Con tutta probabilità, coincide con una casa Aleardi quell'edificio «ad modum unius turis iacens Verone in guaita Sancte Marie in Organis» che è proprietà di uno Iacopo del fu Ireco Aleardi ai primi del Quattrocento⁶⁹. È importante osservare che la residenza di almeno un'altra delle famiglie più eminenti del gruppo dei «cortesii de Castello», la «domus illorum de Marciis», si trovava nei limiti topografici della «guaita Alleardorum», così come la dimora dei Gabaldiani costituita anche da «casamenta alta» e da un complesso edilizio con «una intrata que est comuna cum casaturri de subtus»; e ad essa confinavano pure le case dei «filii quondam Içirini de Musto»⁷⁰. Nel 1254, chi vi risiede – ma anche i residenti nella vicina *guaita* di S. Faustino – presta giuramento «sub porticalia Alleardorum castris Veronensis»⁷¹. E non manca-

⁶⁷ Su questa celebre fonte, si veda (con rinvio agli studi precedenti) G. M. VARANINI, *La popolazione di Verona, Vicenza e Padova nel Duecento e Trecento: fonti e problemi, in Demografia e società nell'Italia medievale (secoli IX-XIV)*, a cura di R. COMBA - I. NASO, Cuneo, Società per gli studi storici della provincia di Cuneo - Società italiana di demografia storica, 1994, pp. 165-202.

⁶⁸ La denominazione, parallela a quella che altrove insiste sul *populus* (a Firenze) o sulla *cappella* (a Bologna), si afferma nella prassi amministrativa e nella documentazione notarile veronese nei decenni centrali del Duecento; rinvia agli obblighi militari dei *cives*.

⁶⁹ ASVr, Antico Ufficio del registro, Contratti, reg. 21, c. 754^v. Forse questo edificio era nelle immediate vicinanze del monastero, e potrebbe essere identificato con quella «domus Adelardini... in porta Organa» che è attestata nel 1177 (ASVr, S. Maria in Organo, perg. 137). La *guaita* degli Aleardi si trova infatti sull'altro lato della grande arteria stradale che usciva dalla porta di S. Faustino e conduceva alla porta del Vescovo e poi a Vicenza.

⁷⁰ ASVr, Clero intrinseco, reg. 12, cc. 174^v-175^r, 177^r (documentazione risalente al 1289). Si veda ancora, per il contesto ambientale, ASVr, S. Maria in Organo, reg. 11, c. 86^v, anno 1298; reg. 10, cc. n. n. (Nicola del fu Bonacossa «de Muciis de guaita Aleardorum»). Non è da escludere che la frequenza di «muri fracti in guaita Aleardorum» (si veda ad es. ASVr, S. Maria in Organo, reg. 12, c. 18^r [anno 309] e perg. 1239 [anno 1312] sia dovuta a guasti deliberati delle case di banditi. L'area è talvolta definita anche col termine più generico «ora Aleardorum»; si veda ASVr, S. Maria in Organo, reg. 11 bis, c. 58^v (presenza di orti), reg. 10, cc. n. n. (anno 1284), perg. 745 bis (12 gennaio 1275).

⁷¹ Archivio di Stato di Cremona, Archivio segreto, perg. 2344, che riporta i giuramenti della «waita Aleardorum» e di S. Faustino («die suprascripto et loco»), S. Giovanni in Valle, Olmo, S. Pietro in Castello.

no in tale occasione *milites* autorevoli come i Gabaldiani⁷², oltre ad alcuni esponenti degli Aleardi stessi⁷³.

L'indefettibile fedeltà ezzeliniana di Avogaro Aleardi è confermata magnificamente dal suo testamento, rogato nel luglio 1257. Il ricorso come esecutori testamentari ai *fratres* dei piccoli conventi di S. Gabriele e di S. Angelo in Castello, posti nelle immediate vicinanze delle case Aleardi, e i legati ad essi indirizzati, confermano il profondo radicamento nel quartiere. Ma colpisce soprattutto la scelta di Ezzelino III da Romano come «tutor, defensor et protector» del figlio Ezzelino e di un altro nascituro, nonché del nipote *ex fratre* Marzagaia, «de quibus filiis meis et nepote et bonis ipsorum [Ezzelino da Romano] fatiat, tractet et regat prout sibi placuerit fatiendum»⁷⁴. Rizzardo Aleardi fece testamento e morì fra il 1254 e il 1261; anch'egli indirizzò legati ai frati di San Gabriele, che dalla collina di Castel S. Pietro vegliavano sulle sorti degli Aleardi⁷⁵.

La transizione dal dominio ezzeliniano all'affermazione del comune di popolo, con Mastino della Scala protagonista, coinvolse anche gli Aleardi. Il 22 agosto 1260 Mastino era probabilmente ancora in carica come *potestas populi* (con tale carica egli compare nell'autunno 1259, nei mesi delicatissimi immediatamente successivi alla morte di Ezzelino da Romano) quando, in modo significativamente contraddittorio, partecipa come vassallo di S. Maria in Organo all'assemblea dei vassalli del monastero. La *curia vassalorum* fu infatti convocata dall'abate Olderico (di lì a poco costretto a esulare nuovamente con la *pars Comitum*), nel tentativo di ridare vita a un orga-

⁷² Si veda ASVr, Clero intrinseco, reg. 12, cc. 175^r, 176^r («dominus Hengenolfus quondam domini Mançini de Gabaldiano de Castelo»).

⁷³ È il caso di Fermo Aleardi detto *Paucaligna*, appartenente a un ramo secondario, peraltro continuativamente documentato dagli anni Quaranta agli anni Settanta (ASVr, S. Cristoforo, perg. 19, anno 1249 [«Pocoligna de Aleardis de Castello»]; ASVr, S. Maria in Organo, perg. 614, anno 1260 [«Nicholaus Paucheligne»]; ASVr, S. Cristoforo, perg. 74 anno 1274 [«Paucaligna q. Paucaligna»]). Gli esponenti politicamente più in vista, come Rotondello di Leone Aleardi o Rizzardo Aleardi, giurano nel palazzo del comune.

⁷⁴ Edito con parecchi errori (soprattutto nella lettura dei nomi di persona) da G. MOSCHETTI, *Il cartularium veronese del magister Ventura del secolo XIII*, Presentazione di G. CASSANDRO, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, doc. XXI, pp. CXXIV-V. Il rogatario è appunto l'autore di un manuale notarile; fra i testimoni, Odorico Visconti e un paio di altri *milites*.

⁷⁵ Fra i quali era autorevole un *frater* Sandonio, figlio di un Mulo *camphyo*, cioè di un «campione», combattente professionista delle pugne giudiziarie, originario anch'egli dello stesso quartiere: a prova ulteriore ed eloquente di quale fosse il contesto sociale del *castrum* di Verona. Si veda G. DE SANDRE GASPARINI, *Il francescanesimo a Verona: note dai testamenti*, in «Le Venezie francescane», n. s., 2 (1985), p. 128, p. 130 e nota 86.

nismo che aveva fatto il suo tempo. Essa comprendeva una cinquantina di cittadini prestigiosi; fra di loro, aristocratici come due Visconti, un da Capodiponte, uno Scopati, un Flamberti, un Superbi, un Ribaldi, vari abitanti del quartiere del Castello, e infine esponenti, verosimilmente, della piccola nobiltà o della *élite* rurale provenienti dalle località soggette al monastero (Gazzo, S. Sofia in Valpolicella, Sorgà, Pigozzo). Ed è proprio lui, Mastino della Scala, che «in dicta curia vassallorum coram dicto domino abate» si alzò, e «concionando consuluit»⁷⁶ che gli pareva utile quanto proposto dall'abate: vale a dire che egli scegliesse sei vassalli i quali a loro volta (dunque seguendo la procedura elettiva *per compromissum*) avrebbero eletto i *pares Curie*. Così fu fatto, scegliendo un discendente dei Marci da Castello, un Superbi e un da Pesina. Elencato tra i primissimi⁷⁷, partecipa alla *curia* anche Aleardo Aleardi («dominus Adhelardus filius quondam domini Herec de Aleardis»), dunque il figlio di un fresco giustiziato⁷⁸, che nell'anno successivo è anche «iudex comunis Verone»⁷⁹.

Fortune e sfortune degli Aleardi nei primi decenni dell'egemonia e della signoria scaligera (1260-1320 c.)

Nei primi decenni dell'egemonia dei della Scala, e poi della signoria formalmente conferita ad Alberto (dopo l'assassinio di Mastino, perpetrato nel 1277), la figura eminente tra gli Aleardi è con tutta evidenza Marzagaia del fu Leone, che compare in primissima fila tra i collaboratori dei due *leaders* cittadini. Già è eloquentissimo il suo matrimonio: nel 1262 sposò Giacoma, sorella di Antonio e di Bailardino Nogarole, fra i principalissimi sodali dei della Scala⁸⁰. Nel 1263 fu poi presente «in domo nova comunis Verone», a

⁷⁶ Anche successivamente si usa il lessico delle assemblee comunali: «facta reformatione in ipsa curia vassallorum».

⁷⁷ Lo precedono soltanto Isnardino Capodiponte, che apparteneva a una famiglia tradizionalmente legata alla *pars Comitatus* (si veda al riguardo l'episodio di guerra cittadina del 1230, narrato nei cosiddetti *Annales veronenses antiqui*: C. CIPOLLA, *Annales veronenses antiqui publicati da un manoscritto sarzanese del secolo XIII*, in «Buletto del'Istituto storico italiano», 29, 1907, p. 60), Mastino della Scala, un Visconti e Pietro Mucio Marzi.

⁷⁸ Si veda per quanto sopra il documento edito in VARANINI, *La Valpolicella* cit., pp. 281-282, doc. 5, brevemente presentato anche in VARANINI, *Monasteri e città* cit., pp. LXVII-LXVIII. Per la presenza di Aleardo Aleardi a cerimonie di infeudazione celebrate in quell'anno dall'abate, si veda anche ASVr, S. Maria in Organo, perg. 607 (20 marzo 1260).

⁷⁹ ACVr, perg. II.21.6^v; perg. III.27.8^r (18 novembre 1261).

⁸⁰ ASVr, Archivietti privati, Aleardi, c. 1^r.

fianco di Mastino della Scala, a un importante atto pubblico a favore del monastero di S. Giorgio in Braida, circa i beni di uomini «qui secesserunt de mandatis comunis Verone»⁸¹. Nel 1276 fu podestà di Mantova, nel periodo della strettissima collaborazione e intimità fra il regime bonacolsiano della città virgiliana e quello scaligero⁸². L'anno successivo è citato come secondo testimone – dunque, in posizione assolutamente eminente – nell'atto della *concio* del comune di Verona che conferisce ad Alberto I la signoria, il 27 ottobre 1277⁸³. Nel 1279 partecipò alle trattative con il comune di Brescia, per la stipula della pace di Montichiari, e presenziò alla sua ratifica a Mantova⁸⁴; nel 1280 fu ancora presente nella «sala picta» del palazzo comunale alla nomina di alcuni procuratori del comune⁸⁵. Altri riconoscimenti, gratificazioni e ricompense non si erano fatti attendere: nel 1278 suo figlio Leone sposò Boveta, figlia di Caraogio da Cerea (una famiglia di *militēs* rurali, presente nell'*entourage* scaligero) alla presenza di Alberto della Scala⁸⁶; nel 1280 l'altro figlio Antonio fu il primo citato nell'infornata di 14 nuovi canonici della cattedrale, per lo più rampolli di famiglie filoscaligere (da Cesarina, Zaccari, da Cendamo, Nichesola, del Mesa), eletti o posti in aspettativa durante l'arcipretura di Bonincontro, inossidabile amico della casata signorile⁸⁷. E altri esponenti di questo ramo sono variamente attestati nel notariato e nelle istituzioni ecclesiastiche⁸⁸.

⁸¹ W. HAGEMANN, *Unbekannte Dokumente zur Geschichte der Scaliger von Verona (1259-1304) aus dem Archivio Segreto Vaticano*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 4, Città del Vaticano 1964, p. 358, n. 14.

⁸² *Annales mantuani*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* vol. 19, edidit G. H. PERTZ, Hannoverae, impensis Bibliopolii aulici Hahniani, 1866, p. 28.

⁸³ Fu edito da V. FAINELLI, *Le condizioni economiche dei primi signori scaligeri*, in «Atti e memorie dell'Accademia d'agricoltura, scienze e lettere di Verona», 94 (1917), p. 135.

⁸⁴ *Documenti per la storia delle relazioni diplomatiche tra Verona e Mantova nel secolo XIII*, a cura di C. CIPOLLA, Milano, Ulrico Hoepli, 1901, pp. 179, 183.

⁸⁵ *La storia scaligera secondo i documenti degli archivi di Modena e di Reggio Emilia*, a cura di C. CIPOLLA, Venezia, Deputazione di storia patria, 1903, pp. 10-11.

⁸⁶ ASVr, VIII-Vari, perg. n.n., 30 ottobre 1278.

⁸⁷ G. M. VARANINI, *La Chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (1273-1295) e vescovo (1295-1298)*, Padova, Università degli studi - Istituto di Storia medievale e moderna, 1988, p. 52, con rinvio a un documento già segnalato da Wolfgang Hagemann, e a G. M. VARANINI, *Un «quaternus expensarum» del comune di Verona (novembre 1279)*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», 8 (1984), pp. 90-91.

⁸⁸ Si veda ad esempio «Castellanus clericus d. Leonis de Alleardis», notaio residente nella contrada (contigua a quella avita) di S. Faustino, elencato nella matricola dei notai veronesi del 1268: G. FACCIOLO, *Della corporazione dei notai di Verona e del suo codice statutario del 1268*, Verona, tipografia Valdonega, 1966, p. 56 (scritto da mano diversa e dunque forse immatricolato più tardi).

Dal punto di vista patrimoniale, non sorprende che Marzagaia disponga in questi anni di terre confiscate ai dalle Carceri⁸⁹, una delle più eminenti famiglie guelfe bandite sin dal 1239, e ribandite nel 1269, e le infeudi ai da Broilo. E nemmeno stupisce che Marzagaia acquisti case nel centro città, nella contrada di S. Sebastiano⁹⁰.

Marzagaia andò però incontro nel 1287 ad una improvvisa disgrazia politica. In quegli anni si manifestarono infatti le prime incrinature nel gruppo, sino ad allora compatto, dei collaboratori di Alberto I della Scala: un collaboratore ‘storico’ e di grande rilievo per la sua competenza, come l’influente notaio Iacopo *de Cesarina*, era stato bandito l’anno prima, nel 1286⁹¹. Marzagaia sembra sia stato sacrificato sull’altare della imprescindibile alleanza tra Scaligeri di Verona e Bonacolsi di Mantova. Entrò infatti in contrasto con Zuagnino Bonacolsi; secondo il *Syllabus potestatum*⁹², «illo anno dominus Marçagaia recessit et bannitus fuit per dictum dominum Çuagninum odentem eum, quia concionatus fuit contra eius regimen». Marzagaia avrebbe dunque preso pubblicamente posizione contro il comportamento tenuto da Zuagnino nel corso della podesteria veronese di quell’anno; forse non a torto perché la stessa cronaca afferma, all’anno successivo, che Zuagnino «fuit ferus et amator pecunie»⁹³.

Questo incidente, che comportò l’immediata confisca dei beni⁹⁴, coinvolse inevitabilmente i discendenti. Nonostante il loro passato, i figli di Marzagaia, e probabilmente Marzagaia stesso, si trasferirono nella ‘guelfa’ Treviso, a fare il solo mestiere di cui erano capaci, quello delle armi. Al soldo del comune di Treviso compare infatti durante la dominazione caminese Altegrado «filius domini Marçagaye de Verona», insieme con Enrico «de Domo Merlata», anch’egli appartenente a una famiglia abbastanza nota, e con altri veronesi meno conosciuti⁹⁵. Compare in area trevigiana anche

⁸⁹ Almeno dal 1281: ASVr, Archivietti privati, Aleardi, c. 1^r (6 febbraio 1281).

⁹⁰ ASVr, S. Antonio al Corso, perg. 67a-c, anni 1265 e 1267. La casa si trova presso la «via que vadit ad domum Iovenomorum» (fam. Zovenomi); sono testimoni Aleardo Aleardi e Castellano del Mesa, appartenente anch’esso a una famiglia di collaboratori scaligeri della prima ora.

⁹¹ VARANINI, *La chiesa veronese in età scaligera* cit., p. 54.

⁹² *Syllabus potestatum Veron.*, in *Antiche cronache veronesi* cit., p. 398.

⁹³ *Ibid.*, p. 399.

⁹⁴ Nel 1289 si menziona una casa «quam solebat habere Marçagaia de Aleardis et nunc habet dominus Iolfinus in hora Aleardorum»: ASVr, Clero Intrinseco, reg. 12, c. 177r. Giolfino è un ecclesiastico localmente autorevole, canonico della cattedrale.

⁹⁵ G. M. VARANINI, *Note sull’esercito del comune di Treviso nei primi decenni del Trecento (1313 c.-1318, 1330-1335)*, in corso di stampa. A Treviso non manca qualche

Ravanino Aleardi, figlio di Antonio di Marzagaia (il canonico *in pectore* del 1280). Nel 1319 Ravanino fu poi podestà di Belluno per conto dei da Camino, ai quali gli Aleardi fuorusciti (o almeno qualcuno di loro) erano dunque rimasti legati anche dopo la fine della signoria caminese (1312)⁹⁶; va osservato peraltro che nel 1322-23 non solo comparve come testimone («Ravaninus [ed. *Verci* Ravarinus] miles de Verona») a un atto del vescovo di Ceneda⁹⁷, ma fu anche vicario di Bernardo Ervari, primo podestà scaligero di Belluno, il che significa che la contrapposizione politica si poteva superare nel nome (presumibilmente) di una buona amministrazione⁹⁸. Sposò nel 1324 l'esponente di una illustre casata bellunese, Beatrice da Romagno⁹⁹, e nello stesso anno insieme con illustri esponenti dell'aristocrazia 'guelfa' trevigiana e padovana, come Rizzardo del fu Serravalle da Camino, Guglielmo Camposampiero, fu presente al testamento di Guecellone da Camino¹⁰⁰.

Nel 1312 Cangrande I confermò l'esclusione di Marzagaia dai diritti patrimoniali, dichiarando nulli i suoi diritti su taluni beni ubicati nel *castrum* di Verona e a Roverchiara¹⁰¹. Nessun Aleardi figura però nei due più noti elenchi di banditi, che Cangrande I fa nominare uno per uno nel 1313 quando patteggia coi rappresentanti dell'imperatore Enrico VII e nel 1318, quando stipula una tregua con Treviso – nel corso delle sue incessanti guerre di quegli anni contro Padova e i suoi alleati –. Gli Scaligeri avevano la memoria lunga, e quella lista (della quale fa invece parte almeno una delle famiglie dei «cortesii de Castello» di centocinquant'anni prima, «omnes de domo Icerini de Musto»), comprendeva solo i discendenti di chi era stato bandito in occasione dell'uccisione di Mastino I nel 1277, quando gli Aleardi erano sulla cresta dell'onda¹⁰².

altro fuoruscito veronese del gruppo "storico", del nocciolo duro della *pars Comitum*, come i da Montorio.

⁹⁶ F. PELLEGRINI, *Serie dei podestà e capitani, e dei vicarii o giudici di Belluno dal 1200 al 1420*, Belluno, Premiata tipografia Cavessago, 1893 (*Nozze Miari Fulcis-Migliorini*), p. 25 (si corregga l'errato "Ravarino").

⁹⁷ G. B. VERCI, *Storia della Marca Trivigiana e Veronese*, Venezia, tip. Giacomo Storti, 1788 (rist. anast. ed. Forni, Sala Bolognese, 1982 ss.), vol. 9, doc. DCCCCLII (1 agosto 1322), p. 23.

⁹⁸ PELLEGRINI, *Serie dei podestà e capitani, e dei vicarii* cit., p. 25.

⁹⁹ A. CAMBRUZZI, *Storia di Feltre*, vol. 1, Feltre, Tipografia editoriale P. Castaldi, 1874, p. 381.

¹⁰⁰ VERCI, *Storia della Marca Trivigiana* cit., doc. DCCCCLXXVI, p. 57, 12 agosto 1324 («Ravagnino de Aleardo»).

¹⁰¹ G. SANCASSANI, *I documenti*, in *Dante e Verona per il VII centenario della nascita*, a cura di L. MAGAGNATO, Verona, Museo di Castelvecchio, 1965, p. 76.

¹⁰² VERCI, *Storia della Marca Trivigiana* cit., doc. DCCCLXXXIII.

Fu dunque l'altro ramo degli Aleardi, quello dei discendenti di Ireco di Ubertino, ad assicurare nell'immediato la continuità della presenza politica in Verona. Mentre Marzagaia aveva continuato a risiedere nelle case e torri sotto il colle di S. Pietro¹⁰³, gli esponenti dell'altro ramo si erano trasferiti a S. Maria Antica (la contrada scaligera), per motivi di parentela acquisita e di conseguente residenza nelle case del clan della famiglia al potere. Aleardo di Ireco, giudice del comune di Verona negli anni Sessanta, aveva infatti sposato Navilia della Scala, figlia di quel Bonifacio della Scala (e di una Almerina o Armerina), che era stato a sua volta, negli anni Cinquanta, esponente autorevolissimo dell'*élite* cittadina in età ezzeliniana¹⁰⁴. Fra gli esponenti più in vista vanno annoverati i «nobiles domini» Bonifacio e Ireco, figli di Aleardo, titolari «a tempore cuius non existit memoria» di feudi da S. Maria in Organo¹⁰⁵, e destinatari sin dal 1289 di una investitura di beni ad Este da parte del marchese Obizzo II¹⁰⁶. Ireco, in particolare, nel 1299 fece parte della sceltissima delegazione che accompagnò Alberto della Scala e suo figlio Bartolomeo (capitano del popolo *penes eum*) a Mantova, per un accordo coi Bonacolsi¹⁰⁷. Un Aleardo di questo ramo fu poi, negli anni successivi, *domicellus* di Giuseppe della Scala, abate di S. Zeno, che nel suo monastero favorì a fine Duecento il ripristino di pratiche sociali aristocratiche¹⁰⁸.

¹⁰³ «In guaita Aleardorum sub porticu domus habitationis domini Marçagaie de Aleardis»: ASVr, Istituto Esposti, perg. 672, 26 gennaio 1277.

¹⁰⁴ G. SANCASSANI, *Notizie genealogiche degli Scaligeri di Verona: le origini (1147-1277)*, in *Verona e il suo territorio*, vol. 3 (*Verona scaligera*), t. 1, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1975, p. 320. Per la residenza di Ireco Aleardi a S. Maria Antica, si veda ad es. ASVr, Archivi trasferiti da Venezia nel 1966, S. Maria della Giara, perg. 427 (1295) e 444 (1299; «in guaita S. Marie Antike in domo dominorum Yrechi et Bonifatii quondam domini Aleardi de Aleardis»), ecc. Una divisione di beni tra Ireco e Bonifacio e l'asse ereditario di Navilia, del 3 dicembre 1296, è menzionata in ASVr, Archivietti privati, Aleardi, c. 1^r.

¹⁰⁵ ASVr, S. Maria in Organo, perg. 977, 30 marzo 1294.

¹⁰⁶ ASVr, Archivietti privati, Aleardi, c. 1^r. Nel breve regesto si fa cenno a precedenti investiture ai capostipiti di primo Duecento, Ubertino e Obicino.

¹⁰⁷ *Documenti per la storia delle relazioni fra Verona e Mantova nel secolo XIII* cit., p. 349. Partecipano tra gli altri Bailardino e Antonio da Nogarole (cognato di Marzagaia), Bernardo Ervari, Ognibene Sagramoso, Adelgerio Lendinara, e i notai più prestigiosi dello *staff* signorile/comunale.

¹⁰⁸ ASVr, Orfanotrofio femminile, S. Zeno Maggiore, reg. 1.3, c. 106^v (anno 1308). In generale si veda G. M. VARANINI, *A proposito di Giuseppe della Scala abate di San Zeno*, in «Annuario storico zenoniano», 1986, pp. 26-30.

Opportunismo politico e prestigio sociale degli Aleardi nel Trecento

Nel corso del Trecento, alcuni esponenti del ramo di Marzagaia rientrano alla spicciolata in città. Ubertino suo figlio, presumibilmente avanti negli anni, è presente nel 1337 a Nogarole Rocca, nel territorio veronese¹⁰⁹; Ravanino Aleardi, rientrato già negli anni Trenta quando partecipa a un prestito alla signoria garantito dai beni del comune di Verona¹¹⁰, figura nei primi anni Cinquanta, subito dopo il fallito *putsch* di Fregnano della Scala contro Cangrande II, come *familiaris* di Giovanni della Scala, personaggio secondario ma non del tutto irrilevante tra gli Scaligeri dei decenni centrali del Trecento¹¹¹.

Sono numericamente prevalenti gli esponenti dell'altro ramo, quello rimasto integralmente intrinseco. Allo stato attuale delle ricerche, le loro vicende non possono essere seguite in modo puntuale; e non si può dire che siano emarginati e in condizione di precarietà, visto che qualche acquisto di beni fondiari è testimoniato¹¹² e che nel 1353 il vescovo Pietro della Scala conferma ai fratelli Aleardo, Zenello e Vianesio del fu Ireco cospicui diritti decimali in Valpolicella, già appartenuti ai da Monzambano/da Marano, una delle principali consorterie irriducibilmente guelfe e ripetutamente bandite ancora nel Trecento, e altre decime a Piovezzano nella Gardesana¹¹³; investitura ulteriormente confermata ai loro discendenti un decennio più tardi (1363)¹¹⁴. Ma per quanto sinora sappiamo nessun Aleardi compare mai, nel

¹⁰⁹ ASVr, Archivi trasferiti da Venezia nel 1966, S. Maria della Giara, perg. 437.

¹¹⁰ S. LODI, *La localizzazione residenziale del ceto dirigente a Verona nella prima metà del XIV secolo attraverso il liber iurium della Università dei Cittadini*, in *Lo spazio nelle città venete (1152-1348). Espansioni urbane, tessuti viari, architetture*. Atti del II convegno nazionale di studio (Verona, 11-13 dicembre 1997), a cura di E. GUIDONI - U. SORAGNI, Roma, edizioni Kappa, 2002, p. 81; e il saggio dello stesso autore citato a nota 118.

¹¹¹ VERCI, *Storia della Marca Trivigiana* cit., vol. 13, p. 23, doc. MDXXI, 18 marzo 1354.

¹¹² Nel 1324 Zenello del fu Ireco acquista terre da Pietro Alighieri (ASVr, Archivietti privati, Aleardi, c. 1^v).

¹¹³ ASVr, Mensa vescovile, reg. 2, cc. 31^v-32^r.

¹¹⁴ In questa occasione sono investiti i figli del defunto Zenello, Ireco e Leone, anche a nome di Ireco del fu Gaspare del fu Aleardo, dunque i figli e nipoti di due investiti del 1353: ASVr, Mensa vescovile, reg. 3, c. 70^v. Nelle successive riconferme, risalenti al 1391 (del vescovo visconteo Iacopo Rossi) e al 1408 (del primo vescovo veneziano, Angelo Barbarigo) ricompaiono accanto ai discendenti di Ireco (Gaspare e Iacopo) e Leone (Gottifredo e Aleardo) probabilmente anche alcuni esponenti dell'altro ramo: si menziona un Aleardo del fu Marzagaia e un Ravanino o Ravagnino che agisce «pro se et Leone eius fratre quondam domini Aleardis militis de Aleardis». Si veda per queste ASVr, Mensa vescovile, reg. 7, c. 50^r.

corso del secolo scaligero – da Cangrande I ad Antonio della Scala (1387) –, in un ruolo politico o militare in qualche modo significativo. Il massimo del rilievo ‘pubblico’ che un Aleardi raggiunge è forse la carica di notaio *intus* del podestà ricoperta nel 1383 da Nicola Aleardi della contrada di S. Benedetto¹¹⁵, lo stesso che nel 1367 era comparso – unico del casato – nel pletorico (oltre 700 membri) consiglio del comune di Verona riunito nel 1367, *dominante* Cansignorio della Scala, per ratificare un accordo con Venezia¹¹⁶. E tra i segnali più significativi di una profonda trasformazione c’è la dispersione residenziale, l’abbandono da parte di molti delle case turre ubicate sulla sinistra dell’Adige, ai piedi del castello; una migrazione che rinvia implicitamente alla perdita del senso d’identità della *domus* nel suo insieme. Nel corso del Trecento le *guaitte* di residenza degli Aleardi sono in effetti almeno quattro: oltre a S. Maria in Organo (la *guaitta Aleardorum* che si trovava nelle vicinanze del monastero andava allora scomparendo dalla toponomastica corrente¹¹⁷), S. Vitale, S. Andrea, S. Quirico/S. Benedetto¹¹⁸.

Non si intravedono peraltro nel caso degli Aleardi quegli indizi di mutamento di *status*, se non di ‘decadenza’ che portarono nel corso del Trecento altre famiglie di *milites* veronesi, già potentissime nel Duecento, a vegetare tristemente in qualche villaggio del contado, incapaci di adattarsi a nuovi stili di vita e di governo, come i conti da Palazzo (a Isola della Scala) o gli Scopati (a Baldaria); ovvero alla pratica del commercio o della manifattura,

¹¹⁵ ASVr, Bevilacqua-Scaligeri, perg. 15.

¹¹⁶ G. M. VARANINI, *Due verbali del consiglio maggiore del comune di Verona in età scaligera (giugno e settembre 1367)*, in «Reti Medievali Rivista», 15 (2014), fasc. 2, p. 363, <http://www.rmoa.unina.it/2176/1/438-1555-2-PB.pdf> (cons. il 10 maggio 2018). È attivo nei dintorni del palazzo comunale e signorile anche un altro notaio, Galeotto Aleardi, che trascrive un manoscritto contenente gli statuti dei capitani rurali tardotrecenteschi (G. SANCASSANI, *I documenti*, in *Il notariato veronese attraverso i secoli*, Catalogo della mostra in Castelvecchio, Verona, Collegio notarile di Verona, 1966, p. 143, scheda n. 70).

¹¹⁷ Anche se lo statuto cittadino del 1327 ancora ne tiene conto nel distribuire il numero delle balestre a strega che ciascuna guaita doveva tenere in efficienza: *Statuti di Verona del 1327*, a cura di S. A. BIANCHI - R. GRANUZZO, con la collaborazione di G. M. VARANINI e G. MARIANI CANOVA, Roma, Jouvence, 1992, vol. 2, p. 701 (libro VI, *De militia*, st. XXXIII).

¹¹⁸ Si veda rispettivamente ASVr, S. Maria delle Vergini, perg. 40 (Leone del fu Zenello, 1362), ASVr, VIII-Vari, perg. 46 (Aleardo del fu Ireco, 1340), Gesuiti di S. Sebastiano, proc. 296, c. 12^r (Zenello del fu Ireco, 1355). Per S. Benedetto, verosimilmente la residenza più importante e prestigiosa, ove si sposta da S. Quirico il notaio Nicola, C. CIPOLLA, *Libri e mobilie di casa Aleardi al principio del sec. XV*, in «Archivio veneto», 24 (1882), pp. 28 ss.; S. LODI, *La città per “parti”*. *Due contrade da vicino*, in *Edilizia privata nella Verona rinascimentale*, Convegno di studi – Verona 24-26 settembre 1998, a cura di P. MARINI - P. LANARO SARTORI - G. M. VARANINI, con la collaborazione di E. DEMO, Milano, Electa, 2000, p. 152 (Ravanino Aleardi a S. Michele alla Porta).

come gli Zerli e i Passioni¹¹⁹. Le condizioni economiche, innanzitutto, rimasero soddisfacenti: il primo estimo quattrocentesco avrebbe collocato gli Aleardi di S. Benedetto, con un coefficiente di lire 6, nella fascia alta dei contribuenti veronesi (agiati, anche se non ricchissimi)¹²⁰. Ma sono soprattutto gli eventi del 1387 e del 1405, già evocati all'inizio di questo saggio, a confermare che lo 'spirito pubblico' continuava a vedere negli Aleardi gli eredi di una antica e alta tradizione cittadina. In verità, la notizia che Aleardo Aleardi fu in occasione della conquista viscontea capitano del popolo e incaricato delle trattative col nuovo signore è data solo dagli storici veronesi cinque e seicenteschi¹²¹. Tuttavia la testimonianza di Marzagaia, che lo menziona come «vexillifer et quasi tribunus plebis» nell'ottobre 1387 è incontestabile, così come sono pesantissime le già citate richieste in suo favore presentate a Giangaleazzo dai rappresentanti veronesi (una gratifica di 3.000 ducati, l'usufrutto di una casa, cereali, vino)¹²². Tali istanze furono sostanzialmente soddisfatte nel 1395, quando il Visconti elargì al nobile veronese una concessione feudale di eccezionale consistenza, impinguata tra l'altro dei beni confiscati ai protagonisti della rivolta anti-viscontea e filoscaligera del 1390¹²³.

Epilogo

Il ruolo cerimoniale e politico di Aleardo Aleardi fu poi confermato nel 1405, quando egli portò a Venezia uno dei vessilli del comune di Verona. Si

¹¹⁹ Si veda per i da Palazzo G. M. VARANINI, *Nuovi documenti sulla famiglia dei conti da Palazzo di Verona (sec. XII-XIV)*, in *Studi sul medioevo per Andrea Castagnetti*, a cura di M. BASSETTI - A. CIARALLI - M. MONTANARI - G. M. VARANINI, Bologna, Clueb, 2011, pp. 413-414, anche per i rinvii agli altri casi menzionati.

¹²⁰ CIPOLLA, *Libri e mobilie* cit., pp. 28 ss.

¹²¹ Si tratta di Torello Saraina e di Antonio Torresani, il quale ultimo conosce anche il diploma col quale Francesco Novello da Carrara nominò l'Aleardi capitano generale il 18 settembre 1404, durante il breve dominio carrarese su Verona (1404-1405).

¹²² Per quanto sopra si veda, oltre a MARZAGAIA, *De modernis gestis* cit. (sopra, nota 5), G. GALLI, *La dominazione viscontea a Verona (1387-1404)*, in «Archivio storico lombardo», 54 (1927), p. 484 e nota 2. Il testo delle richieste presentate dal comune di Verona riguardo ad Aleardo Aleardi si legge in B. DE STEFANI, *Bartolomeo e Antonio della Scala. Saggio storico*, Verona-Padova, Drucker & Tedeschi, 1884, pp. 198-199.

¹²³ Si veda ampiamente G. SOLDI RONDININI, *La dominazione viscontea a Verona (1387-1404)*, in *Verona e il suo territorio*, vol. 4, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 1978, pp. 105 ss.

ponevano così le premesse, immateriali e materiali, per quella lunga permanenza degli Aleardi ai piani alti della società cittadina, che sarebbe durata quattro secoli, fino all'Ottocento. L'«ostentazione araldica»¹²⁴ che si nota nella prestigiosa dimora Aleardi di S. Benedetto nel 1407 – manifestata anche dalle sei bellissime spade con manico d'avorio, che vengono inventariate – aveva una sua ragion d'essere, e del resto un Aleardi sarebbe stato armato *miles* da Federico III nel 1452.

Qualche decennio più tardi, le ultime volontà dei due Aleardi maggiormente in vista nella generazione di primo Quattrocento, Gaspare del fu Ireco (1429 e 1438) e Gottifredo del fu Leone (1440), lo testimoniano bene¹²⁵. Ambedue hanno labili legami con la zona del Castello, ove la *domus Aleardorum* era stata radicata nei secoli precedenti. La distinzione dei rami è pienamente confermata. Gaspare, residente a S. Benedetto, si fa seppellire nella chiesa eremitana di S. Eufemia; Gottifredo, del ramo ora residente a Ponte Pietra, «in monumento domus, familie et parentelle illorum de Aleardis» nel cimitero di S. Maria Antica, mostrandosi più legato alla tradizione aristocratica familiare. E in effetti è l'altro ramo, quello di Gaspare, che risulta aver investito diverse centinaia di ducati «in fontico» di Bartolomeo Pellegrini e Guglielmo Maffei e soci, «pro trafficando in pannis» a Verona e altrove, ed è imparentato con cospicue famiglie di commercianti come i Medici di Gavardo e i Bonuzzi (poi Moscardo); pochi anni dopo, Francesco Aleardi figlio di Gaspare manifestava bensì ammirazione per i valori militari, ma confessava di essere uomo di penna e non di spada¹²⁶. Le scelte matrimoniali dell'altro ramo (Spolverini, Faella, Bevilacqua-Lazise) dimostrano peraltro che non c'è differenza sostanziale nella posizione sociale acquisita e mantenuta.

¹²⁴ A. BONA, *Gli inventari "post mortem" e le abitazioni dei veronesi: un contributo alla storia degli "ambienti del rinascimento"*, in *Edilizia privata* cit., p. 183 nota 43.

¹²⁵ Vedi, per quanto segue, ASVr, Ufficio del registro, Testamenti, mazzi 21 n. 233 (1429), 30 n. 86 (1438), 32 n. 3 (1440).

¹²⁶ Si veda sopra, nota 2 e testo corrispondente.

ROBERTO GRECI

TRACCE DI VITA E DI DINAMICHE CORPORATIVE
IN ATTI NOTARILI PIACENTINI (XIII-XIV SECOLO)

Lo scopo di questo breve intervento è quello di fornire un esempio di quanto gli atti notarili siano utili per illuminare la storia delle associazioni di mestiere, in considerazione del fatto che le corporazioni hanno lasciato esigue testimonianze dirette se si escludono quelle “pesanti” quali gli statuti e le matricole non sempre conservati e a volte pervenuti solo per via indiretta, in conseguenza dei controlli o dell’approvazioni dei pubblici poteri¹. Se queste fonti si stanno rivelando utili per analizzare le questioni inerenti il lavoro (basti pensare ai contratti per prestazioni d’opera e di apprendistato) o le condizioni economiche e sociali di coloro che esercitavano un mestiere², più raramente si prestano o vengono considerate per conoscere l’ente associativo. Qui si propone l’analisi di un registro di imbreviature piacentino di Due-Trecento, il quale mette in luce il rapporto, stretto e continuativo, di una categoria di lavoratori del settore tessile (un settore particolarmente significativo per l’economia piacentina) col notariato. Tale analisi può servire per riflettere sulla struttura interna dell’associazione, sulla sua posizione entro la struttura corporativa del tempo, in un momento in cui quest’ultima era sottoposta agli influssi di mutamenti politici ed economici.

La fine del Duecento presenta, a Piacenza, novità di rilievo sotto il profilo economico e politico. Dal punto di vista economico non si può parlare di crisi, poiché negli ultimi trenta anni del secolo i tanti atti notarili conservati restituiscono molti contratti di apprendistato di giovani che vengono dalla campagna; la città, insomma, pare ancora attrattiva. Se però guardiamo ad un settore tradizionalmente di punta, quello tessile, è possibile registrare significative trasformazioni che dal più ampio ambito padano si riflettono su Piacenza. Nella prima metà del XIII, infatti, le botteghe locali, in stretto rapporto di dipendenza dagli attivissimi mercanti, venivano rifornite

¹ A tal proposito risulta eloquente il caso bolognese; cfr. A. I. PINI, *I “Libri matricularum societatum bononiensium” e il loro riordinamento archivistico*, (Quaderni della Scuola di Paleografia e Medievistica dell’Archivio di Stato di Bologna, XV), Bologna, Archivio di Stato di Bologna, 1967.

² Si veda D. BEZZINA in http://rm.univr.it/repertorio/rm_bezzina_organizzazione_corporativa_e_artigiani_italia_medievale.html#Risorse (cons. il 2 febbraio 2018).

di cotone proveniente dal porto di Genova dove i prodotti confezionati ritornavano per essere diffusi sui mercati internazionali. Nella seconda metà del secolo, invece, assistiamo ad un robusto decollo dell'attività tessile a Cremona, città in cui, tramite Venezia, arrivava cotone mediorientale e meridionale e nella quale, proprio per questo, accorrono operatori toscani e milanesi. Sebbene tra questi operatori si ritrovi anche un agente degli Scotti di Piacenza, i grandi mercanti piacentini, per lo più, preferiscono continuare ad investire nei più redditizi traffici internazionali. Ne consegue che le stoffe cittadine devono fare i conti con i pregiati prodotti lombardi, sia sulla piazza genovese che ne garantisce ormai una più ridotta diffusione (Provenza, Corsica, Sicilia e non oltre), sia sul mercato regionale padano, in cui l'industria tessile piacentina inizia ad essere subalterna alla produzione di fustagni cremonesi, milanesi, pontremolesi, tanto da doverne imitare le caratteristiche. In questo restringersi degli orizzonti commerciali, la competizione si fa serrata e può generare veri e propri episodi di violenza, come accadde nel 1289, quando soldati piacentini risalirono il Po e devastarono i laboratori di fustagni pavese; ma può anche incidere sull'organizzazione del lavoro, favorendo l'introduzione di orari più pesanti (come nel caso dei battitori) o intensificando la presenza femminile tra i tessitori. La minore dipendenza dai grandi mercanti internazionali sembra generare un diverso assetto delle strutture corporative, garantendo ai mestieri impegnati nel settore, tessitori *in primis*, inediti spazi di riconoscibilità e nuovi rapporti con categorie diverse di imprenditori³.

I cambiamenti economici trovano un riscontro sul piano politico. Infatti a Piacenza, negli stessi anni, emerge la figura di Alberto Scotto, che riesce progressivamente a porre fine alle divisioni insorte tra le famiglie alla fine della signoria di Oberto Pallavicino: Pallastrelli e Fontana occuparono il Borgo e il Palazzo dei Mercanti, cioè il cuore economico della città, mentre i Landi, con la loro fazione, andavano rifugiandosi nel contado. Successive frizioni tra Fontana e Pallastrelli lasciarono spazio ad accordi tra Pallastrelli e Scotti, forti, questi ultimi, di un ricercato e crescente appoggio delle categorie artigiane (e del partito guelfo, almeno fino al crollo del regime angioino nel 1282). La successiva, momentanea ripresa di vigore di Alberto Fontana determinava nuove divisioni che contribuirono alla sconfitta militare del comune contro il marchese del Monferrato, protettore di Pavia (1290). A

³ P. RACINE, *Plaisance du Xème a la fin du XIIIème siècle. Essai d'histoire urbaine*, 3 voll, Atelier reproduction des thèses Université de Lille III, Lille-Paris, Librairie Honoré Champion, 1980, t. III, pp. 1048 ss.

questo punto Alberto Scotto, approfittando di questi insuccessi, ebbe buon gioco per bandire le turbolente famiglie avversarie e per accordarsi con Alberto Fontana, che fra l'altro era suo suocero. Tale alleanza favorì la nomina di Alberto a rettore della Società dei Mercanti e dei Paratici⁴, un ruolo che gli consentì di diventare Difensore del Comune e del Popolo di Piacenza⁵ restando quindi padrone indiscusso della città, dopo avere fatto esiliare il suocero (1292). Il suo potere poggiava senza dubbio sulla compagnia mercantile di famiglia, cresciuta nel XIII grazie all'attività bancaria esercitata per la Santa Sede (soprattutto durante il pontificato di Gregorio X dei Visconti di Piacenza) e all'importazione sul continente di lane inglesi; attività che la vede presente su tutti i grandi mercati internazionali, dalle fiere di Champagne al Mediterraneo orientale al Mare del Nord, all'Italia meridionale angioina, affiancando, e a volte surclassando, i Toscani. L'egemonia di Alberto sulla scena politica cittadina, tuttavia, si caratterizza essenzialmente per la vicinanza al Popolo e per una politica "estera" favorevole ai produt-

⁴ La federazione di mercanti e corporazioni artigiane (*Comunitas et Universitas omnium Mercatorum Mercadandie et Nuxii Placentie et omnium Paraticorum subpositorum iurisdictioni predictae Mercadandie*) comprende i Mercanti e le arti (o paratici) sottoposti alla giurisdizione mercantile; sulla Mercanzia, v. V. PANCOTTI, *I paratici piacentini e i loro statuti*, 3 voll., Piacenza, Tipografia Editrice A. Del Maino, 1925-1929, vol. I, pp. 49 ss.

⁵ La posizione dei paratici entro il Popolo è tutt'altro che chiara. La Società del Popolo di inizio Duecento, infatti, era una società fondata su circoscrizioni territoriali, mentre il ruolo delle arti, entro di essa, era ridotta alle associazioni di giudici e mercanti, strettamente collegate alla *societas militum*. Nel 1220, però, vediamo che i consoli delle porte, assieme a quelli dei paratici indipendenti dai Mercanti (cioè *pelliparii*, *cordoanerii*, *calegarii*, beccai, maestri di scuola) cominciano ad apparire accanto al podestà espressione del Comune e del Popolo quanto meno rivestendo una funzione consultiva peraltro già documentata nel 1184. Perfino nel 1250, quando il movimento popolare si impadronisce temporaneamente della massima magistratura cittadina, le associazioni di mestiere hanno un ruolo debole, giacché i consoli del Popolo appartengono tutti a famiglie aristocratiche e vengono eletti per porte, non certo per arte. Il fatto che le grandi famiglie abbiano un ruolo egemone entro il Popolo e sulle categorie artigianali non deve stupire, dal momento che gli artigiani coi loro laboratori dipendono economicamente dai proprietari di immobili urbani o dai mercanti, fornitori di materie prime ed esportatori della produzione locale. Le concessioni ai mestieri sono dunque ancora strumentali e contingenti, utili per arginare gli avversari raccolti nella *societas militum*, ma niente di più. Se gli artigiani che lavorano per il commercio internazionale sono saldamente soggetti ai Mercanti, quelli che lavorano per il mercato locale dovettero essere più spendibili sul piano politico e quindi più pronti a collegarsi al progetto più radicalmente "popolare" dello Scotto (anche se gli Scotti continuano a guardare al mercato esterno e internazionale, al pari delle altre grandi famiglie con interessi mercantili); cfr. P. RACINE, *La discordia civile*, in *Storia di Piacenza. Dal vescovo conte alla signoria*, Piacenza, Cassa di Risparmio di Piacenza, 1984, pp. 246-255

tori piacentini, perché tesa a tenere a freno la concorrenza di Milano, Cremona, Pavia, concorrenza particolarmente pericolosa, come si è detto, nel settore tessile. Il suo potere in città, che dura fino al 1304, si basa sulla coincidenza tra Comune e Società dei Mercanti e dei Paratici, presenti soprattutto nelle vicinie di Santa Maria di Borghetto e di San Leonardo⁶; è un potere che gli deriva dal basso, dalla maggioranza dei cittadini, dalle aperture nei confronti dei ceti artigianali, da un Popolo insomma che, indebolite le velleità dei *milites*, reclamava, con le sue organizzazioni di mestiere presenti entro la federazione della Mercanzia, un maggiore e più diretto spazio politico. Tale progetto ebbe vita breve. L'avvicinamento a Milano, ove tentò di porre la base per una affermazione territoriale (1302), fu fatale ad Alberto. La complessa situazione di Milano, divisa tra Visconti e Della Torre, la vicinanza, fra l'altro esitante, ai Visconti ghibellini aspiranti al vicariato imperiale, resero sempre più difficile la posizione dello Scotto in Piacenza, ove si trovò costretto ad adottare strumenti di dura repressione rinchiudendosi ed isolandosi entro la propria consorterìa e compromettendo definitivamente il consenso precedentemente conquistato. Sobillate dai Della Torre, le famiglie piacentine dei Confalonieri e dei Visconti, e perfino il figlio Rolando, podestà di Pavia, determinarono alla fine la sua cacciata. Il fatto che nel 1304 anche la Società dei Mercanti e dei Paratici lo abbandonasse sta a significare che l'avvicinamento a Milano era temuto da artigiani e negozianti piacentini tesi, come si è detto, a difendere la propria posizione sul mercato regionale. La fine di questa esperienza signorile (1313) coincise quasi con la fine dell'autonomia politica piacentina a vantaggio di Milano, città in cui i Visconti, appoggiati dall'imperatore Enrico VII, avevano prevalso⁷.

Credo che questo rapido *excursus* sulle trasformazioni dell'economia e della politica piacentina (e dei loro intrecci) fosse necessario per comprendere come a fine Duecento si presentassero occasioni per un rafforzamento delle istituzioni corporative all'interno di una federazione mercantile comunque egemone all'interno delle istituzioni comunali. Non è un caso che

⁶ Sulla dislocazione degli spazi economici entro il tessuto urbano di Piacenza e, in particolare, sulla *platea burgi*, si veda A. ZANINONI - M. SPIGAROLI, *Il secondo Medioevo, in Piacenza, la città e le piazze*, a cura di M. SPIGAROLI, Piacenza, Tep edizioni d'arte, 1999, pp. 39-89 (in particolare, pp. 52 ss.). Sappiamo che la sede della Mercanzia era ubicata nella parte occidentale della città verso la via Postumia fuori delle antiche mura romane ancora esistenti nella prima età medievale, nella piazza del Borgo vicino alla chiesa di S. Andrea.

⁷ P. RACINE, *La signoria di Alberto Scotti*, in *Storia di Piacenza. Dal vescovo conte alla signoria*, Piacenza, Cassa di Risparmio di Piacenza, 1984, pp. 331-345.

nella seconda metà del XIII secolo dovettero essere redatti quegli statuti della Mercanzia poi confermati e consolidati nel 1321, non sappiamo con quali modifiche, da Giangaleazzo Visconti. Il loro testo lascia trasparire squarci di situazioni più antiche e una coerenza funzionale all'ascesa del Popolo (il Capitano dei Mercanti e dei Paratici risulta essere l'equivalente del Capitano del Popolo di altre città) e alla sperimentazione signorile dello Scotto; nello stesso tempo testimoniano il bisogno di una riorganizzazione complessiva che, sulla base di nuovi equilibri, salvaguardasse l'egemonia mercantile⁸. In questi statuti i mercanti, infatti, continuano senza dubbio ad avere un ruolo primario, anche se entro la federazione sono ben visibili e si fanno spazio le associazioni di mestiere (*paratici*) che con i loro statuti, a noi non pervenuti ma contemplati nelle norme generali, ci appaiono parte organica di un insieme gerarchico bivalente (economico e politico insieme)⁹. Possiamo immaginare che la politica dello Scotto, fondata come si è detto sull'appoggio dei ceti artigianali, avesse contribuito a questa situazione¹⁰. Il fatto che le norme statutarie inerenti la produzione tessile siano più numerose

⁸ I testi statutari sono consultabili in G. BONORA, *Statuta antiqua mercatorum Placentie*, in *Statuta varia civitatis Placentie*, Parma, Fiaccadori, 1859 (che pubblicò i testi del 1321 e del 1347) e in V. PANCOTTI, *I paratici piacentini e i loro statuti*, 3 voll., Piacenza 1925-1929 (che pubblicò i testi del 1346 e del 1441); l'edizione più recente è contenuta in *Corpus statutorum mercatorum Placentiae (secoli XIV-XVIII)*, a cura e con note introduttive di P. CASTIGNOLI - P. RACINE, Milano, Giuffrè, 1967, p. XXII. Per i nostri fini la redazione più importante è quella del 1321 che «si presenta in realtà come una raccolta stratificata di norme e capitoli che risalgono ben più indietro, fino alla metà del XII secolo, e che hanno ricevuto una redazione unitaria ed una definitiva sistemazione in un testo legislativo solo nel 1321, in occasione dell'avvento in Piacenza della Signoria Viscontea»; cfr. P. RACINE, *La tradizione degli "Statuta" ed i criteri della presente edizione*, in *Corpus statutorum* cit., pp. LXXXIX-XC.

⁹ Siccome noi ci concentreremo sui mestieri tessili, va segnalato che, prima ancora che l'arte della lana si desse nel corso del Trecento propri autonomi statuti, essa aveva una preminenza all'interno della federazione: lo si vede dal fatto che produttori/mercanti di tessuti esprimevano addirittura la metà del numero di consoli dell'Università, che gli altri paratici avevano il diritto di voto ma non potevano vedere eletti propri membri alle cariche direttive della federazione. Per la gerarchia interna della Mercanzia, v. PANCOTTI, *I paratici piacentini* cit., vol. I, pp. 47 ss. La soggezione dei mestieri e dei loro statuti al superiore controllo della Mercanzia verrà chiaramente ribadita nel 1346; *Corpus statutorum mercatorum* cit., p. 173, rubr. 635.

¹⁰ *Ibid.*, p. 276, rubr. 74. Nella "correzione" degli statuti dei paratici prevista dallo statuto della Mercanzia del 1321 la libertà dei paratici è molto limitata; essi non possono eleggere consoli, massari o rettori senza l'approvazione della Mercanzia e hanno spazi inesistenti di autonomia per qualsiasi altra ragione («nec utensilia, seu instrumenta vel organa artis sue, augendo vel minuendo, in aliam formam mutare»). Il ricorso a statuti non approvati in tal modo comporta pene rilevanti (10 lire ogni volta che si verificasse una trasgressione).

rispetto a quelle riguardanti altre attività artigianali, fa pensare in ogni caso che la volontà di controllo dei mercanti su questo settore produttivo rimanesse molto forte nel segno di una sostanziale continuità, tant'è che lo statuto della Mercanzia del 1321 ripropone alcune norme espressamente risalenti ad un periodo più antico. Tuttavia, in assenza di testimonianze più puntuali, può essere utile ricorrere agli atti notarili per cercare in essi qualche elemento utile a ricostruire l'eventuale processo di rafforzamento e i tentativi di autonomia dei paratici nei confronti dell'egemonia degli interessi mercantili¹¹. È infatti ipotizzabile che la redazione statutaria di fine Duecento e la coeva situazione politica generassero scosse nel panorama associativo e possibili velleità identitarie per quanto subalterne.

La complessa organizzazione della Mercanzia e i rischi di un suo imprevedibile superamento emergono anche dallo statuto cittadino del 1323, che

¹¹ Tra i mestieri svincolati da tale dipendenza, e quindi non compresi negli statuti della Società dei Mercanti del 1321, possiamo ricordare il *paraticus ferrarie*, che non ci ha lasciato statuti ma che gli atti notarili ci mostrano nel XIII secolo articolato in varie specialità (RACINE, *Plaisance* cit., vol. II, pp. 710-711) e dotato di una sede punto di riferimento per tutti gli artigiani del ferro nel XIII secolo (*ibid.*, p. 718). L'esistenza di una forma di organizzazione facilita i rapporti tra Comune e *ferrarii*, quando il Comune necessiti della loro opera; cfr. *Registrum Magnum* cit., 3, n. 670, pp. 46-48 (1233 maggio 17, Piacenza). Esclusi dallo sforzo compiuto nel XII secolo dalla Società dei Mercanti di organizzare i mestieri legati al commercio internazionale restano i mugnai, i fabbri, i lavoratori della pelle, gli speciali e gli orefici (cfr. PANCOTTI, *I paratici piacentini* cit., vol. I, p. 49); mentre pare che i panettieri fossero dotati di statuti nel XIII secolo (ma in realtà gli statuti rimastici sono del XV; cfr. PANCOTTI, *I paratici piacentini* cit., vol. I, pp. 218-315), gli statuti dei beccai risalgono solo al XV secolo; v. E. NASALLI ROCCA, *Gli statuti dei beccai di Piacenza (sec. XV)*, in «Archivio storico per le province parmensi», IV s., 3 (1951), pp. 81-94. Il rafforzamento delle strutture associative è percepibile anche da alcuni percorsi individuali; si dà il caso di pellettieri e di calderai, ad esempio, il cui decollo economico passa attraverso il consolato dei propri paratici in anni in cui il ceto artigianale con la sua struttura corporativa andavano acquistando un peso rilevante sul piano politico; cfr. RACINE, *Plaisance* cit., vol. III, pp. 1066 ss. La presenza di albergatori, cambiatori, tessili entro gli statuti della Mercanzia ci fa bene intendere come la federazione si fondasse sui mestieri utili agli interessi mercantili e a quelli dei mercanti di drappi in particolare, il settore più importante della produzione piacentina del XIII secolo. Ma il controllo dei mercanti si estende però anche sui venditori al dettaglio di fustagni (*collegium stationariorum*) che hanno un collegio, nonché sui venditori di formaggio, olio, carni secche (*paraticus formaariorum*); RACINE, *Plaisance* cit., vol. II, p. 715. I contratti di apprendistato, per tornare all'importanza degli atti notarili, sono un buon punto di osservazione per misurare la tensione tra libertà individuali, imposizioni corporative e volontà superiori di controllo; R. GRECI, *L'apprendistato nella Piacenza tardo-comunale tra vincoli corporativi e libertà contrattuali*, in *Aspetti della vita economica medievale*, Firenze, Università degli Studi di Firenze, Istituto di Storia economica, 1985, pp. 728-746.

entra in vigore dopo alcuni anni di assoggettamento della città al Visconti e dopo pochi mesi dall'inserimento della città nei domini della chiesa, tramite il diretto controllo del legato pontificio Bertrando del Poggetto. Se è possibile dire, in generale, che quella svolta politica non dovette generare interventi normativi stravolgenti¹², è pur vero che essa si mostrava orientata a porre fine a quella sorta di diarchia configuratasi, in passato, tra Comune e Società dei Mercanti; veniva infatti stigmatizzata con forza ogni eventuale invasione di campo della Società dei Mercanti e dei Paratici sul piano giudiziario e sul piano normativo in difesa della superiore autorità del podestà e degli statuti cittadini, e, guardando all'interno della struttura corporativa, proclamava una sorta di "parità" tra i paratici limitandone tuttavia nel contempo gli sviluppi, riducendone le reciproche conflittualità e impedendo alle corporazioni di imporre tasse o collette ai propri iscritti *nisi ex manifesta causa*¹³: insomma, un ulteriore sviluppo che prevedeva un contenimento dell'egemonia dell'associazione mercantile e, parimenti, delle autonomie corporative in favore della indiscussa preminenza della giurisdizione pubblica.

Venendo ora agli atti notarili e al rapporto tra notai e tessitori, diremo che l'analisi delle imbreviature di Giovanni *de Rizzardo* ha evidenziato un certo numero di atti riguardanti artigiani del settore tessile e in particolare, come si vedrà, il loro paratico. Siccome Giovanni appartiene a una famiglia notarile¹⁴, è opportuno verificare se questa frequenza dipenda banalmente dalla eredità di una tradizione professionale. Questo è possibile fare, in par-

¹² *Lo statuto di Piacenza del 1323*, a cura di E. FUGAZZA, Pavia, Pavia University Press, 2012, p. XIX. Lo statuto segnerebbe una continuità sostanziale, al contrario di quanto sarebbe avvenuto nel 1337, a seguito dell'intervento dei Visconti rientrati in Piacenza, come si può supporre dal tenore dei pochi frammenti rimastici; *ibid.*, p. XXIII (e nota 24).

¹³ *Ibid.*, rubr. LXIII-LXVIII, pp. 19-20. D'altronde nelle addizioni del 1326 allo statuto dei Mercanti la federazione limita la libertà dei paratici che vogliono sottoporsi alla Mercanzia, fissandone il numero dei consoli (non più di due per paratico): cfr. *Corpus statutorum cit.*, p. 205, rubr. 4).

¹⁴ Che si trattasse di una dinastia di notai era affermato da C. PECORELLA, *Studi sul notariato a Piacenza nel secolo XIII*, Milano, Giuffrè, 1968. Alla famiglia possiamo ascrivere Rufino e, non sappiamo in quali rapporti di parentela, i fratelli Giovanni e Rizzardo; che si tratti di padre e figli viene escluso da A. ZANINONI, *Il I° registro di imbreviature di Rufino de Rizzardo. 1237-1244*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 8. Nessuna menzione di notai appartenenti a questa famiglia si ritrova nella documentazione trecentesca del Collegio, vale a dire negli statuti del 1335, anni di dominio della Chiesa, negli statuti di età viscontea del 1341, nelle riformazioni e negli elenchi di consiglieri degli anni successivi, né tanto meno negli statuti e nelle matricole del XV secolo; cfr. C. PECORELLA, *Statuti notarili piacentini del XIV secolo*, Milano, Giuffrè, 1971.

te, analizzando gli atti rogati da Rufino, le cui imbreviature sono state analizzate e parzialmente edite¹⁵. Siccome già nelle imbreviature di Rufino si nota un significativo legame professionale con l'ambiente artigianale, credo che valga la pena di spendere qualche parola su questo notaio, perché la sua attività dovette senza dubbio orientare anche l'attività di Giovanni ed essere prodromica rispetto alla rete di relazioni e quindi alla clientela di quest'ultimo. Gli atti di Rufino riflettono una società sufficientemente varia entro la quale spicca il ruolo dell'aristocrazia fondiaria caratterizzata da una proprietà ancora legata a forme di sfruttamento tradizionali (affitto e non tanto quella colonia parziaria che cominciava a rivelarsi più redditizia). La "borghesia artigiana e commerciale" è comunque presente e sembra di cogliere, in tale presenza, un ruolo in via di espansione, grazie ai nessi tra capitale agrario e attività produttive urbane e ai rapporti ancora molto saldi dei Piacentini con il mercato genovese. Il legame con queste categorie dovette a sua volta determinare una espansione dell'attività del notaio. Lo possiamo dedurre dal fatto che Rufino, il quale non ha una *statio* sua ma roga indifferentemente nella *statio* del fu Oberto de Presbitero, in casa propria, o in luoghi ancora diversi (cioè in sedi vicine ai clienti, ai testimoni o nella curia di qualche chiesa)¹⁶, opera comunque, costantemente, entro un ben preciso raggio di azione e cioè nella parte settentrionale della città, vicino alla *porta mediolanensis* (oggi Borghetto), prossima ai quartieri intorno alle chiese di san Sisto e sant'Eufemia, insomma nella zona mercantile della *Platea burgi*, dove si svolgeva il mercato quotidiano di alimentari, di legname e di tessili e dove risiedeva il Capitano dei Mercanti e dei Paratici. Sono zone dense delle attività di *calegarii*, di pellai e di tessitori, ma anche, e proprio per questo, zone politicamente sensibili.

Se poco sappiamo di Rufino, anche di Giovanni non molto sappiamo. Per sconfinare da quanto apprendiamo – e lo vedremo tra breve – dalle sue imbreviature, diremo che il suo nome compare negli atti del *Registrum Magnum* di Piacenza. In questi casi la sua attività di notaio si esplica nel redigere, nel 1292, copie autentiche di atti della Società dei Mercanti e dei

¹⁵ ZANINONI, *Il I registro* cit.; le imbreviature di Rufino si sono conservate tra gli unici volumi di imbreviature conservate nel Fondo diplomatico degli Ospizi civili dell'Archivio di Stato di Piacenza (ASPC, OO.CC., cart. 1-4). Qui sono conservati anche i registri di Rizado (cart. 9, 1287-1304) e di Giovanni (cart. 10, 1293-1302). Per Rizado, attivo negli ultimi anni del secolo, v. PECORELLA, *Studi sul notariato* cit., pp. 192-200, ove vengono pubblicati alcuni atti da lui rogati.

¹⁶ Anche Rizado non pare avere una *statio* e roga in vari luoghi della vicinia di S. Sisto dove possiede casa; ZANINONI, *Il I° registro* cit., p. 8.

Paratici¹⁷; ciò evidenzia un rapporto tra il nostro notaio e una Mercanzia sempre più integrata nella geografia istituzionale del Comune. Un primo atto conserva memoria della decisione presa dal Comune di potere cedere i diritti d'acqua, decisione presa nel Consiglio generale del Comune *citatis consulibus paraticorum et consulibus societatum populi Placentie*, i quali, quindi, manifestano un ruolo di rilievo, seppure consultivo, entro il Consiglio. Grazie a tale decisione, risalente al 1252, il camerario del Comune procedeva all'assegnazione di tali diritti nella zona di Fombio (con la possibilità di costruire mulini e di godere del diritto di pesca) ad Abatino di Giovanni Maestro de Pado. Nei primi anni Novanta (1291-1292) vediamo, sempre grazie alle copie di atti di Giovanni, che l'intervento della Società dei Mercanti nei momenti decisionali del Comune risulta essere formalmente più rilevante: si tratta della investitura di terreni comunali, boschivi ed incolti, posti nella stessa zona di Fombio e in prossimità della strada Romea, a quell'Abatino (ora chiamato Abate Maestro de Pado) cui negli anni Cinquanta il Comune aveva concesso, in zona, diritti d'acqua. La nuova concessione era estesa anche al fratello di Abate, Giovanni, e ai loro nipoti, con l'impegno da parte di tutti loro di disboscarli e di tenerli liberi *ut caminus et strata Romea sit securo*. Se la concessione del 1257 dei diritti di acque si configurava, ovviamente, come una decisione del Comune, seppure in presenza o con il beneplacito della Società dei Mercanti e dei Paratici, gli atti del 1291 e del 1292 ci restituisce una Società in posizione formalmente più

¹⁷ Si veda *Il Registrum Magnum del Comune di Piacenza, 3. Documenti n. 648-899*, Milano, Giuffrè, 1986, docc. 788-793, pp. 268-280. Trattasi dei seguenti atti: 1. Procura del podestà di Piacenza e del Capitano della Società dei Mercanti e dei Paratici (Leonardo Amati) al notaio Iacopo *de Pavarano* per procedere all'investitura di *Abbas Maestro de Pado*, di suo fratello Giovanni e dei loro nipoti di terra del Comune posta «in territorio Fombii ... iuxta stratam Romeam» (1291 maggio 24, Piacenza); 2. Investitura *per feudum* di terreni comunali posti nella curia di Fombio (1291 maggio 24, Piacenza); 3. Consegna e misurazione in loco dei terreni comunali posti nella curia di Fombio concessi *per feudum* ad *Abbas Maestro de Pado*, a suo fratello Giovanni e ai loro nipoti (1292 marzo 12, *apud costam de Fombio*); 4. Riformazione della Società dei Mercanti e dei Paratici con cui si delibera che i terreni comunali posti in Fombio vengano concessi dal Comune *ad feudum* a *Abbas Maestro*, a Giovanni suo fratello e ai loro nipoti con l'impegno di tenere disboscata la zona *ut caminus et strata Romea sit securo* (1291 aprile 18, Piacenza); 5. Riformazione del consiglio generale del Comune, citati i consoli dei paratici e delle Società del Popolo di Piacenza, con cui si autorizzano i *camerarii* del Comune a vendere diritti di acque *iure solito* (1257 marzo 26, Piacenza); 6. Il camerario del Comune assegna i diritti delle acque che escono *de flumine Briolioli* e si dirigono verso Fombio a Abatino figlio di Giovanni Maestro *de Pado* per 5 soldi di denari piacentini (1257 marzo 28, Piacenza). Tutte queste copie autentiche sono sicuramente attribuibili a Giovanni *de Rizado* (*ibid.*, p. 268).

rilevante. Gli atti che attestano l'iter di questa investitura si aprono infatti con una riformazione (1291 aprile 18) presa dalla Società dei Mercanti e dei Paratici su proposta avanzata dal suo Capitano, il *nobilis vir* Boccaccio de Puteo Bonello, al consiglio della medesima riunito nella sede di quest'ultimo sita *in caminata hospicii* del Comune. L'intreccio tra Società e Comune, già implicito nella notizia della ubicazione della sede del Capitano della Società, diventa esplicito nel momento in cui la riformazione va a toccare beni e diritti del Comune in nome degli interessi degli operatori economici cittadini e cioè, nel caso specifico, di quelli connessi alla tranquilla percorribilità della strada Romea che, provenendo da nord, si dirigeva, attraversando Fombio, verso la città. Questa riformazione della Società diede insomma luogo ad una serie di decisioni (e di atti) del Comune prese (e stilati) nelle sedi comunali in cui risulta presente, a fianco *del* e congiuntamente *col* podestà, il Capitano della Società dei Mercanti e dei Paratici *dominus Leonardus de Amatis*. È in tale occasione che si procedette all'investitura a Abate Magistro e soci dei terreni comunali da disboscare lungo la via Romea, mentre, contestualmente, i diritti d'acqua già ceduti dal Comune ad Abate nel 1257, venivano, come si è detto, estesi al fratello di Abate, Giovanni, e ai loro nipoti. È un esempio concreto, se ancora ve ne fosse bisogno, del rapporto di stretta interconnessione, in quegli anni, dell'istituzione comunale con la Società dei Mercanti e dei Paratici, nell'età di Alberto Scotto.

Il fatto che l'estensore di copie di questi documenti, copie che vengono oltretutto inserite nel *liber iurium* del Comune, sia un notaio che, come vedremo, risulta, per ragioni professionali, molto vicino al mondo corporativo (come già Rufino, il quale però non risulta presente in atti di rilevanza pubblica) mostra quanto l'evoluzione politica istituzionale del Comune in questo scorcio di secolo abbia continuato a consentire una circolazione dei notai dall'ambito privato all'ambito pubblico in una fase in cui si saldavano gli interessi generali delle istituzioni cittadine con gli interessi economici dei ceti mercantili e produttivi in fase di trasformazione. Sarebbe interessante a tal proposito conoscere l'Abatino/Abate *de Magistro de Pado* di cui si è detto. Qualche informazione in questo senso ci viene grazie alla conservazione di una *carta concessionis* (1264, giugno 22, Piacenza) trasmessaci dal *Registrum Magnum* in copia autentica del 1343¹⁸. In tale atto, in cui compare Abatino, non ancora chiamato Abate, alla presenza del vescovo e dei canonici, il rettore della chiesa di S. Iacopo di Ponte Trebbia *que appellatur domus Rochi*, affiancato da un *presbiter* e da due *fratres*, cede la chiesa con tutti i

¹⁸ *Registrum Magnum* cit., vol. 3 doc. 895-1226, pp. 607-611.

beni e diritti al monastero di S. Maria di Ponte. S. Iacopo diventa a questo punto soggetta a S. Maria de Ponte *in spiritualibus et temporalibus*. Uno dei due *fratres* è appunto Abbatino, il quale riceve dieci soldi piacentini già promessi dal vescovo a seguito della cessione. Tutto ci induce a pensare che questo Abatino sia lo stesso investito a suo tempo, col fratello Giovanni e coi nipoti, delle terre vicine a Fombio. La ragione è che le rendite della chiesa di S. Iacopo non consentono più al rettore e ai *fratres* di ricostruire e di garantire la manutenzione del ponte di pietra e legname sul Trebbia, indispensabile per gli uomini, gli animali e i carri che devono attraversare il fiume e soprattutto per i *Romipedes*, i chierici e gli stranieri diretti *ad limina beatorum Petri et Pauli* e alla sede apostolica, soprattutto quando vi siano piene e inondazioni, in occasione delle quali già molti uomini avevano perso la vita. Non può non balzare all'occhio la coincidenza di un nome poco diffuso, ma soprattutto la affinità tra le motivazioni che presiedevano alla concessione del ponte sul Trebbia con quelle che avevano presieduto alle investiture precedenti, che già vedevano protagonista Abatino/Abate. Quest'ultimo appare in effetti coinvolto in un complesso progetto di miglioramento (che comportava la realizzazione di scavi, canali, chiuse, peschiere e mulini) lungo il corso del Brembiolo il quale scende, parallelo al Lambro, dal Lodigiano fino a Fombio e Guardamiglio per poi dirigersi verso il Po, e inoltre il disboscamento di aree boschive e incolte prospicienti la strada Romea dal ponte sul Brembiolo fino al ponte Lambro. Trattasi di interventi migliorativi dell'intera area circostante la città in direzione nord e ovest, nel punto cioè in cui i percorsi stradali intersecano i punti di attraversamento di Trebbia e Po; un'area funzionale agli interessi mercantili sulla quale il Comune, facendo propri tali interessi, intendeva esercitare un controllo a fronte di enti religiosi in crisi. Abate de Magistro, vicino alla Società dei Mercanti e dei Paratici, sembra essere lo strumento di tale mediato controllo.

A parte queste tracce, è impossibile stabilire un legame più stretto tra il nostro notaio e la Società dei Mercanti¹⁹; certo è che il rapporto del notaio

¹⁹ La Mercanzia, da parte sua, disponeva di un notaio che provvedeva a rilasciare copie di atti derivanti dall'attività giudiziaria della Società (*Corpus statutorum* cit., p. 183, rubr. 674). Incaricato, ancora nel 1346, di assistere, coadiuvato da un secondo notaio, all'attività giudiziaria dei Consoli della Mercanzia (*ibid.*, p. 258, rubr. 7 e p. 260, rubr. 1), egli partecipa al processo di correzione degli statuti dei paratici (*ibid.*, p. 276, rubr. 74). Il notaio della Mercanzia è contemplato anche negli statuti notarili del XIV secolo ove figura, entro l'elenco dei notai dei consigli comunali e degli uffici ordinari e straordinari, come notaio eletto *pro communis Placentie* nel consiglio della Società dei mercanti e dei Paratici (cfr. PECORELLA, *Statuti notarili* cit., p. 62-63, rubr. XII: «Quod quilibet notarius qui electus fuerit

con il paratico doveva favorire i suoi legami con la Mercanzia e, per conseguenza anche con il comune. Ma il maggiore interesse di Giovanni *de Rizardo* ci viene indubbiamente dalle sue imbreviature. Già abbiamo notato una indubbia affinità tra l'attività di questo notaio con quella di Rufino *de Rizzardo*; ora vorremmo concentrarci sulle novità che emergono entro gli atti da lui rogati. Gli atti di Rufino, che mostravano rapporti non casuali con i ceti produttivi della città, non rivelavano, tuttavia, rapporti con strutture corporative. Tra la clientela di Rufino, infatti, figuravano singole persone impegnate in qualche attività che ricorrevano al notaio; si trattava per lo più di questioni private e familiari e solo a volte, ma non sempre e necessariamente, di ragioni connesse all'esercizio del proprio mestiere²⁰. Negli atti di Giovanni *de Rizardo*, invece, il rapporto coi ceti produttivi e nella fattispecie

ad aliquod officium teneatur illud propria manu exercere. Salvo pater pro filio etc.»); egli è tenuto agli stessi obblighi cui è tenuto il notaio del vescovo (*ibid.*, p. 65, rubr. XVIII: «Quod notarii domini Episcopi vel Consulium mercandie non accipiant solutionem ab alio notario»). Come quello dei notai deputati ad altri incarichi pubblici, il suo *officium* obbliga il titolare ad un versamento semestrale di 10 sol. al collegio notarile (*ibid.*, p. 73, rubr. II: «De eo quod solvere debent notarii civitatis qui habent officia»).

²⁰ Tra le imbreviature di Rufino (cfr. ZANINONI, *Il I° registro* cit.) troviamo atti riguardanti, ma solo per ragioni private, barbieri (nn. 387, 476, 483, 502, 504), calzolari (n. 444), sarti (n. 552), fornai (nn. 168, 464); compaiono anche cordovanieri sempre per ragioni private (nn. 151, 325, 348, 574) e solo in un caso per acquisto pelli (n. 151), drappieri per vendita di pignolati (n. 204), fornai per vendita di mattoni (n. 49), tavernai e fornitori di cibo e bevande sia per ragioni professionali (nn. 39, 138, 139, 155, 332, 403, 463, 578, 583, 662, 663, 670) sia per ragioni private (quali affitti, mutui, procure, inventari di beni, liti: nn. 209, 223, 227, 255, 416, 441, 481, 584, 643, 696), pellicciai sia per ragioni professionali (nn. 17, 313, 318, 509) sia per ragioni private (nn. 258, 527). Meno sporadica è l'attività del notaio nei confronti di persone variamente implicate nel settore tessile e più per ragioni professionali (nn. 162, 363, 424, 575, 576, 597, 613, 614, 680) che per ragioni private (nn. 164, 165, 378, 660). Spiccano tra tutti i contratti di apprendistato, che solo in un solo caso riguardano un fabbro (n. 192); in tutti gli altri casi si tratta di locazione di discepoli presso tessitori (n. 186: Bellavita collocata per 4 anni presso Garxia spagnolo; n. 208: Semprebona collocata presso Iacobo *Siccapira* per 3 anni e 4 mesi; n. 240: Pietro e Giovanni collocati per 4 anni presso Gerardo Bernardo; n. 241: Ghisleta collocata per 3 e mezzo presso Iacopo *Siccapira*; n. 451: Onorata collocata per 3 anni presso Iacobo *Valdetario*; n. 514: Agnexia collocata per 4 anni presso Pietro *de Iardino*; n. 618: una figlia non nominata è collocata per 3 anni presso Giovanni Bertulfo). Pur trattandosi dello stesso mestiere, variano, seppure di poco, le condizioni contrattuali: la durata dell'apprendistato, l'entità della penalità riservata alla parte inadempiente, gli obblighi del locatore (consistenti, quando appaiono, in donativi per le festività maggiori) e quelli del locatario che, oltre a quello di tenere il discepolo/a a bottega per insegnargli l'arte, possono comprendere a volte retribuzioni (anch'esse mutevoli e sostitutive di "ferie" estive di durata variabile) e, in qualche caso, la cessione degli strumenti del mestiere: un obbligo, quest'ultimo, che tuttavia resta non specificato (e il silenzio è forse significativo).

col mestiere dei tessitori, confermato e amplificato, si estende anche alla corporazione. Si delineano quindi più livelli di rapporti che convergono su questo notaio il quale tende a configurarsi come notaio privilegiato di un particolare ambiente produttivo e delle sue strutture associative²¹. Se si escludono i contratti di apprendistato per singoli tessitori, diversi atti da lui rogati sono rivolti anche alle necessità del loro paratico.

Le imbreviature di Giovanni che abbiamo esaminato sono più di un migliaio e riguardano atti riferiti al periodo compreso tra l'aprile 1297 e il febbraio 1303²². Come già Rufino, anche Giovanni non sembra disporre di una *statio*; roga davanti a casa sua, davanti e dentro al palazzo dei Notai, davanti e dentro la maggiore chiesa, presso chiese, in botteghe, dentro e davanti a botteghe situate sotto il palazzo del *Nuxio*, in case private. Come già Rufino, la maggior parte degli atti di Giovanni sono relativi a rapporti tra privati con una prevalenza per compravendite e affitti di beni agricoli e urbani, per soccide, per prestiti di varia entità, per inventari di beni. Ma spiccano anche atti relativi al mondo del commercio e della produzione urbana. Non possiamo dire che il notaio sia specializzato in questo; infatti il suo impegno professionale è più orientato a soddisfare varie esigenze di individui e famiglie che con una certa continuità ricorrono nel suo registro, piuttosto che con una precisa tipologia di atti. Un buon esempio è dato dal ripresentarsi, tra i suoi clienti, dei Lembelli, una famiglia che vede tra i suoi membri Guglielmo fornaio, Giovanni di Guglielmo, *draperius et mercator*, Petraccio notaio²³. Invece spicca un gruppo di documenti che vedono protagonisti tessitori o, cosa ancor più rilevante, il paratico dei tessitori. Sono questi atti che ci consentono di gettare luce sul paratico. Veniamo così ad

²¹ E tutto questo accade in un momento, a fine Duecento, in cui il ruolo del notaio per atti di natura mercantile sta progressivamente scemando. La rubrica 25 delle addizioni agli statuti mercantili del 1323 avrebbe assegnato alle scritture autografe dei mercanti validità pari a quelle notarili, agevolando coloro che facessero parte dell'organizzazione mercantile. Il ricorso al notaio, infatti, nel secolo XIV sarà progressivamente limitato a matrimoni, procure, alienazioni di immobili e simili; cfr. PECORELLA, *Statuti notarili cit.*, pp. 14 ss.

²² È superfluo ricordare che a Piacenza è in uso lo stile dell'incarnazione fiorentino quindi l'anno inizia il 25 marzo e non il 1 gennaio: quindi per il periodo che va dal 1 gennaio al 24 marzo bisogna togliere un anno rispetto al calendario moderno.

²³ Giovanni di Guglielmo vive in vicinia s. Paolo, svolge attività di prestito (come il padre) ma soprattutto commercia in fustagni e tele; appare frequentemente in società con Giovanni Sapoldo della vicinia di s. Salvatore con cui, nel 1299, prende in affitto una *statio* in vicinia s. Ilario da *Janonus* Leccacorvo per un periodo di sei anni (*Imbreviature di Giovanni de Rizardo*, c. 96: 24 marzo 1299), ed è in rapporti frequenti con mercanti milanesi, fiorentini, monzesi, nonché con frati delle *domus* umiliate milanesi della Brayda (*ibid.*, c. 148: 18 dicembre 1302) e di Marliano (*ibid.*, c. 143: 9 novembre 1302).

essere informati sugli uomini che detengono, in questi anni, i ruoli direttivi dell'associazione. Si tratta di un ristretto numero di individui che rivestono alternativamente le cariche di console e di camerario o che sono impegnati a svolgere, nominati dai consoli in carica, l'ufficio di *sindacatores* dell'operato di consoli e camerari uscenti. In questo gruppo di persone ritroviamo Guglielmo *de Cornu*, Oberto *de Roncoveteri*, Salvo Mangino, Oberto *de Raimondo*, Bongiovanni *de Vizenio*, Guglielmo *de Vizenzo maior*, Nigro *de Vizenzo*, Guglielmo Montarzello, Guglielmo Muxio, Oberto *de Pavarano*, Oberto *de Raimondo*, Baldacho *de Monte*, Alberico *Parasaco*, Guglielmo Montarzollo, Giovanni *Sicaputeus*, Oberto *de Navilli*, Marino Malcerino, Giovanni Sillono, Giovanni *de Roncoveteri*. Sono nomi che ritornano nell'elenco dei componenti il consiglio del paratico contenuto in un atto del 1298 nel quale i consoli in carica (Guglielmo *de Cornu*, Guglielmo Montarzollo e Guglielmo Muxio) nominano procuratori e sindaci generali del paratico Guglielmo *de Cornu* e Guglielmo Montarzollo²⁴; essi sono Martino *de Pado*, Nigro *de Vizenzo*, Guglielmo *de Vizenzo minor*, Baldaco *de Monte*, Giovanni Sillano, Salvo Mangino, Oberto *de Pavarano*, Palmerio *de Montebixago*, Gerardo *Stancarius*, Alberico *de Rocha*, Giovanni *Sicaputeus*, Oberto *de Roncoveteri*, Oberto *de Raimondo*²⁵. Come è possibile vedere, grande è la sovrapposizione di nomi e stretta la circolazione delle persone nelle cariche del paratico. Sarebbe a questo punto utile accertarsi se tutti i personaggi soprannominati siano effettivamente impegnate nell'arte. Il sospetto viene se guardiamo gli atti di Giovanni relativi ai contratti di apprendistato²⁶. Ci accorgiamo così che tra i tessitori che assumono discepoli,

²⁴ *Ibid.*, c. 56 (12 giugno 1298).

²⁵ *Ibid.*, c. 65 (7 dic. 1298, in *maiori ecclesia*, alla presenza del consiglio del paratico).

²⁶ Tra gli atti di Giovanni Rizzardi troviamo 18 contratti di apprendistato. Esclusi due fornai (*ibid.*, c. 76: 9 agosto 1299; *ibid.*, c. 108 v.: 10 dicembre 1300), un sarto (*ibid.*, c. 104^v: 29 agosto 1300) e un intrecciatore di vimini (*ibid.*, c. 141: 28 ottobre 1302), i restanti sono tutti relativi all'arte della tessitura e tra i maestri figurano tre donne. Inoltre, a c. 66^v troviamo una norma relativa all'apprendistato: 1 febbraio 1298, in *maiori ecclesia*: «Convocatis hominibus de consilio paratici testorum et aliis hominibus paratici predicti in magna quantitate et congregatis in maiori ecclesia more solito per requisicionem Opizonis de Maria servitoris dicti paratici de mandato dominorum Guillelmi de Vizenzo maioris, Baldocho de Monte et Nigri de Vizenzo consulum dicti paratici in quo quidem consilio facto partito per dictum d. Nigrum consulem superscriptum. Suo nomine et nomine sociorum eius placuit multo maiori parti quod quilibet qui conventatus fuerit pro disipulo et pro disipula cum aliquo de dicto paratico ab hodie usque ad 10 annos proxime venientes non teneatur nec debeat solvere aliquid consulibus dicti paratici pro disipulatu et conventacione et quod statutum quod legitur de predictis sit cassum et irritum et nullius valloris usque ad dictum terminum et pro casso etc.».

appare Sibilia Cugnolla²⁷, Imelda ux. d. Azonis²⁸, Agnexia ux. Johannis de Ferro²⁹, Dondacio de Colli³⁰, Oberto de Ronchoveteri³¹, Oberto testor da Pontremoli³², Maffeo Barbavara³³, Pietro de Colli³⁴, Salvo Mangino³⁵. Con l'esclusione di Oberto de Ronchoveteri e di Salvo Mangino non ritroviamo qui persone appartenenti al consiglio del paratico o titolari di cariche del paratico. Per converso, e per fare un esempio, Guglielmo de Cornu, che abbiamo ritrovato spesso ricoprire incarichi all'interno del paratico, appare titolare, negli atti di Giovanni, di molti altri interessi che non si esauriscono certo nell'arte della tessitura. Egli presta privatamente a tessitori (ad esempio a Petro de Colli e alla moglie Piacenza della vicinia di S. Sisto)³⁶ mentre, come console del paratico e coi denari del paratico, presta denari a Bongiovanni de Vizenzo e a Guglielmo de Vizenzo fratelli³⁷, insieme all'altro console del paratico, Guglielmo Montarzollo, a Bongiovanni de Vizenzo e a Guglielmo Muxius della vicinia s. Giorgio³⁸; ma presta anche a molte e varie persone apparentemente non del mestiere, mentre, ancor più frequentemente, stipula contratti di affitto e di soccida³⁹. A volte appare anche in ruoli che mostrano una posizione di rilievo nella vicinia⁴⁰. Da questo piccolo

²⁷ *Ibid.*, c. 44^v (21 ottobre 1297, in domo Sibile Cagnolle), c. 52^v (c. 16 marzo 1297, in domo domine Sibile de Podio, tatrix vicinie s. Crucis).

²⁸ *Ibid.*, c. 118^v (14 maggio 1301, in domo Azonis de Gragnano).

²⁹ *Ibid.*, c. 120^v (12 giugno 1301, in domo Johannis de Ferro).

³⁰ *Ibid.*, c. 54 (25 aprile 1298, ante domum Dondacii de Colli).

³¹ *Ibid.*, c. 64 (29 novembre 1298, subtus porticum domus collegii notariorum).

³² *Ibid.*, c. 66 (2 gennaio 1298, in domo Sibilie uxoris qd. Petri de Cugnollo), c. 139 (11 ottobre 1298, in stacione d. Rainaldi Zenardi).

³³ *Ibid.*, c. 132 (22 gennaio 1301, in domo heredis qd. Perroni clodarii).

³⁴ *Ibid.*, c. 133^v (11 marzo 1301, ante domum Petri de Colli).

³⁵ *Ibid.*, c. 149 (12 gennaio 1302, subtus pontille domini Episcopi).

³⁶ *Ibid.*, c. 91^v (19 gennaio 1299) per la consistente somma di 4 l. 16 sol.

³⁷ *Ibid.*, c. 59 (1 ottobre 1298: 56 sol. a un anno).

³⁸ *Ibid.*, c. 61 (29 ottobre 1298: 11 sol. 6 den. a un anno).

³⁹ Oltre a prestati a varie persone ivi compreso un canonico, Petrus Gualmondus canonicus plebis de Bellegnio col fratello Giovanni della vicinia di s. Sepolcro insieme al figlio di quest'ultimo Pietro per 57 l. 10 sol. a un anno (*ibid.*, c. 92: 21 gennaio 1299), trattasi per lo più di soccide e affitti.

⁴⁰ Compare infatti come massaro *clavige de Pizo* insieme ad altri tre uomini (Alberico de Rocha, Giacomo Malclodus, e Guglielmo Pezzolus) eletti dagli uomini aventi terre in *blaydis monasterii s. Sisti* in occasione dell'avvio di lavori per la costruzione di un argine sulla riva della Fodesta. Tali "massari" procedono a loro volta alla nomina di altri quattro uomini (*Lançelinus de Millano*, Oberto de Monte, Lanfranco de Caneto, Oberto de Maradi) tra quelli interessati ai lavori perché valutino l'entità delle spese da sostenersi e perché procedano all'imposizione di una taglia proporzionale alla quantità di terra posseduta da ciascuno (*ibid.*, c. 57: 20 luglio 1298; c. 59: 19 ottobre 1298).

dossier si può supporre che il suo ruolo, entro il settore tessile, sia più vicino a quello dei *massari*, categoria che in realtà risulta impegnata nella vendita di pezze materialmente confezionate in forma grezza dai tessitori⁴¹: dunque più imprenditori orientati al mercato che semplici tessitori.

Tale supposizione è confortata dagli Statuti dei Mercanti che possono in parte supplire alla mancanza dello statuto dei tessitori, il quale pure doveva esistere dal momento che negli atti notarili esaminati, viene espressamente citato. Alcune rubriche dello statuto della Mercanzia, infatti, sono relative ai tessitori di pignolati⁴² nonché ai *massarii*⁴³ della città e dei borghi⁴⁴. Ed è proprio all'interno di questo gruppo di rubriche che ritroviamo disposizioni risalenti al 1218⁴⁵. Esse riguardano l'obbligo per entrambe le categorie di prestare giuramento ai Consoli dei Mercanti, anche se i toni dubitativi lasciano trasparire l'incertezza di una loro efficace applicazione nel momento in cui erano stati redatti (il console dei Mercanti, giurando, ricorre frequentemente a significativi incisi: *si potero, pro posse*). I *massarii* appaiono qui come coloro che utilizzano i tessitori (ma solo quelli che abbiano prestato il *sacramentum textorum*) ovvero coloro che svolgono l'*officium massaricium per se*. Entrambe le categorie sono dotate di consoli; quelli dei tessitori sono tenuti a dare la terza parte dei loro introiti ai consoli della Mercanzia, mentre i consoli dei *massarii* possono pretendere da chi voglia svolgere l'*officium massaricium* 3 sol., dando metà della somma ai consoli della Mercanzia. Sembra cioè che i *massarii*, i quali possono tra l'altro tenere *discipuli* ma sono distinti dai semplici tessitori⁴⁶, abbiano un ruolo *anche* o prevalentemente

⁴¹ *Corpus statutorum* cit., p. 66, rubr. 195.

⁴² *Ibid.*, pp. 63-65, rubr. 179-190 (*Capitula et sacramentum textorum et textricium pignolatorum*).

⁴³ *Ibid.*, pp. 66-68, rubr. 191-202 (*Capitula massariorum et sacramentum illorum*), pp. 66-68.

⁴⁴ Dei tessitori di panni di lana abbiamo uno statuto ma tardo, risalente all'età di Galeazzo Maria Sforza (1469); PANCOTTI, *I paratici piacentini* cit., vol. III, pp. 159 ss.

⁴⁵ *Corpus statutorum* cit., p. 64, rubr. 184 e p. 67, rubr. 196.

⁴⁶ La possibilità di tenere apprendisti tessitori, maschi o femmine, è condizionata dall'obbligo della assunzione/cooptazione dei giovani (*conventatio*) alla presenza dei consoli del *misterium bambaxii*. Le somme d'entrata (*intratica*) dell'apprendista spettano per un terzo ai Consoli dei Paratici, per un terzo ai Consoli del mestiere e per un terzo ai Consoli del Nuxio. Tale norma, chiaramente duecentesca, non ebbe più luogo, a partire dal un'*additio* del 1273, nel caso di apprendiste femmine, che quindi risultano escluse da un rapporto più strutturato con le associazioni di mestiere (v. *Corpus statutorum* cit., p. 122, rubr. 420: *Quod non doceatur aliquis disipulus vel disipula ad texendum bambaxium nisi fuerint conventati*). Essa sembra documentare un *ministerium bambaxii* antecedente ai paratici di tessitori e *massarii*. Sul processo di emarginazione delle donne dalle strutture associative

commerciale (il *massarius* è definito anche *negociator*) costituendo il punto di convergenza della produzione e il momento di raccordo tra l'attività più diffusa della tessitura e il mercato. Pare anche di capire, da questo diverso ruolo e dal conseguente diverso tipo di rapporti con la Società dei Mercanti, che i *massarii* costituiscono l'elemento di raccordo tra quest'ultima e il paratico dei tessitori. Il complesso sistema di dipendenze non escludeva (anzi favoriva) serrati controlli e ispezioni ai magazzini per verificare il rispetto dei reciproci accordi contrattuali, per evitare frodi della materia prima e difendere con ciò tanto i fornitori di materia prima quanto i consumatori⁴⁷. Si delinea un sistema obbligatorio, coordinato e verticistico basato sui giuramenti e sulla soggezione alla Mercanzia⁴⁸. Mentre la capacità giurisdizionale dei Consoli del paratico si esplica per questioni strettamente relative all'arte sugli uomini della città e dei borghi⁴⁹, la superiore capacità giurisdizionale dei Consoli della Mercanzia, che funziona come tribunale di seconda istanza⁵⁰, sembra rispondere più efficacemente agli interessi di chi provvedeva a commerciare il prodotto finito⁵¹.

Per concludere, gli atti del nostro notaio e la sua funzione nei confronti del paratico dei tessitori sembrano indirettamente confermare un principio di rafforzamento del paratico stesso, favorito dalla tendenza economica generale che spingeva la produzione tessile piacentina ad una crescente regionalizzazione e, di conseguenza, ad un allentamento dei suoi rapporti con i vertici dei Mercanti. La nuova situazione politica, che puntava sul consenso

di mestiere, v. R. GRECI, *Donne e corporazioni: la fluidità di un rapporto*, in *Il lavoro delle donne*, a c. di A. GROPPI, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 71-91.

⁴⁷ Le *inquisitiones* ai magazzini (*boreae*), avvengono sistematicamente tramite l'oculato impegno di quattro *custodes borearum* eletti nel Consiglio del Nuxio; cfr. *Corpus statutorum* cit., pp. 71-72, rubr. 219 (*Capitula custodum borearum*).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 103, rubr. 348-349 (*De eo quod solvere debent illi qui intraverint in paraticis Nuxii*); il coordinamento esige anche che i consoli dei paratici entrino in funzione nello stesso momento in cui entrano in funzione i Consoli della Mercanzia, e cioè nel giorno della festa di s. Andrea; per i tessitori, *ibid.*, p. 64, rubr. 184 (*De eodem*, datata 1218), per i *massarii*, *ibid.*, p. 67, rubr. 196 (*De eodem*, datata anch'essa 1218) e, per i paratici in generale, *ibid.*, p. 168, rubr. 614 (*Quando intrare debeant Consules paraticorum subpositorum mercadandie*).

⁴⁹ I tessitori dell'episcopato, invece, non sono soggetti ai vincoli di questa organizzazione, non dovendo pagare nulla ai Consoli dei tessitori *pro feodo eorum*; *ibid.*, p. 167, rubr. 609 (*De feodo Consulium non solvendo per exercentes artem tellarum scletarum*).

⁵⁰ Cfr. PANCOTTI, *I paratici piacentini* cit., vol. III, pp. 259 ss.

⁵¹ Cfr. *Corpus statutorum* cit., p. 65, rubr. 189 (*Capitulum testorum tellarum sclatarum*); in tale rubrica i Consoli della Mercanzia si impegnano a costringere tessitori e tessitrici a rispettare il *pactum mercedis texture quod primum fecerint cum eis quibus texere tellas convenerint*

delle forze artigianali, doveva giocare a favore di tale processo, pur dentro un parallelo, più compiuto funzionamento della Mercanzia. Da ciò la possibilità per Giovanni *de Rizardo*, utilizzando da un lato la rete di relazioni di Rufino a suo tempo già inserito nell'ambiente dei tessitori, e dall'altro il suo rapporto con la Mercanzia, di svolgere il ruolo per così dire di "notaio ufficiale" del paratico. Mentre i contratti di apprendistato, come si è visto, sono redatti in svariati luoghi privati o in luoghi aperti, le registrazioni delle riunioni degli ufficiali del paratico o del suo consiglio avvengono *more solito*, cioè regolarmente, *in ecclesia maiori*. Il contesto e l'intervento notarile contribuivano a conferire solenne pubblicità ai momenti più significativi della vita associativa, dotata fra l'altro di un testo statutario, che, impegnando formalmente il paratico e i suoi ufficiali, sollecitava un più frequente e rassicurante intervento notarile, soprattutto nel caso in cui entravano in gioco precise responsabilità e rischi economici di portata collettiva. Ciò accadeva nel caso del passaggio delle consegne tra vecchi e nuovi consoli/camerari o nel caso delle nomine di sindaci deputati a emettere sentenze e condanne sulla base di una contabilità, evidentemente esistente, che purtroppo non ci è pervenuta. Altrettanto indispensabile diventava la presenza notarile nel caso di prestiti di denaro sociale concessi da consoli e camerari a membri del paratico. Da tali atti, e ancor più da quelli che attestano la risoluzione dei prestiti, si ha l'impressione che il rapporto tra il notaio e i tessitori diventi sempre più stabile e tale da conferire a Giovanni *de Rizardo* il ruolo di vero e proprio notaio del paratico. Anche questo, nonostante l'assenza di statuti, ci indica un processo di formalizzazione della dimensione associativa lungo il secondo Duecento. Tale processo, tuttavia, non era esente da ambiguità: da un lato, qualora il progetto politico dello Scotto avesse dato luogo a sviluppi più certi e duraturi, avrebbe potuto garantire maggiori spazi di autonomia al mestiere; dall'altro, esaurendosi la spinta popolare, avrebbe potuto invece frenare il radicamento di ogni aspirazione autonomistica proprio grazie alla formalizzazione e all'irrigidimento di un sistema complessivo, gerarchico e codificato, in cui i Mercanti, dall'alto, continuavano ad esercitare forme di egemonia e in cui, dal basso, nuove figure imprenditoriali (mercanti/tessitori) compromettevano l'identità e l'unità del mestiere. Quest'ultima dovette essere la soluzione finale. Seppure da un punto di osservazione particolare, ma significativo per l'economia locale, è possibile dunque affermare che l'evoluzione economica e politica di fine Duecento aveva contribuito a rendere agevole il disciplinamento delle forze produttive anche a vantaggio dei nuovi poteri politici e degli interessi economici esterni che in città si andavano ormai affermando.

APPENDICE

Diamo qui l'elenco e la sintesi degli atti citati, tratti dal Registro delle imbreviature di Giovanni *de Rizardo*, Fondo diplomatico degli Ospizi civili dell'Archivio di Stato di Piacenza (ASPC, OO.CC., 10, 1293-1302).

C. 47 (15 gennaio 1297, *in maiori ecclesia*): Oberto *de Pavarano*, camerario del paratico riceve da Oberto *de Ronchoveteri*, Salvo Mangino e Oberto *de Rimondo*, consoli uscenti del paratico, 20 atti di deposito per la somma di 27 l. 13 sol. spettanti al detto paratico e 4 l. meno un denaro in contanti provenienti dagli uomini che hanno giurato l'arte dei tessitori nel periodo del loro consolato. Oberto giura di conservarli ai consoli presenti, Guglielmo *de Cornu*, Guglielmo Montarzollo e Guglielmo Muxio. Giovanni *Sicaputeus*. Salvo Mangino e Oberto *de Navilli* garantiscono per lui impegnando i beni propri e del paratico.

C. 49v (26 gennaio 1297, *in maiori ecclesia*): Guglielmo *de Vizenzo maior*, Giovanni *Sillonus*, Niger *de Vizenzo* e Oberto *de Navilli* a nome loro e a nome di Alberto *Perasachi* e Giacomo Muxio, eletti dai consoli in carica Guglielmo *de Cornu*, Guglielmo Montarzollo, e Guglielmo Muxio per sindacare i consoli uscenti Oberto *de Ronchoveteri*, Salvo Mangino, Oberto *de Raimondo*, nonché Bongiovanni *de Vizenzo* camerario uscente del paratico, esaminate le entrate e le spese della passata gestione, concordemente sentenziano, nel consiglio del paratico *in maiori ecclesia more solito congregato*, che i precedenti consoli hanno ritenuto *de avere* del paratico 33 sol. 4 den e il precedente camerario 12 sol. 5 den. I suddetti sindaci condannano i predetti consoli e camerario uscenti alla restituzione delle somme trattenute.

C. 56 (12 giugno 1298, *in maiori ecclesia*): Guglielmo *de Cornu*, Guglielmo Montarzollo, Guglielmo Muxio consoli dei tessitori, alla presenza degli appartenenti al paratico (Martino *de Pado*, Niger *de Vizenzo*, Baldochus *de Monte*, Giovanni *Sillonus*, Guglielmo *de Vizenzo minor*, Salvo Mangino, Oberto *de Pavarano*, Palmerio *de Montebixago*, Gerardo Stancario, Alberico *de Rocha*, Giovanni *Sicaputeus*, Oberto *de Ronchoveteri*, Oberto *de Raimondo*) nominano procuratori generali Guglielmo *de Cornu* console e Guglielmo *Montarzello* per qualsiasi eventuale lite in cui il paratico sia coinvolto.

C. 59 (1 ottobre 1298, *in domo Alberici de Rocha*): Guillelmo *de Cornu* console del paratico dei tessitori presta 46 sol. a Bongiovanni e Guglielmo *de Vizenzo*, fratelli, da restituirsi entro un anno.

C. 61 (29 ottobre 1298, *in domo Bonjohannis de Vizenzo que est Henrici Gastaldi spetialis*): Bongiovanni *de Vizenzo* e Guglielmo Muxio, della vicinia di s. Gregorio, confessano di avere avuto in deposito/prestito dai consoli Guglielmo *de Cornu* e Guglielmo Montarzollo 11 sol. 6 den. dei denari del paratico da rendersi entro un anno.

C. 62 (14 nov 1298, *ante domum Guillielmi de Cornu*): Guglielmo *de Cornu* e Guglielmo Montarzollo consoli concedono licenza a Obertino da Pontremoli, della vicinia di s. Sisto, di esercitare l'*ars tellarum schetarum* in città e nell'episcopato dietro pagamento di 10 sol.

C. 62^v (18 nov 1298, *in domo Raymondi Libacii vicinia Omnium Sanctorum*): Salvo Mangino, della vicinia di Tutti i Santi e Pietro *de Filino pilliparius* della vicinia di s. Gregorio confessano a Guglielmo *de Cornu* console del paratico di avere avuto in deposito per un anno, a nome del paratico, 46 sol.

C. 64 (29 novembre 1298, *in domo habitationis Bonjohannis de Vizenzo tabernarius*): Guglielmo *de Cornu* console e sindaco del paratico dei tessitori (carta del notaio Giovanni *de Rizado*) e Oberto *de Pavarano* camerario cedono a Bongiovanni *de Vizenzo* già della vicinia di Tutti i Santi, il credito che il paratico ha nei confronti di Oberto *de Bobio*, della vicinia di Tutti i Santi, e di Sibia sua moglie di 14 sol. 8 den., parte di un debito/deposito di 23 sol che detti sposi e Bongiovanni devono a Guglielmo *de Cornu* console del paratico (come da carta di Rizado *de Rizado* del 1293 agosto 21) oltre a 3 sol. di spese sostenute e di 6 den. per la stesura della relativa carta. Il detto camerario confessa avere avuto da Bongiovanni 23 sol. dei propri denari.

C. 65 (7 dicembre 1298, *in maiori ecclesia*, alla presenza del consiglio del paratico): Uberto *de Raimondo* camerario confessa di avere avuto da Oberto *de Pavarano*, camerario uscente, 20 atti di deposito per la somma di 27 l. 12 sol. 6 den. spettanti al paratico e, in contanti, 16 sol. 7 den. Promette ai consoli in carica (Guglielmo *de Vizenzo*, Baldacho *de Monte* e Nigro *de Vizenzo*) di custodire e *reddere rationem* al prossimo camerario o ai prossimi consoli entro 15 gg. dal termine della sua carica, sotto pena di 25 l. e obbligazione dei suoi beni. Ne sono garanti Oberto *de Naville* e Guglielmo *de Cornu*.

C. 66^v (1 febbraio 1298, *in maiori ecclesia*): Convocatis hominibus de consilio paratici testorum et aliis hominibus paratici predicti in magna quantitate et congregatis in maiori ecclesia more solito per requisicionem Opizonis de Maria servitoris dicti paratici, de mandato dominorum Guillelmi de Vizenzo maioris, Baldochi de Monte et Nigri de Vizenzo consulum dicti paratici; in quo quidem consilio facto partito per dictum d. Nigrum consulem suo nomine et nomine

sociorum eius, placuit multo maiori parti quod quilibet qui conventatus fuerit pro disipulo et pro disipula cum aliquo de dicto paratico ab hodie usque ad 10 annos proximos venientes non teneatur nec debeat solvere aliquid consulibus dicti paratici pro disipulatu et conventacione. Et quod statutum quod legitur de predictis sit cassum et irritum et nullius vallis usque ad dictum terminum et pro casso etc.

C. 82 (17 novembre 1299, *in domo Oberti d. ... tabernarii*): Guglielmo Montarzollo sindaco del paratico e dei consoli del paratico (a seguito di carta di procura del notaio Giovanni *de Rizzardo*, 1299 agosto 24), cede a Giacomo Zanzarello, della vicinia di s. Sisto, il credito di 7 sol. 10 den., parte di un debito di 11 sol. 6 den. nei confronti degli eredi del fu Palmerio *mullinarius*, *f. qd. Azonis mullinarii* del monastero di s. Sisto e di sua moglie Sibia, somma che i suddetti coniugi e il suddetto Giacomo avevano promesso di rendere a Bongiovanni *de Vizenzo* e a Peracho *de Mezano*, già consoli del paratico (*carta depositi* di Giacomo *Vacheta* not., 1295 gennaio 28). Vengono inoltre conteggiate le spese per il recupero del credito (2 sol. 6 den.) e per la stesura della relativa carta (6 den.). Il suddetto Guglielmo, sindaco del paratico, confessa di avere avuto da Giacomo le somme dovute.

C. 88^v (29 dicembre 1299, *in maiori ecclesia*): Salvo Mangino camerario, nel consiglio plenario del paratico confessa di avere ricevuto da Alberto *de Raimondo*, camerario uscente, 19 istrumenti di deposito per la somma di 27 lire 12 sol. 6 den. pertinenti al paratico. Promette ai consoli presenti, Alberico *Parasacho* e soci, di custodire quanto ricevuto e di renderne ragione al prossimo camerario o ai prossimi consoli entro 15 giorni dalla cessazione della sua carica, pena 25 lire dei suoi beni. Ne sono garanti in solido Oberto *de Ronchoveteri* e Oberto *de Raimondo*.

C. 89 (30 dic. 1299, *in stacione d. Rainaldi Zenardi*): Salvo Mangino, Guglielmo *de Cornu*, Oberto *de Ronchoveteri*, Giovanni *Sicaputeus*, Gerardo *Stancanus*, Oberto *de Naville* vengono eletti dai consoli del paratico (Alberico *Parasacho*, Guglielmo Montarzollo Oberto *de Pavarano*) per procedere al sindacato di Guglielmo *de Vizenzo* e soci, consoli uscenti e Giacomo *de Raimondo* camerario uscente. Sentenziano che Oberto *de Raimondo*, avendo trattenuto 27 sol. 6 den., è condannato alla restituzione della somma.

C. 95^v (17 marzo 1299, *in stacione d. Raynaldi Zenardi*): i consoli Alberico *Parasacho*, Guglielmo Montarzollo e Oberto *de Pavarano* e Guglielmo *de Vizenzo*, Guglielmo *de Cornu*, Giovanni *Sicaputeus*, Oberto *de Denavilli* e Salvo Mangino consiglieri nominati dal consiglio del paratico, costituiscono sindaco e procuratore generale Rufino *Taiaferrus*

C. 104^v (31 agosto 1300, *sub porticu ecclesie Omnium Sanctorum*): Alberico Perasacho e Guglielmo Montarzollo consoli e Salvo Mangino camerario cedono a Corrado *de Abbacia* notaio ogni diritto del paratico nei confronti degli eredi della fu Agnese, moglie del fu Lanfranco Cristiani sarto e cioè di metà del debito o deposito di 23 sol. che il detto Corrado e Agnese dovevano rendere a Nigro *de Vizenzo* allora console del paratico (come da carta di Pietro *de Abbacia* notaio, 1293 sett. 22) più 6 den per la stesura della presente carta. Salvo Mangino camerario confessa di avere ricevuto la somma di 23 sol. dal suddetto Corrado.

C. 109 (18 dicembre 1300, *in maiori ecclesia*): Guglielmo *de Cornu* camerario, nella seduta plenaria del paratico confessa di avere avuto da Salvo Mangino, camerario uscente, 14 atti di deposito per la somma di 22 l. 6 sol.; promette ai consoli (Marino Malcerino, Bongiovanni *de Vizenzo*, Salvo Mangino) di conservare quanto pervenuto nelle sue mani rendendone ragione al prossimo camerario o ai consoli entro 15 giorni dal termine della sua carica, dietro pena di 10 l. e obbligando i suoi beni. Ne sono garanti Guglielmo Montarzollo e Giacomo Muxio.

C. 110 (1 gennaio 1300, *in ecclesia maiori*): Guglielmo *de Vizenzo maior*, Oberto *de Raimondo*, Giacomo Musso, Peracho *de Mezana*, Oberto *de Denaville*, Giovanni *de Ronchoveteri*, sindaci eletti dai consoli Bongiovanni *de Vizenzo*, Martino Malcerino e Salvo Mangino secondo la forma degli statuti del paratico, esaminate le entrate e le uscite presentate da Alberico Perasaco, Guglielmo Montarzello e Oberto *de Pavarano*, consoli uscenti, e da Salvo Mangino camerario uscente, concordemente sentenziano che Alberico Perasacho e soci hanno ritenuto *de avere dicti paratici* 6 sol. 7 den e Salvo Mangino 5 sol. 8 den. Consoli e camerario uscenti vengono condannati alla restituzione delle suddette somme nelle mani del camerario entrante.

C. 127^v (12 novembre 1301, *in statione domini Raynaldi Zenardi*): Salvo Mangino console, a suo nome e a nome dei soci Bongiovanni *de Vizenzo* e Martino Malcerini, concede licenza piena a maestro Nicolino da Cremona, tessitore della vicinia di s. Maria *de Burgheto* e ai suoi eredi di potere esercitare *artem tellarum schetarum* dietro pagamento di 10 sol. *iuxta formam statuti*.

C. 144^v (28 nov. 1302, *ante domum Iacobi Musii, vic. Omnium Sanctorum*): Guglielmo *de Vizenzo maior* confessa a Guglielmo *de Cornu* e a Guglielmo Montarzollo consoli, di avere da loro avuto in deposito/prestito 10 sol. 6 den. da rendersi entro un anno.

C. 146 (2 dicembre 1302, *ante quandam stacionem palacii Nuxii*): Giovanni Sicaputeus vicinie *Omnium Sanctorum* conferma di avere avuto in deposito 10 sol. 6 den. dal console Guglielmo *de Cornu* (carta di Rizardino *de Rizardis* not., 1302

nov. 30), mentre Giovanni *Blanchus*, della vicinia di s. Gregorio, promette di rispondere a Bongiovanni *de Vizenzo*, console, per detta somma.

C. 146^v (3 dicembre 1302, *in stazione Oberti de Agolaxio pilliparii*): Guglielmo *de Vizenzo maior* e *Pachus de Mezano*, entrambi della vicinia di Tutti i Santi, confessano a Alberico *Perasacho* e a Bongiovanni *de Vizenzo* consoli di avere avuto da loro in deposito 21 sol. da rendersi entro a un anno *ex pacto* 5 sol.

C. 146^v (3 dicembre 1302, *in stazione Oberti de Agolaxio pilliparii*): Bongiovanni e Guglielmo *de Vizenzo* fratelli confessano a Alberico console di avere da lui avuto 21 sol in deposito a un anno *ex pacto* 5 sol.

C. 148^v (6 gennaio 1302, *in maiori ecclesia*, presente, tra i testi, Rivalgario *de Rivalgario curerius Nuxii*): Oberto *de Denaville* camerario, riceve da Giovanni Sillono, camerario uscente, 13 atti di deposito del paratico per la somma di 13 l. 10 sol. Oberto promette a Alberico *Paschasio*, Bongiovanni *de Vizenzo* e Giovanni *de Ronchoveteri* consoli, che provvederà a custodire quanto pervenuto nelle sue mani e a consegnarlo ai prossimi ufficiali del paratico, pena 100 sol. e con l'obbligazione dei suoi beni. Ne sono garanti Giacomo Mussio e Oberto *de Raimundo*.

C. 149 (9 gennaio 1302, *in stazione d. Raynaldi Zenardi*, presente, tra i testi, Rivalgario *de Rivalgario curerius Nuxii*): Guglielmo *de Vizenzo maior*, Alberico *de Rocha*, Giovanni *Sicaputeus*, Salvo Mangino, Giacomo Mussio et Guglielmo *de Vizenzo minor*, eletti da Alberico *Perasacho*, Bongiovanni *de Vizenzo* e Giovanni *de Ronchoveteri* consoli del paratico per sindacare Guglielmo *de Cornu*, Oberto *de Rainaldo*, Guglielmo Montarzello consoli uscenti e Giovanni Sillono camerario uscente, concordemente dichiarano, presa visione delle entrate e delle uscite del paratico, che Giovanni Sillono ha trattenuto 32 sol. 11 den. e lo condannano a pagare detta somma ai consoli presenti; analogamente condannano i suddetti consoli uscenti a restituire al paratico 14 sol. 10 den.

E. IGOR MINEO

RIFERIMENTI AL POPOLO NELLA CANCELLERIA PONTIFICIA
FRA XIII E XIV SECOLO

La famosa lettera scritta a metà agosto del 1350 da Cola di Rienzo e indirizzata all'arcivescovo di Praga, Arnost di Pardubice, contiene, come è noto, un attacco durissimo tanto ai baroni romani quanto a papa Clemente VI¹. Il pontefice viene evocato come colui che ha abbandonato la sua città, lasciandola preda di *latrones* famelici. Sono i baroni e sono chiamati per nome: «nunc Ursinis, nunc Columpnensibus, nunc illis, nunc istis potentibus». L'immagine atroce del pastore che nutre i lupi, affinché questi «con più forza divorino gli agnelli con le zanne e gli artigli»² delinea un triangolo simbolico, pastore-pecore-lupi, che non lascia dubbi circa l'identità che qui viene assegnata al «popolo». Si tratta di un luogo comune³, consistente nel profilo vittimario di un soggetto incapace di opporsi alla sopraffazione, dunque depoliticizzato. Non c'è dubbio infatti che il «popolo romano» risulti, in un testo come questo, un'entità segnata dalla passività, a meno che un intervento prodigioso, perché voluto direttamente da Dio, e cioè la comparsa del tribuno, dell'autore stesso della lettera, non ne determini il riscatto restituendogli la funzione «costituente» dell'autorità imperiale che pure nella lettera viene ricordata⁴.

Testo di battaglia, l'epistola all'arcivescovo di Praga può anche essere vista come palinsesto di nozioni e di codici più o meno correnti, fra i quali, appunto, quello del popolo condannato a un irredimibile silenzio e lacerato da divisioni che sono il contraltare della dolorosa distinzione fra lupi e agnelli. In questo senso, malgrado la polemica fiammeggiante contro il papa avignonese, non è detto che il linguaggio di Cola non condivida, con la testualità

¹ *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, hrsg. von K. BURDACH - P. PIUR, vol. III, *Kritischer text*, n. 57, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, pp. 231-278. La lettera è riassunta in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Cola di Rienzo*, Roma, Salerno editrice, 2002, pp. 163-166.

² «[...] ipsos lupos, pro quibus Romam se venire timere se simulat, nutrit, fovet et roborat, ut sint ad vorandas oves dentibus et unguibus fortiores», *ibid.*, p. 234.

³ F. RICCIARDELLI, *Lupi e agnelli nel discorso politico dell'Italia comunale*, in *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, a cura di A. GAMBERINI - J.-P. GENET - A. ZORZI, Roma, Viella, 2011, pp. 269-285.

⁴ «[...] noster Cesar ipsum Octavianum proinde adoptavit in filium, quem romanus populus eius deinde constituit Cesaris in imperio successorem». *Briefwechsel des Cola di Rienzo cit.*, vol. III, p. 247.

pontificia o curiale, alcune chiavi analitiche fondamentali. In particolare una, probabilmente: quella che individuava nella divisione della comunità il male politico supremo, per cui «certe, dum unitas illa viguit, tremuerunt tyranni, et populi, velut agni, in pascuis exultarunt»⁵.

Questa testualità, indagata nello specchio degli atti di cancelleria, rivela quali fossero i significati ricorrenti di una parola fondamentale come «popolo», e nel contempo il posizionamento del papato nei confronti delle esperienze sociali e politiche del *popolo* comunale, dell'attivismo della parte popolare nel confronto locale con i *milites*, e poi, laddove vedevano la luce, dei regimi di popolo veri e propri⁶. Era sempre un posizionamento pragmatico, graduato a partire da una valutazione fredda degli interessi contingenti da difendere, e condizionato dalla consapevolezza che nella scena politica di primo Trecento tali regimi non erano infrequenti. Naturalmente tale atteggiamento assumeva toni vieppiù specifici all'interno dei domini della Chiesa in Italia centrale, e a Roma in particolare, dove il rapporto tra comune e Papato fu travagliato fin dall'inizio, e dove la convergenza fra papa e baroni (e, in aggiunta, re di Napoli) si accentuò proprio nella stagione nella quale le esperienze di governo «di popolo» furono più frequenti⁷.

In ogni caso la prospettiva pontificia si ispirava a un ben preciso criterio di orientamento nell'intricata semantica del «popolo» politico; il criterio che, senza rimuovere la varietà di significati concorrenti, guardava al popolo, innanzitutto, come sinonimo di comunità politica, come uno dei nomi fondamentali del tutto politico, e registrava con cautela ogni distinzione interna che non fosse quella decisiva fra laici e ecclesiastici.

Torneremo alla fine su questo decisivo punto di convergenza del linguaggio pontificio e di quello, contendente nel 1350, di Cola di Rienzo. Adesso si tratta di giustificare brevemente questo assunto e di fornire qualche documentazione della tendenza, all'interno dei testi della cancelleria pontificia, a osservare con sospetto le esperienze di politica popolare che caratterizzano molte città dell'Italia centrale fra fine XIII secolo e primi

⁵ *Ibid.*, p. 241 s.

⁶ Per un inquadramento generale del problema fino al 1250 circa vedi L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto, Cisam, 2007. Più analiticamente, limitatamente al Lazio, S. CAROCCI, *Comuni, nobiltà e papato nel Lazio*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale*. Atti del XV Convegno del Centro italiano di studi di storia e di arte (Pistoia, 15-18 maggio 1995), Pistoia, presso la sede del Centro, 1997, pp. 213-241.

⁷ Vedi *ibid.*, pp. 231-233, J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Il comune romano* in *Storia di Roma dall'antichità a oggi, Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 117-157, in particolare 141-146.

decenni del successivo, insieme con i riferimenti frequenti al popolo come *universale*, come termine che riassume in sé l'insieme delle parti di una comunità, nobili compresi. La città che più nettamente mostra la coerenza di questa lettura è Roma, naturalmente. Ci torneremo alla fine.

Partiamo intanto da un caso coevo alla vicenda di Cola di Rienzo, protagonisti papa Benedetto XII e una città, Bologna, emblematica rispetto al nostro problema, per una duplice circostanza: appartenere al novero dei comuni nei quali più netta era stata l'affermazione del popolo-parte, ma anche allo spazio su cui si stava sperimentando la sovranità pontificia. Nel 1334, dopo la cacciata del cardinale Bertrand de Pujet, legato papale e signore della città dal 1327, era stato avviato un effimero tentativo di ripristino delle istituzioni comunali di popolo. La reazione del papa si consuma tardi, dopo che Taddeo Pepoli, il vincitore della partita politica apertasi dopo la fuga del cardinale, assume formalmente il ruolo di signore della città nell'agosto del 1337, ordinando l'abrogazione di tutte le riformazioni emanate durante il governo precedente⁸. Ci interessa analizzare la risposta del papa, perché esprime bene una modalità fondamentale di definizione del popolo che ricorre nei testi della sua cancelleria⁹. Com'è noto la reazione orchestrata da Benedetto XII fu formalmente molto dura, perché venne comminato l'interdetto nei confronti della città, salvo mantenere aperto un canale di comunicazione con Taddeo Pepoli, attraverso cui la situazione poté rapidamente essere normalizzata: già nel 1338 venivano avviate le trattative per la «riconciliazione», e nel 1340 la città rientrava nella fedeltà alla Santa Sede, mentre Taddeo Pepoli assumeva il profilo di amministratore dei diritti e dei beni della Chiesa a Bologna¹⁰.

Nel dossier documentario il popolo compare in due accezioni del tutto diverse. Innanzitutto, nell'atto contenente il processo dell'interdetto, la ricostruzione delle vicende della rivolta contro il cardinale pone al centro un «bononiensis populus» che, eccitato da «nonnulli iniquitatis alumpni», si solleva contro il legato, assedia la fortezza cittadina nella quale si è rinchiuso, tortura e uccide uomini della guardia del cardinale, assale il carcere liberando i detenuti, incendia il palazzo episcopale, provocando infine la ribel-

⁸ A. L. TROMBETTI BUDRIESI, *Bologna 1334-1376*, in *Storia di Bologna. 2. Bologna nel Medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 761-866, pp. 780-784; un profilo di Taddeo in M. GIANANTE, *Taddeo Pepoli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 82, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2015, pp. 284-288.

⁹ Il dossier in *Codex diplomaticus domini temporalis S.Sedis*, a cura di A. THEINER, voll. I-II, Roma 1861-62, II, n. 52-53, pp. 28-34 ; n. 63-64, pp. 40-52; n. 99-104, pp. 69-83.

¹⁰ *Ibid.*, n. 101, pp. 80 s.

lione in diverse altre terre e comunità del contado¹¹. La folla in tumulto, che ricordava certamente quella che non molti anni prima aveva cacciato un altro legato del papa, il cardinale Napoleone Orsini, viene detta appunto ‘popolo’ (o, in alternativa, *Bononienses*); il quale popolo viene ben distinto dalla città, o dal comune. L’interlocuzione istituzionale, con la formalizzazione dell’interdetto, avviene infatti, nel medesimo documento, con tutti gli attori ufficiali («Defensorem, Potestatem, Capitaneneum, Barisellum, Iudices, Consiliarios, Antianos, Rectores, Consules artium, Ministeriales et Officiales predictos»), ovvero, in sintesi, con la *civitas* o l’*universitas*. Le istituzioni di popolo, da poco formalmente ripristinate, sono dunque fra gli interlocutori, ma *popolo* compare qui esplicitamente solo come folla in tumulto. Il senso di questa distinzione lo cogliamo leggendo gli atti successivi, quelli che istruiscono la riconciliazione. Alla necessaria rievocazione del popolo colpevole della rivolta, con il riutilizzo alla lettera delle espressioni del documento precedente, fa seguito la descrizione del pentimento; il composito soggetto che, grazie a una ispirazione divina che solleva «calliginem de mentalibus eorum oculis», supplica il perdono è altra cosa rispetto al popolo ribelle, e se ne distingue: viene definito come «commune, universitas et populus bononienses», implorante di guardare al primo «oculo pietatis». In sostanza, responsabile delle violenze e causa dell’interdetto non è né la città, né il comune, né tantomeno il signore, ma il popolo di Bologna in una configurazione espressamente non politica, protagonista di un oscuro spasmo sociale; riaccogliendolo nel seno della chiesa, questo popolo bolognese viene reintegrato in una triade, «commune, universitas et populus» che rappresenta la città nella sua interezza¹². Da qui in poi questo schema rimane inalterato e «popolo» ne farà sempre parte (senza mai essere menzionato da solo).

¹¹ *Ibid.*, n. 52, p. 29.

¹² *Ibid.*, n. 63 p. 42: «Postmodum vero predicti commune, universitas et populus bononienses [...] ad sinum eiusdem ecclesie matris sua a qua velut alienati filii propria culpa recesserant, redire saniori consilio cupientes [*inviano propri rappresentanti*] qui coram nobis [...] a nobis ex parte communis, universitatis et populi predictorum devote et humilis supplicationis instancia postularunt, non attendentes eiusdem populi insipientiam et excessus, sed pie considerantes eiusdem sedis et romane ecclesie benignitatem et clemenciam consuetam, et quod predicti Bononienses fuerunt hactenus eiusdem ecclesie devoti filii et esse perpetuo proponebant, et quod idem populus in servizio eiusdem ecclesie contra indevotos ipsius sanguinem suum fundere, et bona sua exponere minime dubitarat, populum ipsum dignaremur respicere oculo pietatis, et ei redeunti et penitenti sinum et gremium eiusdem ecclesie misericorditer aperire, dictumque populum dirigere ut ipsa Civitas nostra sub alis pietatis nostre et eiusdem ecclesie in pacis plenitudine et pulcritudine valeat gubernari, quod fieri indubitanter credebant, si eiusdem sedis clemencia se super articulis

Da questa importante vicenda – la vicenda delle fasi di un discorso cancelleresco che filtra e mette in forma la vicenda dei fatti – emerge tanto la diffidenza, se non il fastidio, della chiesa per il popolo-parte in azione (a prescindere dalla scontata condanna per la rivolta), quanto il fatto che «popolo», in un’accezione ben diversa, sintesi armonica della comunità, continui a essere, nel linguaggio ecclesiastico, l’attore giuridico e religioso consegnato all’esperienza politica da una lunga tradizione: quanto meno la stessa tradizione delle pratiche documentarie di curia.

La cancelleria pontificia, in effetti, prima che l’esperienza del popolo comunale organizzato prenda corpo e diventi imprescindibile, dunque più o meno fino alla metà del Duecento, adopera normalmente il lemma ‘popolo’ come sinonimo di comunità o di città. Non potendo entrare qui nel dettaglio ricorderò brevemente che nella routine documentaria i destinatari giuridicamente attivi delle missive pontificie indirizzate alle comunità, limitandoci a quelle che appartengono ai domini della chiesa in Italia centrale, sono regolarmente i consoli e il popolo, il potestà e il popolo oppure il popolo tout court: ad esempio, Corneto 1144 e 1123¹³, Orvieto 1158, 1226, 1230, 1238¹⁴, Tuscolo 1159¹⁵, Fermo 1200, 1220, 1224¹⁶, Fano, Iesi e Pesaro 1200¹⁷, Sutri 1206¹⁸, Città di Castello 1221¹⁹, Porcena (o Porsena) 1222²⁰, Cencelle 1224²¹, Camerino e Foligno 1227²², Sezze 1227²³, Civita Castellana 1228²⁴, Amiterno e Forcone 1229²⁵, Terracina 1232²⁶,

infrascriptis pie dignaretur ipsorum communis universitatis et populi supplicationibus inclinare».

¹³ *Codex diplomaticus* cit., vol. I, p. 14: «ex mandato et voluntate aliorum consulum et populi Cronietane civitatis[...] pro cuncto cronietano populo [...] pro toto populo Cronietano»; p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18: patto fra papa Adriano IV e il popolo di Orvieto, che giura insieme ai suoi consoli; pp. 82, 93, 109.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 34, 61, 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, pp. 70 s.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 83.

²³ *Ibid.*, p. 85.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁶ *Ibid.*, p. 97.

Veroli 1233²⁷, Tivoli 1237²⁸, Assisi 1237²⁹, Spoleto 1240³⁰, Recanati 1240³¹.

In questa documentazione trapelano i conflitti che attraversano le comunità all'inizio del XIII secolo, e la formazione delle contrapposte parzialità, di *milites* e popolari, come nel caso particolarmente netto di Anagni³². I tentativi operati dalla curia di riportare la pace poggiano sulla repressione di tali parzialità, ma ancor più sulla stigmatizzazione di ogni tipo di associazione, dunque sulla delegittimazione di ogni autonoma iniziativa di tipo «popolare». La cancelleria non ha difficoltà, quando il papa si indirizza a una comunità segnata dal conflitto e dalla presenza certa delle parti, a comunicare con il popolo locale come entità del tutto diversa dalla parte, o almeno sufficientemente diversa da imprimere a *popolo* un'aura di evidente ambiguità. Quando, ad esempio, il papa si rivolge nel 1235 ad Assisi e a Viterbo³³ lo fa indirizzandosi genericamente, da un lato, «dilectis filiis potestati, consilio et populo Asisinatibus», dall'altro «consilio et populo viterbien-sibus». Segue una condanna recisa della divisione e dell'azione nefasta delle parti: e ad Assisi, una volta denunciato lo *scisma*, viene comminata una pena ai violatori della pace che consiste in cento lire «si fuerit miles» e di 50 «si de populo»³⁴. Analogamente, il perdono concesso nel 1241 a Ferentino viene comunicato «potestati, consilio et populo» e precede la raccomandazione al rappresentante pontificio di trattenere, in attesa del nuovo giuramento, 24 ostaggi, 12 *milites* e 12 popolari³⁵.

È poi rilevante il caso, famoso e emblematico, di Perugia³⁶. Anche questa città, come è noto, agli inizi del XIII secolo appare già divisa in *milites* e

²⁷ *Ibid.*, p. 101: «consulibus et universo populo verulanis».

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

³⁰ *Ibid.*, p. 114.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 95. V. CAROCCI, *Comuni, nobiltà e papato* cit., pp. 218-221.

³³ *Ibid.*, docc. 178 e 179, pp. 104-106.

³⁴ Va precisato che nell'atto destinato a Viterbo il conflitto tra *milites* e popolo rimane sottinteso; ci si limita a condannare recisamente «quasdam colligationes impietatis et confederationes sub velamento communitatis», *ibid.*, p. 106. Il *velamen communitatis* potrebbe alludere alla confusione infausta fra parzialità e comunità.

³⁵ *Ibid.*, p. 115 (docc. 195-196).

³⁶ Se ne sono occupati J. P. GRUNDMAN, *The Popolo at Perugia, 1139-1309*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1992, pp. 36-60, J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, Bologna, Il Mulino, 2004 (ed.orig. Paris 2003), pp. 216 s.

populus, tanto che il papa, Innocenzo III, interviene nel 1214 per ristabilire la pace fra le parti³⁷. L'evocazione della divisione si confonde però con la presenza di un popolo che, anche qui, e in modo ancor più chiaro se il testo viene contestualizzato nella prassi discorsiva che stiamo seguendo, sembra coincidere con tutta la città³⁸. Dopo un esordio nel quale il papa si rivolge, secondo una formula consueta, «dilectis filiis populo perusino», l'oggetto e i termini della pace vengono espone in un inserto che vede il rappresentante del papa e il podestà del comune ingiungere alle parti il rispetto degli accordi. Il testo mostra bene la divisione fra le parti e quali sono i temi controversi (beni comunali, colletta, risarcimento dei *milites*). D'altra parte, in due punti riemerge il raccordo: quando i rappresentanti dichiarano di volere agire «pro pace populi Perusini», e quando vengono definiti i pochi casi nei quali può essere riscossa la colletta: fra questi «cum populus Perusinus moverit guerram de comuni voluntate». I *milites* in contrasto con il popolo non sono dunque, sembrerebbe, una presenza estranea al popolo inteso come corpo integrale della comunità, cosicché è questo corpo a essere diviso dal conflitto, determinando al suo interno uno scarto da cui scaturiscono due accezioni di 'popolo'. Altrimenti perché i rappresentanti del papa agirebbero «pro pace populi Perusini» subito dopo aver dichiarato di avere ricevuto il giuramento di pace di *milites* e *populus*? Non solo: il *populus perusinus* – leggiamo – possiede *comuniter* i beni comunali. È possibile che non comprenda i *milites* che su quei beni comuni devono essere risarciti?³⁹.

³⁷ A. BARTOLI LANGELI, *Codice diplomatico del comune di Perugia. Periodo consolare e podestarile (1139-1254)*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1983, vol. I, nn. 57-58, pp. 133-136.

³⁸ Va osservato che già nel 1198 l'atto con cui Innocenzo III prende Perugia sotto la sua protezione è rivolto «potestati et populo perusinis», *ibid.*, n. 21, p. 47.

³⁹ Per comodità riportiamo tutto l'incipit dell'inserto, *ibid.*, pp. 133-34: «Quia divina cooperante gratia, milites et populus Perusini, nostris obtemperantes monitis et mandatis, iurarunt stabilitam a nobis inter eos pacis concordiam observare iuxta tenorem presentibus exaratum, ad vestram volumus notitiam pervenire quod nos ad honorem Dei et domini pape, ac pro pace populi Perusini: volumus et precipimus, ut comunitates [i beni comunali] omnes quas *populus Perusinus* comuniter tenet ad manus suas, vel recuperare potest iuste [...]» (corsivi miei). Un riscontro è in un atto di Onorio III del 1218 (*ibid.*, n. 67, p. 178) emanato subito dopo uno scontro armato fra i perugini e Gubbio, nel quale ritorna il problema divisivo del finanziamento della guerra interpretato diversamente (colletta o appalto dei beni comunali) da due fronti distinti – «quibusdam dicentibus» e «alii» – identificabili nello schieramento dei *milites* da una parte e in quello dei *populares* dall'altra. Entrambi i fronti dichiarano che la guerra contro Gubbio era stata mossa «de communi voluntate», con esplicito riferimento a uno dei casi di riscossione della colletta previsti dall'accordo del 1214 (appunto «cum populus Perusinus moverit guerram de comuni voluntate»), cfr. GRUNDMAN, *The popolo* cit., pp. 54-56.

Un documento del 1223 sembra confermare questa lettura. Giovanni cardinale di Santa Prassede, legato del papa Onorio III, si rivolge ancora una volta «ad sedandam discordiam inter milites et sequaces eorum ex parte una et populares Perusinos et adiutores eorum ex altera». Nel prosieguo però i membri di quest'ultima pars sono ridenominati *pedites*, e il *populus perusinus*, che compare in due passaggi, torna ad abbracciare l'insieme della comunità⁴⁰. E tuttavia pochi anni dopo, una missiva del 1228 di Gregorio IX si rivolge a un «popolo perusino» che, questa volta, sembra davvero essere la parte popolare in conflitto con quella dei *milites*; il che non toglie che un filo di ambiguità riemerge, dal momento che l'atto allude alla volontà del papa «ad refomandam inter vos et milites vestros pacem», mostrando appunto i *milites* come una sorta di articolazione del popolo-tutto, nello stesso documento identificato anche come *universitas*⁴¹.

Questa nozione universale di popolo resta viva, malgrado il peso crescente nel corso del XIII secolo dell'altra modalità semantica. Non c'è qui lo spazio per seguire nel dettaglio il filo di questa tradizione. Basterà accennare, fuori dal perimetro comunale, al caso di una città dallo statuto peculiare come Benevento. Nel 1300 Bonifacio VIII approva e conferma certi statuti che la città, o meglio il vescovo Teoderico, aveva promulgato in risposta a una fase di disordini interni. Il papa, che agisce come vero sovrano della *civitas*, si rivolge sistematicamente al soggetto politico unitario della città, ossia il «commune seu populus» (oppure l'«universitas seu populus»); un popolo di cui fanno parte tutti gli uomini, «armati vel inermes», parimenti responsabili nel mantenimento della pace interna minacciata dall'aggressività delle *partes*⁴².

⁴⁰ BARTOLI LANGELI, *Codice diplomatico* cit., vol. I, n. 87, pp. 218-224. Nel primo caso (p. 220, r. 60) si rievoca una vertenza tra il popolo perugino e la chiesa di San Lorenzo, nell'altro (p. 222, r. 90) ci si riferisce al primo, evocato come consapevole della pena di chi contravverrà alla pace. Difatti la conferma da parte del papa dei mandati formulati dal suo legato, indirizzata, come di consueto, «potestati et populo perusinis», si richiama alla pace e alle disposizioni che il legato stesso ha promosso «inter vos» (inteso il popolo di Perugia), *ibid.*, n. 88, p. 225.

⁴¹ BARTOLI LANGELI, *Codice diplomatico* cit., vol. I, pp. 229-231. Vale la pena di notare, entrando per un momento nell'ambito della documentazione cittadina, che quando la parte dei *milites* prende direttamente la parola, siamo nel 1213 nel contesto di un accordo con Città di Castello, essi denominano gli avversari come «pedites», evitando il termine *popolo*, *ibid.*, n. 83, p. 210

⁴² *Les registres de Boniface VIII*, a cura di G. DIGARD, vol. II, Paris, Ecole Française de Rome, 1904, coll. 762-768.

Naturalmente Roma, la città e il suo comune, mostra la situazione più espressiva, non solo per la fragilità delle esperienze politiche assimilabili allo schema dell'affermazione istituzionale del popolo-parte; molto più in generale per l'assoluta peculiarità del «popolo romano» protagonista putativo di tali vicende, almeno a partire dal 1143, con la costituzione del comune romano. Si affermava allora un assetto politico della città fondato sul recupero della capacità di tale «popolo romano» di legittimare il potere locale, di dare vita cioè, grazie a un investimento sul passato impossibile altrove, a uno spazio politico ben definito, quello del «senato e del popolo»⁴³. I pochi documenti superstiti del senato costituito nel 1143 contengono appunto atti politici e giudiziari promulgati a nome del popolo, e sulla base di un'autorità che dal popolo (e in alcuni casi anche dal papa e dalla curia) deriva: come la pace e fedeltà giurata a papa Clemente III nel 1188 da un «senatus, populus Romanus» che esalta in apertura la sua propria *dignitas*⁴⁴.

Il riflesso di questa impostazione nel linguaggio della cancelleria non è subito evidente⁴⁵. Non sorprende tuttavia che, molto più tardi, al tempo degli esperimenti di autoorganizzazione del popolo-parte su modelli umbro-toscani, gli atti della cancelleria pontificia degli anni '30 del XIV secolo mostrino bene la regolarità della relazione di prossimità fra *urbs* e *populus* (spesso nell'endiadi *urbs et populus*⁴⁶), e la continuità di un inquadramento rigorosamente integrale del popolo stesso che non era solo il frutto della contingente ostilità del papato nei confronti delle iniziative antinobiliari, ma l'effetto della persistenza della tradizione politica e discorsiva che abbiamo ra-

⁴³ C. WICKHAM, *Sonnambuli verso un nuovo mondo. L'affermazione dei comuni italiani nel XII secolo*, Roma, Viella, 2017 (ed. orig. Princeton 2015), pp. 135-140, che insiste sulla consapevolezza degli attori che diedero vito al nuovo assetto comunale; C. E. BENEŠ, *Whose SPQR?: Sovereignty and Semiotics in Medieval Rome*, in «Speculum», 84 (2009), pp. 874-904, in particolare pp. 876-881.

⁴⁴ *Codice diplomatico del Senato romano dal MCXLIV al MCCCXLVII*, a cura di F. BARTOLONI, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1948 (Fonti per la storia d'Italia, 87), n. 42, pp. 71-74. Esempi precedenti *ibid.*, n. 11, p. 14 (1151): «Nos senatores [...] a domno nostro papa Eugenio totaque veneranda apostolica curia et reverendo populo romano pro regimine Urbis annuatim in Capitolio constituti»; stessa formula in n. 11, pp. 12 s. (stesso anno); n. 17, p. 23 (1160) «Nos senatores a reverendo atque magnifico populo romano pro pace infra Urbem et extra manutenenda et singulis sua iustitia tribuenda in novo consistorio Senatus annuatim in Capitolio constituti»; analogamente n. 18, p. 26 (1162).

⁴⁵ La verifica è limitata al *Codex* di Theiner.

⁴⁶ *Codex diplomaticus Dominii temporalis S. Sedis* cit., vol. I, pp. 429 (anno 1310), 468 (1313), 553 (1328), 570 (1330), vol. II, pp. 9, 11 (1336), 85 (1340), 190 (1348), 198 (1350), 217 (1351), 237 (1352), 392 (1360).

pidamente delineato, e di cui come abbiamo accennato all'inizio, persino Cola di Rienzo si farà portavoce.

Mi limito a un solo esempio, relativo al tentativo del papa di comporre il conflitto scoppiato tra il 1335 e il 1336 fra alcuni Orsini e la parte di Stefano Colonna e che aveva causato il danneggiamento di alcuni ponti e in particolare di Ponte Milvio. La tregua è negoziata dall'arcivescovo Bertrando di Deaux, su mandato del papa, Benedetto XII, ma anche sulla base della sua autorità di «sindicus et defensor dicte Urbis», nominato dal popolo romano per garantire la sicurezza di tutti i cittadini, di tutti gli abitanti, di tutti coloro che arrivano e partono; e riguarda non solo i capifazione esplicitamente nominati, ma anche «quoscumque alios nobiles vel ignobiles urbis et districtus prefatorum, cuiuscumque status aut conditionis existerent». Del resto, i ponti devono potere essere adoperati da tutti, non solo dalle famiglie baronali che li hanno occupati militarmente: ovvero devono essere gestiti «ad necessarios et accomodos [...] transitus civibus ac peregrinis et aliis viatoribus», il che vuol dire che «ad prefatum populum Romanum pertinere noscuntur»⁴⁷.

Poco dopo, il 31 luglio 1336, lo stesso papa Benedetto XII viene investito, a vita, della carica senatoria: anche in quell'occasione la 'persona' con la quale il papa interloquisce è l'«Universitas urbis» (incarnata nei suoi ambasciatori): il suo sinonimo, nel prosieguo del documento, è «populus et cives Urbis predicte». In chiusura, è al «popolo romano» che il papa si raccomanda affinché obbedisca ai rettori di Campagna, Marittima e Patrimonio che si occuperanno della fase di transizione: «eisdem populo romano damus nostris litteris in mandatis, ut vobis in hac parte devote pareant et intendant»⁴⁸. Si susseguono poi gli atti che danno attuazione alla misura: nomine di vicari, ma anche concrete disposizioni di governo: e sempre con il richiamo alla fonte di questa legittimità: «Sane prefatus populus gerens erga personam

⁴⁷ *Codex diplomaticus Domini temporalis S. Sedis* cit., vol. II, p. 10 s., n. 20 (18 marzo 1336): «Bernardinus Archiepiscopus libredunensis de speciali mandato nostro personaliter ad urbem accedens, [...] inter easdem partes litterarum nostrarum in hac parte auctoritate suffultus, necnon syndicus et defensor dicte Urbis a populo Romano constitutus, ex potestate et virtute sindicatus et defensorie dicte Urbis et populi Romani pro bono et pacifico ipsius urbis et districtus eiusdem statu, ac securitate quorumcumque civium Romanorum et habitatorum urbis et districtus predictorum, et etiam omnium ad ipsam urbem accedentium et recedentium ab eadem, inter predictas personas superius nominatas, ac quoscumque alios nobiles vel ignobiles urbis et districtus prefatorum, cuiuscumque status aut conditionis existerent treugas ordinavit». Sui fatti del 1335-36 vedi E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia, 1252-1377*, Bologna, L. Cappelli, 1952, pp. 495-497.

⁴⁸ *Codex diplomaticus Domini temporalis S. Sedis* cit., n. 42, p. 22.

nostram devotionis et reverentie filialis affectum Senatoriam, capitaneatum, syndicatum et defensoratum dicte urbis ad vitam nostram nobis iamdudum unanimi voluntate commisit»⁴⁹.

Ancora nel 1339 il papa ricorda la concessione fatta «in pleno ipsorum parlamento unanimi totius romani populi voluntate»⁵⁰. Siamo dunque non lontani dal 1347, l'anno dell'insorgenza popolare guidata da Cola di Rienzo. Possiamo cogliere ora, in conclusione, il punto di convergenza, solo in apparenza paradossale, fra il codice della cancelleria e quello delle lettere del tribuno, l'uomo di umile estrazione che fra il marzo e il settembre 1347 si rese protagonista di una dura offensiva antiaristocratica, a capo di uno schieramento di parte, un «popolo» lontanissimo dall'universo dei baroni e delle loro clientele. Durante la sua breve avventura, Cola si avvale di strumenti politici e propagandistici che sono, in una certa misura, importati, in modo particolare da Firenze: dunque un programma politico, il «popolo»-parte che garantisce la pace interna, e una logica normativa, quella della legislazione antimagnatizia. Evidentemente autoctono, invece, ma del tutto indigesto al papa, è invece il programma che recuperava al popolo romano, un'entità in questo modo sospesa fra presente e passato, la sua antica funzione di fonte dell'autorità imperiale, attestata dalla cosiddetta *lex regia*⁵¹.

Tuttavia la centralità di questo argomento aveva un'implicazione profonda, il recupero immediato della dimensione totalizzante del 'popolo', che riecheggiava la 'unanimità' evocata più volte dai documenti pontifici negli anni precedenti. Se è vero che Cola batteva ossessivamente il tasto della responsabilità che i baroni-magnati portavano della miserevole condizione della città, è vero però che ancora più insistito, nelle sue lettere, era il motivo dell'unificazione, o meglio della riunificazione. Poco dopo avere assunto il titolo e le funzioni di tribuno, nelle comunicazioni inoltrate ad alcuni comuni dell'Italia centrale egli sottolineava più volte il risultato rapidamente raggiunto grazie alla sua ascesa: il riemergere di un 'popolo romano' unifi-

⁴⁹ *Ibid.*, n. 50, pp. 27 s. (15 ottobre 1336); v. anche n. 61, p. 39; n. 93, p. 66.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 87, p. 63

⁵¹ Fondamentale D. MANTOVANI, «*Lex "regia" de imperio Vespasiani. Il vagum imperium e la legge costante*», *La Lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*. Atti del Convegno (Roma, 20-22 novembre 2008), a cura di L. CAPOGROSSI COLOGNESI - E. TASSI SCANDONE, Roma, L'«Erma» di Bretschneider, 2009, p. 125-156. La reazione del papa al programma politico-giuridico di Cola è nella lettera a Carlo di Boemia del febbraio 1348, *Codex diplomaticus Domini temporalis S. Sedis* cit., vol. II, n. 187, pp. 190-191 (dove Cola viene definito «perniciosum atque pestiferum»).

cato e nuovamente riconosciuto nella sua funzione di fondamento dell'autorità pubblica. Anche se il vero artefice del prodigio era riconosciuto in Gesù Cristo: è lui che «*ipsum romanum populum [...] ad unitatem et concordiam revocavit*»⁵². Poco più tardi alcune epistole del luglio del 1347 mostrano come l'enfasi sull'unificazione e sulla concordia ritrovata sposti sullo sfondo il profilo del popolo-parte. L'8 luglio, scrivendo a Clemente VI, Cola accosta al passato recente di un popolo diviso in tante parti quanti i leader baronali («*Romanum populum, qui in tot partes iam divisus fleverat miserie sue statum, quot erant in urbe eiusque districtu capita tyrannorum*»), il presente di una repentina, quasi miracolosa sottomissione di «*magnates, tyrannos et principes*», responsabili della divisione e dello *statum miserie*, all'autorità del tribuno⁵³. Sicché, il 15 luglio, scrivendo a un anonimo interlocutore, e riprendendo il motivo della discordia che fino a poco tempo prima aveva lacerato la città, mette in relazione la «*reductio ad concordiam*» dei magnati con l'epifania di un «*totus Romanus populus*», un popolo a tal punto integrale da potere includere anche i magnati:

quis enim credere posset Romanum populum, plenum dissidiis, hactenus sordidum omni genere vitiorum, reductum ad tante unitatis affectum, ad tantumque amorem iustitie et honesti, virtutis et pacis, in tanta temporis brevitate, tyramnis domitis, cessantibus odiis, percussionibus, homicidiis et rapinis? [...]. Magnates, quibus inequa rerum communitas causam dissentionis prestabat, ad divisionem et portionem equalem, nec non et discordes omnes, *ad concordiam*, tempore isto nostri regiminis, per Dei gratiam mirabiliter *sunt reducti, et totus Romanus populus ad devotionem accensi plusquam nunquam fuerint* a nativitate domini nostri Iesu Christi gloriosissimi⁵⁴.

⁵² *Briefwechsel des Cola di Rienzo* cit., vol. III, p. 21.

⁵³ *Ibid.*, p. 42, 8 luglio, lettera a Clemente VI: «*Sane post commissum per eundem vestrum Romanum populum, qui in tot partes proch dolor! iam divisus fleverat miserie sue statum, quot erant in urbe eiusque districtu capita tyrannorum, mihi, licet indigno, tamen inspiratione divina, libertatis, pacis et iustitiae tribunatum, per me non ambitione officii, sed dilectione comunis boni vestre prefate Urbis et totius Romane provincie humiliter acceptatum, aciem mentis mee converti ad urbem totamque Romanam provinciam in libertate, pace et iustitia gubernanda et ad deponendam superbiam tyrannorum, quorum fauces, polluto sanguine popolari, mansuescere nesciebant. Et operante Spiritu Sancto, a quo istud regimen sumpsit exhordium et feliciter tenet statum, singulos Urbis magnates, tyrannos et principes ad obedientiam meam adduxit mirabiliter dextera Regis regum [...]*».

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 53 s.

Era questo l'orizzonte che poteva accomunare le contrapposte prospettive di Clemente VI e Cola di Rienzo. Per entrambi la divisione del popolo-comunità, e il danno procurato dall'«error parcialitatis»⁵⁵, costituivano il più urgente dei problemi politici.

⁵⁵ Così Cola nella lettera all'arcivescovo di Praga, *ibid.*, p. 245: «[...] Fateor attamen, quod [...] pro tollendis omnibus parcialitatis erroribus et ad unitatem populis reducendis [...] constitui sepius memet ipsum».

KRISTJAN TOOMASPOEG

IL CONFINE TERRESTRE DEL REGNO DI SICILIA
CONFLITTI E COLLABORAZIONI, FORZE CENTRALI,
LOCALI E TRASVERSALI (XII-XV SECOLO)

La storia istituzionale del Mezzogiorno medievale è ricca di fenomeni originali, di “particolarismi”¹, di solito importati da fuori, ma elaborati e trasformati *in loco* e talvolta esportati in altre regioni, contribuendo al passaggio dallo Stato medievale a quello moderno². Uno di essi consisteva nel fatto che possedeva una frontiera terrestre stabile e ben definita con il suo vicino settentrionale, lo Stato della Chiesa³: un esempio – peraltro eccezionalmente ben documentato – dell’esistenza delle frontiere lineari nel Medioevo⁴, che si inserisce a pieno titolo nell’ambito dei *Frontier Studies*⁵. Quello che ci interessa al presente è il fatto

¹ C. D. FONSECA, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medievale*, Galatina, Congedo, 1987.

² Uno degli esempi è la fiscalità doganale, “esportata” in Aragona: K. TOOMASPOEG, “*Quod prohibita de regno nostro non extrahant*”. *Le origini medievali delle dogane sulla frontiera tra il Regno di Sicilia e lo Stato pontificio (secc. XII-XV)*, in *Apprendere ciò che vive. Studi offerti a Raffaele Licinio*, a cura di V. RIVERA MAGOS - F. VIOLANTE, Bari, Edipuglia, 2017, pp. 495-526, qui pp. 523-524.

³ Si vedano prima di tutto i volumi *Une région frontalière au Moyen Âge. Les vallées du Turano et du Salto entre Sabine et Abruzzes*, a cura di É. HUBERT, Roma, École française de Rome, 2001 e *Il confine nel tempo*. Atti del Convegno (Ancarano, 22-24 maggio 2000), a cura di R. RICCI - A. ANSELMINI, L’Aquila, Libreria Colacchi, 2005.

⁴ L’esistenza delle frontiere lineari medievali è stata per molto tempo negata dagli storici, ma oggi non è più in discussione: si veda ad esempio F. CURTA, *Linear Frontiers in the 9th Century: Bulgaria and Wessex*, in *Frontiers and Borderlands*, Varsavia, Fundacja Centrum Badań Historycznych, 2011, pp. 15-31, qui p. 15; P. GAUTIER DALCHÉ, *Limite, frontière et l’organisation de l’espace dans la géographie et la cartographie de la fin du Moyen Âge, in Grenzen und Raumvorstellung (11.-20. Jh.)*. *Frontières et conceptions de l’espace (11^e-20^e siècles)*, a cura di G.P. MARCHAL, Zurigo, Chronos Verlag, 1996, pp. 93-122, qui p. 93; D. PRINGLE, *Castles and Frontiers in the Latin East*, in *Norman expansion. Connections, continuities and contrasts*, a cura di K. J. STRINGER - A. JOTISCHKY, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 227-248, qui pp. 233-235.

⁵ Tra le numerose opere su questa tematica, mi limito a segnalare *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*. Actes du colloque d’Erice-Trapani (Italie), tenu du 18 au 25 septembre 1988, a cura di J.-M. POISSON, Roma - Madrid, École française de Rome - Casa de Velázquez, 1992; *Grenzen und Raumvorstellung* cit. e *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, a cura di K. HERBERS - N. JASPERT, Berlin, Akademie Verlag, 2007.

che l'esistenza della frontiera avesse avuto come conseguenza lo sviluppo di una serie di istituzioni nuove e la trasformazione di altre preesistenti.

Come è stato notato da Pierre Toubert⁶, le zone frontaliere erano oggetto di particolare interesse (di "sovrainvestimento") da parte del potere pubblico e sono da considerare degli ottimi indicatori dell'efficienza dello Stato⁷. Allo stesso tempo, come sottolinea lo storico francese, la frontiera non era mai del tutto impermeabile e la popolazione dei due lati del confine viveva in una perpetua interazione⁸. Tutte queste considerazioni trovano valide illustrazioni nel caso della frontiera del Mezzogiorno, come si tenterà di dimostrare nel presente saggio.

La creazione 'ufficiale' della frontiera meridionale può essere fatta risalire al *Pactum Beneventanum* concluso tra Guglielmo I e Adriano IV nel 1156⁹, mentre la sua fine fu il risultato dell'unificazione dell'Italia¹⁰ e poi del regio decreto n. 1 del 2 gennaio 1927, che istituiva – tra molte altre – anche le nuove province di Frosinone e di Rieti¹¹. Il decreto annullò in questi due casi la delimitazione basata sull'antico confine (nel primo caso tra i circondari di Frosinone e di Sora, e nel secondo tra quelli di Rieti e di Cittaducale), partendo dall'espressa volontà di mettere fine ad una divisione territoriale durata diversi secoli e che poteva essere considerata artificiale ed arbitraria¹². Benché l'applicazione del decreto abbia provocato delle polemiche, l'unificazione dei territori al di qua e al di là dell'antico confine ci sembra, oggi come oggi, una misura 'saggia', portatrice di una certa logica amministrativa. Il Frusinate e il Reatino sono tuttora degli esempi molto tipici di zone di confine, marcate da una specie

⁶ P. TOUBERT, *Frontière et frontières: un objet historique*, in *Castrum* 4 cit., pp. 9-17.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁹ *Pactum beneventanum inter Hadrianum IV. et Wilhelmum I. regem*, a cura di L. WEILAND, in *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio IV, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. I, Hannover, Hahn, 1839, doc. 413, pp. 588-590, qui p. 590; commento in E. CUOZZO, *Il sistema difensivo del regno normanno di Sicilia e la frontiera abruzzese nord-occidentale*, in *Une région frontalière* cit., pp. 273-290, qui p. 273.

¹⁰ Sulle vicende post-unitarie, si veda ad esempio T. AEBISCHER, *Un confine per il papa. Problematiche territoriali nella questione romana e confine dello Stato della Città del Vaticano*, Roma, Bardi, 2009.

¹¹ «Gazzetta Ufficiale del Regno», 7 (11 gennaio 1927), pp. 95-98.

¹² La traccia dell'antica frontiera è tuttavia ancora visibile nei confini dei singoli comuni del Lazio meridionale, mentre la sua parte nord-orientale, non modificata dal decreto del 1927, corrisponde in gran parte al confine tra le Marche e l'Abruzzo: G. GAGLIARDI, *L'ultima trasformazione del confine tra Marche e Abruzzo nell'800*, in *Il confine nel tempo* cit., pp. 473-486, qui p. 473. Altre modifiche, che non tratterò in questa sede, furono introdotte con la creazione della provincia di Latina nel 1934.

di ‘unione nella separazione’, come la Galizia tra il Portogallo e la Spagna o la regione Seto tra la Russia e l’Estonia¹³.

I due casi citati derivano tuttavia da percorsi storici distinti. La parte sud-occidentale dell’antica frontiera si era formata già nel IX-X secolo¹⁴, venendo poi ripresa tale e quale dai Normanni dopo il 1130. Di conseguenza, il confine statale corrispondeva qui esattamente a tutte le delimitazioni amministrative, a cominciare da quelle diocesane¹⁵. Nella parte nord-orientale, il confine era invece il risultato di una violenta separazione operata dai Normanni quando conquistarono l’Abruzzo e divisero con il papato l’antica Sabina imperiale e la contea di Ascoli¹⁶. Nelle valli del Salto e del Turano, la frontiera divide in due delle realtà sociali ed economiche preesistenti, passando ad appena 10 km da Rieti¹⁷. Anche le diocesi locali furono attraversate dalla linea di confine, cosicché i vescovi di Ascoli Piceno e di Rieti, nello Stato della Chiesa, tenevano una parte consistente del loro patrimonio nel Regno; lo stesso vale per alcune signorie laiche ed ecclesiastiche¹⁸. Assistiamo dunque a due tipologie diverse di confine: una simile a quella che divide l’impero carolingio dopo il trattato di Verdun dell’843 e che non seguiva le divisioni amministrative ecclesiastiche¹⁹; l’altra

¹³ La tematica delle regioni di confine è stata oggetto di diverse iniziative di ricerca degli ultimi tempi, in particolare nell’ambito del progetto europeo *Cuius Regio*. Si veda ad esempio *Entre Portual e a Galiza (Sécs. XI a XVII). Um olhar peninsular sobre uma região histórica*, a cura di L. ADÃO DE FONSECA, Porto, CEPESE - Fronteira do Caos, 2014.

¹⁴ G. PESIRI, *Per una definizione dei confini del ducato di Gaeta secondo il preceptum di papa Giovanni VIII*, in «Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 107 (2005), pp. 169-191.

¹⁵ P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Roma, École française de Rome, 1973, p. 953.

¹⁶ C. RIVERA, *L’annessione delle terre d’Abruzzo al Regno di Sicilia*, in «Archivio Storico Italiano», 84/2 (1926), pp. 199-309; A. CLEMENTI, *Le terre del confine settentrionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, II/1, a cura di G. GALASSO - R. ROMEO, Napoli 1988, pp. 15-81, qui pp. 44-52; L. FELLER, *The Northern frontier of Norman Italy*, in *The society of Norman Italy*, a cura di G. A. LOUD - A. METCALFE, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 47-74; K. TOOMASPOEG, *La frontière terrestre du Royaume de Sicile à l’époque normande: questions ouvertes et hypothèses*, in *Quei maledetti normanni. Studi offerti a Errico Cuozzo per i suoi settant’anni da Colleghi, Allievi, Amici*, a cura di J.-M. MARTIN-R. ALAGGIO, Ariano Irpino-Napoli, Centro Europeo di Studi Normanni, 2016, II, pp. 1205-1224.

¹⁷ T. LEGGIO, *Ad fines regni. Amatrice, la Montagna e le alte valli del Tronto, del Velino e dell’Aterno dal X al XIII secolo*, L’Aquila, Libreria Colacchi, 2011, p. 102.

¹⁸ M. T. CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni tra Stato della Chiesa e Regno*, in *Une région frontalière* cit., pp. 305-326, qui pp. 306, 314, 317.

¹⁹ Altri esempi del genere non mancano, come la frontiera tra Castiglia e Portogallo: A. BAZZANA - P. GUICHARD - P. SÉNAC, *La frontière dans l’Espagne médiévale*, in *Castrum 4* cit., pp. 35-59, qui p. 42.

simile a quella che separò dal XII secolo il ducato di Normandia dal demanio reale francese, operata in modo che i confini ecclesiastici corrispondessero per lo più a quelli amministrativi²⁰.

La frontiera, in parte basata su elementi naturali, quali monti e fiumi, fu generalmente una creazione artificiale²¹, marcata sul terreno con cippi e colonne, in alcuni tratti forse persino con dei fossati²²; lunga circa 300 km, mantenne sino all'unificazione dell'Italia un percorso assai simile a quello del XII secolo, con qualche modifica più sostanziosa introdotta con gli accordi di confinazione del 1840²³. Certo, non si trattava di un 'muro di Berlino' e la linea di confine vide dall'inizio un intenso movimento di fuoriusciti, esuli, oppositori politici, contrabbandieri, "malandrini" e briganti di ogni genere²⁴, cosicché quello che possiamo definire come 'zona di confine', larga una trentina di chilometri da ciascun lato, acquisì talvolta delle caratteristiche proprie di un territorio "fuori-legge"²⁵. Allo stesso tempo, tutte le strade principali, più facilmente percorribili e adatte al trasporto delle merci, furono sorvegliate da una ventina di posti di blocco, i "passi" di confine²⁶.

²⁰ D. POWER, *The Norman Frontier in the Twelfth and Early Thirteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 113.

²¹ TOUBERT, *Les structures* cit., p. 952; Jean-Marie Martin, *La frontière septentrionale du royaume de Sicile à la fin du XIII^e siècle*, in *Une région frontalière* cit., pp. 291-303, qui p. 293. Peraltro, come è stato spesso sottolineato, non esiste una frontiera del tutto "naturale": L. FEBVRE, *La Frontière: le mot et la notion*, in «Bulletin du Centre International de Synthèse. Section de synthèse historique», 5 (1928), pp. 31-44, qui pp. 40-41; G. ZELLER, *Histoire d'une idée fausse*, in «Revue de Synthèse», 11 (1936), pp. 115-131, qui p. 115; D. NORDMAN, *Préface*, in *Frontières oubliées, frontières retrouvées: marches et limites anciennes en France et en Europe*, a cura di M. CATALA - D. LE PAGE - J.-C. MEURET, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, pp. 13-20, qui p. 14.

²² RIVERA, *L'annessione* cit., p. 305; CUOZZO, *Il sistema difensivo* cit., p. 286.

²³ Si vedano T. AEBISCHER, *L'ultimo confine pre-unitario: Stato Pontificio-Regno delle Due Sicilie. I verbali di demarcazione* (1846-1847), Città di Castello, Nuova Primos, 2012 e i numerosi saggi dello stesso autore sull'argomento, come anche R. RICCI, *Castrum Ancarani ovvero una storia di confine*, in *Il confine nel tempo* cit., pp. 13-31, qui p. 31.

²⁴ G. YVER, *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII^e et au XIV^e siècle*, Paris, Albert Fontemoing, 1903, pp. 61-67; E. SAKELLARIOU, *Southern Italy in the Late Middle Ages. Demographic, Institutional and Economic Change in the Kingdom of Naples, c. 1440-c. 1530*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 148-163.

²⁵ G. CONSTABLE, *Frontiers in the Middle Ages*, in *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, a cura di O. MERISALO, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2006, pp. 3-28, qui p. 7.

²⁶ MARTIN, *La frontière septentrionale* cit.; TOOMASPOEG, "Quod prohibita" cit.

È importante tenere presenti due caratteristiche della frontiera: essa aveva innanzitutto una valenza quasi ‘sacra’, essendo i cippi di confine simboli del potere reale²⁷, e poi, anche se il re e il papa potevano detenere a titolo permanente o provvisorio dei castelli o delle città e territori interi nell’altro lato del confine, nessuno pretese mai di modificare il suo percorso. Le principali città della zona cambiarono talvolta la loro obbedienza politica, tra il papa e il re, ma rimasero nel lungo termine parte dello Stato di appartenenza²⁸.

Lo sviluppo delle istituzioni frontaliere è stato quasi sempre osservato solo in uno o in un altro dei due lati del confine, e mai nel suo insieme. Secondo l’opinione prevalente degli storici, mentre il Regno si dotò di un imponente sistema di difesa e di amministrazione frontaliere, il papato avrebbe trascurato il suo confine meridionale²⁹. Questo disinteresse si spiegherebbe con il fatto che i papi consideravano il Mezzogiorno come un dominio della Sede Apostolica³⁰. Si nota ad esempio il numero molto ridotto delle fortezze di confine nello Stato della Chiesa, in confronto con il Regno³¹. Uno studio approfondito della documentazione pontificia disponibile porta tuttavia a relativizzare queste considerazioni e a notare l’esistenza di una vera e propria politica frontaliere dei pontefici: così, ad esempio, sotto Adriano IV nel XII secolo, sotto Innocenzo IV in quello successivo o sotto Eugenio IV nel Quattrocento³². Peraltro, come è ben

²⁷ K. TOOMASPOEG, *Frontiers and Their Crossing as Representation of Authority in the Kingdom of Sicily (12th-14th Centuries)*, in *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe (12th-14th Centuries)*, a cura di I. BAUMGÄRTNER - M. VAGNONI - M. WELTON, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 29-49.

²⁸ L’unico tentativo di ‘spostare’ un territorio da uno Stato all’altro è stato fatto, a mia conoscenza, nel 1409, quando l’antipapa Alessandro V ordinò la separazione della contea di Tagliacozzo dal Regno: G. SQUILLA, *Valle Roveto (L’Aquila) nella geografia e nella storia*, Casamari, Abbazia di Casamari, 1966, p. 153.

²⁹ S. CAROCCI, *Conclusioni*, in *Une région frontalière* cit., pp. 425-434, qui p. 433.

³⁰ CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni* cit., p. 313.

³¹ D. FIORANI, *Difese al confine del regno dal medioevo all’età di Carlo V*, in *Fortezze d’Europa. Forme, professioni e mestieri dell’architettura difensiva in Europa e nel Mediterraneo spagnolo*. Atti del Convegno Internazionale (L’Aquila, Forte Spagnolo, 6-7-8 marzo 2002), a cura di A. MARINO, Roma, Gangemi, 2003, pp. 223-232, qui p. 226, che nota però come la proliferazione capillare dei castelli al confine del Regno si possa anche interpretare nella chiave dell’insubordinazione feudale, preferendo lo Stato, quando aveva modo di applicare le proprie strategie, fare ricorso a pochi e mirati capisaldi.

³² Questo argomento sarà approfondito in un’altra sede; al presente non posso che fare riferimento alla documentazione contenuta in *Codex diplomaticus domini temporali S. Sedis. Recueil de documents pour servir à l’histoire du gouvernement temporel de États du Saint-Siège extraits des archives du Vatican*, a cura di A. THEINER, Roma, Imprimerie du Vatican, 1861-1862, 3 voll., che, insieme ad altre fonti edite ed inedite disponibili, costringe a ripensare il concetto.

noto, non pochi centri urbani della zona di confine erano periodicamente sedi della curia pontificia.

Lo Stato della Chiesa e il Regno di Sicilia erano due realtà molto diverse³³, ma le loro politiche frontaliere seguirono, almeno fino ad un certo punto, delle strade simili. Nel XII secolo sia i re normanni sia i papi sottoposero la difesa e il controllo del confine e delle strade limitrofe in gran parte alla feudalità locale, sviluppando però in contemporanea anche una rete di fortificazioni direttamente soggette all'autorità centrale: i castra demaniali al confine del Regno e i cosiddetti *castra specialia* della Santa Sede³⁴. In entrambi gli Stati le strutture amministrative territoriali si svilupparono dalla fine del XII secolo verso una maggiore centralizzazione, con la formazione delle province pontificie – tra le quali ci interessano Campagna-Marittima, Marca Anconitana e Benevento –, sottoposte a propri rettori³⁵, e con l'apparizione dei giustizierati regnicoli di Terra di Lavoro e di Abruzzo, dai quali in epoca angioina si staccheranno quelli specificatamente confinari di Abruzzo Ulteriore e Terra di Lavoro Ulteriore³⁶.

Nel Duecento le strade divergerono: nel Regno si creò un'amministrazione frontaliere specifica, nello stesso tempo territoriale, poliziesca e doganiera, con i due maestri dei passi collocati rispettivamente nella Terra di Lavoro e nell'Abruzzo³⁷; nello Stato della Chiesa la gestione del confine continuò ad essere in gran parte delegata alla feudalità e alle comunità cittadine, e in parte sottoposta ai rettori provinciali³⁸. Gli archivi dei singoli

³³ CAROCCI, *Conclusioni* cit., p. 433.

³⁴ TOUBERT, *Les structures* cit., p. 944; CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni* cit., p. 307; J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Forme e strumenti della presenza imperiale nel Lazio meridionale, in Il sud del Patrimonium Sancti Petri al confine del Regnum nei primi trent'anni del Duecento. Due realtà a confronto*. Atti delle giornate di studio (Ferentino, 28-30 ottobre 1994), Roma, Bonsignori, 1997, pp. 53-68, qui p. 54.

³⁵ J. GUIRAUD, *L'État Pontifical après le Grand Schisme. Étude de géographie politique*, Paris, Thorin, 1895, pp. 47, 186; M. T. CACIORGNA, *Scritture ed uffici pontifici nella Campagna e Marittima del primo Trecento*, in *Offices, écrit et papauté (XIII^e-XVII^e siècle)*, Roma, École française de Rome, 2007, pp. 47-71, qui p. 47.

³⁶ S. MORELLI, *I Giustizieri nel Regno di Napoli al tempo di Carlo I d'Angiò: primi risultati di un'analisi prosopografica*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*. Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma, École française de Rome, 1998, pp. 491-517, qui pp. 492-493. Si veda anche EAD., *Per conservare la pace: i giustizieri del regno di Sicilia da Carlo I a Carlo II d'Angiò*, Napoli, Liguori, 2012.

³⁷ Si vedano J. GÖBBELS, *Das Militärwesen im Königreich Sizilien zur Zeit Karls I. von Anjou (1265-1285)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1984, pp. 83-89; MARTIN, *La frontière septentrionale* cit.; TOOMASPOEG, *"Quod prohibita"* cit.

³⁸ TOOMASPOEG, *La frontière terrestre* cit., p. 1221.

rettorati pontifici non sono purtroppo conservati in modo sufficiente per fornirci informazioni sulle modalità di amministrazione del confine³⁹: dallo studio dei fondi della fiscalità pontificia si deduce che le tasse frontaliere erano riscosse dalle singole località, come Terracina o Ascoli, mentre la sorveglianza militare era in gran parte assicurata dalle truppe municipali e feudali⁴⁰ e, in alcuni tratti, dai castellani sottoposti ai rettori⁴¹. Le questioni riguardanti la demarcazione del confine spettavano tuttavia direttamente alla Sede Apostolica⁴².

Uno degli elementi che più accomunavano le zone confinarie del Regno e dello Stato della Chiesa era l'assetto feudale. Con alcune eccezioni locali, tutte le regioni frontaliere di entrambi gli Stati erano nel XII e XIII secolo caratterizzate dalla presenza di consorzierie feudali (*comparticipes*), in modo che una famiglia non possedesse dei territori compatti, detenendo invece delle 'quote' in diversi castelli o località, non sempre vicini tra loro⁴³. Si tratta di una politica consapevole da parte dei poteri centrali, attenti ad evitare la creazione di realtà periferiche troppo forti e, allo stesso tempo, ad assicurare il controllo del confine⁴⁴.

Questo sistema di 'condomini' feudali diede paradossalmente ad alcune dinastie più ramificate la possibilità di espandersi su territori molto vasti: così, in epoca normanna, il Reatino e i dintorni del Terminillo erano controllati da soli tre grandi famiglie⁴⁵, mentre nel secolo successivo Veroli e i suoi dintorni appartenevano ad una larga consorzeria familiare⁴⁶. Anche la fedeltà

³⁹ CACIORGNA, *Scritture ed uffici pontifici* cit., p. 50.

⁴⁰ L'organizzazione della guardia lungo i confini è oggetto degli Statuti di alcune città pontificie: CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni* cit., p. 325.

⁴¹ M. T. CACIORGNA, *Questioni di confine: poteri e giurisdizioni tra Stato della Chiesa e Regno*, in *Il sud del Patrimonium* cit., pp. 69-90, qui p. 87.

⁴² F. GORI, *Due monumenti relativi ad un vescovo e ad un papa francesi e ad un antipapa svizzero scoperti in Rieti*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 6 (1900), pp. 279-287, qui p. 285.

⁴³ Questo fenomeno è stato individuato per primo, per la Marsica, da A. SENNIS, *Potere centrale e forze locali in un territorio di frontiera: la Marsica tra i secoli VIII e XII*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 99/2 (1994), pp. 1-77, qui p. 69. Per il Lazio meridionale si veda CACIORGNA, *Questioni di confine* cit., pp. 82-83.

⁴⁴ SENNIS, *Potere centrale* cit., p. 69.

⁴⁵ M. ZELLI, *Narnate: storia di un territorio di frontiera tra Spoleto e Rieti dall'VIII al XIII secolo*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1997, p. 16.

⁴⁶ *Regesti delle carte dell'archivio capitolare della Cattedrale di Veroli (sec. XIII)*, a cura di C. SCACCIA SCARAFONI, Veroli, Comune di Veroli, 1985, p. 22.

politica dei feudatari non era assicurata dal sistema, in parte per il fatto che le consorzierie tendevano fin dall'inizio a diventare transfrontaliere. Un caso ben noto è quello dei d'Aquino, i quali nel 1157 prestarono un giuramento di fedeltà al papa, che escluse tuttavia la loro partecipazione ad una eventuale guerra contro il re di Sicilia⁴⁷. Questi tipi di alleanze e sconfinamenti riguardavano anche altre famiglie regnicole di origine longobarda, come i Pagano, i Sonnino e i Ceccano⁴⁸. Su questo punto si notano delle analogie, ad esempio, con il caso della nobiltà residente sul confine tra la Scozia e l'Inghilterra⁴⁹.

Il movimento dei feudatari dal Regno verso lo Stato della Chiesa rimase per lo più una caratteristica del XII secolo, mentre in quello successivo la tendenza si invertì. I casi della nobiltà trasversale riguardavano ora in maggioranza le famiglie romane che acquisirono beni e titoli nel Mezzogiorno, a cominciare, sotto Federico II, dai Frangipane⁵⁰, per continuare poi con una lunga serie di dinastie favorite da Carlo I e dai suoi successori. Alcune di queste famiglie, come gli Annibaldi, insediati nel Principato e nella Basilicata, i Boccamazza nell'Abruzzo Ulteriore e i Conti nel Molise⁵¹, rimasero delle presenze circoscritte e relativamente limitate, mentre altre finirono per acquisire un'importanza decisamente rilevante nella corte e nel territorio del Regno. Si tratta, prima di tutto, degli Orsini, presenti nel Mezzogiorno dalla metà del XIII secolo, dei Colonna, insediati nell'Abruzzo all'inizio del regno di Carlo I, e dei Savelli e dei Caetani, arrivati nel Sud grazie ai rispettivi parenti, i papi Onorio IV e Bonifacio VIII⁵².

⁴⁷ CACIORGNA, *Questioni di confine* cit., pp. 75-76.

⁴⁸ *Regesti delle carte dell'archivio capitolare della Cattedrale di Veroli* cit., p. 23.

⁴⁹ G. BARROW, *Frontier and Settlement: Which Influenced Which? England and Scotland, 1100-1300*, in *Medieval Frontier Societies*, a cura di R. BARTLETT - A. MACKAY, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 2-21, qui pp. 12-13.

⁵⁰ 1239 ottobre 19, *Il registro della cancelleria di Federico II del 1239-1240*, a cura di C. CARBONETTI VENDITELLI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2002, docc. 118-119, pp. 97-98.

⁵¹ S. CAROCCI, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma, École française de Rome, 2016², pp. 312-313, 323, 376.

⁵² I riferimenti bibliografici sono più consistenti per alcune famiglie e meno per altre. Si veda, prima di tutto, CAROCCI, *Baroni di Roma* cit., pp. 327-332 (Caetani), 353-369 (Colonna), 387-403 (Orsini) e 415-422 (Savelli). Per quanto riguarda le vicende di queste dinastie nel Regno, si vedano F. ALLEGREZZA, *Un dominio di frontiera: la costituzione del patrimonio degli Orsini tra terre della Chiesa e Regno dal XII al XV secolo*, in *Une région frontalière* cit., pp. 327-342; S. POLLASTRI, *Les Gaetani de Fondi. Recueil d'actes 1174-1623*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1998; M.T. CACIORGNA, *La contea di Fondi nel XIV secolo*, in *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio*. Atti del Convegno (Fondi, 10 maggio

L'insediamento di queste dinastie, già proprietarie di un esteso patrimonio nelle terre della Chiesa, in parte provocò e in parte accompagnò un'inversione di tendenza anche nell'assetto feudale delle terre di confine. Il sistema di consorterie feudali fu sostituito parzialmente con un altro, dominato dalle grandi dinastie transfrontaliere, a capo di territori estesi come le contee di Fondi, Celano, Manoppello e Tagliacozzo, e presenti lungo tutta la frontiera. Le stesse famiglie si espansero allo stesso modo anche nella parte meridionale dello Stato della Chiesa; il che permette di concludere che esse erano diventate sia per i papi sia per i re il perno del controllo del territorio e garanti di stabilità⁵³. Accanto alle 'grandi' famiglie si distinse anche una serie di quelle locali, spesso non meno potenti, come i Cantelmo provenzali a Pratella, Popoli e Caramanico⁵⁴ o i Camponeschi all'Aquila e nel suo territorio,⁵⁵ senza dimenticare i sempre presenti d'Aquino con i loro possedimenti sul Liri; la tendenza generale era tuttavia quella alla sottomissione o all'aggregazione di queste famiglie alle grandi dinastie romane⁵⁶.

Accanto alla nobiltà, un'altra istituzione frontaliere che subì delle evoluzioni originali erano le comunità cittadine locali. La zona di confine tra lo Stato della Chiesa e il Regno era, a dire il vero, un territorio poco urbanizzato. I centri di un certo rilievo si potevano contare sulle dita delle due mani ed essi si trovavano per lo più nel lato pontificio del confine. Prima della fondazione dell'Aquila nel 1254 (ma la città, distrutta nel 1259, non prese veramente vita che sotto Carlo I, nel 1265⁵⁷), l'Abruzzo oltre il fiume Pescara

2012), a cura di G. LACERENZA, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2014, pp. 49-88. Per i Colonna anche A. REHBERG, *Kirche und Macht im im römischen Trecento: die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen, Max Niemeyer, 1999, in particolare p. 44; per i Savelli, meno documentati di tutti, R. LEFEVRE, *Ricerche e documenti sull'Archivio Savelli*, Roma, Società romana di storia patria, 1992, in particolare p. 46.

⁵³ ALLEGREZZA, *Un dominio di frontiera* cit., p. 337. Secondo l'autrice i re erano interessati a "sbarazzarsi" dei proprietari piccoli, favorendo le grandi famiglie.

⁵⁴ MORELLI, *I Giustizieri nel Regno di Napoli* cit., p. 516.

⁵⁵ CUOZZO, *Il sistema difensivo* cit., p. 286; M. R. BERARDI, *Antrodoco: un "castrum" di confine tra età sveva e angioina*, in «Rivista storica del Lazio», 3 (1995), pp. 3-40, qui pp. 21-23; P. TERENCEZI, *L'Aquila nel regno. I rapporti politici fra città e monarchia nel Mezzogiorno tardomedievale*, Bologna-Napoli, il Mulino-Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, 2015, pp. XXV, LVIII-LIX, 219 e successive.

⁵⁶ Così, per dare un unico esempio, nel gennaio 1424 i d'Aquino vendettero ai Colonna una serie di loro possedimenti nella Campagna pontificia, tra cui il castello di Monte San Giovanni: Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di S. Scolastica, Archivio Colonna III BB, cassa 30, perg. 33.

⁵⁷ TERENCEZI, *L'Aquila nel regno* cit., p. XLIX.

non ebbe che pochi centri, mentre la diocesi dei Marsi (poi dell'Aquila), rimase fino a questa data l'unica di tutta l'Italia a non contenere neanche una *civitas*⁵⁸. Anche nella parte campana del confine bisognava scendere fino a Capua per trovare una città degna di questo nome. Ad eccezione di Teramo, di Sulmona e dell'Aquila – edificata proprio per colmare questa lacuna – i centri importanti si trovavano tutti nell'altro lato della frontiera: Terracina, Rieti e Ascoli Piceno nelle immediate vicinanze della linea di confine; Anagni, Frosinone, Velletri, Terni, Norcia e Cascia entro una distanza di uno-due giorni di viaggio.

Questi centri contenevano un numero di abitanti che variava tra le 2.000 e 8.000 unità⁵⁹. Essi erano seguiti da una ventina di altri con poco più o poco meno di mille abitanti, come Fondi⁶⁰ o Lanciano⁶¹, spesso dotati di funzioni amministrative, difensive ed economiche (fieristiche) importanti. Infine, un classico tipo di abitato era rappresentato da località come Civita d'Antino, paese più popolato della Valle Roveto, con circa 500 abitanti verso la fine del XIII secolo⁶². Per il resto si trattava di abitati rurali, sia incastellati che "aperti"⁶³. L'originalità dello sviluppo urbano consisteva in queste zone soprattutto nel grado relativamente elevato di autonomia di alcune località. Per quanto riguarda il Regno di Sicilia, l'attenzione degli studiosi si è rivolta esclusivamente al caso dell'Aquila: in un contrasto stridente con le altre

⁵⁸ TOUBERT, *Les structures* cit., pp. 816-817.

⁵⁹ Il numero era certo soggetto a variazioni importanti, con una crescita nel XIII, caduta nel XIV e ripresa nel XV secolo. Nel Duecento Terracina e Velletri potevano ospitare 5.000-7.000 abitanti: M. T. CACIORGNA, *Marittima medievale. Territori, società, poteri*, Roma, Il Calamo, 1996, pp. 8-9. Per l'Aquila non abbiamo dati sicuri prima del 1488-89, quando doveva avere 7.600-8.000 abitanti entro le mura: TERENCE, *L'Aquila nel regno* cit., p. LIII.

⁶⁰ Nella metà precisa del XV secolo, Fondi, da tempo 'capitale' del ramo meridionale dei Caetani, poteva avere anche più di 2.000 abitanti: CACIORGNA, *La contea di Fondi* cit., p. 59, nota 40.

⁶¹ Lanciano aveva 961 abitanti nel 1447: SAKELLARIOU, *Southern Italy* cit., p. 446.

⁶² SQUILLA, *Valle Roveto* cit., p. 123.

⁶³ TOUBERT, *Les structures* cit., p. 954; CLEMENTI, *Le terre del confine* cit., p. 34; M. RIZZELLO, *Il caso della Val di Comino nel sistema castellano dell'area orientale*, in *Castelli del Lazio meridionale*, a cura di G. GIAMMARIA, Roma - Bari, Laterza, 1998, pp. 107-144, qui p. 109; J.-M. MARTIN, *Les problèmes de la frontière en Italie méridionale (VI^e-XII^e siècles): l'approche historique*, in *Castrum 4* cit., pp. 259-276, qui p. 265; T. LEGGIO, *Forme di insediamento in Sabina e nel Reatino nel medioevo. Alcune considerazioni*, in «Buletto dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 95 (1989), pp. 164-201, qui pp. 198-199; S. L. TRIGONA, *Atina e il suo territorio nel medioevo. Storia e topografia di una città di frontiera*, Montecassino, Abbazia di Montecassino, 2003, pp. 77-88.

città del Mezzogiorno, essa possedeva un proprio autogoverno corporativo ed un contado. Il recente studio di Pierluigi Terenzi fornisce l'immagine di un rapporto quasi paritario tra l'autorità reale e l'Aquila che, anche grazie alla sua posizione geopolitica al confine del Regno, godeva di un notevole potere contrattuale⁶⁴. Gli statuti cittadini del Lazio e dell'Abruzzo e altre fonti confermano l'esistenza di una certa sebbene minore margine di libertà municipale anche nelle altre località, come Teramo,⁶⁵ Montereale⁶⁶ o Fondi e Monte San Biagio⁶⁷.

Anche nell'ambito ecclesiastico si possono notare delle particolarità: le diocesi dell'Abruzzo e della Sabina erano estese e dotate di diritti feudali⁶⁸: questo si spiega in gran parte con il loro passato nell'Impero. Lo stesso non vale per le diocesi dell'attuale Lazio meridionale, che sia nel lato pontificio (con ben 13 diocesi⁶⁹) sia in quello regnicolo (Aquino, Fondi, Montecassino, Sora) avevano un territorio ridotto e non godevano di diritti simili. Un elemento abbastanza comune in tutte le zone frontaliere era invece la forte impronta monastica, frutto del ruolo avuto dai grandi cenobi come Montecassino, Farfa o S. Vincenzo al Volturno nello sviluppo del territorio nell'Alto Medioevo: nel IX secolo, si poteva attribuire a Montecassino il ruolo di vera e propria 'capitale' dell'Abruzzo⁷⁰.

Nel Regno di Sicilia troviamo anche un apparato statale a diversi livelli, rappresentato dall'amministrazione militare dei capitani di guerra, castellani e *provisores castrorum*, quella giudiziaria e territoriale dei giustizieri provinciali e dei capitani cittadini, quella fiscale, derivante dalle attività dei giustizieri, dei segreti e dei loro numerosi sottufficiali, e infine i due uffici

⁶⁴ TEREZI, *L'Aquila nel regno* cit., pp. IX-XX.

⁶⁵ *Statuti del comune di Teramo del 1440*, a cura di F. SAVINI, Firenze, Barbèra, 1889.

⁶⁶ F. CALASSO, *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale: le basi storiche, le libertà cittadine dalla fondazione del regno all'epoca degli statuti*, Roma, Signorelli, 1929, p. 197.

⁶⁷ *Statuti della città di Fondi del 1474 con quelli del comune in fieri di Villa-Galba*, a cura di E. AMANTE, Macerata, Vessillo Delle Marche, 1872.

⁶⁸ N. KAMP, *Monarchia ed episcopato nel Regno svevo di Sicilia*, in *Potere, società e popolo nell'età sveva (1210-1266)*. Atti delle seste giornate normanno-sveve (Bari-Castel del Monte-Melfi, 17-20 ottobre 1983), Bari, Dedalo, 1985, pp. 123-149, qui pp. 125-126; G. VITOLO, *Vescovi e diocesi nel Mezzogiorno medievale: lo stato delle ricerche*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Uljanich*, a cura di G. LUONGO, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, vol. I, *Età antica e medievale*, pp. 427-441, qui p. 431.

⁶⁹ TOUBERT, *Les structures* cit., pp. 794-789.

⁷⁰ CLEMENTI, *Le terre del confine* cit., p. 28. Per la Campagna pontificia, TOUBERT, *Les structures* cit., pp. 81-83.

specifici dei maestri dei passi. Uno studio prosopografico dell'insieme degli ufficiali frontalieri permette di constatare come la frontiera fosse stata il luogo dove si inviavano gli 'uomini migliori' dell'amministrazione, cosicché Enrico VI rafforzava la zona di confine con i suoi più fidati condottieri, e più tardi vi troviamo l'élite della corte angioina. Il servizio sulla frontiera era una tappa nel *cursus honorum* degli ufficiali di Carlo I e Carlo II, e anche in seguito poteva costituire un 'trampolino di lancio' per una buona carriera. Si possono tuttavia distinguere dei percorsi diversi, più o meno prestigiosi, tra i quali quello dei castellani degli avamposti di confine, che solo in alcuni casi riuscirono ad emergere nell'amministrazione⁷¹.

Come è stato affermato, una frontiera statale subisce l'influenza sia di forze centrifughe sia di quelle centripete, dunque dirette dal centro dello Stato verso la periferia e dalla periferia verso il centro⁷². Nel nostro caso possiamo aggiungere ad esse anche una serie di movimenti laterali, frutto di legami o conflitti tra località o istituzioni vicine, e trasversali, ovvero oltrepassanti il confine. La complessità della situazione è illustrata da una lunga serie di conflitti, che riguardano tutto l'arco del confine del Regno, da Torre Sant'Anastasia (LT) sino a Torre di Tronto (TE).

Queste dispute non sorsero mai come semplici attriti tra i due Stati ed ebbero le loro cause scatenanti sempre al livello locale delle comunità urbane e rurali, pur coinvolgendo spesso le strutture feudali ed ecclesiastiche, e richiedendo per la loro soluzione l'intervento della corte reale e della curia pontificia. Tale era il caso del noto conflitto che vide, nell'estremità sud-occidentale del confine, la contesa per l'utilizzo del territorio ubicato tra Fondi e Terracina, ovvero la pianura nota come il Salto, tra il canale del Canneto e il fiume Sant'Anastasia. Alla fine degli anni Trenta del Duecento Federico II ordinò un'inchiesta sui rispettivi diritti e sui confini del Regno, con un interrogatorio di 50 abitanti di Terracina e 50 di Fondi⁷³. Sembra che

⁷¹ K. TOOMASPOEG, *Ut die noctuque sic diligenter et fideliter ipsa debeant custodire. Quelques réflexions sur la carrière des officiers frontaliers du Royaume de Sicile sous Charles I^{er} et Charles II d'Anjou (1266-1309)*, in *Les officiers et la chose publique dans les territoires angevins (XIII^e-XV^e siècle): vers une culture politique ?*, a cura di T. PÉCOUT, in corso di stampa.

⁷² C. RAFFESTIN, *Elementi per una teoria della frontiera*, in *La frontiera da Stato a Nazione. Il caso Piemonte*, a cura di C. OSSOLA, C. Raffestin, M. Ricciardi, Roma, Bulzoni, 1987, pp. 21-38, qui pp. 23-24.

⁷³ G. BATTELLI, *Una supplica e una minuta di Niccolò II*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 32 (1942), pp. 33-50 (rist. in ID., *Scritti scelti*, Roma, Multigrafica, 1975, pp. 25-44); M. T. CACIORGNA, *Una città di frontiera:*

abbiano prevalso le ragioni dei Terracinesi, il che tuttavia non pose fine al contrasto, ripreso con particolare aggressività sotto Carlo I d'Angiò e che coinvolse il castellano di Torre Sant'Anastasia, il rettore pontificio di Campagna-Marittima e il giustiziere di Terra di Lavoro. Dalla fine del secolo entrarono nel merito anche i Caetani di Fondi; il che non contribuì alla pacificazione. La conseguenza fu che la fertile pianura di confine divenne un deserto spopolato⁷⁴.

Più a Nord-Est, un'altra disputa riguardava il confine all'altezza della città pontificia di Ceprano, in un trivio tra Ceprano ed Isoletta (del Liri): una località di grande importanza strategica, vicino al principale asse stradale che dallo Stato della Chiesa portava nel Regno⁷⁵. Nel 1324 o poco prima, alcuni abitanti di Ceprano – senza dubbio per accrescere i propri terreni agricoli – avevano di nascosto spostato la colonna di confine, peraltro la stessa presso la quale Carlo I fu nel gennaio 1266 investito del Regno⁷⁶. Di conseguenza, nell'aprile 1324 la corte reale ordinò un'inchiesta, effettuata in giugno dal giustiziere di Terra di Lavoro e consistente nell'interrogatorio di una serie di abitanti di Isoletta, Rocca d'Arce, Pontecorvo, Roccasecca, Fontana Liri e San Giovanni Incarico, quindi di un territorio che si estende fino a 20 km da Ceprano. L'inchiesta – unilaterale perché non coinvolse gli abitanti di Ceprano – si concluse con la decisione di ricollocare la colonna al suo posto⁷⁷. Grazie a due lettere pontificie inedite conosciamo il seguito della vicenda: il 17 febbraio del 1325 papa Giovanni XXII protestò con veemenza presso il re Roberto e Carlo duca di Calabria, perché il giustiziere di Terra di Lavoro, accompagnato da un grande numero di uomini armati, era penetrato nel territorio di Ceprano, occupandone una parte e spostando il cippo di confine⁷⁸. Il papa chiese il ripristino della situazione precedente, ma questo molto probabilmente non fu fatto.

Anche l'exclave pontificia di Benevento, formatasi nel XII secolo e considerata a tutti gli effetti parte dello Stato della Chiesa, aveva propri confi-

Terracina nei secoli XI-XIV, Roma, Viella, 2008, pp. 74-76; Maire Vigueur, *Forme e strumenti* cit., p. 56. I materiali dell'inchiesta, non pubblicati da Battelli, sono in corso di edizione da parte di Maria Teresa Caciorgna.

⁷⁴ CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 77-79.

⁷⁵ G. COLASANTI, *Il passo di Ceprano sotto gli ultimi Hohenstaufen*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 35 (1912), pp. 5-99.

⁷⁶ TOOMASPOEG, *Frontiers and Their Crossing* cit., pp. 37-38.

⁷⁷ *Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò dal 1265 al 1309*, vol. I, a cura di G. DEL GIUDICE, Napoli, Stamperia della R. Università, 1863, pp. 95-100 in nota; COLASANTI, *Il passo di Ceprano* cit., pp. 32-37.

⁷⁸ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 113, f. 56^{r-v}.

ni⁷⁹. Nell'epoca della minore età e poi dell'assenza dal Regno di Federico II, i Beneventani erano riusciti ad impossessarsi di una serie di castelli vicini (Montefusco, Montesarchio e altri) e della baronia di Fenicolo. In seguito Benevento fu occupata per lungo tempo da Federico II; il che, paradossalmente, giocò a suo favore nelle dispute territoriali con il Regno. Tuttavia, una volta che Benevento fu restituita al papa sotto Carlo I, i nodi vennero al pettine, cosicché la curia pontificia si vide costretta ad ordinare nel 1272 un'inchiesta sui confini dell'exclave⁸⁰. Leggendone i verbali, si nota una grande similitudine delle problematiche con quelle delle dispute sei-settecentesche, documentate dal fondo della Congregazione dei Confini dell'archivio vaticano⁸¹, così come una commistione di interessi locali e statali.

Tra la Sabina e l'Abruzzo, la città di Rieti, entrata sotto l'obbedienza pontificia nel 1188⁸², si trovava al centro di un intreccio di confronti e alleanze di antica data, coinvolgendo, tra altri centri, Spoleto, Norcia, Cascia ed Ascoli. Il comune di Rieti controllava per molto tempo anche delle realtà oltre il confine, cercando di espandere i propri diritti subito dopo la morte di Federico II⁸³, ma la situazione cambiò in modo deciso, prima, con la fondazione dell'Aquila⁸⁴ e poi con quelle angioine di Leonessa, Cittareale, Posta e Cittaducale⁸⁵. L'espansionismo di questi nuovi centri urbani – talvolta partendo da località in precedenza nell'orbita di Rieti – ledeva gli interessi dei Reatini. Di conseguenza alla fine del XIII e nella prima metà del XIV secolo

⁷⁹ O. VEHSE, *Benevent als Territorium des Kirchenstaates bis zum Beginn der avignonesischen Epoche*, Roma, Regenberg, 1932. D. SIEGMUND, *Sacrum Palatium Beneventanum - le rovine nell'anno 1272*, in «Archivio Storico del Sannio», n. s. 20 (2015), pp. 105-126.

⁸⁰ Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXV, tom. 105.

⁸¹ Archivio Segreto Vaticano, Segr. Stato, Confini. Si veda S. DIGLIO, *I documenti geocartografici sul confine tra Regno di Napoli e Stato Pontificio. Una rassegna documentaria*, in «Web Journal on Cultural Patrimony», 1/2 (2006), pp. 172-216.

⁸² CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni* cit., p. 308.

⁸³ T. LEGGIO, «*Cum eodem Frederico sublato de medio*». *I registri di chiese delle diocesi abruzzesi ai confini del regno nella seconda metà del Duecento e nel primo Trecento*, in «Buletino della Deputazione abruzzese di storia patria», 102 (2011), pp. 5-33, qui p. 5.

⁸⁴ Già nel settembre del 1255 i Reatini, insieme con gli Ascolani, avevano radunato un esercito contro L'Aquila: A. FRANCHI, *Ascoli pontificia*, vol. II, *Dal 1244 al 1300*, registi a cura di L. CIOTTI, Ascoli Piceno, Istituto Superiore di Studi Medioevali "Cecco d'Ascoli", 1999, doc. 66, p. 79, ma anche gli Aquilani ebbero la loro parte nel conflitto. Così, nel 1377 Gregorio XI ordinò al comune di L'Aquila di restituire ai Reatini le campane e altre cose a loro rubate durante l'attacco dell'esercito aquilano: Rieti, Archivio Capitolare, Armadio VIII, fascicolo D, n. 6.

⁸⁵ A. CLEMENTI, *La formazione dei confini del Regno in epoca angioina*, in *Il confine nel tempo* cit., pp. 299-308, qui pp. 302-305; LEGGIO, *Forme di insediamento* cit., pp. 199-200.

essi tentarono di negoziare direttamente con i centri confinanti, come Leonessa e Cantalice⁸⁶. I negoziati riguardarono anche la delimitazione del confine, sino ad un intervento risoluto del papato, che nel 1373 incaricò Roberto di Ginevra, cardinale dei Santi Apostoli e più tardi (anti)papa Clemente VII, di una missione di confinazione tra la Sabina e l'Abruzzo: uno dei cippi di confine allora posizionati è ancora oggi conservato⁸⁷. Poco dopo, nel giugno 1377, gli accordi di pace stipulati tra Rieti, Cittaducale e Cantalice stabilirono che la determinazione dei confini e il posizionamento dei cippi sarebbero stati riservati dalla città di Rieti al papa o chi per lui e dalla città di Cittaducale “alla regia maestà” o chi per lui⁸⁸.

La situazione era simile per quanto riguardava l'altra grande città pontificia di confine, Ascoli Piceno. I vescovi di Ascoli erano detentori dell'antico *comitatus Esculanus* e i presuli, come anche il comune e alcune famiglie locali, detenevano dei feudi e altri possedimenti oltre confine⁸⁹. Questi diritti non furono contestati per la prima volta che sotto Federico II⁹⁰, mentre dopo la morte dell'imperatore gli Ascolani si lanciarono all'annessione di vasti territori nell'Abruzzo, procedendo con tali eccessi da costringere la curia pontificia a fermarli⁹¹. In seguito Carlo I incorporò una serie di beni degli Ascolani nel demanio reale, compreso il castello di Arquata, uno dei perni della nuova capitania della Montagna⁹², ma sotto Carlo II il comune di Ascoli riuscì per un certo tempo a recuperare una serie di siti e sottoporli alla propria autorità feudale⁹³. Nel 1291 papa Niccolò IV concedette al consiglio e al comune di Arquata la facoltà di eleggere i propri ufficiali, considerando la località alla stessa stregua di altri centri della diocesi di Ascoli⁹⁴.

⁸⁶ M. MICHAELI, *Memorie storiche della città di Rieti e dei paesi circostanti dall'origine all'anno 1560*, vol. III, Rieti, Trinchi, 1898, pp. 61, 83; CACIORGNA, *Confini e giurisdizioni* cit., pp. 322-324.

⁸⁷ GORI, *Due monumenti* cit., pp. 283-287.

⁸⁸ MICHAELI, *Memorie storiche*, vol. III cit., n. 31, pp. 162-165, qui p. 164.

⁸⁹ Cfr. ad esempio A. FRANCHI, *Ascoli imperiale: da Carlo Magno a Federico II (800-1250)*, Ascoli Piceno, Istituto Superiore di Studi Medioevali “Cecco d'Ascoli”, 1995, doc. XIII, pp. 93-101; ID., *Ascoli pontificia, I, Dal 342 al 1241*, Ascoli Piceno, Istituto Superiore di Studi Medioevali “Cecco d'Ascoli”, 1996, doc. 97, p. 120.

⁹⁰ *Codex diplomaticus dominii temporalis* cit., I, doc. CLIX, p. 94.

⁹¹ LEGGIO, «*Cum eodem Frederico sublato de medio*» cit., pp. 6-7.

⁹² *Codice diplomatico dell'episcopato ascolano (secoli XI-XIII)*, a cura di M. CAMELI, Ascoli Piceno, Capponi, 2012, doc. 194, pp. 139-140.

⁹³ Si veda il giuramento di fedeltà di Arquata del 6 settembre 1293, *Codice diplomatico dell'episcopato ascolano* cit., doc. 234, p. 158.

⁹⁴ *Les registres de Nicolas IV (1288-1292)*, a cura di E. LANGLOIS, Parigi, Thorin, 1905, doc. 3570, p. 551.

Ascoli è anche l'esempio di una città che, partendo da propri interessi politici e patrimoniali, mise in atto una formidabile oscillazione tra l'obbedienza pontificia e quella regia, scegliendo non di rado di opporsi ad entrambe le autorità, offrendo rifugio agli oppositori degli Angiò⁹⁵ e ai criminali⁹⁶, concludendo alleanze con Teramo contro Fermo⁹⁷, reclutando truppe nel Regno⁹⁸ e negoziando direttamente con le altre istituzioni al di qua e al di là del confine: così, nel maggio 1466 papa Paolo II confermò la tregua conclusa dagli Ascolani con Norcia ed Arquata⁹⁹.

Tutti i conflitti presentati persistettero almeno sino all'epoca moderna inoltrata: i litigi confinari medievali hanno attualmente un seguito a Leonessa¹⁰⁰ e senza dubbio anche altrove. Questi casi illustrano la complessità istituzionale della zona di confine tra il Regno di Sicilia e lo Stato della Chiesa, ma anche la conflittualità della zona, dove le problematiche locali si intrecciavano con gli interessi degli Stati. Questa particolare circostanza ebbe fortissime conseguenze per la popolazione locale. Da una parte, il confine tra il Regno e lo Stato della Chiesa era senza dubbio una "frontiera calda", che ha goduto pochi periodi senza guerre e movimenti di truppe¹⁰¹. Dall'altra, anche in una situazione di pace, le stesse istituzioni della zona frontaliere, delle quali abbiamo notato le particolarità, non mancarono di complicare la vita degli abitanti.

⁹⁵ Così nel 1272, durante l'assedio angioino di Macchia: *I Registri della cancelleria angioina*, ricostruiti da R. FILANGIERI, voll. I-L, Napoli, Accademia Pontaniana, 1950-2010, qui vol. VIII, pp. 4-5, doc. 5.

⁹⁶ C. MINIERI-RICCIO, *Notizie storiche tratte da 62 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, Rinaldi e Sellitto, 1877, p. 16.

⁹⁷ Così nel 1293-94: *I Registri della cancelleria angioina* cit., vol. XLVII, p. 393, doc. 122, p. 395, doc. 130.

⁹⁸ Nel 1297, FRANCHI, *Ascoli pontificia* cit., vol. II, doc. 241, p. 265.

⁹⁹ *Codex diplomaticus domini temporalis* cit., vol. III, doc. CCCLXXXVII, pp. 447-448.

¹⁰⁰ R. SCOPANO, "Giù le mani da Santogna". *Il Comune presenta il ricorso*, in «il Centro» (14 settembre 2014); E. NARDECCHIA, *Il Tar: "Sì alla sbarra, Santogna è dell'Aquila"*, in «il Centro» (19 febbraio 2017).

¹⁰¹ Le conseguenze delle operazioni belliche per la popolazione locale sono ben delineate in P. TOUBERT, *Il mondo rurale nel Lazio meridionale nella seconda metà del sec. XII, in Il Lazio meridionale tra Papato e Impero al tempo di Enrico VI*. Atti del Convegno internazionale (Fiuggi, Guarcino, Montecassino, 7-10 giugno 1986), Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1991, pp. 145-155., in particolare p. 155. Un altro problema fu più tardi quello della presenza delle truppe mercenarie: si vedano ad esempio P. PARTNER, *The Papal State under Martin V. The administration and government of the temporal power in the early fifteenth century*, Londra, British School at Rome, 1958, pp. 17, 22-23, 30-31, 62-63, 74-78; ALLEGREZZA, *Un dominio di frontiera* cit., p. 342; SQUILLA, *Valle Roveto* cit., p. 151.

Le consorzierie feudali e il loro mondo frammentato in microsignorie provocavano un clima di perpetue risse e violenze tra i feudatari, con delle conseguenze nefaste per tutto il territorio, come illustra bene la lunga e sanguinosa ‘faida’ a Roccasecca tra i d’Aquino e i loro avversari tra il 1275 e il 1303¹⁰². L’espansione delle dinastie romane dei Caetani, Colonna, Orsini e Savelli non pose rimedio alla situazione, vista la prepotenza di queste famiglie che, a fase alterne, hanno provocato conflitti – questa volta su una scala molto maggiore rispetto a quelli generati dalle consorzierie –, usurpato dei territori e, non di rado, formato dei veri e propri ‘Stati nello Stato’¹⁰³. I rapporti tra le grandi dinastie degeneravano spesso in confronti armati, accompagnati da saccheggi e distruzioni.

L’apparato statale, da parte sua, si macchiava di frequenti abusi da parte dei castellani di fortezze quali Antrodoco¹⁰⁴ o Civitella¹⁰⁵, costretti a vivere per lungo tempo in condizioni piuttosto difficili¹⁰⁶. Ma anche il resto dell’amministrazione frontaliere – come provano le imponenti inchieste ordinate nella zona da Carlo I alla fine degli anni 1270¹⁰⁷ e da Carlo II al termine del decennio successivo¹⁰⁸ e molte altre fonti di epoche precedente e successiva – non era affatto ineccepibile. Spinti talvolta dallo zelo eccessivo, talvolta dalla volontà di aumentare i redditi personali o quelli dei propri uffici, i maestri e custodi dei passi, capitani e altri procedevano spesso ad arresti arbitrari, sequestri dei beni e veri e propri ricatti e ritorsioni a spese dei commercianti, viaggiatori e abitanti locali: ad esempio quando i custodi dei passi tassavano le merci degli Ascolani fino a quaranta volte più del dovuto¹⁰⁹. Accanto a queste realtà troviamo i centri urbani e le loro comunità,

¹⁰² F. SCANDONE, *Roccasecca patria di S. Tommaso de Aquino*, in «Archivio storico di Terra di Lavoro», 1 (1956), pp. 33-176, 2 (1959), pp. 7-51, qui 1, pp. 146-157.

¹⁰³ Si veda, per non dare che un unico esempio, F. SCANDONE, *Documenti sulle relazioni tra la corte angioina di Napoli, papa Bonifacio VIII e i Colonna*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 80, n.s. 41 (1962), pp. 221-236.

¹⁰⁴ BERARDI, *Antrodoco* cit., pp. 16-17.

¹⁰⁵ E. STHAMER, *Dokumente zur Geschichte der Kastellbauten Kaiser Friedrichs II. und Karls I. von Anjou, III, Abruzzien, Kampanien, Kalabrien und Sizilien*, a cura di H. Houben, Tübingen, Niemeyer, 2006, doc. 1225, p. 13.

¹⁰⁶ Nel novembre 1273 Carlo I si lamentò degli eccessi commessi dai castellani abruzzesi e da altri: STHAMER, *Dokumente* cit., n. 1203, pp. 3-4.

¹⁰⁷ *I Registri della cancelleria angioina* cit., vol. XIII, p. 117, doc. 326; vol. XVII, pp. 97, doc. 185, pp. 100-101, doc. 191; V. BALZANO, *Documenti per la storia di Castel di Sangro*, in «Bullettino della regia deputazione abruzzese di storia patria», 25 (1935), pp. 41-168, qui doc. 35, p. 70.

¹⁰⁸ *I Registri della cancelleria angioina* cit., vol. XXXII, p. 151, doc. 112.

¹⁰⁹ TOOMASPOEG, *Ut die noctuque* cit., pp. 503-504, 519-521.

talvolta anche le diocesi e i monasteri, intenti di aumentare i propri territori, redditi e diritti tramite guerre, che non di rado provocavano saccheggi e distruzione dei centri nemici.

Risulta del tutto legittimo chiedersi, se l'instabilità, le trasgressioni e la violenza alle quali si assiste lungo tutto l'arco del confine fossero state generate proprio dal carattere frontaliero di queste zone. Anche le altre regioni del Regno e dello Stato della Chiesa erano talvolta 'irrequiete', infestate di criminali e molestate dai poteri costituiti. Tuttavia alcuni elementi (oltre alla statistica) spingono lo storico ad attribuire alla frontiera un'importanza particolare, nel negativo così come nel positivo, nella storia delle regioni che essa attraversava. Per primo, le istituzioni di confine godevano spesso di una notevole autonomia, accentuata dal loro isolamento geografico. Per secondo, il "sovrainvestimento" da parte dello Stato si accompagnò, almeno nel caso del Regno, ad una sovrapposizione di strutture amministrative, feudali ed ecclesiastiche, con delle reciproche competenze non sempre chiare. Per terzo, ed è questo l'elemento più importante di tutti, si nota il carattere trasversale, ovvero transfrontaliero, di queste zone e delle loro istituzioni.

Così, i d'Aquino erano accusati sotto Carlo II di portare le vittime dei loro soprusi oltre il confine, a Monte San Giovanni¹¹⁰, mentre i Colonna non solo avevano rinchiuso intorno al 1294 alcuni abitanti scontenti delle loro terre abruzzesi nel castello di Olevano Romano, nello Stato della Chiesa, ma avevano anche costretto i propri vassalli del Mezzogiorno a partecipare alle vicende belliche della famiglia fuori Regno¹¹¹. Lo stesso vale anche nella direzione inversa, dallo Stato verso il Regno, come nel 1369 quando Giovanni Caetani (dei Caetani di Roma) aveva sequestrato e ricattato un abitante di Pontecorvo¹¹². Da parte loro, i centri urbani tendevano ad oscillare tra il Regno e il papato, erano focolai di fuoriuscitismo e allo stesso momento ripari di rifugiati 'politici' e di semplici criminali. Si potrebbero portare decine di esempi di questo tipo di 'comoda' posizione trasversale a cavallo tra i due Stati, dove si cercavano ed ottenevano le condizioni più favorevoli, in un clima di relativa impunità. È significativo che questi fenomeni avessero avuto luogo non solo durante i conflitti tra il papato e la corona siciliana, bensì anche in tempi di relativa intesa, ad esempio nei primi anni di regno di Carlo I.

¹¹⁰ 1291 gennaio 2: *I Registri della cancelleria angioina* cit., vol. XXXV, pp. 208-209.

¹¹¹ SCANDONE, *Documenti sulle relazioni* cit., pp. 230-231.

¹¹² Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di S. Scolastica, Archivio Colonna, III BB, cassa 56, perg. 65.

Per chi abitasse la zona di confine, tutte le difficoltà che abbiamo elencato furono tuttavia attenuate da una serie di vantaggi che derivavano, allo stesso ed identico modo, dalla presenza della frontiera. Prima di tutto, il confine creava ricchezza: i centri della zona non erano particolarmente dotati di risorse naturali e, nel caso abruzzese, potevano essere definiti dei veri e propri bad lands sprovvisti di tutto¹¹³. La collocazione sulla frontiera fece di questi centri punti di scambio e di compravendita e sedi di fiere importanti, spesso assicurando loro anche delle entrate fiscali. Allo stesso tempo, la principale risorsa economica di queste zone, la transumanza transfrontaliera, poté svilupparsi grazie all'intervento organizzativo, difensivo e fiscale dei due Stati¹¹⁴. Non stupisce dunque che nel XV secolo troviamo alcune località di confine come Tagliacozzo o Lanciano tra i centri più prosperi del Regno¹¹⁵.

Al livello istituzionale, il vantaggio principale risiedeva nel rapporto diretto con le autorità centrali, con il pontefice e con il re. Nel 1221, quando difese Rieti contro il maestro giustiziere del Regno, Onorio III scrisse all'ufficiale che, molestando la città, egli aveva offeso tutta la chiesa di Roma¹¹⁶. Pierluigi Terenzi, nel caso dell'Aquila, riporta in vita la teoria di Giovanni Cassandro secondo la quale la *libertas* cittadina non era altro che la sottoposizione al potere monarchico, ovvero il sovrano difendeva la città dai vincoli feudali¹¹⁷. Grazie a questo legame, i centri urbani, ma anche le diocesi, i monasteri, le casate feudali e gli ufficiali del confine esercitavano non di rado un potere ed un'influenza molto maggiore di quella di cui avrebbero potuto godere in altri territori.

Il termine della "frontiera" deriva dalla *fronteria*, espressione militare per indicare la fronte bellica¹¹⁸ ed esattamente come in una zona di guerra, anche al confine tra lo Stato della Chiesa e il Regno di Sicilia, le istituzioni locali e gli uomini che le gestivano godevano di una certa autonomia decisionale, che offre una spiegazione a molte vicende storiche della regione.

¹¹³ L. FELLER, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IX^e au XII^e siècle*, Roma, École française de Rome, 1998, pp. 87-100.

¹¹⁴ Mi limito al momento a citare J.-C. MAIRE-VIGUEUR, *Les pâturages de l'Église et la douane du bétail dans la province du Patrimoine (XIV^e-XV^e siècles)*, Roma, Il Centro di ricerca, 1981.

¹¹⁵ Si veda ad esempio SAKELLARIOU, *Southern Italy* cit., pp. 494-495.

¹¹⁶ *Codex diplomaticus dominii temporalis* cit., doc. CIV, pp. 67-68.

¹¹⁷ TEREZI, *L'Aquila nel regno* cit., p. XIII.

¹¹⁸ N. JASPERT, *Grenzen und Grenzräume im Mittelalter: Forschungen, Konepte und Begriffe*, in *Grenzräume und Grenzüberschreitungen* cit., pp. 43-70, qui p. 68.

Allo stesso tempo, come abbiamo potuto constatare, la storia del confine permette di operare un ‘taglio’ nell’assetto istituzionale dei due Stati e osservare da vicino alcuni fenomeni meno facilmente distinguibili in un quadro più ampio.

FRANCESCO SOMAINI

CHI PAGÒ (E COME) LA “SVOLTA ANGIOINA” DI GIACOMO
PICCININO? LE INDAGINI VENEZIANE DI DUE
AMBASCIATORI SFORZESCHI (1459-1460)*.

Premessa

Chi paga? Chi investe denaro o altre tipologie di capitale per la tale o la talaltra operazione? A quanto ammontano e da dove provengono le risorse messe in gioco di volta in volta? Con quali finalità, o in forza di quali motivazioni, stimoli o costrizioni un attore può essere indotto, interessato o costretto a queste spese? Come, operativamente, questi investimenti sono realizzati? E dove poi vanno a finire le ricchezze mobilizzate?

Sono domande che ogni storico (e non solo ogni storico) dovrebbe in realtà porsi nell'analizzare e ricostruire qualunque evento o fenomeno del passato. Che si tratti cioè di fatti politici o militari, di realizzazioni artistiche o culturali (gli storici dell'arte e della cultura hanno da tempo compreso l'importanza cruciale dello studio della committenza); di imprese economiche, o di qualunque altra cosa, questo tipo di interrogativi non può in realtà essere eluso se si vuole avere una chiara cognizione di quel che è stato o cogliere quanto meno degli aspetti spesso decisivi del quadro.

Follow the money si era soliti dire almeno fino a qualche anno fa, negli ambienti del tipico giornalismo d'inchiesta di stile anglosassone: segui il flusso del denaro (da dove proviene e dove va a finire) e capirai come stanno le cose, quali attori siano entrati in gioco, e con quali intenti essi abbiano agito.

Quello della ricostruzione dei movimenti di denaro soggiacenti ai singoli *événements* è, a mio vedere, un modo interessante di rilanciare una storiografia di tipo evenemenziale, un tempo bistrattata (ma oggi in piena ripresa), che così può diventare una chiave anche per discorsi storici di portata più ampia.

In queste pagine mi soffermerò in tal senso su un episodio specifico della storia politico-militare del secondo Quattrocento italiano: la defezione di Giacomo Piccinino dalla fedeltà aragonese e il suo passaggio al campo angioino.

*Per ragioni di spazio questo contributo viene pubblicato, con il consenso dell'autore, in una versione privata della gran parte delle note di commento previste nella stesura originaria. Si sono mantenute solo le note che si richiamano a testi o documenti cui si sia fatto diretto riferimento nel testo.

Ci occuperemo insomma di uno dei più rinomati condottieri del XV secolo: quel «conte Jacobo» (così veniva solitamente chiamato il Piccinino, con riferimento al titolo di conte di Pellegrino, di Compiano e di Venafrio, tra il Parmense ed il Piacentino, che già era stato di suo padre Niccolò e che gli era stato confermato da Filippo Maria Visconti nel 1445), che Niccolò Machiavelli avrebbe poi a suo tempo ricordato, nelle *Istorie Fiorentine*, come colui che dopo l'ascesa dello Sforza al rango principesco «era rimasto il primo capitano d'Italia», e che nella sua qualità di capo della celebre compagnia “braccasca” (di cui aveva ereditato il comando alla morte del fratello Francesco nel 1449), si ritrovò ad essere il detentore di una rilevante e temuta forza militare, da molti considerata come un potentato in grado di incidere in modo significativo sugli assetti e gli equilibri complessivi della Penisola¹.

Più esattamente qui ci soffermeremo su quel particolare momento della sua vita, in cui, giunto all'età di 35/36 anni (Piccinino era nato nel 1423) e dopo aver lungamente legato le proprie sorti e quelle della sua grande compagnia alle fortune della dinastia aragonese, egli decise di imboccare una strada radicalmente differente. Fu il momento, cioè, in cui il condottiero ritenne di prendere per l'appunto «la via de Francioxi»; ovvero di legare le sue sorti, almeno temporaneamente, alla causa angioina, e dunque al tentativo di Giovanni di Lorena (figlio di Renato d'Angiò) di intervenire militarmente nel Regno di Napoli e negli equilibri italiani per debellare il potere dei Trastàmara (la casa, appunto, dei sovrani aragonesi), spodestare dal trono il giovane Ferrante (da poco succeduto al padre Alfonso il Magnanimo) e favorire l'assunzione della corona napoletana da parte dello stesso Renato (conte di Provenza e di Forcalquier, duca d'Anjou, duca di Bar, nonché pari di Francia e cognato del re francese Carlo VII), il quale da tempo rivendicava quel Regno come suo di diritto e che a lungo aveva già in passato combattuto contro Alfonso per cercare di far valere le proprie ragioni².

Orbene: abbozzato sin dalla primavera del 1459; quindi preparato in modo più concreto tra l'ottobre e il novembre di quello stesso anno – e cioè proprio nel momento in cui si venne parallelamente concretizzando anche la spedizione nel Regno di Giovanni di Lorena –, e infine pienamente formalizzato il 23 gennaio del 1460, questo inedito cambio di campo da

¹ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Istorie Fiorentine* (capitolo VII, 7), in ID., *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, sezione II, *Opere Storiche*, a cura di A. MONTEVECCHI - C. VAROTTI, coordinatore G. M. Anselmi, Roma, Salerno, 2010, t. II, p. 641.

² Per l'espressione citata («la via de Francioxi») cfr. Archivio di Stato di Milano (d'ora in poi ASMi), Fondo Sforzesco (d'ora in poi FS), Carteggio, cart. 320 [Ferrara] - Marco Corio a Francesco Sforza, 1460 gennaio 18, Ferrara.

parte del Piccinino suscitò in effetti una grande impressione in tutti gli osservatori dell'epoca.

Già nell'agosto del 1459, ad esempio, quando ancora sulle future scelte di campo del «conte Jacobo» non si facevano che delle congetture, sia pure basate su più di un sospetto, Ferrante d'Aragona aveva confidato all'ambasciatore milanese Antonio da Trezzo che un'eventuale defezione del Piccinino dal fronte dei suoi sostenitori «non poria essere ad questi tempi senza grande pericolo al stato suo»³. E alcuni mesi più tardi, in novembre, quando a Napoli (come in tutt'Italia) si parlava ormai «largamente» dell'«aconcio cum Franzosi» del condottiero, lo stesso da Trezzo così commentava: «non vedo come il re se potesse riparare a tanta furia [...], perché la venuta sua in questo Regno non poria essere senza sua» – cioè del Piccinino – «grande esaltatione et disturbo del stato del re»⁴. E alla fine di dicembre del '59, quando ormai il quadro si era venuto delineando con ancor più chiarezza, un osservatore dichiaratamente neutrale, come il doge di Venezia Pasquale Malipiero, commentando gli sviluppi della situazione, ebbe a dire ad un altro ambasciatore sforzesco, ovvero sia Marchese da Varese (uno dei personaggi che saranno al centro di questo intervento), che «el se conosce senza fallo questo fatto del Reyame asay pende et sta nel fatto suo» – cioè nella scelta che per l'appunto stava per compiere il condottiero – «ché solamente essendo corsa fama ch'el sia con Franciesi è sufficiente cosa de suo grande favore et d'assay mala conditione contra lo Re Ferrando»⁵.

In realtà il cambio di campo da parte del Piccinino divenne un fatto pienamente operativo alla fine di marzo del 1460, quando il condottiero ruppe anche gli ultimi indugi e, con una marcia fulminea, che sorprese tutte le forze che erano state apprestate per sbarrargli il cammino, si mosse effettivamente con la sua compagnia dalla Romagna alla volta del Regno.

Ma in definitiva che cosa aveva determinato la decisione del «conte Jacobo» di recidere quel suo radicato legame con la casa aragonese? Cosa aveva spinto il condottiero, che ancora nel maggio del 1459 aveva in realtà rinnovato la propria condotta al soldo di Ferrante d'Aragona, a questa decisione così dirompente?

³ Cfr. *Dispacci Sforzeschi da Napoli*, vol. II, a cura di F. SENATORE, Napoli/Salerno, Istituto per gli Studi Filosofici/Carlone Editore, 2004, doc. n. 134, a p. 336 - Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, 1459 agosto 18, dal campo sul fiume Acquavella.

⁴ *Ibid.*, doc. n. 164, a p. 415 - Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, 1459 novembre 26, Napoli.

⁵ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] - Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 27, Venezia.

Qui ci occuperemo di questo aspetto. Analizzeremo in primo luogo le ragioni che spinsero Piccinino a quella scelta di campo. E poi considereremo per l'appunto la componente economica di quella decisione, cercando di seguire il flusso del denaro (o meglio di ripercorrere le indagini che intorno a questo aspetto vennero svolte dagli ambasciatori milanesi a Venezia, ovvero Marchese da Varese e Alberico Maletta, che ne riferirono al loro signore Francesco Sforza).

Le ragioni di una scelta.

Le ragioni che portarono Piccinino alla sua scelta filo-angioina sono in realtà relativamente ben conosciute. Se ne conoscono le cause di tipo più contingente (o perfino di carattere personale) non meno dei fattori, diciamo così, di ordine strutturale.

Tra le motivazioni più immediate e dirette si dovrà ricordare il grande torto che Piccinino riteneva di aver subito all'inizio di agosto del 1459, quando Ferrante d'Aragona, per il quale egli stava combattendo contro il signore di Rimini, Sigismondo Pandolfo Malatesta, aveva accettato, senza nemmeno consultarlo, di risolvere quel conflitto affidandosi ad un arbitrato papale. Mesi prima, nel gennaio del 1459, il condottiero aveva accondisceso a ritirarsi da Assisi e dalle altre cittadine umbre (dunque nei territori della Chiesa) che egli aveva occupato con un'azione improvvisa nell'agosto del 1458, subito dopo la morte di papa Callisto III. Ma questo suo ritiro volontario, con cui era stato posto termine alla crisi assisiata, la quale per alcuni mesi aveva inquietato le potenze italiane ed aveva profondamente irritato il nuovo pontefice Pio II, era in realtà avvenuto principalmente dietro pressione dello stesso re Ferrante, che, dopo alcuni mesi di trattative era infine riuscito a convincere il Piccinino ad abbandonare il suo progetto di insediarsi nel cuore dell'Umbria proprio con la promessa di accordargli tutte le terre che egli fosse riuscito a conquistare nella guerra contro il signore di Rimini. L'accordo che il re aveva stretto con il pontefice sulla questione riminese (e che lasciava oltre tutto facilmente prefigurare l'eventualità che al «conte Iacobo» non venisse di fatto lasciato alcunché) aveva dunque profondamente offeso il condottiero, che si era sentito tradito e ingannato dal re di Napoli. Poiché dunque gli Angioini erano i nemici naturali della dinastia aragonese, è chiaro (ed è anche provato) che la profonda indignazione verso Ferrante dovesse avere contribuito ad orientare il Piccinino verso di loro.

Si aggiunga, a questo, la percezione piuttosto chiara che il condottiero doveva avere dell'ostilità sforzesca nei suoi confronti. Piccinino infatti, an-

che alla luce dei molti contatti che poteva vantare a Milano, non poteva non sapere che lo Sforza (al di là del fatto di avergli a suo tempo promesso in sposa la figlia naturale Drusiana) nutriva per lui sentimenti decisamente poco amichevoli. Questa ostilità non era tanto un portato dell'antica rivalità militare tra Sforzeschi e Bracceschi, perché al riguardo si conoscevano in realtà anche episodi di solidarietà cameratesca tra i capi delle "scuole militari" teoricamente rivali; e lo stesso accordo matrimoniale, risalente al 1449, per le nozze di Giacomo con Drusiana era stato combinato in un momento di riconciliazione, quanto meno apparente, tra il «conte Jacobo» e l'allora «conte Sforza». Il fatto, semmai, è che a quella riconciliazione era in realtà seguito, sempre nel 1449, il cosiddetto «tradimento di Monza» (ossia il ritorno dei fratelli Piccinino ai servizi della Repubblica Ambrosiana); e che dopo di allora Giacomo si era distinto, almeno fino alla pace di Lodi (e in realtà anche dopo), come un acerrimo nemico di Francesco Sforza: ne aveva infatti ostacolato in ogni modo la conquista del Milanese; e dopo che questa si era compiuta, nel 1450, non aveva esitato a complottare ripetutamente per rovesciarlo (lasciandosi coinvolgere anche in progetti per il suo assassinio). Sebbene perciò il Piccinino si professasse sovente, almeno a parole, come convertito alla fedeltà sforzesca – «Io me so' dato in tuto et per tuto a la Excellentia di quello Signore et vogliolo per patre» ebbe ad esempio a dichiarare nell'ottobre del 1458 all'inviato ducale Fazio Gallerani –, e sebbene in qualche circostanza egli poté forse anche illudersi che lo Sforza avesse rimosso ogni rancore nei suoi riguardi e lo avesse preso a ben volere, non doveva in realtà essere troppo difficile per lui nutrire quanto meno dei dubbi (che sarebbero stati del resto tutt'altro che infondati) sul fatto che il duca, soprattutto nel momento in cui egli appariva minaccioso, come appunto nel 1459-1460, lo volesse vedere ridotto a mal partito se non addirittura in tutto e per tutto liquidato⁶. Del resto Piccinino era altrettanto ben al corrente del fatto che il nuovo re di Napoli, Ferrante – nella difficile situazione in cui si era venuto trovare dopo l'ascesa al trono nel 1458, con la sua posizione nel Regno non pienamente assestata, con le inquietudini crescenti di molti baroni e con lo stesso imminente pericolo della minaccia angioina – aveva in realtà dovuto legarsi in modo particolarmente stretto proprio allo Sforza, dato che questi era il principe italiano più fortemente interessato a preservare ad

⁶ Per la frase citata nel testo cfr. Bibliothèque Nationale de Paris (d'ora in poi BNPa), Département des Manuscrits (d'ora in poi DdM), Fonds Italien (d'ora in poi FI), ms 1588, c. 179 - relazione di Fazio Gallerani a Francesco Sforza, s. d. (ma 1458 post 20 ottobre), s. l. (ma Milano).

ogni costo la stabilità complessiva della Penisola e dunque a difendere con grande determinazione anche la successione dello stesso Ferrante nel Regno di Napoli. L'intesa sforzesco-aragonese risaliva in realtà già a qualche anno prima (cioè al 1455). Ma all'epoca – nonostante il doppio accordo matrimoniale tra lo Sforza ed Alfonso d'Aragona – quell'intesa era stata in realtà piuttosto fredda; mentre ora, con Ferrante (figlio naturale di Alfonso), era invece divenuta un legame molto più stretto ed intenso. Ma questo significava (e Piccinino non era certo così ingenuo da non comprenderlo) che Ferrante si era dovuto in una certa misura adattare a prestare un particolare e crescente ascolto alle indicazioni, ai suggerimenti, e in qualche caso anche alle pressioni che gli venivano dalla corte sforzesca di Milano. Insomma, per il condottiero non doveva essere troppo difficile immaginare, e probabilmente anche sapere (visto che aveva buoni informatori anche in seno alla corte napoletana), come all'origine dei tiri mancini che egli attribuiva a Ferrante (a cominciare dalla stessa intesa col papa sulla questione di Rimini) vi fosse in realtà proprio il lavoro sotterraneo della diplomazia milanese: cosa che del resto non era affatto una fisima o un'esagerazione, poiché era anzi cosa piuttosto notoria che da Milano si era a lungo puntato alla «persecuzione del conte Jacobo»⁷.

Le insincere trattative – quasi un capolavoro di ipocrisia – che si svolsero a Ferrara (e in parte a Modena e a Sassuolo), tra il novembre del 1459 ed il gennaio del 1460, quando il duca di Modena Borso d'Este cercò di accreditarsi quale mediatore di un accordo fra agenti sforzeschi e uomini del Piccinino che riportasse il condottiero al servizio di Ferrante, rivelano come egli diffidasse ormai apertamente tanto dello Sforza quanto del re di Napoli; e se si diceva disposto a scendere a patti con loro, e dunque a rivedere la sua “svolta francese” (o meglio angioina) sul punto di essere formalizzata, era solo dietro la richiesta di ben precise garanzie. D'altronde neppure le sue controparti, e in particolare il duca di Milano, si fidavano di Piccinino e non erano comunque disposte a concedergli più che vaghe promesse.

Insomma, alla base della decisione del condottiero vi era anche un problema di risentimenti personali e di mancanza ormai assoluta di fiducia nel suo interlocutore più abituale (re Ferrante) e nel nuovo grande alleato di lui (Francesco Sforza). E poiché nel 1459 l'approssimarsi e poi il concretizzarsi del tentativo angioino di riconquista del Regno sembravano offrire un'occa-

⁷ Cfr. *Carteggio degli oratori mantovani alla corte sforzesca (1450-1500)*, a cura di F. LEVEROTTI, vol. II, (1460), a cura di I. LAZZARINI, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali/Ufficio centrale per i beni archivistici, 2000, doc. 286.a - Vincenzo della Scalona a Ludovico Gonzaga, 1459 novembre 4, Milano, p. 467.

sione propizia, e forse irripetibile, per mettere in crisi tanto Ferrante quanto lo Sforza, è chiaro che per uno che riteneva di aver subito da loro dei torti, quella scelta doveva presentare non poche attrattive.

D'altra parte, accanto a tutte le motivazioni più immediate, e anche personali, che abbiamo considerato, vi erano poi, come si diceva, dei fattori anche più profondi, che potevano egualmente spingere verso quel tipo di decisione.

A monte di tutto – in termini generali – vi era ad esempio il problema che la “compagnia braccasca”, essendo un'organizzazione che si manteneva principalmente con la guerra, non poteva che risentire in maniera drammatica della relativa stabilizzazione del quadro italiano, che si era venuta determinando dopo la pace di Lodi dell'aprile 1454 e dopo i successivi trattati della cosiddetta Lega Italica del settembre del '54 e del febbraio del '55. Con quei trattati infatti le maggiori potenze della Penisola si erano accordate per una sostanziale cessazione, almeno temporanea, delle reciproche ostilità, non soltanto ponendo fine alla guerra di Lombardia e di Toscana del 1452-1454, ma anche accettando di fatto il congelamento dello *status quo* e degli assetti politici e territoriali che si erano venuti configurando tra i primi anni Trenta e la metà del secolo.

In pratica, quello che si venne determinando dopo il '54 fu dunque, come noto, una sorta di subitanea cristallizzazione degli assetti geopolitici in essere a quella data: un fatto che fu reso possibile in forza del riconoscimento reciproco da parte di alcune «potenze grosse» (ovvero i cinque cosiddetti *principales* della Lega Italica, e cioè Venezia, lo Stato Sforzesco, Firenze, il Papato ed il Regno di Napoli). Costoro, riconoscendosi a vicenda come soggetti “indipendenti” e “sovrani”, si legittimarono infatti l'uno con l'altro, cercando nel contempo di chiudere lo spazio peninsulare alle ingerenze di altre potenze europee (a cominciare dalla monarchia francese) e tentando altresì di dar vita ad un nuovo e peculiare ordine geopolitico, cioè ad un'organizzazione spaziale e ad un contesto relazionale fondato in sostanza sul loro protagonismo⁸. Fu così messo in piedi un vero e proprio «sistema di stati italiani» (per riprendere un'efficace espressione di Giovanni Pillinini), caratterizzato dalla compresenza di circa un centinaio di distinti soggetti politico-territoriali di primo e secondo rango: ovvero le cinque potenze maggiori di cui si è detto, più tutta una serie di minori potentati di media, piccola

⁸ Per il concetto di «potenze grosse» cfr. R. FUBINI, “Potenze grosse” e piccolo stato nell'Italia del Rinascimento: origine della separazione nelle formulazioni politico-cancelleresche [2003], ora in ID., *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale a Machiavelli*, Firenze, Edifir, 2009, pp. 17-42.

o piccolissima consistenza (a volte perfino minuscola), costituiti da quei vari *colligati, adhaerentes et recommendati* (ma anche *amici, fideles et sequaces*) che ciascuno dei cinque *principales* aveva per l'appunto designato, con apposite *denominationes*, come altrettante entità in qualche modo dipendenti dalla loro protezione e tutela⁹.

Era di fatto una nuova geografia politica risultante appunto da questa triplice operazione: di auto-legittimazione; di chiusura rispetto all'esterno; e di definizione di un sistema con poche potenze-cardine e una più ampia, ma non illimitata, platea di membri afferenti alla sfera di influenza dei potentati di primo piano. Ed era una geografia che – per quanto arbitraria nella sua definizione – era comunque capace di esprimere una sua concreta effettività performativa, perché chi era stato ricompreso in quel contesto relazionale (ossia coloro che erano stati menzionati in quegli elenchi e in quelle *denominationes*) poteva in definitiva considerarsi a tutti gli effetti come un componente riconosciuto di quel sistema (fosse pure di secondo rango), e come tale poteva godere per esempio di determinate forme di garanzia riguardo la propria esistenza, mentre chi non vi rientrava ne era invece escluso, con tutti i rischi che da ciò potevano derivare.

Certo, non bisogna farsi un'idea troppo enfatica di questa performatività della svolta stabilizzatrice delineatasi con la “pace di Lodi”. Nonostante quel che si è appena osservato, infatti, il quadro politico della Penisola conservava ancora (e non l'avrebbe in realtà mai perduta) una sua grande fragilità. Per esempio era sempre possibile che qualche attore, anche tra le potenze di primo rango, assumesse comportamenti non conformi al principio della stabilizzazione. Si pensi ad esempio al dirompente atteggiamento di papa Callisto III in relazione alla questione del Regno di Napoli negli ultimi mesi della sua vita, tra il giugno e l'agosto del 1458. Oppure poteva accadere che i soggetti che erano rimasti esclusi dal sistema fossero comunque in grado di produrre atti e comportamenti tali da riverberarsi in modo destabilizzante sulla tenuta del sistema stesso: la decisione ad esempio di non includere la Repubblica di Genova nel concerto degli stati italiani (una scelta che fu di fatto imposta da Alfonso d'Aragona), ebbe come effetto quello di far sì che i Genovesi finissero per gettarsi letteralmente nelle mani dei Francesi, cosa che avvenne, sempre nel 1458, con gli accordi tra il re di Francia Carlo VII e il doge di Genova Pietro Campofregoso (accordi che di fatto non soltanto

⁹ Per il «sistema degli stati italiani» cfr. G. PILLININI, *Il sistema degli Stati italiani. 1454-1494*, Venezia, Libreria Universitaria, 1970.

riportarono i Francesi in Italia, a dispetto della volontà di tenerceli fuori che aveva ispirato la Lega Italica, ma costituirono anche l'antefatto per la successiva spedizione angioina nel Regno). Inoltre, e più ancora di questo, non va dimenticato che anche tra coloro che avevano dato vita al sistema stesso, e che in definitiva ne costituivano i cardini, restavano in fondo ben vivi i retropensieri, le riserve mentali, le recriminazioni inesprese, le ambizioni inappagate e i sospetti e i timori nei confronti degli altri, con la conseguente propensione alla diffidenza, all'inganno ed al tradimento: tutti fattori che a ben vedere avrebbero continuato per molto tempo a costituire un tratto distintivo della realtà politica dell'Italia rinascimentale (una sorta di machiavellismo, nel senso più deterioro dell'espressione, prima di Machiavelli) e che alla lunga avrebbero anzi finito per contribuire al collasso del sistema stesso.

Del resto anche i rapporti diplomatici, che proprio allora presero ad instaurarsi in modo molto più stabile e strutturato di quanto non fosse avvenuto in precedenza (tanto da fare oggettivamente dello sviluppo della diplomazia permanente una delle novità più significative dell'Italia del tempo), se per un verso permisero di creare una *koiné* di attori politico-territoriali portata tendenzialmente a risolvere appunto per via diplomatica (e dunque non militare) i propri potenziali contrasti interni, per un altro verso segnarono anche una sorta di incentivo ad un ricorso pressoché sistematico alla dissimulazione ed all'inganno reciproco. «Qui nescit fingere nescit regnare» era la formula cui si ispiravano tutti i governi e i governanti del tempo¹⁰. E tutto questo faceva sì che la mancanza di fiducia (così come la propensione al doppio gioco e ai colpi bassi, o viceversa il timore di essere ingannati dagli altri) in realtà continuassero a permeare profondamente la condotta di molti attori, contribuendo a sua volta a creare un clima generale e diffuso di sospetto, che necessariamente minava la solidarietà tra i membri del sistema, e quindi ne comprometteva in qualche modo anche la tenuta. Voglio dire insomma che non si deve pensare al quadro uscito dalla pace di Lodi come ad

¹⁰ L'espressione «Qui nescit fingere nescit regnare» divenne un vero e proprio motto del re di Francia Luigi XI (1461-1483), ma la si ritrova in realtà utilizzata già in una lettera di Francesco Sforza ad Antonio da Trezzo del 28 settembre del 1458. Cfr. E. NUNZIANTE, *I primi anni di Ferdinando d'Aragona e l'invasione di Giovanni d'Angiò*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 17/1 (1892), pp. 299-357; 17/3 (1892), pp. 564-586; 17/4 (1892), pp. 731-779; 18/1 (1893), pp. 3-40; 18/2 (1893), pp. 207-246; 18/3 (1893), pp. 411-462; 18/4 (1893), pp. 563-620; 19/1 (1894), pp. 37-96; 19/2 (1894), pp. 300-353; 19/3 (1894), pp. 419-444; 19/4 (1894), pp. 595-658; 20/2 (1895), pp. 206-264; 20/3 (1895), pp. 442-513; 21/2 (1896), pp. 265-289; 21/3 (1896), pp. 493-532; 22/1 (1897), pp. 47-64; 22/2 (1897), pp. 204-240; 23/1 (1898), pp. 144-210: in particolare 18/3, a p. 433 n.

una sorta di dispositivo infrangibile. Non lo era. E i contemporanei ne erano dopo tutto ben consapevoli.

Non c'è dubbio però che qualcosa era comunque cambiato, e che il sorgere, ancorché fragile e stentato, di quel "sistema di stati" e il delinarsi, per quanto arbitrario, di quella nuova geografia politica, avevano prodotto, tra gli altri, almeno tre effetti particolarmente significativi che si sarebbero dimostrati di una certa rilevanza anche per il discorso che qui ci interessa.

Innanzitutto, essendo stata improvvisamente congelata – come s'è detto – la gran parte degli assetti territoriali esistenti, diveniva decisamente più arduo anche il solo pensare a delle modifiche di quegli equilibri che il sistema aveva in qualche modo sanzionato. Rovesciare un regime, come ad esempio tentò di fare Piccinino nel 1455-1456 quando penetrò nel Senese per supportare un tentativo di colpo di mano di gruppi aristocratici ostili al governo popolare dei Monti, era ormai un tipo di impresa che non si poteva più pensare di compiere con la facilità di altri tempi. E puntare magari a creare *ex novo* un'entità politica prima inesistente (come lo stesso Piccinino tentò ad esempio di fare nel 1458 quando, come s'è visto, pensò di insignorirsi di Assisi e di altri centri umbri) era qualcosa di ancor più velleitario, proprio perché il "sistema" era divenuto in grado di predisporre con più efficacia delle contromisure e di dispiegare delle reazioni. Quando si parla di «età dell'equilibrio» si allude in definitiva proprio a questa capacità di resilienza del sistema in rapporto alle potenziali minacce che ne potevano compromettere la stabilità.

In secondo luogo, si dovrà considerare il fatto che a seguito del definirsi di un sistema con un insieme dato (e chiuso) di componenti, si era determinata di fatto una situazione tale per cui per coloro che non erano stati inclusi nel sistema stesso diventava indubbiamente molto più difficile immaginare di poter giocare un qualche ruolo politico che non fosse irrimediabilmente qualificato come eversivo. Chi era "fuori" come era il caso del «conte Jacobo», era percepito di per ciò stesso come "contro" (e non senza qualche buona ragione)

Infine si dovrà considerare che con la tendenziale (o quanto meno pretesa) pacificazione del quadro politico generale si era anche fatalmente prodotta una cospicua contrazione, almeno nell'immediato, della domanda di forza militare, e soprattutto di quel particolare tipo di forza militare costituito da quelle truppe mercenarie che si potevano reperire "sul mercato" tra le compagnie di ventura, in particolare se molto grandi, molto costose e magari pure gestite da capitani molto o troppo gelosi della loro autonomia (come nel caso, appunto, del Piccinino). Ciò era tanto più vero quanto più questi condottieri potevano apparire privi di un radicamento territoriale, perché si

riteneva, non a torto, che i capitani che avessero avuto uno “stato” sarebbero stati più facilmente indotti, proprio per preservare la loro posizione, a legarsi in modo tendenzialmente stabile ad una qualche potenza maggiore e ad agire in linea di massima con maggiore affidabilità e lealtà. Pur nel quadro di quella che restava comunque una “pace armata” e dunque di una situazione che non si accompagnò certo ad una sorta di generale “politica del disarmo” (anche per via di quella diffidenza reciproca di cui si è detto), tutti gli Stati più importanti della Penisola colsero dunque l’occasione della fine delle ostilità per alleggerirsi di quel sovraccarico di truppe mercenarie non sempre affidabili e non sempre disciplinate di cui avevano dovuto servirsi nelle fasi più intense delle guerre che si erano combattute fino a poco prima. Dopo il 1454, molte furono insomma le truppe messe in congedo. E del resto, è noto che già nel corso della prima metà del Quattrocento i principali stati italiani e quelli più avanzati tra essi avevano cominciato ad avviare un processo di tendenziale ristrutturazione delle loro forze armate, dando impulso alla progressiva formazione di eserciti professionali permanenti (direttamente dipendenti dal potere centrale), o anche reclutando ed inquadrando in appositi nuovi reparti singoli gruppi di combattenti non legati ad altre compagnie di ventura (come sarebbero state ad esempio le «lance spezzate» dello Stato sforzesco o di quello veneziano o l’esercito demaniale su cui nella seconda metà degli anni Sessanta si sarebbe orientata la politica militare napoletana). I condottieri e le loro compagnie non uscirono per vero dire del tutto di scena (anzi molti piccoli signori territoriali gravitanti nella sfera delle potenze maggiori si connotarono in modo ancor più marcato come “signori di condotta”, facendo di questo una delle chiavi della loro sopravvivenza politica, nonché uno dei fattori costitutivi del loro legame con le potenze cui si erano venuti accostando). Nel contempo però gli Stati più grandi si sforzarono di instaurare rapporti stabili con i condottieri più malleabili e di sbarazzarsi invece di quelli più indocili e meno controllabili. Si era cioè avviato quel processo che è stato definito di «*domestication*» delle milizie mercenarie italiane: un processo che vide certamente molte compagnie e capitani accettare più o meno di buon grado di sottoporsi a forme più accentuate di disciplinamento, mentre per altri, più refrattari a questi cambiamenti, la situazione si venne facendo più critica¹¹.

¹¹ Cfr. N. COVINI, *Condottieri ed eserciti permanenti negli Stati italiani del XV secolo in alcuni studi recenti*, in «Nuova Rivista Storica», 69 (1985), pp. 329-352, a p. 332 (che a sua volta si richiama a M. MALLETT, *Signori e mercenari. La guerra nell’Italia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1983 [titolo originale *Mercenaries and their Masters*, London, 1974]).

Ebbene, nel caso di Giacomo Piccinino, come si è cercato di mostrare, e, come del resto è facile comprendere, tutte e tre queste conseguenze del nuovo clima post-pace di Lodi, si vennero facendo in effetti sentire in maniera pressante, spingendolo, si potrebbe dire, a delle reazioni quasi obbligate.

Intanto, per cominciare, egli era ancora un condottiero senza «stato»: era cioè privo di un territorio che fosse realmente “suo” e sul quale egli potesse fare affidamento. Giovanni Battista Picotti, non a caso, con una certa efficacia, definì il Piccinino come «il conte senza terre»¹². E questa mancanza di una base territoriale, dopo il 1454 cominciò ad essere avvertita da lui e da tutti i “bracceschi” come un problema sempre più stringente. D’altro canto, come s’è detto, il sistema aveva tendenzialmente congelato i propri assetti geopolitici e territoriali, e dunque pensare ad una loro modifica diveniva assai più complicato. In pratica, non soltanto l’idea, per dirla con Machiavelli, di «diventare di privato principe», ovverosia signore di un grande Stato (così come era riuscito a Francesco Sforza soltanto pochi anni prima, quando si era impadronito del Milanese) era ormai qualcosa di pressoché inconcepibile, ma anche la semplice aspirazione alla conquista di una signoria minore, o perfino di un semplice feudo all’interno di un’altra compagine (come ad esempio il Regno di Napoli), pareva un obiettivo decisamente più difficile da perseguire¹³. L’impresa di Assisi, sopra ricordata, ne era stata una plastica dimostrazione. Piccinino infatti, nel 1458, ci anche aveva provato a farsi signore di quella città (e così pure dei vicini centri di Nocera, Gualdo, Bevagna e Valtopina), ma dopo qualche mese, come si è visto, era stato di fatto costretto ad abbandonare l’impresa dalla reazione “di rigetto” che il suo tentativo aveva provocato. E quando nella primavera del 1459 egli aveva invece cercato di premere su Ferrante per essere da lui investito delle contee di Albe e di Tagliacozzo (all’interno del Regno), queste pressioni non erano comunque approdate a nulla di concreto.

In secondo luogo, proprio per il fatto di essere stato oggettivamente escluso dal “sistema” (anche in virtù del carattere a-territoriale della sua potenza, cioè, in definitiva, della sua compagnia), Piccinino si ritrovò ad essere di

¹² G. B. PICOTTI, *La Dieta di Mantova e la politica dei Veneziani*, Trento, Università degli Studi, 1996 (ripubblicazione a cura di G. M. VARANINI dell’edizione veneziana del 1912), pp. 72-73.

¹³ Per la celebre citazione machiavelliana cfr. Niccolò Machiavelli, *Il principe* (capitolo VI), in ID., *Il Principe e altre opere politiche*, a cura di S. ANDRETTA (introduzione di D. Cantimori), Milano, Garzanti, 1999 (1^a ed. 1976), pp. 11-98, a p. 29.

per ciò stesso percepito come un corpo estraneo: un elemento di disturbo che doveva essere contenuto o magari perfino soppresso.

Si deve del resto considerare, a tale proposito, che lo stesso Piccinino era in effetti collegato, in varie parti d'Italia, con tutta una rete di oppositori dello *status quo*, che ne facevano in definitiva un potenziale punto di riferimento di molte possibili trame sovvertitrici. Serena Ferente, nella sua importante ricerca sul condottiero, ha molto insistito su questo aspetto e ha ben evidenziato la ramificazione di questo vasto *network* di relazioni (che andava dal duca di Modena Borso d'Este, al signore di Cesena Malatesta Novello; dal partito aristocratico di Siena agli oppositori anti-medicei di Firenze, e a molti altri contatti ed interlocutori sparsi per tutta l'Italia)¹⁴. Si è però forse un poco ecceduto, almeno a mio avviso, nell'interpretare questi rapporti come una sorta di blocco compatto, unito da un comune sentire e da una comune visione, se non addirittura da una stessa medesima identità politica. Certo, un personaggio come il Piccinino, essendo il detentore di una rilevante forza militare, era destinato a diventare un punto d'attrazione pressoché naturale per chiunque potesse avere motivo o interesse per non apprezzare le cose così come stavano, e per coltivare rispetto ad esse dei propositi di sovversione. Ed entro certi limiti si potrà anche riconoscere che tra coloro che per varie ragioni si collegavano al condottiero potessero darsi delle sinergie, degli intenti comuni e delle forme di collaborazione (soprattutto nell'identificazione dei nemici). Ma sarebbe a mio parere un errore pensare che la figura del «conte Jacopo» si ponesse come l'ispiratore principale di ogni trama e di ogni complotto, come se tutti coloro con cui egli era effettivamente in contatto (amici, *supporters*, interlocutori, informatori, spie, ecc.) fossero pronti ad identificarlo come l'interprete di un disegno politico generale dietro cui riconoscersi, anziché essere ciascuno di essi latore di istanze o progetti politici particolari e distinti. Voglio dire insomma che se è comprensibile che tutti (o molti di) coloro che si sentivano portatori di interessi che non coincidevano con la prospettiva del mantenimento dello *status quo* dovessero vedere in quel potente ed irrequieto soldato un punto di riferimento tendenzialmente utile ai loro scopi, sarebbe però decisamente una forzatura, almeno a mio avviso, interpretare la rete di relazioni di quel condottiero come una sorta di “internazionale braccasca” o “guelfa” raccolta compattamente attorno ad una specie di “grande vecchio” o di burattinaio.

¹⁴ S. FERENTE, *La sfortuna di Jacopo Piccinino. Storia dei bracceschi in Italia. 1423-1465*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 49-97.

Ma questo, per certi versi, rendeva un personaggio come Piccinino ancora più pericoloso e sospetto: perché anziché essere il *leader* di un fronte compatto e ben identificabile, egli era in realtà l'interlocutore di una pluralità di potenziali focolai di destabilizzazione (anche in contraddizione tra loro).

Peraltro, il discorso sul Piccinino soldato (per quanto detentore di una forza militare che poteva fungere da attrattore per tanti scontenti) ci porta al terzo aspetto sopra considerato. Si dovrà infatti tenere presente che nella sua veste di capo della più consistente compagnia di ventura rimasta in Italia, Piccinino aveva visto anche ridursi pericolosamente, nel giro di pochi anni, le possibilità di contare su lucrose condotte. Ancora soltanto nel maggio del 1453, nel pieno della guerra di Lombardia, egli era stato ad esempio nominato capitano generale della Repubblica di Venezia con un ingaggio di ben 120.000 ducati annui (la più consistente condotta che si fosse mai vista fino ad allora). Ma poi, nell'ottobre del 1454, a guerra finita, egli aveva ricevuto dalla Serenissima la comunicazione che allo scadere del suo contratto (nel marzo dell'anno seguente) questo non gli sarebbe stato più rinnovato, per cui si ritrovò di fatto ad essere licenziato. Certo, il suo vecchio protettore Alfonso il Magnanimo – che per parte sua aveva digerito piuttosto malvolentieri l'imporsi della pace in Italia (un esito cui si era in effetti dovuto piegare più che altro per necessità, per non rimanere isolato) –, nel maggio del 1456, dopo averlo salvato dal pasticcio senese, gli aveva garantito un ingaggio significativo da 50.000 ducati annui (cui avrebbero dovuto in teoria concorrere anche le altre potenze della Lega). E nel 1457, come si è visto, lo aveva anche impegnato assieme a Federico da Montefeltro, nella guerra contro Sigismondo Malatesta. Successivamente, morto Alfonso, questa condotta napoletana era stata comunque mantenuta e nel maggio del 1459 fu anzi nuovamente rinnovata da Ferrante d'Aragona, arrivando perfino ad elevarla (almeno in linea teorica) fino all'importo di 96.000 ducati.

Ma la realtà è che il nuovo re di Napoli, più ancora di quanto già non fosse avvenuto con Alfonso, non pagava affatto con regolarità, e questo alimentava nel condottiero la sensazione (non infondata) che si intendesse in qualche modo sbarazzarsi di lui o lavorare alla sua «desfacione»¹⁵.

Insomma, le condizioni per reagire c'erano tutte. E per uno che non si sentiva «uno uccello de stare sulla pertica», e che doveva essersi reso conto di come per sopravvivere ai tempi nuovi fosse necessario ridefinire profondamente l'intero scenario in cui si trovava, la scelta di acconciarsi «con li

¹⁵ Cfr. *Carteggio degli oratori mantovani* cit., vol. I (1450-1459), 1999, doc. 368 - Vincenzo della Scalona a Ludovico Gonzaga, 1459 novembre 16, Milano, pp. 488-489.

Franzesi» doveva a ben vedere presentare poche alternative¹⁶. Certo, non era comunque una scelta facile: perché non si trattava soltanto di abbandonare la via vecchia (cioè il tradizionale rapporto con la casa d’Aragona) per una strada nuova tutto sommato piena di incognite e di incertezze, ma anche di esporsi ad una scelta così di rottura rispetto agli assetti in essere, che pochi, perfino tra gli stessi amici su cui Piccinino poteva contare, avrebbero potuto condividere. Questo spiega anche i tempi relativamente lunghi – diversi mesi – che intercorsero tra le prime trattative con gli emissari angioini e l’effettiva conclusione del patto con re Renato. Furono mesi di incertezza, in cui non soltanto Piccinino esitava a prendere la sua decisione, ma anche gli altri attori politici interessati a quel che quella decisione poteva comportare si interrogavano su ciò che egli avrebbe fatto.

Due ambasciatori sforzeschi e le loro indagini veneziane

Un punto era comunque chiaro. Se la decisione di Piccinino, pur con tutte le cautele e le esitazioni che poterono accompagnarla, discendeva da tutte le sollecitazioni di cui si è detto (da quelle di ordine personale a quelle di carattere più generale), non c’è dubbio tuttavia che la componente per certi versi decisiva rimaneva in realtà la questione del denaro. Non ci sarebbe stato infatti nessun passaggio del «conte Jacobo» alla causa angioina se questo non fosse stato adeguatamente foraggiato e finanziato (o quanto meno sostenuto da promesse sufficientemente allettanti di finanziamenti). Era del tutto ovvio, del resto, che dovesse essere così, visto che stiamo comunque parlando delle scelte di un condottiero e di un imprenditore della guerra, che, come soldato mercenario, era dopo tutto uso a vendere i propri servizi dietro compenso, e che aveva oltre tutto necessità continua di essere rifornito di denaro per poter tener in piedi la sua compagnia. Non avendo cioè uno «stato» su cui potersi appoggiare stabilmente e con regolarità, Piccinino era di fatto costretto, se non voleva che la sua base militare (che era poi l’essenza della sua forza) si sgretolasse nelle sue stesse mani, ad andare perennemente in cerca di denaro, di condotte e di ingaggi (o in alternativa, o piuttosto ad integrazione di ciò, dei bottini e dei riscatti di qualche impresa). Stando così le cose, era dunque del tutto evidente, come notò ad esempio il doge

¹⁶ Cfr. BNPa, DdM, FI, ms 1588, c. 270-272 - trascrizione cancelleresca di lettera cifrata di Giovanni Caimi a Francesco Sforza, 1459 novembre 7, Urbino (la lettera è pubblicata quasi per intero anche in FERENTE, *La sfortuna* cit., pp. 99-102).

Pasquale Malipiero, che «considerato che tuto'l fatto suo» stava nel «doverse mantenere la compagnia [...], che dove se potrà atacarse più presto al denaro, ch'el lo farà»¹⁷.

Il tema dei soldi era dunque una componente centrale di quella partita politico-militare, che stava tenendo tutti col fiato sospeso. E proprio di questo, tra il 1459 e gli inizi del 1460, si vennero di conseguenza ad interessare tutti coloro che si chiedevano dove si sarebbero collocati il condottiero e la sua compagnia, e coloro che si preoccupavano di capire se dietro le voci che si erano cominciate a diffondere sin dall'estate del 1459 circa i suoi contatti con gli ambienti angioini ci fosse davvero della sostanza, o se non fossero piuttosto una messinscena o delle manfrine pensate soprattutto per impressionare re Ferrante (cioè colui cui Piccinino si ritrovava all'epoca ancora formalmente legato), così magari da indurlo a quelle concessioni cui il condottiero riteneva di avere diritto e che pensava gli venissero ingiustamente negate. Più di tutti, pareva interessato a queste indagini il duca di Milano Francesco Sforza, il quale diffidando profondamente, come s'è detto, del Piccinino, e volendo convincere gli altri attori italiani (a cominciare dallo stesso Ferrante) della sua inaffidabilità e pericolosità, andava con particolare zelo alla ricerca di prove che lo “incastrassero” una volta per tutte (o quanto meno di argomenti che permettessero di predisporre adeguate contromisure).

Proprio per tale ragione «il sistema informativo sforzesco» – per riprendere l'efficace espressione di Francesco Senatore – venne dunque allertato per tempo per raccogliere ed interpretare notizie, segni, tracce, indizi, o prove di quei movimenti di denaro, e per ragionare sull'entità (e le modalità di pagamento) di quegli eventuali esborsi (e sull'identità degli eventuali finanziatori)¹⁸. E la sede più ovvia per compiere la parte più significativa di queste indagini (che noi qui cercheremo rapidamente di ripercorrere) fu in vero Venezia. E questo per una serie di ragioni che non era troppo difficile riconoscere.

Si deve infatti tenere innanzitutto presente che Venezia, in quanto grande metropoli mercantile, era un luogo cui affluivano naturalmente innumerevoli quantità di informazioni da tutto il mondo allora conosciuto (e dall'Italia e dalle regioni contermini in maniera evidentemente tanto più intensa). Venezia era cioè un vero e proprio terminale di notizie le più disparate

¹⁷ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 29, Venezia.

¹⁸ Sul «sistema informativo sforzesco» cfr. F. SENATORE, “*Uno mundo de carta*”. *Forme e strutture della diplomazia sforzesca*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 251-355.

(un po' come lo era per altri versi la corte di Roma, in quanto centro di gravità della Chiesa universale e sede di una curia che attirava ecclesiastici ed aspiranti *curiales* dall'intera Cristianità e dall'Italia in particolare). Certo, come ebbe a notare in più circostanze l'ambasciatore sforzesco Marchese da Varese, le «novelle de mercadanti» e le voci che si raccoglievano a Rialto (nella piazza di S. Giacomo) erano magari notizie «fresche» ma non sempre attendibili (anzi erano spesso «falace»)¹⁹. Infatti erano magari dei semplici *rumores*, di cui bisognava sempre cercare delle conferme più ufficiali. Ma in ogni caso, per chi avesse avuto l'ambizione di essere costantemente ben informato anche su tutto quello che si diceva in giro (come era nelle aspirazioni di Francesco Sforza, che anzi puntava ad essere un vero e proprio «signore de novelle») avere in Laguna dei buoni collettori di informazioni era un'esigenza pressoché ineludibile²⁰. A questo si aggiunga poi naturalmente il fatto che lo Stato veneto era anche la capitale di una delle maggiori potenze italiane. Questo significa che la Repubblica aveva ovviamente la sua diplomazia e la sua rete ramificata di ambasciatori, di provveditori, di bails, di consoli e di corrispondenti, nonché di alleati e di amici (ufficiali e non ufficiali). Da costoro arrivava a Venezia un continuo flusso di notizie, mentre altre venivano portate direttamente in città dai molti ambasciatori e diplomatici esteri, che vi affluivano con delegazioni più o meno numerose e solenni (a seconda dei casi di cui dovevano di volta in volta trattare). Tutte le informazioni che giungevano da queste fonti erano in realtà di esclusiva competenza dei vertici della Repubblica (il doge, la Signoria, il Pien Collegio, il Senato...); e lo Stato veneziano era sempre molto geloso della difesa della segretezza delle proprie pratiche (e delle informazioni su cui si basavano le proprie decisioni). Nel novembre del 1459, ad esempio l'ambasciatore sforzesco Marchese da Varese riferiva sconsolato che avere notizie certe sulle questioni che si discutevano tra i Pregàdi (cioè nel Senato), era diventato quasi impossibile, perché «oltra a li ordeni soy usati» hanno «fatta nova lege, che qualunque parlasse fora de Pregay de cosa che se facia in quello consiglio sia privato de la roba et de la vita»²¹. E tuttavia, talvolta, le notizie riuscivano comunque a trapelare: magari «per sottile spi-

¹⁹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 16, Venezia; e ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 18, Venezia.

²⁰ Sul tema dello Sforza «signore de novelle» cfr. SENATORE, “*Uno mundo de carta*” cit., pp. 251-264.

²¹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 6, Venezia

raglio»; oppure perché si trovava qualche veneziano (come poteva essere uno dei membri della stessa *élite*, oppure un patrizio o un cittadino che avesse magari incarichi negli uffici della cancelleria) che fosse disposto a passare di soppiatto notizie riservate, soprattutto se adeguatamente ricompensato²². Alberico Maletta, un altro emissario sforzesco che a partire dal febbraio del 1460 si affiancò per qualche mese a Marchese da Varese, riuscì ad esempio a trovare un proprio informatore ben addentro agli affari della Signoria, da cui attingere notizie teoricamente segrete. Questi volle però mantenere prudenzialmente un assoluto anonimato, per cui il suo nome ci rimane in realtà ignoto. Marchese da Varese per parte sua si vantava invece del rapporto confidenziale che era riuscito ad instaurare direttamente col doge (e questo sia con Francesco Foscari, sia, ancora di più, con il suo successore Pasquale Malipiero). Questo gli dava dunque modo di attingere notizie (o valutazioni politiche) che ufficialmente non avrebbero dovuto circolare.

Non va dimenticato poi che tutti quegli ambasciatori ed agenti diplomatici esteri che risiedevano o passavano per Venezia entravano sovente anche in contatto tra loro, e si scambiavano opinioni, valutazioni, pareri e anche, naturalmente, notizie ed informazioni. Uno dei principali informatori di Marchese da Varese, nella vicenda che qui ci interessa, fu ad esempio «miser Baptista», ossia il dottore e canonico fiorentino Battista da Montepulciano, che si trovava a Venezia in qualità di oratore del potente principe di Taranto, Giovanni Antonio Orsini Del Balzo (un personaggio che come vedremo ebbe un ruolo non trascurabile anche nelle vicende di Piccinino). I due avevano spesso occasione di incontrarsi, sia nelle anticamere del Palazzo Ducale, sia in occasione di pubbliche cerimonie, sia anche in forma privata. Quando questo accadeva, commentavano assieme la situazione politica (ovviamente discutendo in particolare «sopra quegli fatti del Reyame»), e si scambiavano anche delle informazioni²³.

Infine, al di là di questo, bisogna poi considerare che in rapporto alla vicenda specifica di Giacomo Piccinino, Venezia si ritrovò ad essere un crocevia particolarmente centrale. Dopo la morte di Alfonso V (il 27 giugno del '58), e dopo alcuni segnali di buona disposizione verso Ferrante, la Serenissima aveva infatti finito per optare per una linea di neutralità nella questione del destino del Regno di Napoli (e le mosse del «conte Jacobo» erano ovviamente correlate in modo diretto proprio a questa faccenda). Certo, a Venezia

²² *Ibid.*

²³ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] - Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 febbraio 5, Venezia.

l'idea di una conquista angioina (e quindi, in senso lato, francese) del Mezzogiorno italiano non sembrava suscitare particolari entusiasmi. Tutt'altro. Tuttavia, a dispetto dell'opzione politica della Lega Italica, cui anche Venezia aveva naturalmente aderito e che in teoria avrebbe dovuto prevedere forme di mutuo soccorso tra le potenze contraenti qualora una di queste fosse stata attaccata da altri, la Repubblica – che già negli ultimi anni di Alfonso non aveva avuto con questo sovrano rapporti particolarmente cordiali e che anche con Ferrante non era riuscita ad instaurare un'apprezzabile intesa – decise di non lasciarsi compromettere nel prevedibile, imminente, conflitto tra Angioini ed Aragonesi, e dunque scelse di restare alla finestra senza prendere posizione.

Questa linea politica fu assunta dalla Repubblica con molta nettezza e ribadita in più circostanze. Ma il fatto che non ci si fosse voluti schierare né da una parte né dall'altra esponeva naturalmente la Serenissima a delle forti pressioni esterne da parte di tutti coloro che potevano avere interesse a favore di questa o quella opzione politica (o comunque contro l'eventuale prevalere di orientamenti non graditi). Non bisogna del resto dimenticare che il ceto dirigente veneziano – cioè quei 25/30 patrizi o poco più, che costituivano in definitiva l'*élite* dell'*élite* e che di fatto orientavano le decisioni politiche della Repubblica – non era in vero un corpo monolitico, perché all'interno di quel piccolo gruppo albergavano notoriamente tendenze diverse. Lo stesso Giacomo Piccinino ad esempio non mancava di avere anche a Venezia dei propri interlocutori fidati (come furono ad esempio gli influenti patrizi Andrea Dandolo o Leone Viaro).

Dalla naturale centralità veneziana, dalla presenza in seno all'*élite* repubblicana di componenti e fazioni con diversi orientamenti politici e con contatti esterni ramificati, e dal fatto che la Serenissima, in quella fase politica quanto mai delicata, avesse compiuto la scelta ufficiale di tenere una posizione di neutralità, discendeva, come conseguenza, che a Venezia stessa si concentrassero all'epoca le più diverse manovre e trame politiche, e che perciò fosse indispensabile, per chiunque avesse voluto tenere le cose minimamente sotto controllo, essere presente con dei propri agenti su quella piazza, e cercare di venire a conoscenza dei fatti che vi si svolgevano e delle notizie che vi giungevano da altrove.

Per tutte queste ragioni Venezia era dunque un luogo privilegiato, soprattutto in quel particolare frangente, per cercare di raccogliere informazioni e testimonianze anche su un caso come quello delle mosse di Piccinino e per appurarne i vari retroscena, a cominciare ovviamente da quelli sui movimenti di denaro.

Ebbene, per quanto concerne il regime sforzesco, il compito di intercettare e raccogliere queste notizie fu inizialmente svolto dall'ambasciatore residente ducale presso la Serenissima: il varesino Antonio dei marchesi di Clivio, meglio noto con il soprannome di Marchese da Varese. Esponente di un'antica ma decaduta casata del Seprio (uno dei contadi di Milano), Marchese era stato in passato un soldato, peraltro dai trascorsi bracceschi anche se era poi transitato alla compagnia sforzesca e quindi ai servigi dello Stato milanese (dopo che lo Sforza se ne era reso padrone). Egli faceva parte in particolare della cerchia dei cosiddetti "famigli cavalcanti": uomini vicini alla Cancelleria Segreta ducale messa in piedi dal formidabile Cicco Simonetta all'indomani della conquista del Ducato di Milano da parte dello Sforza nel 1450. Caratteristica precipua di questi "famigli cavalcanti" sforzeschi era stata quella di aver introdotto, nello stile della diplomazia milanese di tradizione viscontea un carattere più informale, tendenzialmente meno solenne ma nel contempo più diretto, più immediato e più efficace di quello delle abituali ambascerie che avevano fino ad allora improntato la gran parte delle relazioni tra gli Stati. La stessa formazione prevalentemente militaresca, e dunque molto spiccia e concreta, di alcuni di questi "famigli" (come appunto Marchese) aveva indubbiamente contribuito a delineare quei loro trattati di fondo (in cui le sottigliezze del diritto potevano risultare magari trascurate, a beneficio però di approcci che potremmo definire di tipo più sostanziale, o sostanzialista).

Marchese era giunto in laguna come ambasciatore residente sin dall'agosto del 1456 (e vi sarebbe rimasto fino al maggio del 1460). Quando dunque nel 1459 cominciò a seguire con particolare attenzione la vicenda del denaro per il Piccinino, egli era già da tempo ben inserito nell'ambiente veneziano, dove era anzi riuscito a farsi ben volere ed apprezzare. In realtà, anni dopo, e cioè nel 1465, successivamente alla fine drammatica del «conte Jacobo» (ucciso nel luglio di quello stesso anno dai sicari di re Ferrante nella prigione di Castel dell'Ovo, ove era stato rinchiuso nel mese precedente), il cremonese Brocardo Persico, che era stato uno stretto collaboratore nonché cancelliere e grande consigliere politico dello stesso Piccinino, rivelò – dopo essere stato a sua volta arrestato e posto sotto tortura in quel di Napoli – che Marchese da Varese, proprio in forza del suo passato braccesco, era in realtà rimasto un «grandissimo partiale» del condottiero ed era anzi uno dei suoi *insiders* nell'apparato di governo sforzesco e nell'*entourage* ducale. Questo tuttavia non significava – come precisò lo stesso Brocardo – che Marchese non fosse uno dei «grandissimi servitori» del duca e che non operasse nei suoi confronti con lealtà. Per quanto affezionato a Piccinino (che riteneva di

poter riporre in lui una particolare «confidentia»), possiamo cioè ritenere che le sue indagini ed i suoi rapporti non tendessero a depistare lo Sforza, né che egli fosse particolarmente reticente nel trasmettere le informazioni di cui veniva a conoscenza. Il dato però va comunque tenuto presente²⁴.

Nel febbraio del 1460, in ogni caso, mentre la situazione del Regno si stava facendo sempre più critica (anche per via delle scelte ormai conclamate di Piccinino) a Marchese da Varese venne affiancato, come già si accennava, un secondo emissario sforzesco: il nobile pavese Alberico Maletta. Questi era un personaggio di tipo completamente diverso rispetto al da Clivio, ed anche dal differente peso politico. Maletta era un giurista, figlio di giurista, docente di diritto ed anche autore di almeno un trattatello giuridico sui testimoni (*De Testibus*): era dunque un ufficiale togato, capace di muoversi con autorevolezza (ma anche in modo arguto, e talora perfino con una certa qual spregiudicatezza) nei tecnicismi più complessi delle forme giuridiche. Era anche, peraltro, un politico navigato. Era stato in passato legato agli Estensi (negli anni Quaranta era stato un consigliere di Leonello d'Este), dopodiché sin dalla fine di quel decennio era entrato in relazione con lo Sforza (nel 1447 aveva ad esempio trattato la dedizione sforzesca di Pavia), operando per qualche tempo come referente dello Sforza a Ferrara, per poi rientrare definitivamente in Lombardia e divenire nel febbraio del '54 membro del Consiglio di Giustizia, e quindi, dall'ottobre del '55, consigliere segreto. Oltre che come giurista e dotto consigliere ducale, Maletta si era d'altra parte saputo mettere in luce anche come uno dei più fidati e scaltri agenti politici al servizio del nuovo regime. Tra il 1454 ed il 1455 si era tra l'altro occupato del difficile compito di far accettare ad Alfonso d'Aragona l'idea della Lega Italica. E in quello stesso 1455 aveva poi negoziato l'importante alleanza matrimoniale sforzesco-aragonese, che, come si è ricordato, era poi divenuta, soprattutto dopo la morte Alfonso, il pilastro che sembrava destinato a cementare la grande intesa tra Milano e Napoli. Maletta, insomma, era incontestabilmente un grande esperto di affari del “Regno” e nel 1460 fu appunto mandato presso la Serenissima per aiutare Marchese da Varese a destreggiarsi in relazione al precipitare della crisi napoletana (in parte connesso anche alle scelte di Piccinino). Egli sarebbe rimasto a Venezia fino al successivo mese di maggio, raccogliendo a sua volta preziose notizie, grazie

²⁴ Cfr. F. FORTE, *Atti del processo contro Jacopo Piccinino*, in *Ad Alessandro Luzio gli Archivi di Stato italiani. Miscellanea di studi storici*, Firenze, Le Monnier, 1933, pp. 375-411, a p. 396.

anche al contatto che riuscì quasi subito ad instaurare con quel misterioso «amico» di cui si è detto. I suoi rapporti con Marchese da Varese (che per rango, prestigio ed autorevolezza si collocava decisamente su un piano di inferiorità nei suoi riguardi) furono nel complesso piuttosto buoni: egli conveniva ad esempio sul fatto «ch'el Marchese nostro fusse homo da bene et da asay», mentre dopo che il Maletta ebbe lasciato Venezia, Marchese scrisse di lui di averlo «riverito et honorato, <e> messo a botino [cioè messo a parte] de le cose mie quanto de padre e mio singulare amico come lo reputo»²⁵. I due agenti, del resto, operarono spesso anche di concerto, ma in qualche caso continuarono a muoversi in modo autonomo e a scrivere a Milano lettere separate. Maletta aveva d'altronde un modo di fare particolarmente spigliato, e lo stesso Marchese gli riconobbe un talento maggiore del proprio. Il carattere più occasionale della presenza di Alberico Maletta a Venezia fece sì, d'altro canto, che il grosso del lavoro “investigativo” sul caso Piccinino venisse comunque svolto per lo più dal da Clivio.

La pista del denaro.

Ma veniamo con ciò al merito vero e proprio delle indagini dei due agenti sforzeschi sulla questione del denaro.

I primi sospetti su una possibile scelta angioina di Piccinino erano cominciati ad affiorare sin dal gennaio del 1459 (quando erano state intercettate da Ferrante delle lettere fra il condottiero e il principe di Taranto, che, per parte sua, sin dal luglio precedente aveva cominciato a proporsi come una sorta di capo di tutti i baroni del Regno che si opponevano al nuovo re di Napoli, e che in seguito aveva cominciato ad entrare in contatto con gli Angioini). Quei sospetti divennero poi più insistenti dalla primavera del 1459. Ma per mesi si era trattato soprattutto di voci, ipotesi, o congetture (anche se, non di rado, ben ponderate e anche fondate su alcuni riscontri).

Tra l'estate e l'autunno di quello stesso anno quelle voci divennero però sempre più insistenti, e in breve si cominciò a porre il problema di appurare se dietro quelle notizie ci fossero anche delle prove concrete, come appunto quelle sul movimento di soldi. Era chiaro infatti – come scrisse lo Sforza a Marchese da Varese il 20 di ottobre – che prima di venire «a l'atto del ligarsi»

²⁵ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 aprile 17, Venezia; e ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 maggio 5, Venezia.

con Re Renato, Piccinino avrebbe voluto «intendere donde et per qual via deverà havere el denaro»²⁶. Si sapeva del resto che gli Angioini non disponevano di una situazione finanziaria particolarmente florida: il buon Re Renato, commentava infatti lo Sforza in quello stesso dispaccio, «quanto el sia apto a satisfare al bisogno del conte Jacomo, ognun l'intende, chè non solamente non ha denari de dare ad altri, ma non ha pur da vivere per luy»²⁷. Bisognava dunque capire se dietro gli Angioini ci fossero altri finanziatori (si diceva che Firenze stesse ad esempio sostenendo sottobanco l'impresa del duca di Lorena, che era nel frattempo già cominciata) e occorreva anche comprendere se il Piccinino fosse davvero intenzionato ad imbarcarsi in un'avventura in cui, al di là delle incognite di tipo politico e militare, e perfino delle perplessità di ordine culturale (come quella di interfacciarsi con interlocutori di lingua francese), non pareva offrire particolari garanzie nemmeno sotto il profilo più propriamente economico. L'ambasciatore a Venezia fu dunque messo al lavoro sull'argomento, e il 30 ottobre poté già riferire di aver appreso confidenzialmente da Alessandro Martelli (responsabile della “tavola”, cioè della filiale, veneziana del Banco Medici), che il condottiero sembrava proprio avere «preso la via de Franciosi et del principe de Taranto». Si diceva anche che un «mercadante» non meglio identificato (ma che poi si comprese essere Giovanni Francesco di Palla Strozzi, esule fiorentino di simpatie anti-medicee) stesse provvedendo a procurarsi sulla piazza veneziana «fiorini di camera d'ogni fatta et in bona summa» e che lo facesse dietro ordini provenienti da Genova dal duca di Lorena Giovanni d'Anjou (che di Genova era stato fino a poco prima governatore, anche se il 4 di ottobre si era nel frattempo imbarcato alla volta del Regno)²⁸. Si parlava anche di un primo pagamento di 1.800 ducati compiuti in favore del Piccinino (anche se più tardi, alla fine di dicembre, si sarebbe in realtà appurato che quella somma era il corrispettivo del pegno di una preziosa saliera che il condottiero aveva fatto impegnare presso il duca di Modena).

Il 1° novembre, comunque, il quadro si chiariva ulteriormente: grazie alle rivelazioni di Battista da Montepulciano, Marchese poté infatti appurare che si parlava di alcune lettere di cambio provenienti da Avignone ed inviate a certi «mercadanti fiorentini» per un controvalore complessivo di

²⁶ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Minuta di Francesco Sforza a Marchese da Varese, 1459 ottobre 20, Lodi.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 ottobre 30, Venezia.

25.000 ducati. Le lettere erano state quasi certamente portate a Venezia dal vescovo di Marsiglia Nicolas Brancas (francesizzazione del nome Braccaccio), grande agente angioino e futuro presidente della *Chambre de Comptes* di Provenza, arrivato in città pochi giorni prima²⁹. Il denaro era chiaramente destinato al «conte Jacobo», ma, a quanto si diceva, doveva essere inizialmente versato nelle mani dello stesso Battista da Montepulciano. Il principe di Taranto, di cui «misser Baptista» era l'agente a Venezia, sembrava dunque emergere come il vero e principale referente degli Angioini nell'operazione. Con gli Angioini del resto il principe aveva stretto accordi segreti sin dal novembre del 1458, e ora si comprendeva che egli non era soltanto la vera anima dell'opposizione baronale a re Ferrante, ma anche il tramite dello stesso ingaggio del «conte Jacobo», tant'è appunto che il denaro angioino sembrava di fatto passare per le mani del suo uomo a Venezia.

Riguardo al Piccinino, in un primo momento sembrava peraltro che egli avesse già «tocati denari» (la pensava così anche il doge Malipiero): il che avrebbe inequivocabilmente significato che il suo passaggio con i nemici del re di Napoli era in effetti «in tutto [...] spagiato et concluso» e che egli aveva definitivamente «preso partito con Franciosi»³⁰. Poi però si comprese che non era così (e noi infatti sappiamo che l'accordo finale tra il condottiero e gli Angioini venne in realtà concluso solo il 23 gennaio del 1460). Ma allora divenne necessario approfondire ulteriormente la questione, anche perché era evidente, come notava il 12 novembre il milanese Giovanni Caimi – un “famiglio cavalcante” che lo Sforza aveva inviato direttamente dal Piccinino per chiarirsi delle sue intenzioni e per ammonirlo a non prendere iniziative di cui si sarebbe potuto pentire – che «s'el po' havere dinari per dare a li soi, ch'el pigliarà la via de andare in Abruzo, dove saria la sua salute et la desfazione del Re»³¹.

Marchese da Varese tornò dunque ad indagare, e il 13 di novembre si rifece vivo scrivendo allo Sforza che il parmigiano Cristoforo Bottoni, cancelliere del Piccinino, era venuto «in segreto» a Venezia ed aveva «portato via una parte del denaro» (12.000 ducati) e si apprestava a ritirare anche «lo resto» di quella prima *tranche* di 25.000 che era stata portata dal vescovo di

²⁹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 1, Venezia.

³⁰ *Ibid.*

³¹ BNPa, DdM, FI, ms 1588, c. 279 - Trascrizione di lettera cifrata di Giovanni Caimi a Francesco Sforza, 1459 novembre 12, Rimini.

Marsiglia³². Alcuni giorni più tardi inoltre (dopo un nuovo lungo abboccamento con Battista da Montepulciano, e dopo aver avuto altre conferme dal doge, che ne era stato a sua volta informato per altre vie), Marchese poté appurare che presso le sedi fiorentine del Banco Medici e del Banco Pazzi erano giunte da Genova e da Avignone lettere di cambio per altri 16.000 ducati, da pagarsi appunto nella città sull’Arno (anche se il Piccinino li avrebbe voluti a quanto sembra riscuotere a Ferrara). Un ulteriore contributo, di 6.000 ducati, che avrebbe dunque portato questa seconda *tranche* alla somma di 22.000 (e quindi ad un totale complessivo di 47.000 ducati, se contiamo anche i 25.000 portati a Venezia, di cui 12.000 già riscossi dal condottiero), sarebbe dovuto arrivare «dal canto del principe [di Taranto]» (che quindi era coinvolto anche come co-finanziatore in prima persona di tutta l’operazione)³³.

La concreta riscossione di questo denaro – notava peraltro l’ambasciatore sforzesco – stava andando piuttosto per le lunghe, per cui si cominciava a ritenere che Piccinino non si sarebbe mosso per quella «invernata», benché l’accordo con gli Angioini fosse ormai sostanzialmente concluso e il condottiero avesse promesso di portarsi nel Regno entro breve³⁴. Anche i soldi del principe del resto non arrivavano, finché non si venne a sapere che la fusta che egli aveva mandato verso Venezia era stata catturata al largo di Trani dal castellano regio di quella città, per cui il denaro spedito dall’Orsini (in tutto 6.200 ducati) era in realtà finito ...nelle mani di re Ferrante³⁵.

Ancora alla fine di dicembre, comunque, Marchese da Varese poteva precisare che tra gli Angioini e il Piccinino «capituli né scripture non sono corse»³⁶. C’erano ben stati (come abbiamo visto) dei primi esborsi di denaro, ma questi dovevano essere avvenuti, diciamo così, a titolo preliminare, in attesa che l’accordo venisse pienamente perfezionato. I 16.000 ducati versati a Firenze – aveva in ogni caso chiarito l’uomo del principe di Taranto –

³² ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 13, Venezia

³³ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 26, Venezia.

³⁴ *Ibid.*; e ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – *post scriptum* di Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 26, Venezia.

³⁵ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 11, Venezia; e anche *Dispacci Sforzeschi da Napoli* cit., vol. II, doc. n. 165 - Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, 1459 dicembre 5, Napoli, a p. 418.

³⁶ ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 dicembre 27, Venezia.

erano saldamente «in deposito» in mani fidate, pronti per essere utilizzati appena tutto si fosse sbloccato. Le mani fidate erano in particolare quelle di Antonello Scaglione (esule aversano al servizio degli Angioni e segretario di Giovanni di Lorena), il quale si era anzi personalmente recato a Firenze a riscuotere parte di quel denaro per portarlo a Ferrara (non lontano dagli acquartieramenti romagnoli del Piccinino), così che tutto fosse pronto per essere girato agli uomini del condottiero non appena l'accordo fosse stato definito³⁷.

Ma perché si arrivasse al perfezionamento dell'intesa i tempi erano divenuti ormai prossimi. Il *pressing* degli Angioini sul Piccinino, che ancora sembrava esitare al passo risolutivo, si stava infatti facendo sempre più insistente: premevano gli emissari del duca di Lorena (con in testa a tutti Antonello Scaglione che si affacciava tra Firenze, Venezia e Ferrara per raccogliere tutto il denaro); premevano i cardinali francesi presenti alla Dieta di Mantova (Guillaume d'Estouteville e Alain de Coetivy, i quali anzi si tassarono per 4.000 ducati per contribuire a loro volta al finanziamento del condottiero); e premeva con particolare determinazione l'infaticabile vescovo di Marsiglia, che si portò a sua volta a Ferrara (anche per contrastare l'azione del duca di Modena, che dopo essere stato propugnatore della svolta angioina del condottiero, pareva ora adoperarsi per cercare di riportarlo alla parte aragonese e sforzesca). Questa campagna di pressione (favorita dal fatto che il «conte Jacobo» non riusciva comunque a fidarsi dei suoi interlocutori sforzeschi e napoletani e delle promesse che essi sembravano disposti a fargli) ebbe dunque successo. E così, come si è già ricordato, il 23 gennaio del 1460 il Piccinino decise di porre fine alle trattative promesse da Borso d'Este, e concluse formalmente il suo cambio di campo³⁸.

³⁷ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] - Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 gennaio 19, Venezia.

³⁸ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] - Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 gennaio 21, Venezia. Sul contenuto dell'accordo del Piccinino con gli Angioini, oltre agli aspetti economici, vi furono anche delle promesse di tipo politico e territoriale. Al Piccinino furono infatti promesse, in caso di conquista del Regno, le contee di Albe, di Tagliacozzo e di Ariano, più le terre malatestiane che egli aveva occupato al tempo della guerra contro il signore di Rimini nonché la contea di Urbino, qualora questa fosse stata tolta a Federico da Montefeltro (cfr. P. M. PERRET, *Histoire des relations de la France avec Venise du XIII^e siècle à l'avènement de Charles VIII*, Paris, Welter Editeur, 1896, vol. I, p. 332 e n.; nonché NUNZIANTE, *I primi anni cit.*, 19/4, p. 649). Secondo Brocardo Persico, interrogato dopo l'arresto nel 1465, «in li capituli de Franzosi, tra Franzosi et lo conte Jacopo, ce fu uno capitulo secreto continente che el conte Jacopo dovesse pigliare la figliola del duca Raynero con dote de L milia ducati o tanto stato in quello Reame che valesse C

Si trattava a questo punto di capire con esattezza che tipo di intesa fosse intercorso, e quali ne fossero le implicazioni economiche. Marchese da Varese si dette nuovamente da fare, e il 5 di febbraio poté riferire quel che aveva scoperto o quanto meno le sue impressioni. Egli appurò innanzitutto che l'accordo tra il Piccinino e re Renato prevedeva che il condottiero dovesse ricevere 112.000 ducati l'anno. Oltre al denaro già ricevuto (cioè a quegli originari 12.000 ducati, più i 16.000 versati a Firenze e portati Ferrara) il «conte Jacopo» doveva peraltro aver già percepito entro i primi di febbraio anche altri 17.000 ducati (di cui 8.000 pagati direttamente a Venezia da Alessandro Martelli, e dunque dal Banco Medici, ad Antonello Scaglione). Un ulteriore versamento di altri 5.000 ducati stava per avvenire sempre a Venezia, e altri 5.000 sarebbero dovuti arrivare entro breve dal principe di Taranto; mentre per il mese di aprile si attendeva un'ulteriore cospicua *tranche* di altri 25.000 ducati³⁹. Venezia sembrava essere diventata la piazza finanziaria cui tutte queste operazioni parevano fare capo: cosa che aveva suscitato le proteste dell'ambasciatore napoletano Jayme Zumbo, da poco giunto in laguna, il quale si era pubblicamente lamentato col doge e con la Signoria del fatto che la Repubblica avallasse il «lassar fare lo pagamento qui del conte Jacomo per li soy inimici» (e questo, aggiungeva Marchese, senza contare che Piccinino si stava in realtà approvvigionando sempre a Venezia di tutto «quello gli bisogna per suo fornimento et munitione»)⁴⁰.

Il 14 di febbraio l'ambasciatore sforzesco aggiungeva peraltro di aver potuto appurare (grazie alle informazioni fornitegli da Alessandro Martelli) che il denaro per Piccinino raccolto in Provenza e pagato ad Avignone con lettere di cambio tratte su Venezia, era stato in realtà reperito «con la maggiore difficoltà del mondo» e «con li maggiori tracolli si possa dire». Si diceva ad esempio che Re Renato avesse dovuto impegnare l'intero suo patrimonio e le intere entrate dei successivi due anni; e soprattutto, che da parte francese non stesse in realtà arrivando alcun contributo: «non si vede ch'el Re de Francia gli metta niente del suo, né ch'el ne voglia sentire cosa nesuna». Da

milia ducati. El conte Jacopo se reservò che el papa fesse prima el divortio [da Drusiana Sforza]; ma perché papa Pio era in quello tempo inimico del Franzosi, el conte non ardette pregare la Santità Soa de questo divortio et ancora per viedere se Franzosi vincessero nanti che se ligasse, ma se Franzosi havessero vinto, el papa, facto el divortio, l'haria confirmato» (FORTE, *Atti del processo* cit., p. 405).

³⁹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 5, Venezia.

⁴⁰ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 8, Venezia.

ciò si poteva dunque ricavare che presto Piccinino si sarebbe trovato ad «haver disasio del denaro» e che quindi non gli sarebbe stata «observata cosa che gli sia promessa»⁴¹. E il 27 di febbraio si aggiungeva a queste notizie quella secondo cui pure il principe di Taranto, che aveva del resto fama di avaro, pareva fare la sua parte con molta lentezza e ritrosia⁴².

Insomma, agli occhi della diplomazia sforzesca, che andava peraltro alla ricerca di notizie che potessero risultare in qualche modo rassicuranti rispetto ad un quadro che pareva farsi sempre più minaccioso, la situazione del Piccinino sembrava essere per lui meno rosea di quanto si sarebbe potuto supporre. Lo confermava anche la voce, appurata pure da Alberico Maletta (giunto nel frattempo a Venezia), secondo cui il «conte Jacobo», a corto di denaro, avrebbe dovuto nuovamente mandare a Venezia il suo cancelliere Cristoforo Bottoni per impegnare presso il Banco Strozzi per un controvalore di 8.000 ducati, un'altra saliera ricevuta a suo tempo in dono da Ferrante, nonché alcuni suoi abiti «rechamati de perle e argento»⁴³.

Maletta, per appurare maggiori notizie, spedì peraltro a Ferrara il proprio cancelliere Giovanni da Salerno, il quale venne a sapere da Borso d'Este che Piccinino aveva in realtà ricevuto un nuovo pagamento di 3.000 ducati «per suplemento» e anche che gli altri 5.000 ducati del principe di Taranto erano ormai prossimi ad essere pagati (se già non lo erano stati)⁴⁴.

⁴¹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 14, Venezia.

⁴² ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 27, Venezia. Per quanto riguarda i finanziamenti francesi alla spedizione di Giovanni di Lorena, sembra che nel novembre del 1459 Carlo VII avesse in realtà fatto arrivare a Genova 50.000 scudi a disposizione del duca di Calabria. Altri 50.000 erano attesi di lì a breve (ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 novembre 26, Venezia). Ma a febbraio del 1460, come appunto si apprende dalla lettera richiamata nel testo, questa seconda *tranche* non pare fosse mai arrivata, e ancora nel successivo mese di maggio le cose non erano andate oltre quel primo stanziamento dell'autunno precedente, tanto che Angelo da Amelia (informatore dello Sforza dalla Provenza) il 20 di quel mese scriveva da Carpentras che «in questo punto se comenza ad perdere ogni speranza che Re Renato possa may obtenir il Reame, perché non ha possuto havere del re de Franza soccorso de gente e de gran somma de denari como credeva, ché solamente ha havuto cinquanta milia franchi» (citato in G. DU FRESNE DE BEAUCOURT, *Histoire de Charles VII*, Paris, Alphonse Picard, 1881-1891, vol. VI (1891), *La fin du règne*, p. 302 n.). Solo in giugno Carlo VII accordò agli Angioini un nuovo finanziamento di 55.000 scudi (*Ibid.*; e anche PERRET, *Histoire des relations* cit., vol. I, p. 332 n.).

⁴³ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta e Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 marzo 9, Venezia.

⁴⁴ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 marzo 12, Venezia.

Si trattava però di cifre che non parevano in realtà tali da consentire grandi operazioni: tanto più che lo Sforza, il papa e re Ferrante avevano attivato delle contromisure, e le forze di Alessandro Sforza e di Federico da Montefeltro erano state allertate per sbarrare la strada ad un'eventuale discesa del condottiero nel Regno. Proprio alla luce di queste considerazioni, Alberico Maletta arrivò anzi a concepire, con la spregiudicatezza diplomatica che lo caratterizzava, un ardito piano segreto per riportare *in extremis* il condottiero alla fedeltà aragonese, facendo leva per l'appunto sui dubbi circa le prospettive di guadagno legate alla scelta francese⁴⁵.

Il piano fu anche messo in azione, contando ancora una volta sulla mediazione di Borso d'Este, che per parte sua non pareva troppo intenzionato a comparire come l'unico attore smaccatamente filo-francese in un'Italia in cui l'intesa tra lo Sforza, il papa e re Ferrante sembrava ancora avere molte carte da giocare. Ma in realtà il 24 marzo il condottiero aveva lasciato i suoi accuartieramenti di Bertinoro, e già il 30 marzo, con un ardita marcia verso Sud, era giunto inopinatamente fino al confine del Tronto, per poi stanziarsi in Abruzzo, dopo aver brillantemente aggirato ed eluso tutte le forze alleate che in teoria gli avrebbero dovuto bloccare il cammino⁴⁶.

Per quanto con risorse non ingentissime, la temuta spedizione di Piccinino nel Regno era dunque cominciata. E se nel dicembre del 1459 era bastata la semplice voce dell'accordo tra il condottiero ed il duca di Lorena per spingere molti baroni lungo «la via de la ribellione», ora non si dovette tardare poi molto per dover riconoscere (come ebbe ad esempio a scrivere il Maletta a Cicco Simonetta ai primi di maggio) che «li facti de la Maestà del Re passano male» e che «il stato del re hè in grande pericollo»⁴⁷. E non era nemmeno tutto, perché di lì a non molto, il 22 luglio, le forze del condottiero si scontrarono a San Flaviano (nei pressi di quella che oggi è Giulianova) con le truppe di Alessandro Sforza e di Federico da Montefeltro, infliggendo loro una pesante sconfitta. Per re Ferrante, che soltanto due settimane prima, il 7 di luglio, era stato a sua volta sbaragliato a Sarno dalle forze congiunte di Giovanni di Lorena e del principe di Taranto, e che in primavera aveva perso anche il controllo della Dogana delle Pecore (vero polmone finanzia-

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Sui movimenti di Piccinino cfr. N. COVINI, 'Studiando il mappamondo'. *Trasferimenti di genti d'arme tra logiche statali e relazioni con le realtà locali*, in *Viaggiare nel Medio Evo*, a cura di S. GENSINI, Pisa, Pacini/Centro Studi sulla Civiltà del Basso Medioevo, 2000, pp. 227-266, alle pp 233-238

⁴⁷ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] - Alberico Maletta a Cicco Simonetta, 1460 maggio 3, Venezia.

rio del Regno), si apriva insomma quella che potremmo definire come la sua “ora più buia”, in cui, come è stato notato, «le prospettive di successo del partito aragonese su quello del pretendente angioino erano veramente assai dubbie»⁴⁸.

Conclusione.

Ma veniamo con ciò a qualche breve considerazione conclusiva.

Le indagini degli ambasciatori sforzeschi a Venezia per seguire la pista del denaro con cui pagare Giacomo Piccinino nel momento della sua svolta “angioina” arrivarono a dei risultati che aiutano a comprendere in modo più chiaro alcuni aspetti di quella vicenda.

Riassumiamoli.

1) Innanzitutto che il grosso del denaro versato al condottiero (così come quello impiegato per coprire, almeno inizialmente, i costi della spedizione di Giovanni di Lorena) proveniva direttamente dal tesoro di Re Renato, che dovette procurarselo con un immane sforzo finanziario.

2) Che il principe di Taranto contribuì in parte alle spese, ma, almeno inizialmente, in misura tutto sommato contenuta (e certamente inferiore alle sue larghe possibilità): nella migliore delle ipotesi il suo apporto, forse perché il principe non era poi troppo entusiasta dell’idea che Piccinino scendesse in prima persona nel Regno, non dovette superare, anteriormente al marzo del 1460 (cioè a quando il condottiero si presentò effettivamente al di là del Tronto) la cifra complessiva di 15.000 ducati (compresi quei 5.000 che non finirono in realtà all’interessato, poiché si trovavano su quella fusta catturata al largo di Trani da uomini fedeli a Ferrante). Va detto in ogni caso che il principe almeno un po’ di soldi li mise (anche se bisogna sempre fare distinzione tra denari promessi, e denari effettivamente “toccati” dal condottiero). E sta di fatto che nel prosieguo della campagna angioina egli divenne poi il principale finanziatore del condottiero.

3) Che il re di Francia Carlo VII offrì certamente un sostegno diplomatico all’iniziativa angioina, e anche dei contributi finanziari (erogati peraltro direttamente a Re Renato o a suo figlio Giovanni di Lorena). Ciò però avvenne in misura decisamente inferiore alle aspettative e senza compiere alcun intervento militare diretto a supporto della campagna per la conquista

⁴⁸ SENATORE, “*Uno mundo de carta*” cit., p. 262.

TABELLA RIEPILOGATIVA

Fondi sicuramente “toccati” da Giacomo Piccinino tra il novembre del 1459 e l’aprile del 1460

DATA	IMPORTO	Modalità di riscossione	PROVENIENZA	Fonte
Novembre 1459	12.000 ducati	Portati a Venezia dal vescovo di Marsiglia, consegnati a Battista da Montepulciano, quindi riscossi per conto di Piccinino da Cristoforo Bottoni	Renato d’Anjou	ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese Francesco Sforza, 1459 novembre 13, Venezia;
fine gennaio 1460	16.000 ducati	Girati per lettere di cambio da Avignone a Firenze, qui rilevati da Antonello Scaglione e da lui portati a Ferrara per gli agenti del Piccinino	Renato d’Anjou	ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 5, Venezia.
Fine gennaio 1460	8.000 ducati	Girati da Avignone a Venezia per lettere di cambio, riscossi da Antonello Scaglione	Renato d’Anjou	ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1460 febbraio 5, Venezia.
Inizi di marzo 1460	3.000 ducati	Pagati a Ferrara agli uomini di Piccinino	Renato d’Anjou	ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 marzo 12, Venezia.
Marzo 1460	5.000 ducati	Portati a Ferrara agli agenti di Piccinino	Giovanni Antonio Orsini Del Balzo	ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 marzo 12, Venezia.
Aprile 1460	3.000 ducati	Pagati a Firenze ad Antonello Scaglione per Piccinino.	Cosimo de Medici	ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 aprile 17, Venezia.

del Regno. Fallito cioè il tentativo di coinvolgere Venezia nel ribaltamento degli assetti italiani, l'appoggio francese all'impresa angioina divenne decisamente più tiepido (e qui sta in definitiva la chiave del tutto e la spiegazione ultima del fallimento sulla distanza di quella campagna, a dispetto dei risultati pur clamorosi che essa parve raggiungere nel 1460). Si aggiunga inoltre, per quanto concerne il Piccinino, che il re di Francia non ebbe con lui rapporti finanziari diretti.

4) Che il banco fiorentino dei Pazzi ed il banco Medici (nelle filiali di Avignone e di Venezia, così come nelle case madri di Firenze) svolsero certamente un ruolo tecnico di supporto all'erogazione del denaro e alla monetizzazione delle lettere di cambio che venivano dagli Angioini per i pagamenti del condottiero. Meno significativi furono però i contributi economici di queste grandi centrali finanziarie direttamente a beneficio di Piccinino. Certo, nell'aprile del 1460 Alberico Maletta raccolse in realtà la notizia, che ritenne attendibile, di un contributo di 3.000 ducati di Cosimo de' Medici (il vero dominatore del sistema politico di Firenze) ad Antonello Scaglione «per la expeditione del conte Jacomo»⁴⁹. E in precedenza, in gennaio, era circolata la notizia secondo cui «le bandiere franzone da essere date al conte Jacobo pur si fano a Fiorenza in casa de Petro de Pazi»⁵⁰. Occorre però tenere presente che queste spese (anche quando compiute a favore del condottiero), non erano tanto dei finanziamenti per il Piccinino in quanto tale, ma piuttosto delle forme di sostegno alla causa di Re Renato, il quale indubbiamente godeva in Firenze di notevoli fautori (tanto che nell'ottobre del 1459 si era venuto a sapere che egli aveva ricevuto sottobanco dai Fiorentini uno stanziamento di 13.000 ducati per l'allestimento della flotta da inviare nel Regno)⁵¹. Piero de' Pazzi, ad esempio, che da re Renato aveva a suo tempo ricevuto l'alta onorificenza angioina dell'iscrizione all'ordine del Crescente, nonché l'onore di averlo per padrino di battesimo del proprio primogenito, era in tutto e per tutto un ardentissimo fautore della casa d'Anjou. E i Medici, di cui i Pazzi a quest'epoca erano ancora dei grandi alleati, a dispetto della loro antica alleanza con Francesco Sforza, erano egualmente propensi a sostenere la causa angioina. Nei confronti del Piccinino e dei suoi

⁴⁹ ASMi, FS, Carteggio, cart. 347 [Venezia] – Alberico Maletta a Francesco Sforza, 1460 aprile 17, Venezia.

⁵⁰ *Carteggio degli oratori mantovani*, vol. II, doc. n. 28 - Vincenzo della Scalona a Ludovico Gonzaga, 1460 gennaio 28, Milano, p. 92.

⁵¹ Cfr. ASMi, FS, Carteggio, cart. 346 [Venezia] – Marchese da Varese a Francesco Sforza, 1459 ottobre 13, Venezia.

amici bracceschi essi non avevano però particolari simpatie, come prova anche il fatto che il condottiero ed i suoi referenti sull'Arno «sempre havevano mira de revoltare lo stato de Firenze»⁵². Tra i fiorentini che davvero cercarono di operare per il «conte Jacobo» figurò semmai Giovanni Francesco Strozzi (che però, proprio a motivo dei sentimenti anti-medicei della sua casa, si trovava in esilio a Venezia e dunque lontano dalla madrepatria).

5) Proprio a proposito dei bracceschi, si dovrà invece rilevare, da ultimo, che al di là dei molti contatti e delle ramificate relazioni su cui Piccinino poteva contare, non ci fu – stando almeno a quel che poterono appurare le indagini dei due agenti sforzeschi a Venezia – una particolare mobilitazione finanziaria a favore del condottiero. Non si ebbe cioè notizia che i vari bracceschi sparsi per l'Italia avessero destinato particolari contributi a sostegno del loro “capo” e della sua impresa. Se dunque esisteva una rete braccesca (che fosse qualcosa di più di una semplice serie di contatti e di relazioni) questa non parve in grado di attivarsi con particolare efficacia (almeno sotto il profilo economico) nemmeno in un frangente che avrebbe dovuto essere in realtà decisivo: il che fa pensare che quella rete, per quanto estesa, non doveva poi essere così solida e solidale come si è forse potuto ritenere.

6) Più in generale bisognerà dire, infine, che il vero punto chiave che emerge da tutto quanto si è visto è che sin dall'inizio i soldi per il condottiero arrivarono con il contagocce, quando invece, considerata l'importanza dell'impresa, ci si sarebbe aspettati un ben più consistente flusso di denaro. Lo stesso Piccinino, nel maggio del 1461, lo dovette amaramente constatare, e da Ortona scrisse al suo cancelliere Cristoforo Bottoni per lamentarsi «de li mali tractamenti del denaro non receputo dal signore re Renato dopo siamo suo soldato, et cosi de la inobservantia de li capituli havemo con la maiestà sua»⁵³.

La fine di tutta la storia è nota.

Dopo i grandi successi del 1460 la campagna di Giovanni di Lorena cominciò ad andare incontro a delle difficoltà. La resistenza di Ferrante e la mobilitazione massiccia in suo favore di Francesco Sforza e di Pio II valsero a ribaltare la situazione, per cui il duca di Lorena, privo di adeguati sostegni finanziari, non fu in realtà in grado di chiudere la sua partita. Nell'agosto

⁵² Così dichiarò Brocardo Persico nei suoi interrogatori del 1465, successivi al suo arresto (FORTE, *Atti del processo* cit., p. 381).

⁵³ Cfr. *Dispacci sforzeschi da Napoli*, vol. IV (1 gennaio - 26 dicembre 1461), a cura F. STORTI, Salerno, Carlone, 1998, doc. n. 105 - Giacomo Piccinino a Cristoforo Bottoni, 1461 maggio 8, Ortona, alle pp. 180-181).

del 1463, dopo circa un anno dalla decisiva sconfitta di Troja, Piccinino decise di negoziare il proprio ritorno alla fedeltà aragonese. Ferrante accettò di riprenderlo come proprio condottiero e di riammetterlo nella sua grazia; lo accolse con onori, lo nominò viceré degli Abruzzi, e gli permise anche, nell'estate del 1464, di andarsene in Lombardia, dove lo Sforza lo ricevette a sua volta con grandi festeggiamenti, gli concesse infine la figlia Drusiana con una bella dote, e gli promise di riassegnargli i feudi lombardi che erano stati di suo padre Niccolò. Erano però tutti atteggiamenti insinceri, esclusivamente finalizzati a dissimulare i veri progetti che i due alleati (Ferrante e lo Sforza) stavano coltivando. Infatti dopo che il «conte Jacobo», nel giugno del 1465, ebbe fatto ritorno a Napoli, Ferrante lo fece arrestare e rinchiudere al Castel dell'Ovo, e il 13 luglio, subito dopo la definitiva e ingloriosa conclusione dell'avventura angioina (segnata dalla caduta di Ischia, l'ultima roccaforte del duca di Lorena), il condottiero venne infine assassinato nella sua cella. Daniele Giampietro dimostrò a suo tempo che il re ed il duca erano d'accordo sin dall'inizio sull'idea di dare questo esito alla vicenda⁵⁴. E Serena Ferente ha scritto sull'argomento delle ottime pagine⁵⁵. Insomma, la scelta angioina del condottiero, mai veramente finanziata in modo adeguato, non portò a Piccinino particolare fortuna, ma lo espose (al pari di altri protagonisti di quella vicenda) alla vendetta implacabile dei suoi nemici, che non gli vollero mai perdonare quel suo voltafaccia del gennaio del 1460.

Il denaro – come avevano appurato gli uomini dello Sforza che a Venezia sin dall'inizio avevano indagato sulla questione – non era mai affluito a fiumi, e anche questo aveva contribuito a rendere sin dal principio sfortunata tutta quella vicenda.

⁵⁴ Cfr. D. GIAMPIETRO, *La morte di Giacomo Piccinino*, in «Archivio Storico per le province napoletane», 7 (1887), pp. 365-406.

⁵⁵ Cfr. FERENTE, *La sfortuna* cit., pp. VII-XII e 139-155.

ELISABETTA SCARTON

SULLE TRACCE DEI TURCHI IN FRIULI.
FRAMMENTI DI UN' *INQUISITIO* PER SCIACALLAGGIO
NELL'ESTATE DEL 1478

Il 22 luglio 1478 una colonna turca guadò l'Isonzo e raggiunse Cormons¹. Lì si trattenne per una giornata, quindi, senza procedere oltre verso ovest, ritornò sui suoi passi e si accinse a risalire il corso dell'Isonzo e le valli che oggi segnano il confine tra Italia e Slovenia. Conosciamo il loro percorso e possiamo seguirne la tempistica grazie a due frammenti di interrogatori che il comune di Cividale del Friuli istruì contro alcuni uomini accusati di essersi messi sulle tracce dei Turchi e averne tratto vantaggio. Se le dichiarazioni rese da Michele da Gorizia e da Iurio Fuchina da Caporetto sono autentiche, il bottino reale fu ben misera cosa e c'è da chiedersi se valesse davvero la pena tallonare il nemico e, almeno in un'occasione, essere pure inseguiti². Iurio Fuchina disse di non aver personalmente raccolto né rubato cosa alcuna, ma di aver piuttosto acquistato dai suoi compagni di avventura «tres vestes Turchorum». Aveva notizia di altri tre soci che avevano preso otto paioli e di due fratelli da Tribil Superiore che avevano trovato una certa quantità di tela abbandonata davanti a un'abitazione a Idresca (*Idrisca*). Per

¹ Nel fondo dei *Documenti storici friulani* dell'Archivio di Stato di Udine sono conservati due fogli cartacei che contengono traccia degli interrogatori condotti a Cividale del Friuli, durante i primi giorni di agosto del 1478, tesi ad accertare il comportamento di alcuni autoctoni in seguito all'incursione turca del luglio precedente. Per le indicazioni geografiche che forniscono, i documenti sono stati editi in passato a corredo dell'edizione di Santonino curata da G. VALE (*Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485-1487*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943, pp. 32-33, nota 2). La loro edizione, rivista ed emendata, è qui riproposta in appendice. L'interrogato Michele da Gorizia dichiarò che il 22 luglio si trovava «in castro Cormoni quando Turci transierunt Isontium et ab eo discessit et venit inferius in centam Cormoni» (cfr. *infra*, Appendice, doc. 1); Iurio Fuchina da Caporetto era salito con la famiglia sul monte Matajur la notte del 22, quando la colonna turca si era immessa nel canale dello Judrio (doc. 2). Secondo DOMENICO MALIPIERO, *Annali veneti dall'anno 1457 al 1500*, a cura di F. LONGO, in «Archivio Storico Italiano», 7/I (1843), p. 118, «è calado in Friul 30.000 Turchi, i quali a'22 de luglio è passadi per i monti de Gorizia, e ha fatto la via de Pesin, destretto de Trieste; e vegnudi su la pianura de Monfalcon, ha passà l'Isonzo».

² Tra domenica 26 e lunedì 27 luglio Michele da Gorizia e gli altri «omnes de societate secuti fuerunt a Turcis et fugierunt super quemdam lapidem et ibi steterunt per duas horas et postea omnes de societate pervenerunt ad Tarvisiam»: doc. 1.

sentito dire pareva che meglio di tutti fosse andata agli abitanti di Livek (*Luicho*), perciò salacemente l'interrogato – forse anche per distogliere da sé l'attenzione – rispose ai suoi inquisitori: «Si cupiunt intelligere, examinent de illis de Luicho», e suggerì alcuni nomi cui rivolgersi. Pochi beni, dunque, e di valore tutto sommato scarso: alcuni – come le vesti – appartenuti ai Turchi, ma la maggior parte sottratti con buona probabilità dalle abitazioni abbandonate frettolosamente all'arrivo dei nemici.

I nomi che emergono dalle fonti altro non sono che quelli di “sciacalli”, come li chiameremmo oggi, abitanti di luoghi praticamente isolati e scarsamente antropizzati, pronti a raccogliere ogni opportunità. Verso il nemico li muoveva curiosità mista a timore: così si potrebbe spiegare l'atteggiamento di Michele da Gorizia che, assieme ad alcuni signori (almeno sei nomi sono preceduti dal titolo *ser*) e ad altri *rustici*, andò loro incontro, sulle mura di Cormons, offrendo pane, vino e avena per i cavalli. Probabilmente un tentativo di corruzione – riuscito, a quanto pare – in cambio della salvezza di quella piccola *terra*. Il goriziano disse che tra le due parti ci fu una sorta di dialogo («loquebantur ad invicem»), ma i contenuti non sono chiari. All'ovvia domanda dell'inquisitore «si scit quid dicebant», il goriziano spiegò che almeno uno dei Turchi era in grado di interloquire con gli autoctoni, tanto da dichiarare l'obiettivo: «Venerant causa interficiendi milites».

Perché allora fermarsi a Cormons, senza sguainare le armi parrebbe, e fare un repentino dietrofront puntando verso nord? Era questa l'intenzione fin dall'inizio o, come vuole il veneziano Domenico Malipiero, «vedendo no poder metter el paese a sacco per la defesa de la zente de la signoria, e non le poder redur a battaglia averta, se ha redudo ai so confini»³. Il cronista, coevo agli eventi, scrisse che si era appreso della loro calata sei mesi prima; non abbiamo informazioni sufficienti per smentirlo, ma l'affermazione pare un azzardo, a cominciare dal fatto che in quello stesso anno vi era già stata una scorreria a inizio aprile. I *raid* erano inoltre tanto rapidi (da un minimo di 4 a un massimo di 13 giorni⁴) quanto imprevedibili per frequenza, stagionalità e punto di ingresso. È chiaro che le invasioni passavano da sud-

³ MALIPIERO, *Annales* cit., pp. 118-119.

⁴ Le tempistiche non sono sempre facilmente rilevabili (tanto più che a volte gli incursori si dividevano in più squadroni con obiettivi e tempi diversi) e la storiografia spesso ha distorto le informazioni. In base alle informazioni in nostro possesso la scorreria più breve fu proprio questa del 1478, mentre la più duratura è quella del novembre 1477: M. P. PEDANI, *Turkish Raids in Friuli at the End of the Fifteenth Century*, in *Acta Viennensia Ottomanica*, Vienna, Selbstverlag des Instituts für Orientalistik, 1999, pp. 287-291, qui p. 288.

est – quell’area che già Paolo Diacono nell’*Historia Langobardorum* aveva detto caratterizzarsi per «un ingresso anche troppo aperto e del tutto agevole»⁵ – ma una volta raggiunti i confini dell’attuale regione Friuli, oltre al principale guado dell’Isonzo, a sud di Gorizia, si era assistito anche a passaggi alternativi⁶. Certamente, dopo la scorreria del 1477, che «produsse la peggior disfatta militare»⁷, Venezia era particolarmente pronta e doveva aver infoltito il numero di spie e informatori, ma non tanto, crediamo, da carpire con un semestre di anticipo le intenzioni nemiche.

Prima di procedere oltre, è necessario ricordare quali e quante siano state le incursioni e chi ne fossero i protagonisti. Quelli che per comodità fin qui abbiamo chiamato Turchi, erano in realtà truppe irregolari arruolate tra i contadini di area balcanica con funzione di razzare ed esplorare un territorio: il loro nome era *akinci*⁸. Le prime scorrerie sono attestate fin dal 1469, ma non sempre toccarono il Friuli e, in assenza di fonti primarie e dirette, è difficile stabilire con chiarezza quali furono gli itinerari seguiti dal nemico, tanto più che spesso la colonna si divideva in più drappelli con obiettivi diversi. I Turchi certamente spaventavano – al punto da lasciare tracce sparse nelle cronache⁹, in lapidi e

⁵ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Roma Lorenzo Valla, 1992, II-9, p. 87

⁶ Per esempio, nel 1474 piombarono su Cividale (e da lì puntarono verso Gemona) giungendo da Tolmino e dalla valle dello Judrio: G. CAIAZZA, *A proposito dei ‘Turcheschi’ giunti in Friuli dai Balcani nel XV secolo*, in «Studia Historica Adriatica ac Danubiana», IV/1-2 (2011), pp. 79-117, qui p. 93. Una cartina in G. G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l’Istria nel periodo veneziano. Grande atlante storico-cronologico comparato*, Udine, Del Bianco, 1987, p. 56. Cfr. inoltre F. CUSIN, *Le vie d’invasione dei Turchi in Italia nel secolo XV*, in «Archeografo triestino», 19/47 (1934), pp. 143-156.

⁷ G. RICCI, *Memorie turche. Le premesse di Palma nei dibattiti politici e nella sensibilità popolare dei secoli XV e XVI*, in *Città della strada, città della spada. Cividale e Palmanova*, a cura di M.A. D’ARONCO, Udine, Società Filologica Friulana, 2013, pp. 113-121, qui p. 115.

⁸ M. P. PEDANI, *La Serenissima vista dal Turco*, in *Città della strada, città della spada. Cividale e Palmanova*, a cura di M. A. D’ARONCO, Udine, Società Filologica Friulana, 2013, pp. 101-111, qui p. 102. Cfr. anche EAD., *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», 74 (1994), pp. 203-224.

⁹ Il *Chronicon Glemonense* cita le incursioni del 1474, 77, 78 e 99 (Il “*Chronicon Glemonense*” di Sebastiano Mulioni, numero unico di «Studi Gemonesi» 1 (2015), pp. 29-31. La Cronaca di Valvasone ricorda la duplice invasione di cavallette e di Turchi del 1477: U. LUDWIG, *Zwischen Österreich, Venedig und Ungarn. Die “Chronick von Valvasone” als Zeugnis der Geschichte Friauls im späten Mittelalter*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 89 (2009), pp. 113-182, in particolare pp. 162-163.

iscrizioni¹⁰, negli obituari¹¹, nella toponomastica¹² – ma è indubbio che il pericolo sia stato ingigantito nell’immaginario collettivo. I tanti studi, molti di carattere divulgativo, non hanno certo aiutato a fare chiarezza; al contrario hanno spesso complicato le cose, replicando informazioni non comprovate e a volte distorcendole in modo grave, magari nell’ingenuo tentativo di formulare uno stesso concetto, parafrasandolo o cambiandone le parole. Faremo un esempio efficace: la bibliografia usa spesso indifferentemente i termini “cavalli” e “uomini”. Dal momento che ciascuno degli *akinci* viaggiava sempre con due bestie (per il ricambio e il trasporto del bottino) la distinzione uomo-cavallo è invece assai rilevante¹³, ma non sempre è stata tenuta ben presente, per modo che le cifre relative al numero di incursori sono state travisate e a volte pericolosamente raddoppiate!¹⁴

Analizzando il *raid* del luglio 1478, abbiamo già visto Domenico Malipiero parlare inizialmente di 30.000 Turchi (nota 1), un dato esagerato a nostro avviso, ma nonostante ciò ripreso da Giuseppe Loschi¹⁵. Lo stesso Malipiero, in un secondo passaggio, accennò invece a 8.000 cavalli, un dato ben diverso, giacché corrisponderebbe a 4.000 uomini¹⁶. Roberto Gargiulo prima e Luigi Cremonesi poi hanno ridimensionato la cifra, parlando rispettivamente di 20 e 15.000 uomini, senza però indicare sulla scorta di quali fonti¹⁷. Ragionevole potrebbe infine essere la stima di Marin Sanudo, che

¹⁰ L’incursione del 1477 fu ricordata in alcune iscrizioni e lapidi murate nelle chiese di Tricesimo (UD) e Pravisdomini (PN), quella del 1499 in un luogo di culto di Casarsa (PN): G. NOVELLO, *Le incursioni dei Turchi in Friuli nel XV secolo: la percezione della minaccia*, tesi di laurea in Conservazione dei Beni Culturali, Università di Udine, a.a. 2012/13, relatore prof. ssa E. Scarton, p. 53.

¹¹ E. PELLIN, *I Catapan di San Martino al Tagliamento (1305-1767)*, Roma, ISIME, 2016, p. 467 con riferimento al *raid* del 1499; M. BELTRAMINI - F. DE VITT, *I Catapan di Pagnacco (1318-1589)*, Roma, ISIME, p. 316 per il *raid* del 1477.

¹² Nella piana tra Cormons e Medea, il luogo in cui la colonna turca si stanziò durante la disastrosa incursione del 1477 prese il nome di *Ciamp dai Turcs*, ossia Campo dei Turchi.

¹³ M. P. PEDANI, *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», 74 (1994), pp. 203-224, qui p. 205.

¹⁴ Questo spinosissimo problema è stato brillantemente messo in evidenza da Graziano Novello, *Le incursioni dei Turchi* cit., pp. 87-98.

¹⁵ G. LOSCHI, *Le incursioni dei Turchi nella Carniola e nell’Istria*, in «Archeografo triestino», 18 (1892), pp. 487-503.

¹⁶ MALIPIERO, *Annali* cit., p. 120: «Con 8.000 cavalli ha fatto preda de 12.000 anime».

¹⁷ R. GARGIULO, *Mamma li Turchi. La grande scorreria del 1499 in Friuli*, Pordenone, Biblioteca dell’Immagine, 1998, pp. 106-107; L. CREMONESI, *La sfida turca contro gli Asburgo e Venezia*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1976, pp. 132-134.

accenna a 5.000 uomini¹⁸, ma l'incertezza regna sovrana e non è chiaro se gonfiare le cifre fosse per i cronisti coevi, come per certi scrittori odierni, un espediente per enfatizzare l'impresa del difensore.

L'incursione del 1478 – alla quale seguì un silenzio di oltre vent'anni, prima della nuova devastante razzia del 1499 – era stata preceduta da numerose altre scorrerie. Dopo l'incerto attacco del 1469, gli *akinci* si erano ripresentati con puntualità ogni anno tra il 1471 e il 1474 e se il 1475 conobbe una tregua, tra l'ottobre del 1477 e il luglio del 1478 i *raids* furono addirittura tre. I punti di ingresso e i momenti dell'anno sempre diversi, oltre alla repentinità delle azioni, impedivano a Venezia qualsiasi azione preventiva concreta¹⁹. Era troppo dispendioso tenere sul territorio un esercito stabile, numericamente in grado di fermare l'orda dei nemici, perciò si scelse di puntare sulla costruzione di alcuni presidi e fortezze lungo il corso dell'Isonzo: la Mainizza, Gradisca e Fogliano avrebbero dovuto se non fermare, quantomeno ostacolare i Turchi²⁰. All'altezza del 1476 esse erano completate, tanto che con certo orgoglio il solito Domenico Malipiero scriveva: «È sta' fatto diverse provision in Friul per impedir le invasion de' Turchi, e tra le altre cose è sta' serado le rive del fiume Lisonzo dalla nostra banda e fermade con spalti grossi 8 pié [...]; è sta' anche fatto do fortezze, una se chiama Gradisca, l'altra Foglianica»²¹. L'investimento e i risultati avevano generato ottimismo – «se ha pensà che 'l Friul sia sicuro e che Turchi no 'l diebba invader da quella banda» – ma nel 1477 ci si sarebbe dovuti ricredere. Gli *akinci* quell'anno sfondarono la linea dell'Isonzo, superarono il Tagliamento e si spinsero fino a Sacile: in 13 giorni tutta la pianura friulana fu messa a sacco.

Nel 1478 sarebbe potuta andare non molto diversamente – «memore dela rotta dell'anno passado, [il condottiero Carlo Fortebracci] non ha vogiudo

¹⁸ M. SANUDO, *Le vite dei dogi (1474-1494)*, a cura di A. Caracciolo Aricò, 2 voll., Padova, Antenore, 1989, I, p. 122.

¹⁹ Interessantissima a tal proposito una dissertazione anonima, databile al 1473-74 circa, in cui l'autore cercava di individuare delle soluzioni – «provisioni sufficiente a resisterli e salvarne da loro (i Turchi)» – e intravedeva anche le difficoltà materiali e l'insostenibile spesa in termini di uomini e denaro: G. TREBBI, *Venezia, Gorizia e i Turchi. Un discorso inedito sulla difesa della patria del Friuli (anni 1473-74)*, in *Da Ottone III a Massimiliano I. Gorizia e i conti di Gorizia nel Medio Evo*, a cura di S. CAVAZZA, Gorizia, Edizioni della Laguna, 2004, pp. 375-396.

²⁰ Cfr. F. MUSONI, *Sulle incursioni dei Turchi in Friuli*, 3 voll., Udine, 1890-92, qui vol. II, pp. 13-18.

²¹ MALIPIERO, *Annali cit.*, pp. 114-115.

combater e sempre è sta' con le zente in ordenanza ne i ripari»²² –, ma quell'anno i progetti nemici prevedevano evidentemente di battere altre piste. Giunti a Cormons, come abbiamo visto, ripiegarono verso le valli interne e raggiunsero la Carinzia passando dalla via di Tolmino e Plezzo. Questo il percorso seguito dalla colonna, per come lo si può ricostruire nella fonte edita in appendice. Immaginiamo che i movimenti degli inseguitori siano avvenuti a breve distanza da quelli degli *akinci*, nondimeno abbiamo distinto tra la versione di Michele da Gorizia (I) e quella di Iurio Fuchina (II).

Tav. 1

L'itinerario degli *akinci* (A) e dei loro inseguitori (I e II) nel luglio 1478

- 22.VII (mer) A: secondo I guadagnano l'Isonzo e raggiungono la centa di Cormons. Secondo II nella notte si immettono nel canale dello Judrio
 I: castello di Cormons – centa di Cormons II: Caporetto – Matajur
 (*Monte Maiorem*)
- 23.VII (gio) A: Cormons e dintorni?
 I: Cormons II: Matajur
- 24.VII (ven) A/I: Cormons – Bigliana (*Begliana*) – Canale dell'Isonzo (*Canale*) – Tolmino – campo a Idresca (*Idrisca*)
 II: Matajur – Mlinsko? (*Mischla*) e si nasconde *in quoddam nemus*
- 25.VII (sab) A/I: Camina (*Camen*) – Caporetto (*Cavoretum*) – Serpenizza (*Stirpinizo*)
- 26.VII (dom) A/I: Serpenizza – *locum qui vocatur Porta*; dorme *in quodam nemore sub quo Turci castra firmaverant*
- 27.VII (lun) A: dal campo (forse zona Predil) a Tarvisio e oltre
 I: *in mane ivit in loca ubi Turchi steterunt*, quindi con altri *fugierunt super quemdam lapidem* – Tarvisio (*Tarvisiam*) – Sturmiza
- 28.VII (mar) I: Sturmiza – Plezzo (*Plez*) – Saga (*Sugum*) – Cividale del Friuli (*Civitatem*)

²² *Ibid.*, p. 118. Nella fonte il condottiero è indicato come *il conte Carlo*.

Entrambe le narrazioni hanno un loro fascino. Quella di Michele da Gorizia trasuda avventura e ha un ritmo incalzante; quella di Iurio Fuchina lascia affiorare l'immagine di un uomo pavido, attento a mettere al riparo se stesso e la famiglia piuttosto che pensare all'occasione di arricchirsi, ma forse è solo l'impressione che voleva dare di sé. Non è chiaro perché la notte del 22 luglio con la famiglia avesse deciso di abbandonare Caporetto e spostarsi sul vicino Matajur. Forse vi erano state delle avvisaglie circa l'arrivo dei Turchi? Certamente da lassù (stiamo parlando di oltre 1600 m di altitudine), dove poteva sentirsi più al sicuro, Iurio godeva anche di una buona visuale, tanto buona da consentirgli di cogliere il momento in cui «Turci ingredi ceperunt canale de Iudrio»²³ e, due giorni più tardi, di vedere la colonna imboccare la strada verso Tolmino e stabilire il loro campo a Idresca. Nonostante questa posizione apparentemente favorevole e sicura, il 24 luglio Iurio scese però dal Matajur e con la famiglia si nascose nella boscaglia dalle parti di *Mischla*, borgo probabilmente da identificare con l'odierna Mlinsko. Non erano i soli; egli dichiarò infatti che «omnes ex illis locis circum<s>tantibus erant pene in illo loco». Mlinsko, come pure Livek (quel *Luico* i cui abitanti pareva fossero stati i più fortunati nel fare bottino) e Idresca (l'area del campo turco), sono località di fondovalle tutte contigue, poste lungo il corso dell'Isonzo, appena prima di Caporetto per chi risalga il fiume.

Mentre l'esperienza di Iurio Fuchina pare essersi fermata qui, tra il fiume e la boscaglia, nella zona in cui i Turchi avevano piantato un campo, Michele da Gorizia inseguì l'orda fino a Tarvisio. Chi oggi transiti lungo la S 203, che da Caporetto sale verso Predil, e piegando a sinistra porta a Tarvisio, può apprezzare quanto la zona sia impervia. Domenico Malipiero scrisse: «Li Turchi ha drizzado le gente al monte, e caminando per dirupi asprissimi ha penetrado ne i paesi vicini a la Germania; e in passar, no possando condur i cavali zò dei monti della Carnia, per la so asprezza, i ha ligadi a corde e caladi a basso»²⁴. Pur essendo piuttosto breve, quella via di comunicazione era sempre stata secondaria proprio per le difficoltà rappresentate dai dislivelli e dal suo continuo guastarsi a causa degli eventi atmo-

²³ Non è chiaro perché il testimone parli di canale dello Judrio per indicare il luogo di ingresso in Italia della colonna turca. Ci siamo chiesti se sia possibile che fin dall'inizio l'esercito nemico si fosse diviso in almeno due tronconi che seguirono itinerari paralleli, ma la fonte non aiuta a sciogliere tale dubbio.

²⁴ MALIPIERO, *Annali* cit., p. 119.

sferici²⁵. Dopo Serpenizza e oltre una località significativamente definita *Porta* – un luogo non identificato, ma immaginiamo, e non è difficile pensando alla morfologia di quelle zone, un punto di passaggio piuttosto stretto e obbligato – i Turchi si erano accampati un'altra volta la notte del 26. Il mattino seguente Michele da Gorizia con altri temerari azzardò una ricognizione nell'area appena abbandonata dal nemico, ma probabilmente una retroguardia lo avvistò e lo inseguì, costringendolo a tornare sui suoi passi e trascorrere qualche ora nascosto tra le rocce. Evidentemente non pago dell'esperienza, raggiunse Tarvisio per rifocillarsi e solo allora imboccò la via del ritorno, pernottando a *Sturmiza*. Infine, dopo aver attraversato Plezzo e Saga, nella notte del 28 luglio giunse a Cividale. Qui evidentemente fu tratto in arresto: non sappiamo se subito o dopo qualche giorno di permanenza, certo è che il suo interrogatorio risale al 3 agosto e non è nemmeno chiaro quale sia stata la sua sorte²⁶.

Dalla deposizione di Michele da Gorizia emerge chiaramente come non fosse solo in questa avventura. Di volta in volta si unì a persone diverse: Tommaso macellaio, Biagio colono, Ianisio da Purgessimo e Paolo da Solumbergo, Gregorio *de Civino*, Richisotto, un famiglia di Pietro muratore, tale Tristano ospite nella torre di ser Lusio e pure qualche *teotonico*. Un manipolo di avventurieri decisi forse a rifarsi di danni patiti in passato. Come già detto, stando alle deposizioni il loro bottino fu assai misera cosa. Merita invece ancora una volta qualche riflessione la testimonianza di Domenico Malipiero sui danni inflitti dal nemico. A Venezia le notizie giunsero ovviamente tardi: quando ormai i Turchi erano ben oltre gli attuali confini nazionali, una lettera del comune di Cividale del 30 luglio giunse in Laguna e notificò che la colonna nemica stava attraversando il canale di Plezzo. Nove lettere, spedite stavolta da Udine e datate al 7 agosto, rassicuravano poi che i nemici erano ormai «uscidi del Friul», ma spiegavano che anche stavolta la scia di desolazione che si erano lasciati dietro era assai grave. Avevano portato con sé «8.000 anime e 10.000 cai d'anemali; tutte le ville del conta' de Gorizia è restà brusade»²⁷.

²⁵ Risale a inizio '400 un accordo tra il comune di Cividale e i duchi d'Austria per la riapertura della via: F. GRATTON, *Il registro di conti della strada di Plezzo (1399-1400)*, tesi di laurea in Lettere e Filosofia, Università di Udine, a.a. 2015/16, relatore prof.ssa E. Scarton.

²⁶ Per quell'anno non sono pervenuti né il registro di cameraria, né quello delle delibere: le ricerche condotte nell'archivio dell'*Antica comunità di Cividale*, oggi conservato presso la biblioteca civica della cittadina, hanno dato esiti negativi.

²⁷ MALIPIERO, *Annali* cit., p. 120.

Così come abbiamo visto per i numeri relativi alla consistenza dell'esercito turco, la cautela è d'obbligo anche quando si parli dell'entità del bottino. Diecimila capi di bestiame ci sembrano un bel numero, specie se pensiamo che si tratti di cavalli (vacche e buoi avrebbero infatti rallentato la colonna e avremmo probabilmente visto tempi di attraversamento del canale di Plezzo molto più lunghi!), ma a suscitare maggior perplessità sono quelle migliaia di persone, rapite evidentemente con lo scopo di essere vendute come schiave, oppure di ottenere un riscatto dalle loro famiglie, o entrambe le cose. È significativo, a tal proposito, un documento che risale al 1488 in cui un abitante della zona di Monfalcone, originario di Treviso, chiedeva al pellettiere udinese Giovanni Cherubini, diretto in Turchia per affari, di cercare suo fratello e altri tre amici «quo tempore incursiones Turchorum fuerunt capti», con promessa di versare 35 ducati per ciascuno che fosse riuscito a riportare in patria²⁸. A una decina di anni dall'ultima incursione evidentemente si sperava ancora di riuscire a trovare quei giovani uomini e riportarli a casa. Tornando al 1478, però, e considerando quella che doveva essere la densità demografica delle valli attraversate, riteniamo con buona probabilità che ottomila persone rapite siano ancora una volta un'esagerazione, tesa a sottolineare i disagi patiti dalle popolazioni e comunità locali durante le incursioni. È infatti da ricordare che la tattica e l'armamento degli *akinci* impedivano loro di affrontare le terre murate, quindi per esempio Cormons – dove infatti li abbiamo visti dialogare da una parte all'altra della *centa* –: quello cui si rivolgevano era un territorio con una densità abitativa ridotta e non tutta qualitativamente degna di essere rapita come bottino.

²⁸ «Per Johanne Charubini. 1488, indictione 6^a, die 22 februarii. Actum Utini, in contra<ta> vocata Utinum, in stacione magistri Johannis Tempur, presentibus ibidem ser Vigelmo de Monte Falcone, magistro Johanne barberio q. Leonardi de la Valle rogatis testibus. Ibique Antonius q. Donati trivisani, habitante in Sigondo, territori Montis Falconi, convenit, promisit e se obligavit Johanni Charubini pellipari de Utino, qui nunc de proximo est iturum Turchiam, quod si dictus Johannes conductet in Utinum Jacobum filium q. Donati trivisani, fratrem dicti Antonii, etate anorum 39 vel circha, Te<o>filium filium (Sg. Jacobi dep.) Petri et Johannem filium Petri predicti trivisani, et Bernardinum, filium Bertuli, fratris Jacobi suprascripti, quo tempore incursionis Turchorum in p... (in p... *parola di incerta lettura agg. s.l.*) fuerunt capti per dictos perfidos Turchos in partibus Turchie. Ipsos omnes conductet dare et solvere pro quolibet ipsorum ducatorum 35 et non conducere posset omnes, quod pro quolibet ipsorum conductorum dare et solvere ducatus <!> trigintaquinque, quam peccuniarum quantitate dictus Antonius promisit dare et solvere statim post quod dictos Johannes ipsos vel aliquem ipsorum conductorum in Utinum sine ulla diminutione et sine strepitu iudicii, obligans eius omnia sua bona»: Archivio di Stato di Udine, *Documenti Storici Friulani*, III/298. Cfr. inoltre I. VOIJE, *Il riscatto dei friulani dalla prigionia turca*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», 66 (1986), pp. 141-154 e PEDANI, *I Turchi e il Friuli* cit.

Venezia certamente registrava con preoccupazione l'evento, i danni e l'incertezza davanti all'imprevedibilità degli *akinci*, ma a tenerla col fiato sospeso proprio in quei giorni era un altro fronte: Scutari stava subendo per la seconda volta in quattro anni un gravissimo attacco²⁹. Inutile dire che è in quella direzione che la Serenissima guardava con maggior attenzione e apprensione, concentrando là le proprie energie e cercando di inviare uomini e mezzi in soccorso alla sua roccaforte albanese³⁰. L'incursione in Friuli del 1478 altro non era che l'ennesimo tentativo nemico teso a scompaginare le forze veneziane e indebolirle tenendole impegnate su più fronti. La Serenissima non si lasciò turbare: poco poteva di fronte a incursioni rapidissime (quando la notizia giungeva in Laguna era più che probabile che gli *akinci* avessero già lasciato il paese) e inoltre, come ha rilevato Michael Mallet, la minaccia in Friuli era «passeggera e non avrebbe mai costituito per Venezia un pericolo effettivo»³¹. Non lo era per la città delle acque salse, ma le popolazioni del Friuli non dovevano pensarla allo stesso modo. I documenti editi mostrano una «volontà di ribellione»: se non ci si poteva opporre a un nemico che arrivava con la rapidità e la voracità delle locuste, forse almeno si poteva cercare di trarre qualche vantaggio. Oltre ad aver spezzato molte vite, i Turchi con le loro incursioni avevano fiaccato anche il morale dei sopravvissuti, come scrisse un soldato: «Io ho veduto li Turchi in Italia e quando me lo ricordo voria quasi esser morto e non essere italiano, ricordandome eramo fiore del mondo, ormai se dirà siamo la fece a suportare queste grosse barbarie»³².

²⁹ Nell'agosto del 1474 il luogotenente Antonio Loredan aveva opposto una strenua resistenza, favorito anche dalla posizione strategica della roccaforte, ed era riuscito a mantenere Scutari sotto il controllo della Serenissima: F. BABINGER, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Torino, Einaudi, 1967, p. 361; MALIPIERO, *Annali cit.*, pp. 96-98; E. SCARTON, *Costi della guerra e forze in campo nel secolo XV, tra verità storiografiche e manipolazione dell'informazione*, in «Revista Universitaria de Historia Militar», vol. 6, n° 11 (2017), pp. 23-42, qui p. 37. Tutti i provvedimenti messi in atto dal governo di San Marco per affrontare la crisi di Scutari del 1474 sono evidenti nei verbali del senato: ASVe, *Senato, Secreta*, 26, in particolare alle cc. 103^r-138^v.

³⁰ Nel 1478 Scutari alla fine si arrese al nemico e Venezia perse una sua potente roccaforte: B. DOUMERC, *De scodrensi obsidione et expugnatione: la fin de' Albanie vénitienne (1463-1479)*, in «Framespa-Méridiennes», 2004, pp. 219-236, consultabile all'indirizzo <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00570053> (cons. il 30 novembre 2017).

³¹ M. MALLETT, *L'organizzazione militare di Venezia nel '400*, Roma, Jouvence, 1989, p. 68.

³² F. CUSIN, *Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo*, Trieste, Lint, 1977, p. 437.

APPENDICE DOCUMENTARIA

1

INQUISITIO DI MICHELE DA GORIZIA
Cividale, 3 agosto 1478

Archivio di Stato di Udine, *Documenti Storici Friulani*, III/281. Un foglio cartaceo.

Jesus Christi. M^oCCCC^oLXXVIII, indictione XI, die tercio augusti. Actum in stupha comunis ubi constituti ser Thomas de Brandis, ser Franciscus de Barbana provisos, ser Marcus Anthonius et ser Philippus de Cottis procedentes contra illos qui secuti sunt Turchos et acceperunt res per Turcos dimissas in locis ubi Turci logiabant et se affirmabant.

Et vocatus Michael de Goricia qui secutus fuit dictos Turcos et interrogatus quibus in loco stetit et fuerat, ita respondit: quod die mercurii XXII mensis iulii preteriti reperiit se esse in castro Cormoni quando Turci transierunt Isontium et ab eo discessit et venit inferius in centam Cormoni; et dixit ipse cum ser Odorico, ser Maynardi iverunt ad loquendum cum Turcis qui venerant ad pugnandum centam et depredandum et ibi invenit ser Andream, ser Cuculinum eius fratrem, ser Thomas Orinberg et alios nonnullos rusticos.

Interrogatus quod faciebant cum illis Turcis ibi dixit quod loquebantur ad invicem.

Interrogatus si scit quid dicebant, dixit audivisse et intellexisse hoc ab uno Turcho qui dicebat que volebant et venerant causa interficiendi milites.

Interrogatus si aliquid (*sg. sibi dep.*) ipsis Turcis dederit, dixit quod dederat ipsis Turcis panem, vinum et advenam pro equis ipsis Turchis, et hoc facto rediit ipse et venit in centam. Et postea ivit cum magistro Vrim de Sancto Endrato ad conducendum sua animalia apud castrum, in uno orto et in domo magistri Vrim, videlicet in castro Cormoni dormivit.

Interrogatus ubi fuit in crastinum rendit que in mane discessit a castro et venit in centam Cormoni et ibi ea die pernoctatus fuit cum Thoma bechario.

Interrogatus quo ivit in die veneris, dixit quod die veneris discessit in mane a centa Cormoni cum Blasio, colono ser Grusperis, et applicuit usque ad Beglianam, in quo loco invenit Ianisum de Purgessimo et Paulum de Solumbergo; et circa vesperos ipse Ianisus et Paulus de societate discesserunt inde et iverunt usque in Canale in (*sg. domo dep.*) aream Herasmi de Canali et ibi pernoctaverunt. Die vero sabbati ab eo loco discesserunt et iverunt de societate usque ad Camen et ibi sui sotii eum reliquerunt et ipse solus venit usque ad Cavoretum.

Interrogatus si in Cavoreto invenit aliquem, respondit quod multos, sed nomina ipsorum ignorat, salvo quod cognovit Grigorium | de Civino et ambo dormierunt in Stirpinizo.

Interrogatus die dominica quo ipse ivit, respondit quod usque ad locum qui vocatur Porta.

Interrogatus ubi pernoctavit in ea die, dixit quod in quodam nemore sub quo Turci castra firmaverant.

Interrogatus quo ivit in crastinum, dixit quod in mane ivit in loca ubi Turchi steterant et ibi Richisotum invenit famulum magistri Petri muratoris, Tristanum qui hospitatur in turri ser Lusii et quemdam alium teotonicum, qui omnes de societate secuti fuerunt a Turcis et fugierunt super quemdam lapidem et ibi steterunt per duas horas et postea omnes de societate pervenerunt ad Tarvisiam, in quo loco comederunt et biberunt.

Interrogatus si steterit ea die in Tarvisia, respondit quod non et quod relictis aliis sociis, ipse cum quodam alio pervenerunt ad Sturmiza et ibi pernoctaverunt. Et postea in crastinum venit in Plez et ea die a Plez venit usque Sugum et ibi stetit ea nocte et postea supervenit Richisotus cum alii socis quos dimiserat in Tarvisia et omnes de societate in ea nocte venerunt ad Civitatem.

Interrogatus si scit quod aliquis accepisset aliquid et aliquas res ex locis in quibus Turcis fuerant et steterat, respondit nescire.

2

INQUISITIO DI IURIO FUCHINA DA CAPORETTO
Cividale, 12 agosto 1478

Archivio di Stato di Udine, *Documenti Storici Friulani*, III/282. Un foglio cartaceo.

M^oCCCC^oLXXVIII, indictione XI, die XII mensis augusti, actum in stupha comunis, presentibus ser Francesco de Barbana provisore, domino Hermano de Claratinis viceprovisore et ser Marco Antonio, procedentibus contra illos qui acceperunt res relictas per Turchos in locis ubi castra turci exeuntes per Plez firmaverant.

Iurius Fuchina de Cavoreto iuratus, primo examinatus et diligenter interrogatus (*agg. s.l. su examinatus dep.*) ubi stetit et quo ivit hac Turcorum fuga, respondit quod die Sancte Marie Magdalene in nocte [22 luglio], cum familia sua a Cavoreto discessit et ivit in monte Maiorem, dicens quod adhuc erat in monte Maiori quando Turci ingredi ceperunt canale de Iudrio. Et quod in die veneris quia stans adhuc in Mataiur super monte, vidit Turchos venientes versus Tulminum et vidit dictos Turchos firmantes castra in Idrisca, et Mischla discessit (*Sg. hanc dep.*) illinc et aufugit cum familia sua in quoddam nemus.

Interrogatus si erat solus, respondit quod non et quod omnes ex illis locis circumstantibus erant pene in illo loco. Deinde, volentes ex officio superscripti

domini procedere contra illos qui acceperant res relictas per Turchos in loci (Sg. suprascriptis *dep.*) ubi steterant (ubi steterant *agg. m.s.*) delato sacramento ut supradicto Iurio Fuchina accusato ut dicat veritatem, quas res et quos scit accepisse de dictis rebus, suo iuramento respondit nihil accepisse, nisi quod emit tres vestes Turchorum a suis sociis.

Interrogatus si scit quod aliqui accepissent de dictis rebus respondit quod nepos Mertigl de Grabarineza cum duobus sociis eius vicinis accepit circa octo calderias et alias res, quas asserebant unius alteri furatos fuisse.

Interrogatus si scit quod alii accepissent, respondit quod non, sed bene audivit quod illi de Luicho acceperunt multas res et si cupiunt intelligere, examinent de illis de Luicho, quod indicabunt (Sg. quos accepe *dep.*) et declarabunt illos qui acceperunt de illis rebus, addens quod (Sg. filius *dep.*) Mi<c>hael et Antonius, filii Cos de Tribilo Superiori, acceperunt certam telam in Idrisca, ante domum Urbani de Idrisca, quibus ipse testis dixit quod reliquerent dictam telam, quia non erat sua.

Aliud interrogatus dixit nescire.

ISTITUZIONI ECCLESIASTICHE E VITA RELIGIOSA

TERESA PISCITELLI

PAOLINO DI NOLA TRA GEROLAMO, AGOSTINO E PELAGIO

La grande importanza che la tematica battesimale riveste in Paolino di Nola non può prescindere da un inquadramento nell'intenso dibattito che negli ultimissimi anni del IV secolo e i primi decenni del V si sviluppa tra i pensatori cristiani sui temi della universalità del peccato, sulla predestinazione, sul tema della salvezza.

In particolare il tema del battesimo *regeneratio*, rinascita, remissione avviluppa il pensiero paoliniano fin dal 389, anno nel quale Paolino viene battezzato a Bordeaux da Delfino dopo la preparazione ricevuta da Amando. Gli anni che seguono, vissuti in Spagna fino agli inizi del 395, anno che segna la partenza per Nola, sono fondamentali nella lenta maturazione del progetto ascetico-monastico.

In particolare gli anni 389-394, dal battesimo alla fine della corrispondenza con Ausonio attestata dai *carmi* X (393)-XI (394) (Hartel¹), vedono Paolino impegnato in un approccio diretto con la Sacra Scrittura. In questi anni che precedono l'ordinazione sacerdotale Paolino chiede insistentemente ad Amando e a Delfino (*epistt.* 9 e 10) preghiere che possano sostenerlo nel cammino intrapreso e lo aiutino a corrispondere alla richiesta del *pater* Delfino, che lo ha rigenerato alla grazia di Dio e ora ne aspetta i frutti chiedendo al suo discepolo qualche commento o saggio di esegesi sulla Scrittura.

A lui Paolino chiede preghiere perché l'albero da lui piantato attraverso il seme della parola di Dio possa divenire fecondo (*epist.* 10,3). Una richiesta di preghiere e sostegno spirituale che attesta come il battesimo ricevuto da Paolino verso il 389 non è stato la circostanza decisiva per fargli abbandonare il mondo e consacrarsi a Dio, ma solo l'inizio di un cammino lungo e difficile². Sarà l'ingresso nella vita ascetica la vera nascita della sua anima. L'*epist.* 9 ad Amando e l'*epist.* 10 a Delfino mostrano quindi un Paolino che da poco ha intrapreso il cammino della conversione. Il Fabre pertanto ritie-

¹ *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, ed. by W. HARTEL, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (d'ora in poi CSEL), vol. 30, Vindobonae 1894. Testo e traduzione dei carmi di Paolino sono stati ripresi in questo lavoro dai volumi: PAOLINO DI NOLA, *I Carmi*, a cura di A. Ruggiero, Napoli-Roma, LER, 1996 (Strenae Nolanae, 6-7).

² P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, Ed. de Boccard, 1949, p. 321.

ne³ che esse sarebbero state scritte dalla Spagna dopo il battesimo, ma prima della ordinazione sacerdotale del 394.

In particolare in questi anni Paolino intrattiene con Amando un rapporto di maggiore confidenza poiché il santo prete l'ha istruito e preparato immediatamente al battesimo iniziandolo ai misteri della fede cattolica e a lui Paolino nell'*epist.* 9 chiede il sostegno delle preghiere perché la sua fede non si intorpidisca:

Sed quia somno inertiae nostrae obdormuit in nobis, opus est ut eum excitetis, ut adsurgat in excitationem animae nostrae, inperet silentium turbidis cogitationum terrestrium flatibus et sensuum nostrorum fluctus verbi sui pace componat, ut fiat in corde nostro casta tranquillitas, et spiritu veritatis gubernatore ac dei verbo remige dirigamur ad portum voluntatis nostrae⁴.

E ancora in questi anni Paolino scriveva ad Amando (*epist.* 36 del 390-392) per chiedergli preghiere che lo aiutassero a rigettare le inutilità e a vivere una fede matura con l'innocenza di un bambino:

Ora ... ut non revolvamur in medio dierum inanium, texentes operibus vacuis aranae telam, sed dies pleni inveniantur nobis, ut simus pueri centum annorum morientes, id est *malitia parvuli et sensibus perfecti* (1 Cor 14,20)⁵.

È significativo che la profonda esigenza avvertita da Paolino di approfondimento delle letture bibliche lo inducono a cercare in Gerolamo una guida per i suoi approfondimenti scritturistici. Non è un caso che l'anno 393, che segna la definitiva interruzione dei rapporti con l'amato Ausonio,

³ ID., *Essai sur la Chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris, Les Belles Lettres, 1948 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fascicule 109), pp. 62 ss.

⁴ PAUL NOL. *epist.* 9,2 («Ma poiché a causa del torpore della nostra pigrizia il Signore si è addormentato in noi, bisogna che lo svegliate perché si levi a destare la nostra anima, metta a tacere i venti tempestosi dei nostri pensieri terreni e calmi con la pace della sua parola i marosi dei nostri sensi, affinché si faccia nel nostro cuore una bonaccia di purezza e guidati dal timone dello spirito di verità e dai remi della parola di Dio possiamo dirigerci al porto del nostro desiderio»: PAOLINO DI NOLA, *Le Lettere*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici, a cura di G. SANTANIELLO, vol. I, Napoli-Roma, LER, 1992 (Strenae Nolanae, 4-5). Da questo volume sono ripresi testo e traduzione dei brani delle epistole riportati in questo lavoro.

⁵ *Epist.* 36,3 «Prega affinché non siamo ricacciati a vivere in mezzo a giorni vani tessendo una ragnatela di opere inutili: ma i nostri giorni siano colti nella loro pienezza, affinché siamo giovani che muoiono a cento anni, cioè bambini quanto a malizia, ma uomini maturi nei giudizi»: trad. di Santaniello in PAOLINO DI NOLA, *Le Lettere* cit.

vede nascere la prima corrispondenza con il monaco di Betlemme. Negli anni 393-395 tale corrispondenza si concretizza in due epistole spedite da Paolino che sono andate perdute, ma sono ricostruibili attraverso le risposte di Gerolamo, rispettivamente la epistola 53 e l'*epist.* 58⁶ dell'epistolario geronimiano. L'*epist.* 53, giunta in Spagna agli inizi del 394 e comunque prima della ordinazione sacerdotale di Paolino, è una sorta di introduzione allo studio della Sacra Scrittura a riprova che questa doveva essere la richiesta principale della missiva di Paolino. Lo studio della Scrittura, afferma Gerolamo, lo scrigno chiuso dai sette sigilli è una scienza tutt'altro che facile e va appresa sotto la guida di un maestro bene addestrato (*epist.* 53,6). È una scienza che tutti pretendono di avere. Eppure tanti che si credono istruiti tengono in mano il libro chiuso e non sono in grado né di aprirlo né di leggerlo (*epist.* 53,5 e 7)⁷. Gerolamo nei paragrafi centrali della sua lettera 53 si sofferma con brevissime note ermeneutiche sui diversi libri dell'Antico e del Nuovo testamento per svelarne in poche righe i misteri profondi contenuti sotto la dura corteccia biblica (*epist.* 53, 8-9). Il fulcro della lettera 53 è dato, quindi, dalla rapida esposizione dei misteri ermeneutici dei libri biblici, che è tesa a verificare l'affermazione di Gerolamo che una guida bene addestrata era richiesta per intendere cia-

⁶ *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, CSEL, vol. 54, Pars I, *Epistulae* I-LXX, rec. I. Hilberg, Vindobonae-Lipsiae 1910.

⁷ Tutti a partire dalla vecchia linguacciuta *garrula anus*, dal vecchio bisbetico *delirus senex* e dal ciarlatano sgrammaticato *soloecista verbosus* e dai più ignoranti pretendono di farla da maestri nella lettura e nell'interpretazione della Scrittura. Gli stessi colleghi monaci hanno la pretesa di essere in grado di spiegare le Sacre Scritture. Gerolamo rimprovera a coloro che passano dalla letteratura profana allo studio della Scrittura di accostarsi ad essa senza conoscerne il senso; di qui l'accusa al genere del centone e a chi tratta Virgilio come un cristiano. Soprattutto Gerolamo mette in guardia Paolino dall'uso di composizioni centonistiche che finiscono per svilire i contenuti biblici e prendono a riferimento la poesia pagana: «Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicent: *scribimus indocti doctique poemata passim* (Hor. *epist.* II,1,117). *Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. Alii adducto supercilio grandia verba trutinantes inter mulierculas de sacris litteris philosophantur, alii discunt – pro pudor!- a feminis, quod viros doceant, et, ne parum hoc sit, quod ipsi non intellegunt. Taceo de meis similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares litteras venerint et sermone composito aurem populi mulserint, quicquid dixerint, hoc legem dei putant nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non vitiosissimum dicendi genus depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum quia scripserit: *iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna, iam nova progenies caelo demittitur alto* (Verg. *buc.* IV 6s.)...» (Hier. *epist.* 53,7, CSEL, vol. 54, pp. 453s.).*

scuna delle verità incorporate nella apparente *simplicitas* e *vilitas verborum* della Scrittura (*epist.* 53.10).

Attraverso la lettera Gerolamo manifesta la sua conoscenza di greco e di ebraico, così come i suoi insegnamenti classici al fine di offrirsi come mentore. Conseguentemente invita Paolino a raggiungerlo a Betlemme. Sprona Paolino ad abbracciare l'ideale ascetico liberandosi senza indugio dai beni del mondo e destinando le sue ricchezze a favore dei poveri.

In questi anni trascorsi in Spagna dal 389 alla partenza per Nola la lettura e la meditazione della Scrittura hanno occupato quindi un ruolo fondante. Siamo d'accordo nel collocare in questo scorcio di anni in Spagna 389-394/5 fino alla partenza per Nola la composizione dei carmi parafrastici veterotestamentari (*carm.* 7.8.9. Hartel) e del *carm.* 6.

Composizioni che segnano il netto distacco di Paolino dalle precedenti esperienze poetiche attestate dai primi due carmi dell'edizione Hartel e in particolare dal *carm.* 3, frammento di undici esametri di un carme più lungo, che era la sintesi in versi del *de regibus* di Svetonio conservato nella *epist.* 17 Green di Ausonio a Paolino, nella quale il maestro loda l'*elegantia* e la *brevitas* che mai cade nella *obscuritas* dell'opera dell'allievo giudicandolo il miglior poeta della gioventù romana.

In particolare il *carm.* 6 (parafrasi dei testi di Luc 1,5-80; 3,1-7; Mc 1,2-6), che qui ancora presentiamo come carme paoliniano, nonostante nella critica attuale siano stati posti problemi di autenticità dopo gli interventi di Turcan⁸ e l'esclusione operata da Dolveck⁹ del carme dal recentissimo volume da lui edito, presenta problemi di datazione specie dopo gli ultimi interventi di Duval¹⁰ e di Cerati¹¹, data l'assenza di elementi per datarlo con precisione. Andrea Ruggiero¹² ipotizza la composizione negli anni della permanenza in Spagna (390-394/395) o anche prima della partenza per la Spagna durante la preparazione al battesimo che Paolino ricevette al più tardi nel 389. In sostanza egli si rifà al contrasto tra la vita penitente del Battista e la presunta moderazione della regola monastica seguita a Nola per ipotizzare

⁸ A-M. TURCAN VERKERK, *Un poète latin chrétien redécouvert: Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles, Latomus, 2003 (Collection Latomus 276).

⁹ *Paulini Nolani Carmina* cura et studio F. DOLVECK, CChL XXI, Turnhout, Brepols, 2015.

¹⁰ Y.-M. DUVAL, *Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?*, in Polyanthema. *Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, Messina, Sicania, 1989, 177-216 (Studi Tardoantichi VII).

¹¹ G. CERATI, *La quarta ecloga nella Laus Sancti Iohannis di Paolino di Nola e una possibile mediazione geronimiana*, in «Acme», 65 (2012), pp. 53-87.

¹² PAOLINO DI NOLA, *I Carmi* cit. vol. I, p. 123.

che il carme sia stato composto in un periodo precedente. L'ipotesi è influenzata dallo studio di P. Fabre¹³ sulla cronologia dell'opera di Paolino dove si propone addirittura il 390 come anno di composizione del carme, poiché si tratta di una data vicina al battesimo (389)¹⁴ e non ancora appartenente alla fase moderata dell'ascetismo messo in pratica a Nola.

Il Duval data il carme a una data successiva al 393 sulla base della convinzione che la stesura del carme risenta della lettura certa dell'*adversus Iovinianum* di Gerolamo, scritto nel quale lo Stridonense esalta la verginità e l'ascetismo e che, secondo Duval, Paolino avrebbe letto in Spagna. Gerolamo nell'*epist.* 53 del 394 indirizzata a Paolino in risposta alla lettera perduta di Paolino potrebbe criticare con parole coperte proprio il *carm.* 6 di Paolino che avrebbe utilizzato Proba nei primi versi¹⁵. In tal senso il *carm.* 6 sarebbe necessariamente posteriore all'*adversus Iovinianum* e anteriore all'*epist.* 53. E per rendere ragione della critica alla poesia centonaria in una lettera incentrata principalmente sullo studio della Scrittura, Duval sostiene che Gerolamo intende mettere in guardia in modo velato lo stesso Paolino da un simile uso della poesia e in particolare di Virgilio. Quindi l'esortazione sarebbe a non seguire né Proba né Giovenco. Ma, come osserva anche Cerati¹⁶, «l'impressione è quella di una eccessiva intricatezza»: come Gerolamo avrebbe potuto leggere un carme composto da Paolino in Spagna dopo la metà del 393 (ossia dopo la lettura dell'*adversus Iovinianum*) scrivere da Betlemme una critica velata nell'*epist.* 53 che Paolino già riceve nell'estate/autunno del 394?

Il Cerati pensa a una data successiva alle due epistole geronimiane delle cui tematiche Paolino risentirebbe nel *carm.* 6, ossia la già citata *epist.* 53 e la successiva *epist.* 58, composta in risposta alla seconda epistola di Paolino

¹³ P. FABRE, *Chronologie* cit., p. 113.

¹⁴ A questa datazione si attengono, tra gli altri, S. PRETE, *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della Laus Iohannis (carm. 6)*, in Id., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma, LER, 1987 (Strenae Nolanae, 1), pp. 21-34, a p. 23; A.V. NAZZARO, *Il proemio della Laus sancti Iohannis (Carm. VI) di Paolino di Nola*, in «Vichiana» IV serie, 1 (1999), pp. 45-61, a p. 46; G. SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux Vescovo di Nola (352/353ca.-431)*, Napoli-Roma, LER, 2015 (Strenae Nolanae, 12), p. 121.

¹⁵ DUVAL, *Les premiers rapports* cit., pp. 203-205, sostiene che nel c. VI, vv. 1-2 Paolino riprende i vv. 29-30 del *Centone* di Proba. Richiami che avrebbero provocato la dura reazione di Gerolamo. Diversamente A.V. NAZZARO, *Il proemio della Laus sancti Iohannis (Carm. VI) di Paolino di Nola* cit., a p. 50 e n. 12, richiama per il primo verso del carme paoliniano c. VI,1 (*Summe Pater rerum caelique aeterna potestas*) l'incipit virgiliano della preghiera di Venere a Giove (*O pater, o hominum rerumque aeterna potestas!*: *Aen.* X 18) che era riusato da Proba nella sua *invocatio*, *Centio* 29.

¹⁶ CERATI, *La quarta ecloga nella Laus Sancti Iohannis di Paolino di Nola* cit.

anch'essa perduta. Questa era stata scritta nei primi mesi del 395 dopo la consacrazione sacerdotale di Paolino avvenuta a Barcellona nel Natale del 394 e inviata a Gerolamo attraverso il presbitero spagnolo Vigilanzio che compiva un viaggio in Terra Santa. Certamente Paolino informava Gerolamo di avere messo in atto le proprie scelte di vita ascetica e senza dubbio sentiva il dilemma tra ideale monastico e doveri di ministero sacerdotale. Attraverso il corriere Paolino inviava anche una cospicua somma di denaro per gli amici in Oriente e per i monasteri dell'Egitto.

Gerolamo risponde con l'epistola 58, recapitata a Paolino a Nola dallo stesso Vigilanzio a metà o fine del 395. Nella lettera geronimiana risultano fondamentali due argomenti. Per un verso l'esortazione alla vita ascetica improntata alla meditazione: Gerolamo ritiene inconciliabili i due uffici sacri, quello dell'asceta-monaco e quello del presbitero impegnato nel ministero sacro a servizio dei fratelli di Cristo nei suoi poveri (*epist.* 58,5). Per altro verso l'esortazione a distribuire elemosine solo ai poveri (58,6), evitando spese per ornamenti inutili nelle chiese (58,7). Gerolamo loda il *Panegyricus Theodosii* in prosa che Paolino aveva composto e aveva spedito unitamente all'epistola inviata tramite Vigilanzio: il Betlemmita giudica il Panegirico ottimo lavoro sotto l'aspetto letterario (*epist.* 58,8), ma insiste che a queste doti va aggiunto lo studio della Scrittura. Paolino è solo all'inizio di un percorso di formazione esegetico-biblica. Solo un lungo e impegnativo percorso di studio della Scrittura potrà garantire il fondamento alla sua opera e solo così il mondo cristiano non avrà nulla di più bello, di più dotto, di più latino che le opere di Paolino (*epist.* 58,9: *nihil doctius nihilque Latinius tuis haberemus voluminibus*). Da qui la lunga rassegna di autori latini cristiani che Paolino potrà superare (Tertulliano, Cipriano, Vittorino, Lattanzio, Arnobio, Ilario: *epist.* 58,10). E solo allora Paolino potrà salire ai tetti di Sion (*epist.* 58,11). Né è improbabile, secondo il Trout, che Gerolamo avesse letto, quando rispondeva con la sua *epist.* 58, anche il *carne* 6 di Paolino che non trovava certamente la sua approvazione in quanto collegato alla parafrasi neotestamentaria di Giovenco. Per questo forse Gerolamo riprendeva con forza ancora maggiore la critica letteraria con la quale aveva chiuso la *epist.* 53 allorché aveva messo in guardia Paolino dai falsi maestri di scrittura¹⁷.

¹⁷ D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 99, osserva che la dura reazione di Gerolamo al *carne* 6 si esprime probabilmente anche attraverso la esclusione da lui operata della figura del Battista fra i fondatori del movimento monastico (*epist.* 58,5).

Certamente l'*epist.* 58 mostra un Gerolamo meno entusiasta riguardo alle scelte ascetiche di Paolino, specie se si confronta con l'invito a lui rivolto nella precedente *epist.* 53,10-11 di raggiungerlo per potere a lui essere guida e compagno. Paolino, da parte sua, non è propenso a seguire la via geronimiana: anche se è disposto a vivere un cristianesimo di rinuncia dei beni mondani, non è comunque intenzionato a vivere in isolamento assoluto¹⁸.

Cerati propone pertanto una datazione successiva alla ricezione dell'*epist.* 58 di Gerolamo perché il carme potrebbe rivelare, attraverso la figura di Giovanni, una consonanza con la scelta di vita operata da Paolino all'atto del suo trasferimento a Nola. La scelta di Paolino, secondo la lettura del Cerati, rispecchia la figura del Battista, modello monastico-ascetico, ma anche di missione sacerdotale nell'esercizio del suo ministero, in ossequio alle indicazioni che riceve da una *vox edita caelo* (v. 257): Giovanni, indotto dalla voce celeste, si apre all'annuncio del regno di Dio e alla somministrazione dei sacramenti: sono i due tratti essenziali del sacerdozio, la via che Paolino ha scelto per sé e che lo porterà a diventare vescovo di Nola.

In realtà il carme presenta affinità con tutta la letteratura del tempo che si evidenzia nelle due tematiche forti che lo caratterizzano e cioè la lettura della Scrittura, riproposta parafrasticamente, e la precettistica ascetica relativa a vestizione, cibi, bevande. Questo secondo aspetto trova riscontri nella produzione geronimiana epistolare¹⁹.

Per la datazione aderisco alla datazione risalente al periodo vissuto da Paolino in Spagna dopo il battesimo, mentre va maturando la decisione di cambiare totalmente vita e sempre di più sente la necessità di approfondire le Scritture, porsi modelli di vita spirituale, vivere in pieno le promesse bat-

¹⁸ G. OTRANTO, *Paolino di Nola e il Cristianesimo dell'Italia Meridionale*, in *Anchora vitae*. Atti del II Congresso Paoliniano nel XVI Centenario del ritiro di Paolino di Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), a cura di G. LUONGO, Napoli-Roma, LER, 1998 (Strenae Nolanae, 8), pp. 35-58. Al mutamento di Gerolamo non è estranea la vicenda di Vigilanzio, il presbitero che, latore a Betlemme della seconda epistola perduta di Paolino a Gerolamo, era stato presentato da Paolino stesso con parole lusinghiere. Vigilanzio in Palestina non fu estraneo al dibattito che si andava accendendo tra Gerolamo e Rufino sull'ortodossia di Origene. E al suo ritorno, nell'estate del 395, ha contribuito a trasferire in Occidente i toni della polemica, tanto che diffuse critiche contro Gerolamo, accusandolo addirittura di eresia: cfr. Trout, *Paulinus of Nola*. cit., pp. 99-100; SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux* cit., p. 187.

¹⁹ PRETE, *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della Laus Iohannis (carm. 6) cit.*, pp. 27s., evidenzia le analogie tra alcuni versi di Paolino e le corrispondenti espressioni di Girolamo: da un lato la Scrittura, dall'altro lato l'abito, i cibi, le bevande: *carm.* 6,210-215 e *Hier. epist.* 128,4 e 107,4; *carm.* 6, 232-235 e *Hier. epist.* 108, 15 e 21; 107,3; 102,8-10.

tesimali. Esigenze fortemente sentite durante il cammino di totale conversione, che, come si è visto nelle lettere a Delfino e ad Amando, non è del tutto semplice e, dato lo sconvolgimento totale che provoca nelle sue scelte di vita, necessariamente è lento, tortuoso. E conosce momenti di profonda meditazione che si vanno concretizzando nella ricerca di nuove forme espressive, come appunto la composizione del *carm.* 6 che trova fondamento nel personaggio che in questo momento maggiormente coinvolge Paolino e cioè Giovanni Battista, simbolo della vita continente e ascetica, considerato secondo la tradizione monastica antica antesignano e modello della vita perfetta che si attua nel monachesimo. E soprattutto riferimento fondamentale per il notevole spazio che viene devoluto dal poeta alla sua attività di predicazione con l'amministrazione del battesimo di penitenza per la remissione dei peccati, la cui trattazione occupa i vv. 255-302.

Fortissimo è il legame infatti tra l'azione giustificante del battesimo, l'impegno del fedele attraverso la penitenza preparatoria al battesimo stesso (*carm.* 6, 261-267) e gli effetti del battesimo inteso come *ablutio* e *renovatio* resi evidenti dai vocaboli che indicano l'angosciante superamento del passato e la continua ricerca di perdono dei peccati:

Perge igitur sanctas pueri Iordanis ad undas.
Hic quicumque hominum vitae commissa prioris
paenitet et tandem sensu meliora volutat,
ablue confessum; quisquis tibi mente fideli
crediderit delere pio commissa lavacro,
ille renatus erit, talis modo vita sequatur
quae probet ablutos vitam damnassee priorem²⁰.

Il coinvolgimento di Paolino nella tematica battesimale che apre così ampi squarci dottrinali si riflette nel 399 nella terza lettera perduta di Paolino a Gerolamo, ma che possiamo ricostruire attraverso la epistola di risposta di Gerolamo: la breve *epist.* 85 con la quale Gerolamo dà risposte stringate ai problemi posti dal Nolano: «Due piccoli problemi presenta la tua lettera: l'uno perché Dio abbia indurito il cuore del Faraone (Ex 4,21) e l'Apostolo

²⁰ *Carm.* 6, 261-267: «Avvicinati dunque alle sacre onde del Giordano. Qui purifica ogni uomo che faccia penitenza dei peccati della vita trascorsa e mediti finalmente nel cuore decisioni migliori dopo aver confessato il male commesso. Chiunque con animo fedele affiderà a te la distruzione del male commesso col santo lavacro, quello rinascerà, purché segua una vita tale da dimostrare che coloro che sono stati purificati hanno condannato la vita precedente»: trad. A. Ruggiero.

abbia detto: «non è questione né di chi vuole né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia» (Rom 9,16) e tutte le altre espressioni che sembrano negare il libero arbitrio; l'altro, come possono dirsi santi i figli dei fedeli, cioè dei battezzati, dal momento che non possono essere salvati senza il dono della grazia dopo averlo ricevuto e custodito (cfr. I Cor 7,14)»²¹.

Per la prima questione Gerolamo rinvia al *Perì Archôn* di Origene che lui di recente ha tradotto in latino; per la seconda al *de monogamia* di Tertulliano.

Siamo nella seconda fase della controversia origeniana che vede le forti opposizioni di Gerolamo a Rufino, ma soprattutto siamo negli anni tra IV e V secolo nei quali si comincia a delineare la crisi pelagiana e il problema antropologico si impone nel settore ascetico-monastico. Vigorose e articolate sono già state le reazioni di Gerolamo contro le eresie di Elvidio e di Gioviniiano. Ma in particolare negli ultimissimi anni del IV secolo il tema del rapporto libero arbitrio-grazia divina con conseguente dibattito e scontro si fanno sempre più vivaci

Qual è il rapporto di Paolino con Pelagio e i circoli pelagiani?

In effetti all'inizio del V secolo nei circoli romani di Rufino e degli amici di Pelagio da un lato e dei fautori e seguaci di Gerolamo dall'altro il dibattito sul tema del rapporto tra libero arbitrio e grazia divina si intensifica. Pelagio presente a Roma già dagli ultimi anni del IV secolo diffonde nei circoli aristocratici le sue idee relative alla centralità dell'uomo nelle scelte del proprio agire. Le discussioni sulla base di Paolo (Rom 9,11-24) riprendono i passi veterotestamentari della lotta tra Giacobbe ed Esaù (Gen 25, 20-34) e l'indurimento del cuore del Faraone da parte di Dio (Es 7,13.22): due episodi biblici che sembrano contraddire il libero arbitrio dell'uomo. E Paolino non è estraneo a queste tematiche che si diffondono tra i suoi amici aristocratici del circolo di Melania Seniore.

D'altronde Agostino stesso nel *de diversis quaestionibus* composto negli anni 396-397 su richiesta di Simpliciano, suo maestro succeduto al vescovo Ambrogio, nella II *Quaestio* del libro I affronta questi argomenti, inserendo la dottrina della universalità del peccato e il tema della predestinazione. In questa opera Agostino sostiene che la fede non può servire come base per l'elezione, perché allora l'elezione sarebbe una ricompensa per il merito piuttosto che un libero dono. Dio non elegge i giusti; piuttosto, i peccatori

²¹ Hier. *epist.* . 85, 2: «Duas quaestiunculas tuae litterae praeferebant: unam, quare sit a deo induratum cor Pharaonis et apostolus dixerit: *non volentis neque currentis, se miserentis est dei* (Rom 9,16) et cetera, quae liberum tollere videntur arbitrium; alteram, quomodo sancti sint, qui de fidelibus, id est baptizatis, nascantur, cum sine dono gratiae postea acceptae et custoditae salvi esse non possint (cfr. I Cor 7,14)».

diventano giusti attraverso la sua grazia. Tutta l'umanità ha origine nella *massa peccati* (così interpreta l'argilla di cui alla metafora paolina in Rom 9,21); Dio sceglie misteriosamente alcuni da questa massa dannata e le ragioni della sua scelta sono profondamente nascoste²².

Scritti che forse Paolino ha conosciuto visti i suoi rapporti sia con Agostino sia con Milano: basti pensare che Venerio il vescovo succeduto a Simpliciano a Milano nel giugno del 400 appena ordinato scrive a Paolino²³. D'altronde Paolino stesso fin dal suo arrivo a Nola ha letto le opere di Agostino contro i Manichei inviatigli da Alipio vescovo di Tagaste (Paul. Nol. *epist.* 3,2 ad Alipio; *epist.* 4,2 ad Agostino: entrambe scritte da Paolino nell'autunno del 395) e i tre libri *de libero arbitrio* che lo stesso Agostino gli ha inviato con l'*epistola* 31 del suo epistolario (Aug. *epist.* 31,7 a Paolino)²⁴. Un invio di testi che attesta come Agostino volesse coinvolgere il dotto e nobile amico monaco appena arrivato a Nola nella lettura dei suoi scritti, forse anche per le accuse che gli venivano rivolte di un persistere di manicheismo non solo da parte dei donatisti ma anche da parte dei circoli romani aderenti a Pelagio.

E Agostino proprio nel libro terzo del *de libero arbitrio* poneva la questione del battesimo dato ai bambini qualora non pervengano all'età adulta. In particolare si chiedeva se poteva derivare un influsso di giovamento o meno della fede degli adulti (*lib. arb.* 3,23,67):

Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramentum baptismi Christi quid parvulis prosit, cum eo accepto plerumque moriuntur, priusquam ex eo quidquam cognoscere potuerint. Qua in re satis pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc Ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium, qui propriam nondum habent, potest aliena commodari. Quid enim filio viduae profuit fides sua, quam utique mortuus non habebat; cui tamen profuit matris ut resurgeret (Luc 7, 12-15)? Quanto ergo potius fides aliena potest consulere parvulo, cui sua perfidia non potest imputari²⁵?

²² P. FREDRIKSEN, s.v. *Paolo*, in *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, a cura di A. FITZGERALD (ed. ital. a cura di L. Alici e A. Pieretti), Roma, Città Nuova, 2007, pp. 1052-1058.

²³ Al vescovo di Milano Simpliciano morto a giugno del 400 succede Venerio che subito si mette in corrispondenza epistolare con Paolino (*epist.* 20,3 a Delfino: *Mediolanensis quoque episcopus novus, filius vester hucusque, nunc frater, Venerius iam scripserat nobis post ordinationem suam*): cfr. SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux* cit., p. 459.

²⁴ Cfr. *Paolino di Nola, Epistole ad Agostino*, a cura di T. PISCITELLI, Napoli-Roma, LER, 1989 (Strenae Nolanae, 2), pp. 28 ss.

²⁵ «A questo punto si suole investigare cosa ha giovato ai bambini il sacramento del battesimo di Cristo, poiché, ricevutolo, talora muoiono prima che ne abbiano potuto avere conoscenza. Sull'argomento si crede secondo religione e ragione che giova al bambino la fede di coloro, da

Forse la lettura del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* che Paolino dovette ricevere all'inizio del 397 gli sembrava dare ragione a coloro che accusavano Agostino di manicheismo. Tanto che non si congratula con Agostino della sua elevazione episcopale (che Agostino stesso gli ha comunicato con la sua epistola 31) e non risponde alle due lettere 42 e 45 di Agostino. L'*epist.* 42 (a. 397), che è immediatamente successiva all'epistola 31 ed è stata portata da Severo vescovo di Milevi, ha un tono quasi irato per il fatto che da due estati non ha ricevuto da Paolino alcuna risposta. L'*epist.* 45 è firmata anche da Alipio, l'amico comune, per influenzare Paolino a suo favore: entrambi si lamentano che Paolino da quasi due anni non risponde alla lettera inviata tramite Romano e Agile, ossia l'*epist.* 31 di Agostino. Un silenzio che appare ancora più strano specialmente se si confronta con l'entusiasmo con cui lo stesso Paolino aveva scritto a Romaniano per comunicargli la notizia della consacrazione episcopale di Agostino (*epist.* 7 a Romaniano degli ultimi mesi del 396 o dell'inizio 397)²⁶.

In questo contesto si colloca la lettera a Gerolamo del 399 nella quale Paolino sottopone a Gerolamo la questione del cuore indurito del Faraone e problematiche sul battesimo.

Per questa seconda problematica Gerolamo rimanda a un passo di Tertulliano in cui si legge che i figli dei fedeli sono chiamati santi in quanto sono come dei candidati alla fede ed esenti ancora da ogni sozzura idolatrica; d'altronde, osserva Girolamo, la Scrittura usa il termine santo per qualificare cose pure o purificate o già assoggettate all'espiazione:

Hier. *epist.* 85,5 De secundo problemate tuo Tertullianus in libris de monogamia disseruit adserens sanctos dici fidelium filios, quod quasi candidatae sint fidei et nullis idolatriae sordibus polluantur. Simulque considera, quod et vasa sancta in tabernaculo legerimus et cetera, quae ad ritum caerimoniarum pertinent, cum utique sancta esse non possint nisi ea, quae sentiunt et venerantur deum...²⁷.

cui viene presentato al sacramento. E la salutare autorità della Chiesa raccomanda che in considerazione di ciò ciascuno rifletta quanto gli giova la propria fede, se a beneficio di altri, che ancora non hanno la propria, può esser messa a loro disposizione l'altrui fede. Cosa poteva giovare al figlio della vedova la propria fede, che, essendo morto, certamente neanche aveva? Ma gli giovò per resuscitare la fede della madre (Luc 7,12-15). A più forte ragione dunque la fede di altri può soccorrere il bimbo, al quale non si può imputare la mancanza di fede».

²⁶ Sulla consacrazione episcopale agostiniana e le voci caluniose sul suo conto cfr. P. COURCELLE, *Les Lacunes dans la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, in «Revue des études anciennes» 53 (1951), 253-300, a p. 261 e in part. *Paolino di Nola, Epistole ad Agostino*, a cura di T. PISCITELLI cit., pp. 40-41 e n. 51.

²⁷ «Al tuo secondo problema ha risposto Tertulliano nei libri in cui ha trattato della monogamia: dice che i figli dei fedeli sono chiamati santi in quanto sono come dei candidati alla

Certamente siamo in anni in cui Paolino non è insensibile alle discussioni che si stanno sviluppando in Roma nel settore dell'antropologia cristiana e non è improbabile che abbia preso parte alle discussioni sulle capacità naturali dell'uomo specialmente riguardo al libero arbitrio, al battesimo e alla necessità della grazia divina. È comunque un Paolino pienamente interessato alle discussioni che si vanno sempre più intensificando sui temi di libero arbitrio, battesimo, necessità della grazia divina. Temi molto vivi nei circoli romani di Rufino e degli amici di Pelagio ai quali certamente partecipa Paolino.

Paolino d'altronde è sempre più pienamente irretito nelle problematiche relative alle scelte di vita personale: l'epistola a Severo del 401-402 (*epist.* 30) attesta la lotta interiore da lui combattuta contro le tentazioni e da lui attribuita al peccato originale, "il veleno paterno che proviene da Adamo" (*durat enim mihi illud ab Adam virus paternum*), dimostrando così il bisogno dell'aiuto della grazia di Dio²⁸.

In questi anni a Roma (ad opera di Paolino?) giunge il testo delle *Confessioni* composto da Agostino tra il 397 e il 400 forse su richiesta del Nostro²⁹. E che Paolino attorno a questa data abbia avuto con Agostino scambi di idee su questo tema delle tentazioni è attestato dalla espressione *vita tota temptatio est ut tu aliquando ad me locutus es*, che ricorre nell'epistola 45,4

fede ed esenti ancora da ogni sozzura idolatriva. Tieni presente poi che anche i vasi che si trovano nel tabernacolo li vediamo indicati col termine sacri, come pure tutti gli altri oggetti che hanno attinenza al cerimoniale rituale; ed è evidente che di per sé non potrebbero essere santi se non gli esseri che conoscono e adorano Dio».

²⁸ Nel 401 sollecita il suo vescovo Delfino a elevare preghiere che gli garantiscano il dono della grazia: «Tu dunque prega questo Signore finché non avrai ottenuto che non permetta che il nostro vello che Egli lavò con le tue mani nell'acqua della rigenerazione battesimale venga di nuovo macchiato e insozzato dai nostri peccati e ritorni di colore scarlatto ricoperto e impregnato della tinta dei nostri vizi; ma al contrario mediante la continua vigilanza delle tue preghiere Egli custodisca in noi il dono della sua grazia e non faccia cessare in noi l'opera delle tue mani finché Egli non avrà portata a maturazione in noi il tuo raccolto...» (*epist.* 19,4).

²⁹ P. COURCELLE, *La correspondance avec Paulin de Nole et la genèse des «Confessions»*. Append. III, in Id., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antecedents et postérité*, vol. 15 of Collection des Etudes Augustiniennes. Etudes augustiniennes, Paris, 1963, pp. 559-607, ritiene che l'amico che ha indotto Agostino a scrivere l'autobiografia spirituale fu proprio Paolino di Nola. Egli infatti ha chiesto ad Alipio di Tagaste notizie dettagliate sulla sua vita (*epist.* 3,4 ad Alipio). Agostino nell'*epist.* 27,5 a Paolino aveva promesso di scrivere la biografia di Alipio, giacché questi non osava scrivere la storia della sua vita, come Paolino gli aveva richiesto. E certamente Agostino ha tenuto fede alla sua promessa. Il Courcelle pensa che dopo avere ricevuto lo scritto, Paolino abbia richiesto ad Agostino anche una sua propria biografia.

(del 408) di Paolino ad Agostino e che Paolino riprende dal libro X delle *Confessioni* agostiniane: l'espressione *aliquando* usata da Paolino testimonia che egli dovette avere conoscenza di questo libro X molti anni addietro.

L'espressione è riportata come una citazione agostiniana risalente a molto tempo prima: *vita tota temptatio est, ut tu aliquando ad me locutus es*. Si tratta quindi di una citazione dal libro X delle *Confessioni*, nel quale l'espressione è ripetuta tre volte a proposito delle tentazioni che avevano assalito Agostino (*Conf.* 10,28,39;10,32,48): il Courcelle partendo dal testo delle *Confessioni* conclude che in una lettera datata al 401 circa (data della redazione del libro decimo delle *Confessioni*) Agostino ha sviluppato l'uso di questa formula o indirizzando a Paolino un primo abbozzo di questo libro decimo della sua opera o riutilizzando in esso una sua lettera a Paolino. Questa seconda ipotesi sembra la più probabile se si pensa che Paolino abbia potuto mettere Agostino al corrente delle forti tentazioni da lui subite, ricevendo in cambio a guisa di esortazione o di consolazione lo scritto in cui Agostino dimostra che la sua vita è tutta un seguito di tentazioni.

È significativo ricordare che nell'*epist.* 186,12,40 del 417 inviata da Agostino e Alipio a Paolino, nel pieno della crisi pelagiana, viene citato il testo dell'*epist.* 30 di Paolino a Severo nella quale, come si è detto, Paolino metteva l'amico al corrente della sua profonda crisi. La citazione letterale del passo potrebbe significare che lo stesso Paolino ha indirizzato ad Agostino copia della lettera; il che confermerebbe l'ipotesi che Paolino ha messo Agostino al corrente delle tentazioni subite verso il 400 (l'epistola a Severo, infatti è del 401-402)³⁰.

³⁰ Aug. *epist.* 186. 12, 40. («Quale affermazione può essere più ampia, più verace, più esplicita di quella che fai nel seguente passo di una tua lettera in cui umilmente deplori che la nostra natura non è rimasta nello stato in cui era stata creata, ma è stata corrotta per colpa del capostipite del genere umano? “ *Misero e afflitto* – tu dici – *sono io* (Sal 68,30), che sono ancora un ammasso di sudiciume dell'immagine terrestre e riproduco molto più la natura del primo che del secondo Adamo nei miei sentimenti carnali e nelle mie azioni terrene (1 Cor 15,47-49). In qual maniera oserò dipingermi ai tuoi occhi, dal momento che mi riconosco colpevole d'aver cancellato in me, a causa della corruzione terrestre, l'immagine dell'uomo celeste? Mi sento pieno di vergogna per due motivi: arrossisco di dipingermi come sono, ma non oso rappresentarmi diverso da quel che sono; non amo quel che sono e non sono quel che amo. Ma che mi gioverà (poveretto me!) odiare l'iniquità e amare la virtù (Sal 44,8; Eb 1,9), se faccio più volentieri ciò che odio e per la mia pigrizia non mi sforzo di fare piuttosto ciò che amo? Sento il dissidio interiore che mi dilania per la mia incoerenza, mentre *lo spirito lotta contro la carne e la carne contro lo spirito* (Gal 5,17) e la legge della carne combatte quella dello spirito a causa della legge del peccato (Rom 7,23). Me infelice, poiché non sono riuscito ad eliminare il sapore avvelenato dell'albero funesto nemmeno col legno della croce! (Gen 3,6). Porto infatti ancora in me il veleno propinatoci dal progenitore Adamo, col quale egli corruppe tutta quanta la sua

D'altronde che il libro decimo delle *Confessioni* abbia avuto circolazione in Roma è testimoniato dallo stesso Agostino che nel *de dono perseverantiae* ricorderà la dura reazione di Pelagio alla preghiera di *conf.* 10,29,40: *da quod iubes et iube quod vis*. L'opera letta evidentemente nel circolo di Pelagio dovette provocare una reazione di quest'ultimo al cospetto di un vescovo, forse Evodio di Uzali in missione a Roma nel 404-405³¹, forse lo stesso Paolino³²:

persev. 20. 53 Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri *Confessionum* mearum? Cum et ipsos ediderim antequam pelagiana haeresis exstitisset, in eis certe dixi Deo nostro, et saepe dixi: *Da quod iubes, et iube quod vis* (*Confess.* 10, 31, 45. 37, 60). Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit. Quid vero primitus et maxime Deus iubet, nisi ut credamus in eum? Et hoc ergo ipse dat, si bene illi dictum est: *Da quod iubes*. Et in eisdem etiam libris quod de mea conversione narraui, Deo me convertente ad eam fidem, quam miserrima et furiosissima loquacitate vastabam, nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum? Ubi utique praedicavi, non solum aversas a recta fide, sed adversas etiam rectae fidei, Deum sua gratia ad eam convertere hominum voluntates³³.

discendenza" (Paul. Nol. *epist.* 30,2). Come queste, sono tutte le altre espressioni, molte delle quali tu seguiti ad aggiungere gemendo per questa miseria, aspettando la liberazione del tuo corpo, sapendo che la tua salvezza non si è ancora attuata ma è solo sperata (Rom 8,23-35)»: AGOSTINO, *Epistole* [185-270], trad. note e indici di L. Carrozzì, *Nuova Biblioteca Agostiniana* (d'ora in poi NBA), vol. XXIII, Roma, Città Nuova, 1974). Per tutta la problematica, cfr. *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino* cit., a cura di T. PISCITELLI, pp. 70ss. e n. 166.

³¹ Cfr. A. MANDOUZE, *La Prosopographie de l'Afrique chrétienne*, Paris 1982, 369. Inoltre Duval ritiene che Pelagio scriva in questo periodo il suo *libellus De natura* (in cui sostiene che la grazia di Dio si identifica con la natura umana, che Dio crea come suo dono) (verso il 406 a Roma), al tempo cioè delle prime avvisaglie di lotta contro Gerolamo e Agostino (n. 155 p. 460: Y.-M. DUVAL, *La date du De natura de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce*, in «Revue des Etudes Augustiniennes» 36, 1990,257-283). Da notare comunque che il *de natura* forse fu fatto circolare in *schedulae* per gli adepti del suo autore. Pertanto non a caso saranno due ex discepoli di Pelagio, Timasio e Giacomo, che ritornati all'ortodossia invieranno il *De natura* ad Agostino che lo confuterà col suo *de natura et gratia* del 415, dopo il Sinodo di Diospoli. Queste circostanze convalidano la datazione del pelagiano *de natura* al 413-14 in Palestina.

³² E. TESELLE, s.v. *Pelagio, pelagianesimo*, in *Agostino. Dizionario Enciclopedico* cit., pp. 1078-1088, a p. 1081, ipotizza che il vescovo possa essere identificato con Paolino di Nola.

³³ «Inoltre, quale mia opera si è fatta conoscere più vastamente e con maggior diletto delle *Confessioni*? Anche quella la pubblicai prima che nascesse l'eresia pelagiana e in essa dissi

Si può identificare in questi primi anni del V secolo il periodo in cui si comincia a manifestare una opposizione al pensiero di Pelagio³⁴. È nel 405 circa che Pelagio a propria difesa scriveva una lettera a Paolino nella quale esponeva il proprio pensiero sulla grazia. Lo ricorda lui stesso nel *libellus de fide* che inviava nel 417 a Innocenzo per difendere la propria ortodossia. Agostino nel *de gratia christi et de peccato originali* del 418 rilegge la lettera di Pelagio e vi riconosce che la grazia di cui si parlava consisteva quasi interamente nelle facoltà e possibilità della natura:

gr. et pecc. or. I. 35. 38. “Legant”, inquit, “illam epistolam, quam ad sanctum virum Paulinum episcopum ante duodecim fere annos scripsimus, quae trecentis forte versibus nihil aliud quam Dei gratiam et auxilium confitetur, nosque nihil omnino boni facere posse sine Deo” (Pelag. *ad Innocentium*). Hanc ergo epistolam legi, et inveni eum pene per totam non immorari, nisi in facultate ac possibilitate naturae, et pene ibi tantum Dei gratiam constituere: christianam vero gratiam tanta brevitate sola nominis commemoratione perstringit, ut nihil aliud videatur, quam eam tacere timuisse...³⁵.

ripetutamente al nostro Dio: *Da' quello che ordini, e ordina quello che vuoi* (*conf.* 10, 31, 45; 37, 60). E queste mie parole Pelagio non le poté tollerare, quando furono ricordate in sua presenza a Roma da un confratello e mio collega nell'episcopato; anzi, cercando di contraddirle con un po' troppa foga, quasi litigò con quello che le aveva ricordate. Ma cos'è che Dio ordina in primo luogo e con maggior forza, se non di credere in lui? E proprio lui concede di credere, se è giusto che gli si dica: *Da' quello che ordini*. E sempre in quei libri ho narrato della mia conversione, quando Dio mi riportò a quella fede che io straziavo, cianciando proprio come un miserabile e un pazzo furioso. Se vi ricordate, con il mio racconto mostrai che mi fu concesso di non perire grazie alle lacrime quotidiane e piene di fede di mia madre (cfr. *conf.* 3,11,19-12, 21; 9,8,17). E in quel passo ho appunto predicato che Dio con la sua grazia rivolge alla retta fede le volontà degli uomini non solo rivolte altrove, ma addirittura rivolte contro di essa»: Agost. *Dono della perseveranza* (introd. e note di A. Trapè, trad. di M. Palmieri, indici di F. Monteverde), NBA, vol. XX, Roma, Città Nuova, 1987).

³⁴ D. MARAFIOTI, *Aspetti dell'antropologia teologica di San Paolino*, in *Anchora vitae* cit., pp. 225-262.

³⁵«Leggano quella lettera che io scrissi al santo vescovo Paolino quasi dodici anni fa e che in circa trecento righe non confessa nient'altro se non la grazia di Dio e il suo aiuto, e riconosce che noi senza Dio non possiamo fare assolutamente nulla di buono” (*epist.* a Innocenzo). Io, dunque, me la sono letta quella lettera e ho trovato in essa che Pelagio non si ferma, quasi per tutta la sua lunghezza, se non sulla facoltà e possibilità della natura e ripone la grazia di Dio appena qui soltanto: nella possibilità naturale. Quanto invece alla grazia cristiana, l'accenna ricordandone solo il nome e tanto fuggacemente da non dare nessun'altra impressione che quella d'aver avuto paura di tacerla...»: Agost. *Grazia di Cristo e peccato originale* (introd. e note di A. Trapè, trad. di I. Volpi, indici di F. Monteverde-Volpi) NBA, vol. XVII/2, Roma, Città Nuova, 1981.

La lettera di Pelagio inviata nel 405-6 a Paolino, letta criticamente da Agostino nel 418, non trovò risposta da parte di Paolino, segno che la lettura dovette lasciare in lui qualche perplessità. Il tutto comunque testimonia che c'erano rapporti tra Paolino e Pelagio e che Paolino anche se non aderì in toto al pensiero dottrinale, non poté comunque sottrarsi all'influsso delle problematiche che in quei decenni si dibattevano³⁶. A Roma Rufino aveva tradotto il *Commento di Origene alla Lettera ai Romani*, (404-405). E certamente leggeva le opere di Pelagio come il *Commento alle Lettere di Paolo*³⁷ o opere di fede pelagiana come il *de induratione cordis Faraonis*, composto in questi anni in seno al circolo romano degli amici di Pelagio. Uno scritto nel quale attraverso un'interpretazione non deterministica del passo scritturistico si difende il libero arbitrio dell'uomo specie contro i Manichei³⁸.

La controversia pelagiana continuerà a mettere in questione la necessità stessa del battesimo dei bambini. L'Ipponate dedicherà al problema del battesimo il *de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, che è il primo scritto antipelagiano composto su richiesta del conte Marcellino nell'inverno 411-12 in risposta all'insegnamento di Celestio³⁹: questi nella scia di Rufino di Siria aveva negato la trasmissione del peccato da Adamo, anche se approvava il battesimo degli infanti non per la remissione dei pec-

³⁶ Sui rapporti tra Paolino e Pelagio, cfr. SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux Vescovo di Nola* cit., pp. 457 ss.

³⁷ *Expositiones XIII epistularum Pauli* composte tra il 406 e il 409, sulla base dell'utilizzazione della traduzione del *Commento all'Epistola ai Romani* di Origene effettuata da Rufino nel 405-406: cfr. Y. M. DUVAL, *Pelage est-il le censeur inconnu de l'adversus Iovinianum de Rome en 393?*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 75 (1980), 525-557. Per la trad. it. cfr. Pelagio, *Commento all'Epistola ai Romani. Commento all'Epistola ai Corinzi*, a cura di S. MATTEOLI, Roma, Città Nuova, 2012 (Collana di Testi Patristici, 221)

³⁸ Sulla complessa problematica della attribuzione dell'opera e sulla relativa datazione oscillante tra il 404-405 (datazione accolta da E. TESELLE, s.v. *Pelagio, pelagianesimo* cit., a p. 1081 e da F. G. NUVOLONE - A. SOLIGNAC, *Pelage et pelagianisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII/2, Paris, Beauchesne Editeur, 1986, coll. 2895-2898) e il 411 o 418 (secondo la lettura di S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII epistularum Pauli*, Pisa - Roma, Fabrizio Serra editore, 2011 [Studi sulla Tardoantichità, 6], p. 156), cfr. PSEUDO PELAGIO, *Il cuore indurito del Faraone*, a cura di G. CARUSO - G. MARCOTULLIO, Roma, Città Nuova, 2014.

³⁹ La questione del battesimo veniva discussa anche sul fronte donatista su altri aspetti: la questione della l'unicità del battesimo e, quindi, della sua validità o meno qualora venga conferito da ministri indegni. I Donatisti ne proposero la reiterazione in caso di nullità supposta. Agostino scrisse sull'argomento due opere fondamentali, il *De baptismo* (a. 400) e *De unico baptismo* (a. 411). In esse egli ribadisce la tesi della validità del battesimo anche se amministrato da eretici, scismatici o comunque ministri resisi indegni e, quindi, la sua unicità non reiterabile.

cati, ma per renderli coeredi del regno di Cristo. Agostino insisterà sull'assoluto bisogno del battesimo per le persone di tutte le età: tutti debbono essere fatti rinascere con l'acqua e con lo Spirito. Nessuno è senza peccato e certamente nemmeno i bambini sono senza peccato, all'infuori dell'unico Mediatore, in cui è riposta per noi la propiziazione e la giustificazione (cfr. Rom 3,25.158), mediante la quale si pone fine alle inimicizie dei peccati e si viene riconciliati con Dio (cfr. Rom 5,10)⁴⁰.

Paolino riconoscerà sempre il ruolo fontale del battesimo nella vita del cristiano e ritiene che solo attraverso il battesimo l'individuo diviene membro della Chiesa.

⁴⁰ La tematica è ampiamente dibattuta in *pecc. mer.* 2.20.34 e ripresa in *epist.* 98 del 412/13.

CARLO EBANISTA

*SPATIOSA ALTARIA: LE INSTALLAZIONI LITURGICHE
PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI DEL SANTUARIO DI CIMITILE*

Tipologia degli altari e committenza

Il santuario martiriale di San Felice a Cimitile, in considerazione della compresenza di significative testimonianze letterarie, archeologiche, epigrafiche e iconografiche, permette di ricostruire l'assetto delle installazioni liturgiche tra tarda antichità e medioevo e le modalità della deposizione di reliquie nel loro interno (*fenestellae confessionis*, pozzetti, capselle)¹. Dopo le campagne di scavo e restauro condotte da Gino Chierici tra il 1931 e il 1960², sono rimasti *in situ* nove altari che conservano l'originaria configurazione o hanno subito nel corso dei secoli limitati adattamenti ai nuovi gusti e alle mutate esigenze liturgiche: uno è collocato nel campanile della basilica di S. Felice (fig. 1 n. 14), uno nella cappella *Sancta Sanctorum* (fig. 1 n. 9), tre in quella di S. Calonio (fig. 1 nn. 4-6), due nell'oratorio dei Ss. Martiri (fig. 1 nn. 2-3) e uno nel cosiddetto 'carcere di S. Alcalà' (fig. 1 n. 15). Come attestano le fonti scritte di età tardoantica, medievale e moderna, le tracce emerse nel corso degli scavi, le stampe del XVIII e XIX secolo e le fotografie scattate prima o durante le demolizioni eseguite nel corso delle

* Per l'aiuto fornito nel corso delle ricerche e la cortese disponibilità desidero ringraziare il dott. Mario Cesarano, funzionario della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'Area Metropolitana di Napoli, la dott. Tonia Solpietro, responsabile dell'Ufficio Beni Culturali della Diocesi di Nola, l'arch. Michele Papa, dirigente dell'Ufficio Tecnico Comunale di Cimitile, e l'arch. Rosario Claudio La Fata che ha eseguito i rilievi grafici e le ricostruzioni tridimensionali.

¹ Per l'origine e lo sviluppo del santuario cfr. C. EBANISTA, *Il santuario di S. Felice a Cimitile: origini, sviluppo e storia degli scavi*, in *20° Premio Cimitile 1996-2015. Storie personaggi immagini prospettive*, a cura di F. NAPOLITANO, Napoli, Guida Editori, 2015, pp. 83-95.

² Per gli scavi cfr. C. EBANISTA, *La basilica nova di Cimitile/Nola: gli scavi del 1931-36*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 76 (2000), pp. 477-539; Id., *et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli, Arte Tipografica, 2003, pp. 31-48; A. MERCOGLIANO - C. EBANISTA, *Gli scavi degli anni Cinquanta e Sessanta nel complesso basilicale di Cimitile. Documenti inediti e nuove acquisizioni*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti in Napoli», 72 (2003), pp. 167-273.

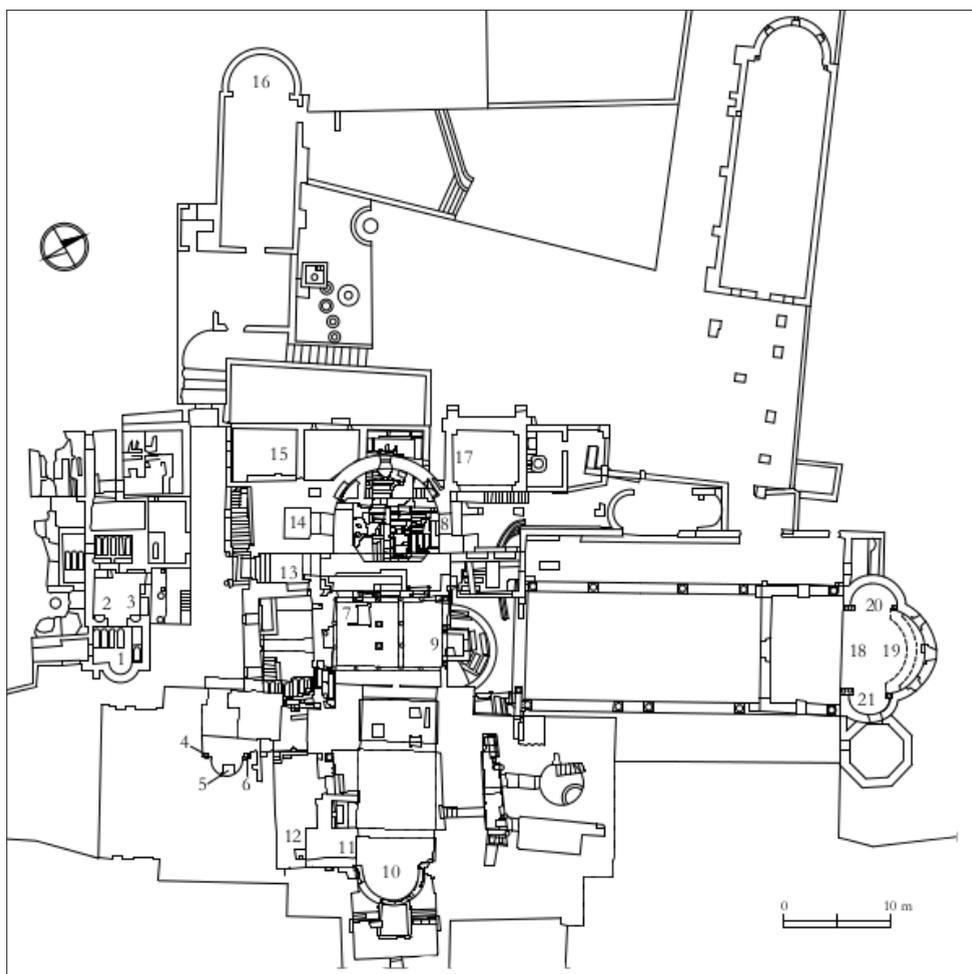


Fig. 1. Santuario di Cimitile, planimetria con indicazione degli altari: 1, cappella di S. Giacomo; 2-3, cappella dei Ss. Martiri; 4-6, cappella di S. Calonio; 7, sepolcri dei Ss. Felice e Paolino; 8, abside occidentale della basilica di S. Felice; 9, cappella *Sancta Sanctorum*; 10, abside orientale della basilica di S. Felice; 11, S. Patrizio; 12, navata sinistra della basilica di S. Felice; 13, cappella del Giudice; 14, campanile della basilica di S. Felice; 15, ‘carcere di S. Alcalà’; 16, basilica di S. Tommaso; 17, cappella di S. Maria degli Angeli; 18, basilica *nova*; 19-21, chiesa di S. Giovanni (Rosario Claudio La Fata).

indagini archeologiche, altri 13 altari – oggi non più esistenti – erano dislocati tra la basilica *nova* (fig. 1 n. 18), le chiese di S. Felice (fig. 1 nn. 7-8, 10-13), S. Tommaso (fig. 1 n. 16) e S. Giovanni (fig. 1 nn. 19-21) e le cappelle di S. Giacomo (fig. 1 n. 1) e S. Maria degli Angeli (fig. 1 n. 17).

Stando ai dati disponibili, gli altari cimitilesi possono essere suddivisi in tre tipi³: a cassa (*I*), a sarcofago (*II*) o a blocco (*III*)⁴. Nel *tipo I* la mensa poggiava su quattro cancelli sorretti da pilastri angolari, mentre nel *tipo II* su quattro muretti rivestiti all'esterno da lastre marmoree. Le installazioni liturgiche del *tipo III* sono raggruppabili in due varianti, sulla base della posizione rispetto alla parete del presbiterio: quelli della *variante IIIa*, che sono addossati al muro d'ambito, si distinguono per la presenza di una *fenestella* sul lato anteriore (ovest) (*IIIa1*) o per la mancanza di un deposito di reliquie (*IIIa2*); i primi sono sormontati da una nicchietta (*variante IIIa1a*), aderiscono al muro rettilineo (*variante IIIa1b*) o risultano posizionati all'interno di un'ampia nicchia (*variante IIIa1c*). Gli altari della *variante IIIb*, che permettevano al celebrante di girare intorno alla struttura, presentano, invece, la *fenestella* sul lato posteriore (est).

Per quanto riguarda la committenza, un ruolo fondamentale venne svolto dai vescovi di Nola, anche se non si possono escludere interventi finanziati da altri membri del clero o da esponenti dell'aristocrazia locale. Se per la tarda antichità siamo ben informati sull'attività costruttiva di Paolino di Nola, prima, però, che divenisse vescovo della città nel 409, per l'alto medioevo importanti interventi vennero promossi dai vescovi Lupeno (seconda metà del IX secolo) e Leone III (fine IX-inizi X secolo) che, come attestano le iscrizioni dedicatorie, rinnovarono l'arredo liturgico della basilica⁵.

³ Non abbiamo elementi per accertare se la coppia di trapezofori del I secolo a.C. (P. PENSABENE, *Marmi e reimpiego nel santuario di S. Felice a Cimitile*, in *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 9 marzo 2000), a cura di H. BRANDENBURG - L. ERMINI PANI, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2003, pp. 129-207, in part. p. 168, C59-C60, figg. 54a-b) venne reimpiegata in un altare a mensa, secondo una tipologia documentata, ad esempio, nelle cattedrali di Napoli (D. MALLARDO, *Recenti scavi nella Cattedrale di Napoli*, in «Asprenas», 6/2 (1959), pp. 144-151, in part. p. 151) e Firenze (J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, vol. I, München, Alte Meister Guenther Koch, 1924, p. 167, tav. 18).

⁴ Per queste tipologie cfr. BRAUN, *Der christliche Altar* cit.; J.H. EMMINGHAUS, *Altare*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1991, pp. 436-442; N. DUVAL, *L'autel paléochrétien: les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre*, in «Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages», 11 (2005), pp. 7-17, in part. p. 13.

⁵ Per l'arredo liturgico altomedievale del santuario cfr. EBANISTA, *et manet* cit., pp. 255-280, figg. 92-102; Id., *Inediti elementi scultorei altomedievali dal santuario di S. Felice a Cimitile*, in *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi*. Atti dell'XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana,

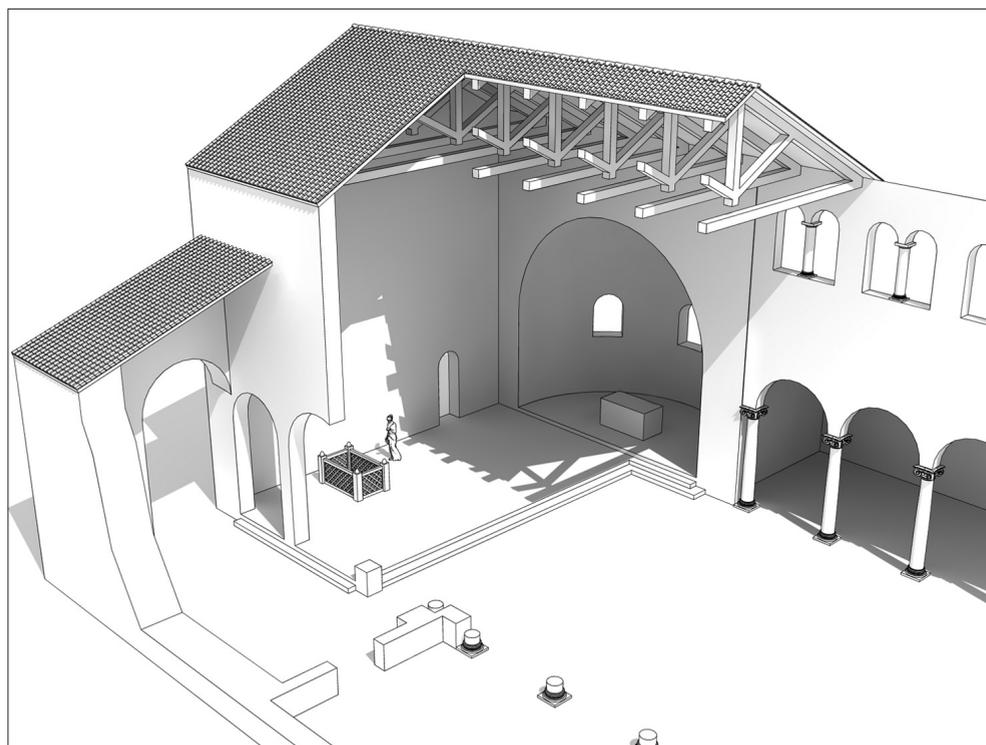


Fig. 2. Ricostruzione assonometrica dell'aula *ad corpus* e della basilica orientale (fine IV secolo) (EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 31).

Al fine di agevolare la comprensione delle trasformazioni determinate dall'adeguamento alle nuove esigenze liturgiche o dagli interventi archeologici, ho preferito raggruppare gli altari in tre nuclei databili rispettivamente al IV-VII secolo (*tipo I*), all'VIII-X secolo (*tipo II*, varianti *IIIa1a*, *IIIa1b*) e al basso medioevo/prima età moderna (*varianti IIIa1c*, *IIIa2*, *IIIb*).

IV-VII secolo

Nel carme 14, composto nel gennaio del 397 o 398⁶, Paolino di Nola ricorda che gli *altaria* del santuario erano coronati da innumerevoli lampade, in cui giorno e notte bruciavano fiaccole odorose con i lucignoli di papi-

(Cagliari-Sant'Antioco, 23-27 settembre 2014), a cura di R. MARTORELLI - A. PIRAS - P. G. SPANU, Cagliari, PFTS University Press, 2015, pp. 743-755.

⁶ *Paolino di Nola. I carmi*, I, a cura di A. RUGGIERO, Napoli-Roma, LER, 1996, p. 219.

ro rivestiti di cera⁷. Quasi certamente si riferisce all'altare che sorgeva nell'abside dell'aula *ad corpus* (fig. 2), dal momento che non ne menziona esplicitamente uno al di sopra del sepolcro di S. Felice, allora protetto da un recinto di transenne⁸. Dell'altare – che doveva trovarsi nello spazio poi occupato nell'alto medioevo dalla cappella *Sancta Sanctorum* (fig. 1 n. 9) – non abbiamo tracce, dal momento che quest'area, a partire dai lavori promossi da Paolino agli inizi del V secolo, è stata oggetto di ripetuti interventi edilizi e di sterri⁹.

L'evergete, dopo la grande campagna di lavori culminata nel 403 con la consacrazione della basilica *nova* (fig. 3), cita più volte l'altare del nuovo edificio (fig. 1 n. 18), nel quale – come rammentava il *titulus* apposto nella conca mediana dell'abside *trichora*¹⁰ – depose un frammento della Croce insieme alle reliquie di Giovanni Battista, degli apostoli Andrea e Tommaso, dell'evangelista Luca e dei martiri Vitale, Agricola, Eufemia e Nazario¹¹. L'installazione liturgica, illuminata dalle lampade sospese al supporto dell'antistante croce pensile¹², era coperta da veli¹³. Sulla scorta dei vv. 662-664 del carme 19 di Paolino (*nam reddita fulget in ipso / quo fuerat prius apta loco et velamine clausi/ altaris faciem signo pietatis adornat*) Wilhelm von Hartel suppose l'esistenza di un ciborio, dal quale ricadevano i tendaggi che coprivano la mensa, ma non la croce¹⁴. Joseph Braun, invece, immaginò

⁷ Paul. Nol., *carm.* 14, 99-101. L'evergete nei suoi scritti non menziona l'esistenza di candelabri poggiati sulla mensa, secondo l'uso diffuso a partire dal V secolo (H. GEERTMAN, *L'illuminazione della basilica paleocristiana secondo il Liber Pontificalis*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 64 (1988), pp. 135-160, in part. p. 151).

⁸ EBANISTA, *et manet cit.*, p. 152, nota 296; ID., *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta* (Coemeterium, 4), Marigliano, LER, 2006, pp. 56-63.

⁹ EBANISTA, *La basilica nova cit.*, pp. 507-508; ID., *et manet cit.*, pp. 31-32, 137-138.

¹⁰ Paul. Nol., *epist.* 32, 11.

¹¹ Paul. Nol., *carm.* 27, 402-439; *epist.* 32, 10.

¹² T. PISCITELLI - C. EBANISTA, *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova: aspetti teologici e motivi iconografici*, in *Studia humanitatis in memoria di Mons. Andrea Ruggiero*, a cura di T. PISCITELLI, Marigliano, Libreria Editrice Redenzione, 2015, pp. 155-232, in part. pp. 206-208, figg. 25a-b.

¹³ Paul. Nol., *carm.* 19, 662-664.

¹⁴ W. VON HARTEL, *VII. Patristische Studien. VI. Zu den Gedichten des h. Paulinus von Nola*, in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe», CXXXII (1895), pp. 1-95, in part. p. 70; l'esistenza di veli che nascondevano il santuario è supposta da J. A. IÑIGUEZ HERRERO, *El altar cristiano. De los orígenes a Carlomagno (S. II-año 800)* (Colección Historia de la Iglesia, 9), Pamplona, Universidad de Navarra, 1978, pp. 123-124.



Fig. 3. Ricostruzione assometrica dell'abside della basilica *nova* (inizi V secolo) (PISCITELLI - EBANISTA, *Paolino di Nola* cit., fig. 1).

un velo poggiato sull'altare che giungeva fino a terra coprendone la parte anteriore¹⁵. In nessun altro brano delle opere di Paolino ricorre un riferimento che possa far pensare all'esistenza di un ciborio che, come componente fisso dell'arredo ecclesiale, compare con una certa regolarità solo dalle donazioni di papa Simmaco (498-514) in poi¹⁶. La testimonianza di Paolino esclude, senza dubbio, che la croce fosse sospesa al centro di un baldacchino aperto, come si riscontra invece per la corona votiva raffigurata sul retro della capsella eburnea di Samagher (metà del V secolo) che rappresenta l'area soprastante la tomba di S. Pietro nella basilica costantiniana¹⁷. Nella basilica *nova* la croce doveva essere situata tra la lampada d'argento e l'altare, ma non sopra la mensa¹⁸, perché Paolino ricorda che la scala per l'accensione dei lumi veniva posta direttamente sotto la trave dove rimaneva tutta la notte¹⁹. Gli scavi non hanno evidenziato tracce dell'altare nel presbiterio della basilica *nova*²⁰, ma nell'antistante settore della navata centrale – ubicato ad una quota inferiore – vennero alla luce delle strutture (poi demolite) che appartenevano forse ad una partizione dello spazio liturgico²¹ o ad una scala²².

¹⁵ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 23, 133; così anche A. RUGGIERO, *Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa descritta da Paolino nel Carm. XIX, 608-676*, in *Cimitile e Paolino di Nola* cit., pp. 245-266, in part. p. 263 e T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Untersuchungen zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden, L. Reichert Verlag, 2004, p. 235, nota 520.

¹⁶ S. DE BLAAUW, *Architettura e arredo ecclesiastico a Roma (V-IX secolo)*, in *Roma dall'antichità al medioevo. Archeologia e storia*, a cura di M. S. ARENA et al., Milano, Electa, 2001, pp. 52-61, in part. p. 60; Id., *L'altare nelle chiese di Roma come centro di culto e della committenza papale*, in *Roma nell'alto medioevo, XLVIII settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 27 aprile-1 maggio 2000*, Spoleto, CISAM, 2001, pp. 969-989, in part. pp. 981, 985-986; F. GUIDOBALDI, *Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VII secolo*, in *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, a cura di M. CECHELLI, Roma, De Luca, 2001, pp. 171-190, in part. pp. 181-184.

¹⁷ PISCITELLI - EBANISTA, *Paolino di Nola* cit., p. 212.

¹⁸ PISCITELLI - EBANISTA, *Paolino di Nola* cit., p. 212.

¹⁹ Paul. Nol., *carm.* 19, 457-459.

²⁰ Al termine degli scavi, venne creato un calpestio in cemento, a livello con i resti del pavimento in *opus sectile* di età paoliniana (C. EBANISTA, *La basilica nova di Cimitile. Resti del pavimento e della decorazione absidale in opus sectile*, in *Atti del IV Colloquio AISCAM* (Palermo 9-13 dicembre 1996), a cura di R. M. CARRA BONACASA - F. GUIDOBALDI, Ravenna 1997, pp. 645-664, in part. pp. 648, 653, figg. 2-3).

²¹ MERCOGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi* cit., pp. 200-202, fig. 16.

²² LEHMANN, *Paulinus Nolanus* cit., p. 72, fig. 51a-b.

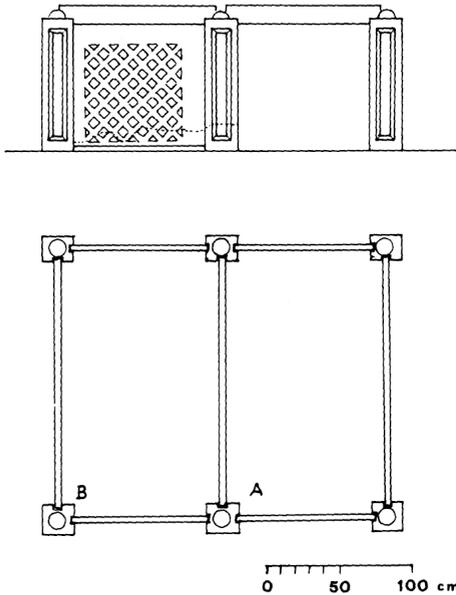


Fig. 4. Ricostruzione dell'altare sulle tombe dei santi Felice e Paolino (inizi VI secolo) (EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 34).

L'altare eretto, agli inizi del VI secolo, nella basilica di S. Felice sulle tombe del martire *sine sanguine* e di Paolino (fig. 1 n. 7) è stato demolito tra il 1933 e il 1955, ma grazie alle fotografie, agli schizzi e alle annotazioni di Chierici e dei suoi collaboratori è possibile individuarne la tipologia e le varie fasi. La struttura – che il *titulus* interno della coeva edicola mosaicata definisce *spatiosa altaria* – fu realizzata trasformando il doppio recinto (fig. 4) che delimitava i sepolcri venerati; ne risultò un grande altare a cassa²³ (*tipo I*) ampio circa 2,40 x 2 m, ossia pressappoco quanto il recinto²⁴. Al di sotto dell'installazione liturgica era possibile intravedere, attraverso le transenne feliciane, le tombe venerate, come avveniva, ad esempio, nell'altare sorto sui sepolcri dei martiri Evenzio e Alessandro nel complesso di S. Alessandro sulla via Nomentana o, a quanto pare, in quello della *basilica martyrum* di Milano, dove Ambrogio depose le reliquie dei santi Gervasio e Protasio²⁵.

²³ In Italia questa tipologia di altare è impiegata a partire dal V secolo (BRAUN, *Der christliche Altar cit.*, pp. 192-196; EMMINGHAUS, *Altare cit.*, pp. 439-440; GUIDOBALDI, *Strutture liturgiche cit.*, p. 175; DUVAL, *L'autel paléochrétien cit.*, p. 13).

²⁴ EBANISTA, *et manet cit.*, pp. 152-153.

²⁵ G. P. BROGIOLO - A. CHAVARRÍA ARNAU, Y. A. MARANO, *Altari in Italia settentrionale (secoli IV-VIII)*, in «Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages», 11 (2005), pp. 49-62, in part. p. 49; A. Pergola, *Nuove considerazioni sull'attività dei presbiteri Urso e Proclino a Roma. Altari a confronto*, in *Isole e terraferma cit.*, pp. 695-702, in part. pp. 697-698.

A Cimitile, però, a differenza di quanto si riscontra in altri casi²⁶, l'altare non era attraversato da una *cataracta* che raggiungeva la sottostante sepoltura di S. Felice, dal momento che la porzione occidentale della lastra che la ricopriva fu lasciata a vista, per consentire ai fedeli di versare essenze odorose nei *foramina* per la produzione di reliquie secondarie²⁷. Sappiamo, del resto, che dispositivi per la santificazione per contatto delle reliquie erano diffusi negli altari paleocristiani; mi riferisco, ad esempio, ai casi attestati a Ravenna (VI secolo)²⁸ e in Siria (inizi VII secolo)²⁹. Nel santuario di S. Vittorino ad *Amiternum*, invece, il vescovo *Quodvultdeus*, in concomitanza con la sistemazione della tomba del martire, nel V secolo fece erigere una memoria a ridosso del mausoleo che l'ospitava; nel nuovo edificio absidato fece trasportare una reliquia, anche solo *ex contactu* del santo, che prese posto, a quanto pare, in un altare a blocco rivestito di lastre marmoree, una delle quali – disposta al centro – era decorata con una scena di *receptio* e recava un foro circolare con funzione di *fenestella confessionis*³⁰.

I cambiamenti verificatisi nei secoli successivi non consentono di accertare se l'altare cimitilese avesse una *fenestella*³¹ o se la mensa fosse originariamente costituita da più pezzi distinti di marmo o da un'unica lastra, com'è documentato – tanto per citare due esempi romani risalenti al pontificato di Innocenzo I (401-417) – per la già citata installazione liturgica *ad corpora* nel complesso di S. Alessandro sulla via Nomentana e per quella eretta sul sepolcro di S. Sebastiano sull'Appia³². A Cimitile l'altare nell'aula

²⁶ EMMINGHAUS, *Altare* cit., p. 439.

²⁷ EBANISTA, *La tomba* cit., p. 70, figg. 13-15.

²⁸ F. W. DEICHMANN, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, I, Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1969, pp. 74-75, 175, figg. 114, 118; ID., *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, 2.1, Kommentar: die Bauten bis zum Tode Theoderichs des Grossen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974, pp. 138, figg. 105-108, 111; C. RIZZARDI, *L'impianto liturgico nelle chiese ravennati (V-VI secolo)*, in «Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages», 5 (1999), pp. 67-85, in part. pp. 77-78, fig. 12.

²⁹ N. BEAUDRY, *Un autel et son reliquaire à Ras el Bassit (Syrie du Nord)*, in «Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages», 11 (2005), pp. 111-122, in part. pp. 114, 117, figg. 5, 11-16.

³⁰ M. C. SOMMA, *Il santuario di S. Vittorino ad Amiternum: formazione e trasformazione di uno spazio culturale*, in *Martiri, santi, patroni* cit., pp. 185-194, in part. pp. 189, 192, figg. 4, 6.

³¹ Qualora questa ipotesi fosse accertata, ci troveremmo dinanzi ad un altare a cassa del primo tipo individuato da BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 191-192.

³² V. FIOCCHI NICOLAI, *I cimiteri paleocristiani del Lazio, II, Sabina*, Città del Vaticano, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 2009, p. 343; PERGOLA, *Nuove considerazioni* cit., pp. 695-697, figg. 1-3.

ad corpus, isolato dal resto della chiesa dai cancelli marmorei collocati negli intercolumni del lato orientale dell'edicola mosaicata³³, venne costruito in occasione dei lavori che seguirono la disastrosa alluvione causata dall'eruzione del Vesuvio che – come si evince da una lettera indirizzata tra il 507 e il 511 da Teoderico, re dei Goti, a Fausto, prefetto al pretorio – causò disastrosi effetti sulle campagne del Nolano e del Napoletano³⁴. La centralità della tomba di S. Felice richiamata dal *titulus* in mosaico, unitamente all'avvenuto ampliamento degli spazi cultuali³⁵, sembra mettere in relazione l'edificazione dell'edicola con quella dell'abside occidentale, al centro della quale forse fu eretto un altro altare. Nel corso degli scavi, al di sotto di una grande lastra marmorea visibile quasi al centro del pavimento dell'abside, riemersero i resti di un arco intonato³⁶ che potrebbe appartenere ad un loculo con nicchia voltata assimilabile a quelli, provvisti di camera di accesso con gradini, diffusi in Italia settentrionale tra VII e IX secolo, ma di tradizione tardoantica³⁷. D'altra parte è noto che dal tempo di papa Simmaco, se non già prima, l'uso dell'altare unico venne meno³⁸, tanto che a partire dal VI secolo è documentata la presenza di numerose installazioni liturgiche in una stessa chiesa³⁹.

Al basamento dell'altare della basilica di S. Tommaso (fig. 1 n. 16) – edificata tra VI e VII secolo sugli strati alluvionali – sono stati attribuiti i resti rinvenuti nel 1988 al centro dell'abside tra cinque tombe terragne: una con asse nord-sud era disposta sul fondo dell'emiciclo, mentre le altre con orientamento est-ovest erano posizionate, a coppie, ai lati del basamento⁴⁰.

³³ L'altare esisteva certamente già nel 556, quando la piccola *Paula* venne sepolta nell'aula *bicinisque* [...] *altaribus* (EBANISTA, *La tomba* cit., p. 153).

³⁴ L'evento va identificato con quello verificatosi il 9 novembre 505, piuttosto che con il fenomeno dell'8 luglio 512 (*Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, Varie, Libri III-IV*, a cura di A. GIARDINA - G. A. CECCONI - I. TANTILLO, II, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, pp. 391-392 con bibliografia precedente).

³⁵ Il *titulus*, che s'intravede tuttora nella parte interna dell'edicola, ricorda che a seguito dei lavori questo luogo offrì ai fedeli *spatiosa altaria* per i sacri uffici 'nel grembo del martire', cioè presso la sua tomba di cui viene evidenziata la centralità simbolica (EBANISTA, *et manet* cit., pp. 153, 184-185; ID., *La tomba* cit., pp. 68-69, fig. 37).

³⁶ EBANISTA, *et manet* cit., p. 203, fig. 69; ID., *La tomba* cit., p. 73, fig. 46.

³⁷ BROGIOLO - CHAVARRÍA ARNAU - MARANO, *Altari in Italia settentrionale* cit., p. 54, figg. 8-9.

³⁸ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 369.

³⁹ M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano, Ancora, 1964, p. 505; per la questione cfr. altresì EMMINGHAUS, *Altare* cit., p. 441; DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., pp. 16-17.

⁴⁰ Le strutture (L. PANI ERMINI *et al.*, *Recenti indagini nel complesso martiriale di S. Felice a Cimitile*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», LXIX (1993), pp. 223-313, in part.

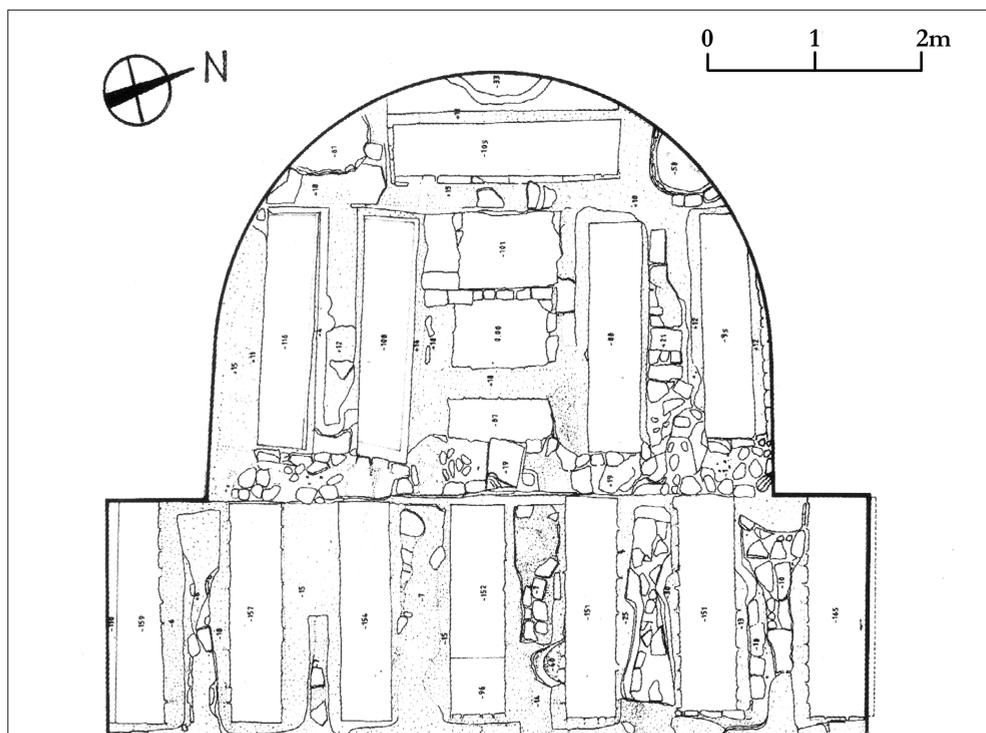


Fig. 5. Abside della basilica di S. Tommaso, planimetria con le tombe e il basamento dell'altare (LEHMANN, *Paulinus Nolanus* cit., fig. 73).

Stando al rilievo pubblicato nel 1993⁴¹ (fig. 5), il basamento – oggi non più visibile perché coperto, come le tombe, dal pavimento in calcestruzzo realizzato dopo gli scavi – misurava 90 x 60 cm e si conservava per un'altezza di 18 cm; lungo i lati ovest ed est erano presenti due fosse ampie rispettivamente 95 x 70 cm e 95 x 35 cm e profonde 83 e 39 cm. Connessa all'utilizzo dell'altare è forse la nicchia intonacata (26 x 23 cm; profonda 17) visibile nel tratto sud del muro di fondo della navata, presso il piedritto sinistro dell'arco di trionfo⁴².

p. 233, fig. 2) erano riemerse in occasione degli sterri del 1963 ed erano poi state nuovamente interrate (MERCUGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi* cit., p. 256).

⁴¹ PANI ERMINI *et al.*, *Recenti indagini* cit., fig. 2.

⁴² MERCUGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi* cit., p. 258.

VIII-X secolo

Il crollo della basilica *nova*, avvenuto a quanto pare nell'VIII secolo⁴³, comportò la distruzione dell'abside e dell'installazione liturgica (fig. 1 n. 18). Non è chiaro se i «tre altari, ma assai piccoli» (verosimilmente a blocco) (fig. 1 nn. 19-21) attestati nel 1644⁴⁴ furono costruiti in occasione dell'erezione dell'abside altomedievale – che, insieme alle antistanti campate della navata centrale dell'edificio paoliniano, venne a formare forse nel IX secolo la chiesa di S. Giovanni Battista – o, piuttosto, nel Trecento, allorché l'edificio fu ulteriormente rimpicciolito⁴⁵. Nel 1676, come ricorda il preposito Carlo Guadagni, i «due piccoli Altari» laterali (fig. 1 nn. 20-21) erano coperti da «tavoloni di marmo»; la precisazione che parte delle reliquie «si veggono furate»⁴⁶ sembra suggerire che avessero delle *fenestellae* (variante *IIIa1*). Tra il 1676 e il 1688 Guadagni fece ingrandire «alla forma romana» l'altare centrale⁴⁷ (fig. 1 n. 19) che nel 1747 appariva coperto da una «grossa tavola di marmo», come attesta Remondini⁴⁸. In quell'anno l'erudito annotò che su entrambi gli «altaretti» laterali «è posta una grossa pietra di marmo»⁴⁹, precisando che «sul poggietto a destra» (fig. 1 n. 21) era stato sistemato «ne' più moderni tempi» un frammento di uno dei plutei commissionati dal vescovo Leone III per la basilica di S. Felice⁵⁰. Mentre gli altari laterali non sono più citati dopo il 1792⁵¹, quello centrale (fig. 1 n. 19), anteriormente al 28 gennaio 1876, venne esaminato da Gennaro Aspreno Galante, il quale ricorda che era «addossato al muro» tra due nicchie «forse per le lu-

⁴³ Sarebbe interessante poter ricondurre il crollo ai danni provocati dall'eruzione del Vesuvio del 787 (EBANISTA, *La basilica nova* cit., p. 537; Id., *et manet* cit., pp. 574-576).

⁴⁴ A. FERRARO, *Del Cemeterio Nolano con le vite di alcuni Santi che vi furono sepeliti [1644]*, a cura di C. EBANISTA (Ager Nolanus, 3), Castellammare di Stabia, Città futura, 1993, p. 119.

⁴⁵ EBANISTA, *La basilica nova* cit., p. 538.

⁴⁶ C. GUADAGNI, *Breve relatione e modo di visitar il S. Cimiterio e le cinque basiliche di S. Felice in Pincis or terra di Cimetino* (Coemeterium, 5), a cura di C. EBANISTA, Cimitile, Tavolario Edizioni, 2010, p. 71.

⁴⁷ C. GUADAGNI, *Nola Sagra [1688]*, a cura di T. R. TOSCANO (Ager Nolanus, 1), Massalubrense, Il Sorriso di Erasmo, 1991, p. 82.

⁴⁸ G. REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia*, vol. I, Napoli, Stamperia di Giovanni Di Simone, 1747, p. 480.

⁴⁹ REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia* cit., p. 481.

⁵⁰ REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia* cit., pp. 481, 522; cfr. altresì A. AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche del Cimiterio di Nola*, Napoli, Stamp. di A. Paci, 1792, p. 316; EBANISTA, *et manet* cit., pp. 264-268, figg. 95-96.

⁵¹ AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., p. 316.



Fig. 6. Chiesa di S. Giovanni, abside centrale (prima del 1958-59) (MERCUGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi cit.*, fig. 14).

cerne»⁵². Menzionato ancora nel decennio successivo⁵³, l'altare centrale venne demolito in occasione dei restauri avviati nel 1931, dal momento che Antonio Jannone tre anni dopo segnalò che «addossato alla parete di fondo vi era l'altare in muratura»⁵⁴. Una fotografia scattata durante i restauri del 1958-59 (fig. 6), prima della demolizione dell'abside altomedievale, attesta che la

⁵² C. EBANISTA, *Gli appunti inediti di Gennaro Aspreno Galante sulla chiesa di S. Giovanni a Cimitile*, in «Campania Sacra», 28/2 (1997), pp. 189-212, in part. p. 198, figg. 3 n. 6, 4: I.

⁵³ È riportato nella pianta pubblicata da F. LAGRANGE, *Historie de Saint Pauline de Nola*, Paris, Poussielgue Freres, 1881, tra pp. 300-301 e ricordato da CH. ROHAULT DE FLEURY, *La Messe. Études archéologiques sur ses monuments*, vol. III, Paris, Morel, 1883, p. 177 («une tribune pour le grand autel»).

⁵⁴ C. EBANISTA - A. RUGGIERO, *L'inedita dissertazione di Antonio Jannone su Paolino di Nola e le basiliche in onore di S. Felice*, in *Impegno e Dialogo*, 16, *Atti degli Incontri culturali 2006-08, Biblioteca diocesana "San Paolino" Nola*, a cura di S. FEOLA, Marigliano, LER Editrice, 2009, p. 167, nota 289.



Fig. 7a. Basilica di S. Felice, l'altare sulle tombe dei santi Felice e Paolino visto da ovest (1933) (EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 46).

mensa dello scomparso altare era stata alloggiata nella parete dell'emiciclo, causando un profondo taglio nell'intonaco⁵⁵; alla base della finestra orientale si riconosce la nicchia segnalata da Galante.

L'altare a cassa (*tipo I*) sui sepolcri di Felice e Paolino (figg. 1 n. 7, 4), verosimilmente tra la fine dell'VIII secolo e la prima metà del successivo, fu distrutto dai Longobardi di Benevento per asportare i *corpora sanctorum* dalle tombe sottostanti⁵⁶. Dopo la violazione venne prontamente ricostruito, onde consentire la prosecuzione del culto e delle cerimonie liturgiche: il nuovo altare (fig. 7a-b) mantenne all'incirca le dimensioni di quello paleocristiano, del quale inglobò i cancelli e i pilastri superstiti⁵⁷. A differenza

⁵⁵ MERCOGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi cit.*, p. 199, fig. 14.

⁵⁶ L'operazione comportò la rimozione della mensa e di gran parte dei cancelli e dei pilastri, oltre alla rottura della lastra con i due *foramina* sovrapposta al sepolcro di S. Felice (EBANISTA, *et manet cit.*, pp. 232-233; ID., *La tomba cit.*, p. 83; ID., *Testimonianze archeologiche della traslazione di reliquie prima e dopo Arechi II: esempi di area longobarda e bizantina*, in *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il ducato di Benevento*, a cura di M. ROTILI, Padova, Il Poligrafo, 2017, pp. 483-536, in part. p. 486).

⁵⁷ EBANISTA, *La tomba cit.*, pp. 88, 90, figg. 4, 91.



Fig. 7b. Basilica di S. Felice, l'altare sulle tombe dei santi Felice e Paolino visto da nord-est (1933) (EBANISTA, *La tomba* cit., fig. 56).

della struttura tardoantica (fig. 4), la nuova assunse la forma di un altare a sarcofago⁵⁸ (*tipo II*) (figg. 8-9); nello spazio un tempo delimitato dalle transenne che circondavano il sepolcro di S. Felice venne, infatti, ricavata un vano in muratura intonacato all'interno⁵⁹ (fig. 10). La parete meridionale (figg. 8 n. 985f; 9 n. 985f) di questo vano inglobò il cancello sud (figg. 8 n. 985a; 9 n. 985a) del recinto feliciano, mentre il muro orientale (fig. 9 n. 985i) venne costruito in appoggio alla transenna est, come indicano le impronte lasciate dal marmo traforato nella malta⁶⁰. Le quattro pareti, spesse 19-20 cm (fig. 9 n. 985f, 985g, 985h, 985i), delimitarono uno spazio largo 60 cm e alto 87, del quale non conosciamo la lunghezza. Il sarcofago venne costruito con bozze irregolari di tufo e frammenti di lapidi, uno dei quali pertinente all'iscrizione di un diacono deceduto nel 541⁶¹. Sul lato meridio-

⁵⁸ Per questa tipologia cfr. P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Bari, Edipuglia, 1980, pp. 579-580.

⁵⁹ EBANISTA, *et manet* cit., p. 235, fig. 81; ID., *La tomba* cit., p. 90, fig. 47.

⁶⁰ EBANISTA, *La tomba* cit., p. 90, fig. 33.

⁶¹ EBANISTA, *La tomba* cit., p. 90, fig. 48.

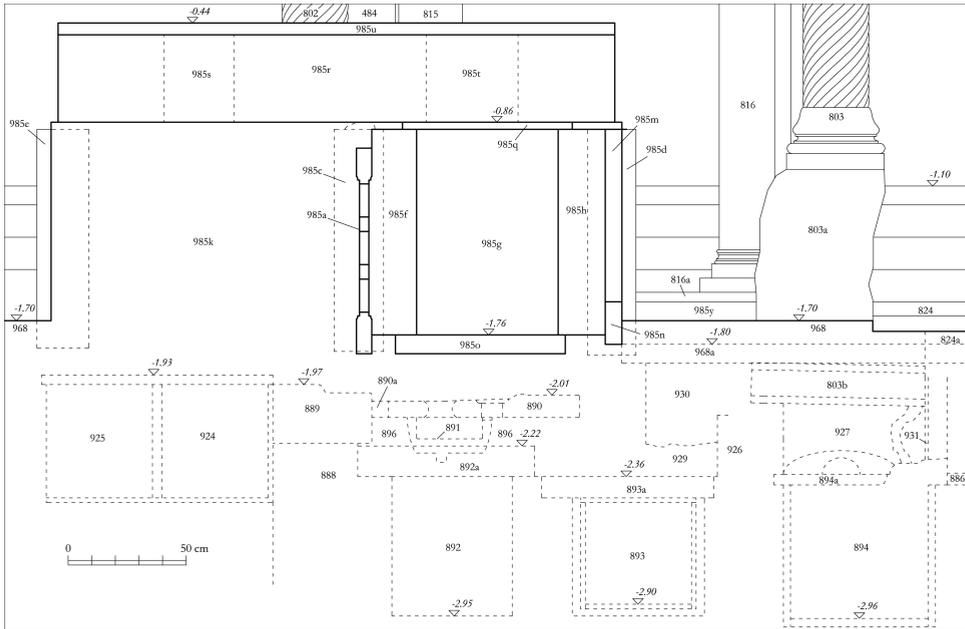


Fig. 8. Sezione ricostruttiva (nord-sud) dell'altare di S. Felice con le tombe sottostanti (anteriore al 1933) (EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 91).

nale del vano interno – come attesta una fotografia del 6 maggio 1955 (fig. 10) – furono sistemati alcuni distretti scheletrici: due femori, due peroni, una tibia, un'ulna, otto costole, due clavicole, un astragalo, un calcagno, una porzione posteriore della vertebra sacrale, tre metacarpi, un osso cuneiforme, cinque falangi, un corpo vertebrale sano, altri semidistrutti e due frammenti dei piedi⁶². In concomitanza con i lavori di ricostruzione del dispositivo eucaristico, nella parete dell'edicola mosaicata immediatamente ad ovest della struttura fu ricavato un deposito per reliquie, dopo aver tamponato la porzione superiore dell'arco centrale⁶³.

Nella seconda metà del IX secolo il vescovo di Nola Lupeno dotò la basilica di S. Felice di una recinzione presbiteriale con la dedica ai santi

⁶² EBANISTA, *La tomba cit.*, p. 92, fig. 47.

⁶³ La tamponatura fu poggiata su una spessa lastra di marmo sostenuta, a sua volta, da tre colonne di reimpiego, su due delle quali in marmo nero di Aquitania vennero adattati dei capitelli composti figurati; sull'abaco del capitello meridionale fu inciso il nome *Sanctus Felix*, mentre sull'altro *Sanctus Faustillus*; se le iscrizioni vennero apposte tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo, i due capitelli sono, però, databili agli inizi del V secolo e appaiono chiaramente di reimpiego in quanto risultano più piccoli delle colonne (EBANISTA, *La tomba cit.*, pp. 93-94, figg. 50-51).

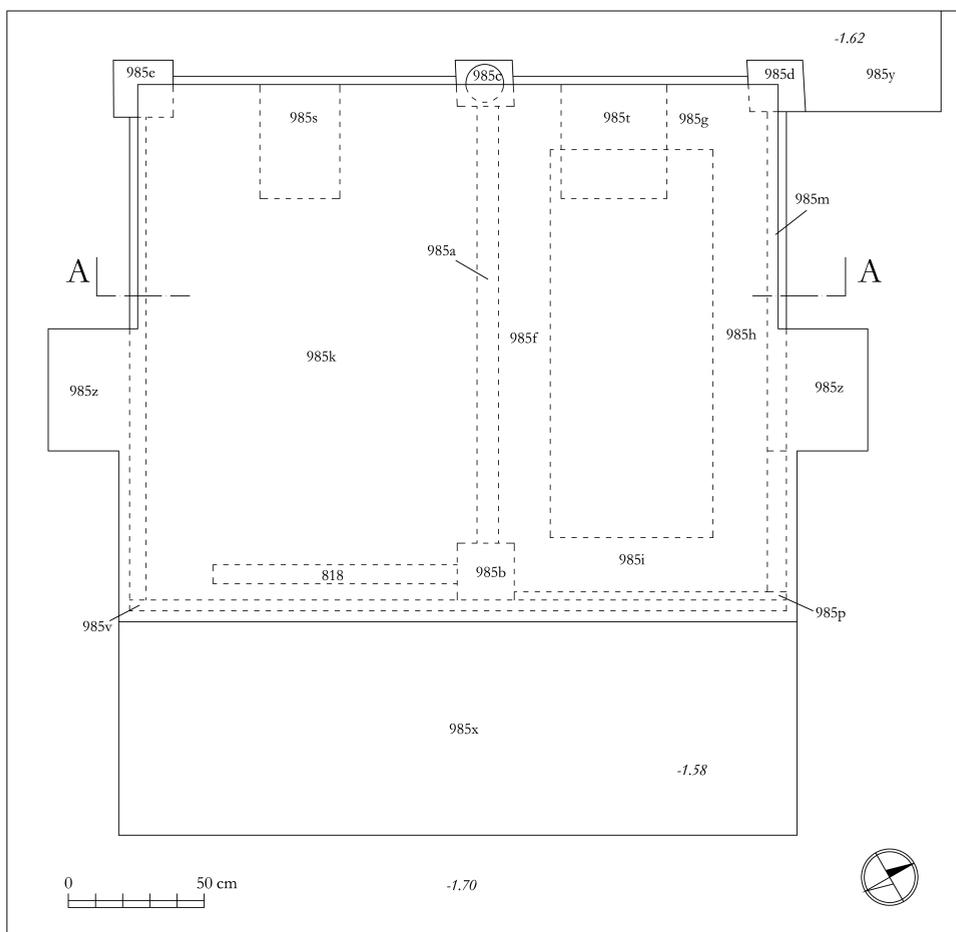


Fig. 9. Pianta ricostruttiva dell'altare di S. Felice (anteriore al 1933)
(EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 71).

Felice, Paolino, Rufo, Lorenzo e Patrizio. Lo smembramento dell'arredo e la dispersione dei frammenti rendono difficile ricostruire l'originaria collocazione dei plutei; sappiamo, però, che tra la fine del XVI secolo e la fine del XVIII erano *in situ* nel presbiterio orientale della basilica (fig. 11 n. 28), dove gli scavi non hanno evidenziato tracce di un altare⁶⁴. A Cimitile il culto di Rufo, Lorenzo e Patrizio – che la tradizione locale faceva vescovi di Nola – è testimoniato anche da altre fonti. Al 1324 risale la prima citazione della cappella rurale di S. Rufino che, unita al capitolo della cattedrale di Nola nel

⁶⁴ EBANISTA, *et manet cit.*, p. 262.



Fig. 10. Interno dell'altare di S. Felice con i resti ossei (6 maggio 1955)
(EBANISTA, *La tomba cit.*, fig. 47).

1372, venne profanata anteriormente al 1604⁶⁵; nel XVII secolo la basilica di S. Stefano risultava intitolata anche al protomartire s. Lorenzo⁶⁶, mentre a S. Patrizio, forse sin dall'alto medioevo, era stato dedicato l'altare (fig. 11 n. 29) che si trovava proprio nel punto in cui terminava l'iscrizione del pluteo destro di Lupeno.

Demolito alla fine del Settecento, l'altare è menzionato per la prima volta da Joampiero Leostello da Volterra nel 1489 come «lo pozo de sancto Patritio»⁶⁷; alla fine del Cinquecento nella basilica erano segnalati «altar(e) e puzo o sepolchro» di S. Patrizio⁶⁸. Grazie alle testimonianze degli eruditi del XVII e XVIII secolo è possibile accertarne ubicazione e forma: nel 1644 il «piccolo» altare di S. Patrizio (fig. 11 n. 29) sorgeva «entro una tribunetta» presso il lato sud del presbiterio orientale; un'analogha «tribunetta», anch'essa verosimilmente ricavata nella tamponatura degli archi dei colonnati che dividevano le navate della basilica, era ubicata sul lato opposto⁶⁹. Alla fine del Settecento nel «nicchietto», in corrispondenza del quale terminava l'iscrizione del pluteo destro di Lupeno, Andrea Ambrosini vedeva ancora l'effigie di S. Patrizio «con abito pontificale»; si trattava, come scriveva l'erudito, di una «pittura non miga recente, ma vanterà nulla men che otto o novecento anni di antichità»⁷⁰. La datazione era basata sulla convinzione che i plutei, la «tribuna» (cioè l'abside orientale), le due «tribunette» (fig. 11 nn. 28-29) e l'affresco fossero stati realizzati nel IX secolo dal vescovo Lupeno, al quale l'erudito attribuiva la ricostruzione della basilica⁷¹. Se l'ipotesi fosse dimostrata, dovremmo immaginare l'altare di S. Patrizio simile a quelli della variante *IIIa1a* tuttora esistenti nelle cappelle dei Ss. Martiri e di S. Calonio (fig. 1 nn. 2-3, 4, 6) che sono riconducibili ai lavori promossi dal vescovo Leone III tra la fine del IX secolo e gli inizi del successivo⁷².

⁶⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 262.

⁶⁶ GUADAGNI, *Nola Sagra* cit., pp. 79-80.

⁶⁷ *Effemeridi delle cose fatte per il duca di Calabria (1484-1491) di Joampiero Leostello da Volterra da un codice della Biblioteca Nazionale di Parigi*, in G. FILANGIERI, *Documenti per la storia le arti e le industrie delle provincie napoletane [...]*, vol. I, Napoli, Tipografia dell'Accademia reale delle scienze, 1883, p. 273.

⁶⁸ *De la vita delli cinque Santi vescovi, martiri, confessori et protectori de la ill^a città di Nola, raccolta da diversi gravissimi authori, et tradutta in lingua comune a tutti [...] vi si giogliono alcun'altre cose notabile de grande sblendore della detta città [...] sino al anno 1591*, in Biblioteca Oratoriana dei Girolamini, Napoli, ms. XXVIII.3.27, f. 6^v.

⁶⁹ FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 133, tav. II n. 19; cfr. altresì GUADAGNI, *Nola Sagra* cit., p. 47; AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., pp. 320, 433.

⁷⁰ AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., pp. 320, 433.

⁷¹ AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., p. 433.

⁷² EBANISTA, *et manet* cit., pp. 334-335, fig. 147 n. 29.

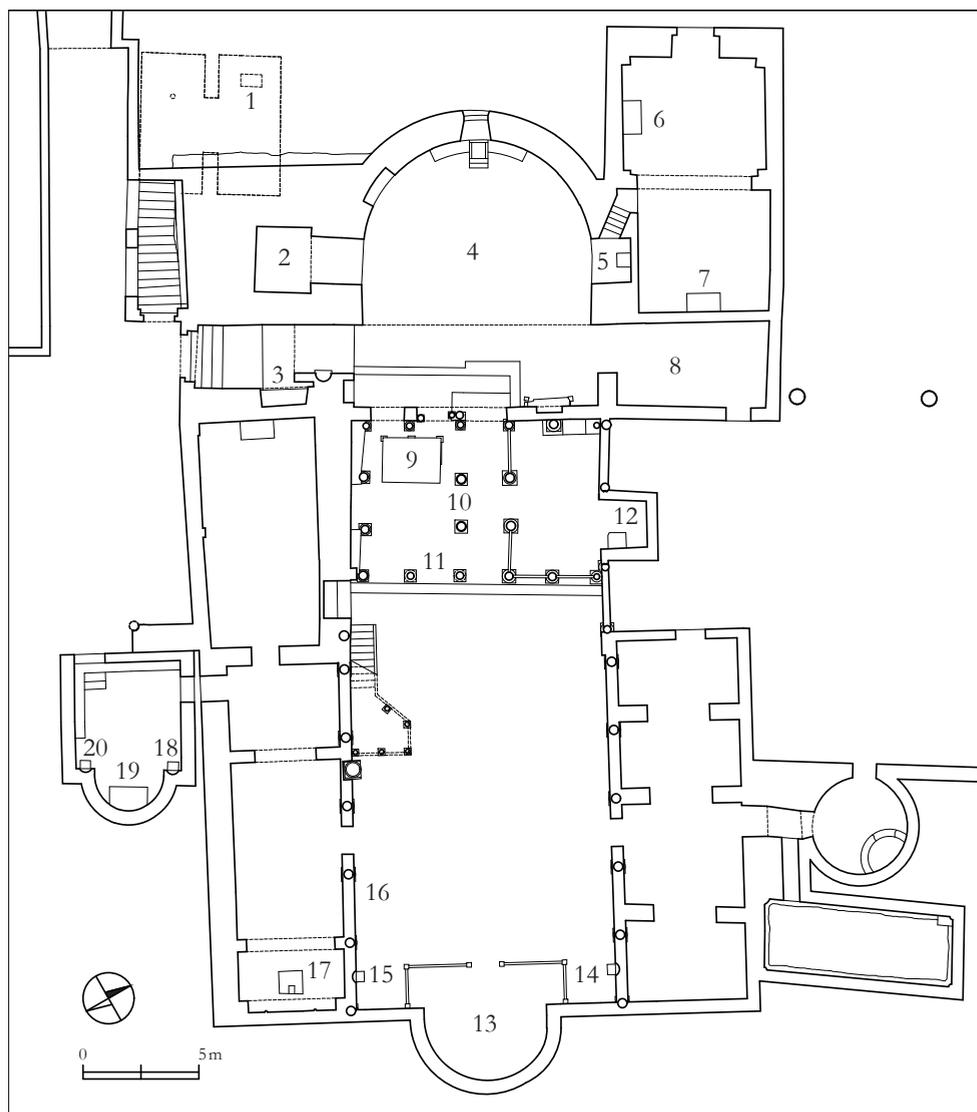


Fig. 11. Pianta ricostruttiva della basilica di S. Felice (seconda metà del XVII secolo): 1, 'carcere di S. Alcalà'; 2, campanile; 3, arcosolio con *Deesis*; 4, abside occidentale; 5, arco con altare; 6-7, altari della cappella di S. Maria degli Angeli; 8, cappella di S. Maria del Carmelo; 9, altare sulle tombe dei Ss. Felice e Paolino; 10 arcata di suddivisione dell'edicola mosaicata; 11, plutei di Leone III; 12, cappella *Sancta Sanctorum*; 13, abside orientale con plutei del vescovo Lupeno; 14, altare; 15, altare di S. Patrizio; 16, altare di S. Maria della Sanità; 17, altare nella navata sinistra; 18-20, altari della cappella di S. Calionio (Rosario Claudio La Fata).



Fig. 12. Cappella dei Ss. Martiri, abside e altari; sulla sinistra il pozzetto con i cinque fori e sullo sfondo l'altare di S. Giacomo (1942) (EBANISTA, *Remondini cit.*, fig. 19).

Sulla parete orientale della cappella dei Ss. Martiri (fig. 1 nn. 2-3) il presule fece costruire due altari a blocco sormontati da nicchie (*variante Illa1a*) (fig. 12), in cui nel Duecento vennero affrescate le immagini di s. Eusebio (nord) e della Maddalena (sud)⁷³. Gli altari, realizzati con bozze di tufo⁷⁴, recano sul lato anteriore (ovest) una *fenestella* foderata di mar-

⁷³ BRAUN, *Der christliche Altar cit.*, pp. 225-226, tav. 37; H. BELTING, *Die Basilica dei Ss. Martiri in Cimitile und ihr frühmittelalterlicher Freskenzyklus* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 5), Wiesbaden, Franz Steiner, 1962, p. 10, fig. 2; ID., *Studien zur Beneventanischen Malerei* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 7), Wiesbaden, Franz Steiner, 1968, p. 94, fig. 37; ID., Belting H. 1978, *Cimitile: le pitture medioevali e la pittura meridionale nell'alto medioevo*, in *L'art dans l'Italie Méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux sotto la direzione di A. Prandi*, vol. IV, Rome, Ecole Française de Rome, 1978, pp. 183-188, in part. p. 183.

⁷⁴ L'altare di S. Eusebio è largo 70 cm, profondo 43 cm e alto 98 cm; la mensa, costituita dall'epigrafe frammentaria (74,5 x 66,5 cm) di *Quodvultdeus* († 455) (A. FERRUA, *Leo e Lupinus vescovi di Nola*, in «*Vetera Christianorum*», 11 (1974), pp. 97-109, in part. p. 99), è spessa 4,5-5,5 cm. L'altare della Maddalena, privo della mensa, misura 68 x 42 cm ed è alto 101 cm; a 97-99 cm dal pavimento nella muratura sono inglobati tre frammenti di lastre di marmo bianco che potrebbero essere resti di una mensa più antica ovvero zeppe per la messa in opera della scomparsa mensa.

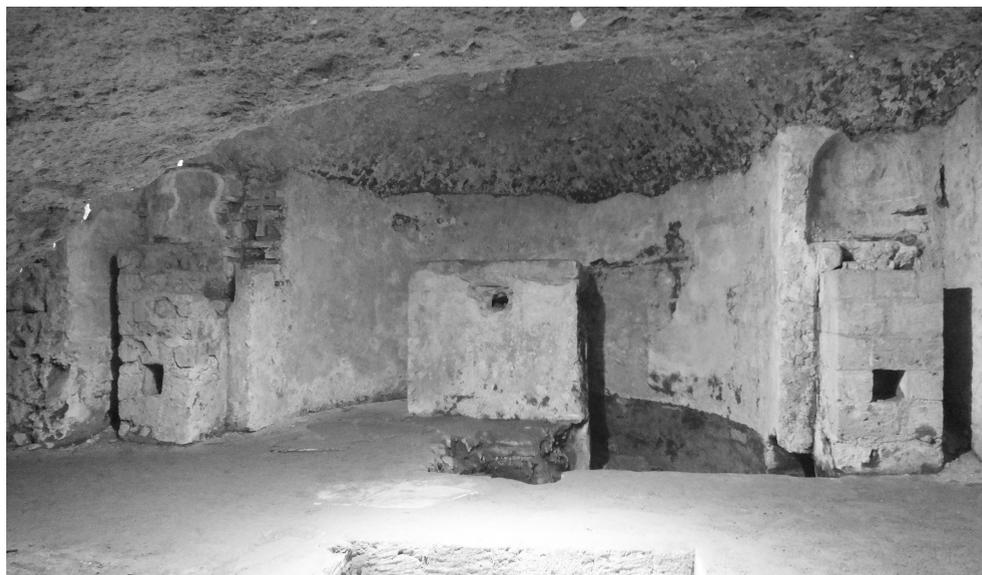


Fig. 13. Cappella di S. Calionio, abside e altari (Carlo Ebanista).

mo⁷⁵ e in alto, al di sotto della mensa marmorea, un reliquario di forma quadrangolare⁷⁶. Nella parete nord della cappella (fig. 12), non lontano dall'adiacente altare, fino al 1958 era presente un deposito di reliquie (largo 30 cm, profondo 35, alto 28) che era stato ricavato tamponando parzialmente un arcosolio pertinente al primitivo utilizzo funerario dell'edificio assegnabile al III secolo d. C.⁷⁷ Il fondo del pozzetto era costituito da una lastra con cinque fori circolari disposti a croce, la cui esistenza è documentata dalla fine del XVI secolo, allorché la cappella era conosciuta come l'«Annunziata dove sono le cinque pertose»⁷⁸. In mancanza dei dati di scavo, non è possibile stabilire se il deposito venne realizzato all'epoca di Leone III, in occasio-

⁷⁵ La *fenestella* dell'altare di S. Eusebio è larga 18,5 cm, alta 15,5 cm e profonda 21 cm, mentre quella dell'altare della Maddalena (priva della lastra di rivestimento sul lato nord) è larga 18 cm, alta 15 cm e profonda 23 cm.

⁷⁶ Il *loculus* (11 x 14,5 cm; prof. 11,5 cm) è visibile solo nell'altare della Maddalena che è privo della mensa.

⁷⁷ MERCOGLIANO - EBANISTA, *Gli scavi* cit., pp. 178-181.

⁷⁸ Archivio Storico Diocesano di Nola (d'ora in poi ASDN), *Sante Visite*, V, f. 384^r, a. 1592; cfr. C. EBANISTA, *Remondini e il santuario di Cimitile*, in *Gianstefano Remondini. Atti del Convegno nel III centenario della nascita* (Nola, 19 maggio 2001), a cura di C. EBANISTA - T. R. TOSCANO, Napoli, LER, 2003 (*Strenae Nolanae*, 10), pp. 233-342, in part. pp. 288-289.



Fig. 14. Cappella di S. Calonio, il reliquiario cruciforme nell'altare sinistro (Carlo Ebanista).

ne della trasformazione del cubicolo funerario in oratorio, o se si tratta di un intervento posteriore⁷⁹.

La cappella di S. Calonio, nata come mausoleo funerario in età tardoantica, venne restaurata tra la fine del IX secolo e gli inizi del X, secondo uno schema analogo a quello dell'oratorio dei Ss. Martiri. Promossi quasi certamente dal vescovo Leone III, i lavori comportarono, tra l'altro, la costruzione di due altari a blocco⁸⁰ (fig. 1 nn. 4, 6) sormontati da una nicchia (*variante IIIa1a*) (fig. 13), del tutto simili, per forma, tecnica costruttiva, posizione e orientamento, agli esemplari dei Ss. Martiri (fig. 12). Gli altari di S. Calonio presentano sul lato anteriore (ovest) una *fenestella* (13 x 18; profonda 18) foderata di marmo⁸¹ e, al di sotto della mensa, un reliquiario (fig. 14) costituito da lastre marmoree disposte in modo da formare una

⁷⁹ Un analogo pozzetto, caratterizzato dalla presenza di una lastra con tre fori, venne scoperto alla fine dell'Ottocento nella cripta della cattedrale di Nola (C. EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile: alla ricerca della prima cattedrale*, in «Rassegna Storica Salernitana», n.s., XXIV/1 (2007), pp. 25-119, in part. pp. 94-96).

⁸⁰ L'altare nord è largo 47 cm, profondo 36 cm e alto 110 cm; la mensa, non più *in situ*, era spessa 5 cm, come indicano le tracce dell'alloggio nella muratura. L'altare sud (46 x 35 cm, altezza max. cons. 106 cm) è stato in parte ricostruito da Chierici.

⁸¹ Nell'altare settentrionale la lastra che riveste la faccia nord della *fenestella* reca un incavo rettangolare (5 x 4 cm) chiuso con malta (EBANISTA, *et manet* cit., p. 251).

croce greca (bracci 19 x 4-5,5 cm; prof. 5,5 cm)⁸². Nelle nicchie, a fondo azzurro e delimitate da tre fasce (bianca, nera e gialla), rimangono le immagini di due santi: il personaggio raffigurato nella nicchia sud è individuato dall'iscrizione SCS FELIX, mentre l'altro soltanto dall'abbreviazione scs, poiché il resto dell'intonaco è caduto⁸³. S. Felice, che regge con la mano sinistra il codice chiuso, veste un abito rosso bordato di bianco che si caratterizza per l'assenza del pallio, a testimonianza che si tratta del presbitero celebrato da Paolino di Nola⁸⁴. Il personaggio raffigurato nella nicchia nord indossa, invece, sulla veste rossa il pallio bianco che lo qualifica come vescovo, tanto che è stato identificato con S. Paolino⁸⁵. Hans Belting, nell'avvicinare il volto di quest'ultimo personaggio al S. Simeone stilite dipinto nella cappella dei Ss. Martiri⁸⁶, ha assegnato i due cicli pittorici al secondo quarto o alla metà del X secolo⁸⁷ ossia dopo la morte di Leone III, laddove in un primo momento aveva attribuito gli affreschi dei Ss. Martiri proprio al suo episcopato⁸⁸. La datazione delle pitture ad una fase successiva alla morte del presule è stata messa in discussione da Valentino Pace che ha attribuito il ciclo dei Ss. Martiri a Leone III e quello di S. Calonio al IX secolo⁸⁹. A mio avviso, quanto mai significative appaiono le somiglianze (nella resa dei particolari del volto e dell'abbigliamento) tra i due ritratti esistenti nella cappella di S. Calonio e i santi Felice, Paolino e Massimo raffigurati nell'abside sinistra della chiesa di S. Maria Assunta di Pernosano fondata agli inizi del X secolo⁹⁰. Se si considerano, inoltre, le analogie (orientamento,

⁸² Nel caso dell'altare nord (meglio conservato rispetto all'altro), la mensa venne appoggiata alla parete e incastrata nello spigolo della nicchia (EBANISTA, *et manet* cit., p. 252).

⁸³ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 252-253, figg. 90-91.

⁸⁴ Questa circostanza esclude che possa trattarsi di S. Felice vescovo, com'è stato invece recentemente sostenuto (A. SOLPIETRO - N. CASTALDO, *Felicis Imago. Il santo, l'arte, la città*, Nola, Giannini Presservice, 2014, p. 3, fig. 3).

⁸⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 252, nota 346.

⁸⁶ BELTING, *Die Basilica* cit., p. 110, 112-113, fig. 53; ID., *Studien* cit., p. 101.

⁸⁷ BELTING, *Studien* cit., pp. 97-98, 101; ID., *Cimitile* cit., p. 186.

⁸⁸ BELTING, *Die Basilica* cit., pp. 132-136.

⁸⁹ V. PACE, *La pittura medievale in Campania*, in *La pittura in Italia. L'altomedioevo*, a cura di C. BERTELLI, Milano, Electa, 1994, pp. 243-260, in part. p. 256, nota 12.

⁹⁰ G. MOLLO, *Gli affreschi di Santa Maria Assunta*, in *Santa Maria Assunta in Pernosano: storia, progetto, restauro*, a cura di S. DE ROSA - G. MOLLO, Milano, 24 ore Motta cultura, 2009, pp. 81-113, in part. pp. 82-87; ID., *Ecclesia Sancte Marie que est in territorio Lauri in loco ubi dicitur pernosanum. Una fondazione capuana di confine*, in *Dalle steppe al Mediterraneo: popoli, culture, integrazione* (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 8), a cura di C. EBANISTA - M. ROTILI, Napoli, Guida Editore, 2017, pp. 125-142, in part. p. 134, fig. 5.

impianto planimetrico, sistemazione degli accessi, sedile in muratura) tra la cappella dei Ss. Martiri e quella di S. Calonio e le affinità stilistiche tra i rispettivi cicli pittorici (soprattutto in relazione ai *vela* e ai comuni legami con l'ambiente romano) non si può fare a meno di ricondurre entrambe le ristrutturazioni alla stessa committenza ossia al vescovo Leone III, come lo stesso Belting aveva supposto in un primo momento⁹¹, sulla scorta dell'ipotesi avanzata da Joseph Braun⁹². Nel pavimento della cappella di S. Calonio (fig. 13), al centro dell'abside, venne ricavato un reliquiario rettangolare (68 x 34 cm; h circa 40 cm) foderato di lastre di marmo⁹³. Un interessante riscontro, tanto per rimanere in Campania, è costituito dal pozzetto rettangolare con rivestimento marmoreo scoperto davanti all'abside della basilica paleocristiana di *Abellinum* (in località Capo La Torre ad Atripalda)⁹⁴. Nella cappella di S. Calonio la creazione del pozzetto centrale e dei *loculi* cruciformi negli altari attesta che la ristrutturazione dell'edificio avvenne in concomitanza con la collocazione di reliquie; oltre a quelle dei santi Felice e Paolino, non va esclusa la presenza di *sacra pignora* di S. Canione⁹⁵. Quest'ultima ipotesi, qualora fosse accertata, indicherebbe che fu Leone III a dedicare l'oratorio al santo, al quale risulta intitolato solo a partire dal 1551, allorché è menzionato negli *Atti* della visita pastorale come cappella «S^{ti} Calione»⁹⁶. Questo antroponimo, che nelle fonti relative a Cimitile si alterna alla variante Calonio, è un'evidente corruzione dialettale di Canione, il santo di Atella, i cui resti furono traslati nell'VIII-IX secolo ad Acerenza dove furono poi ritrovati nel 1080⁹⁷. La circostanza che, nella prima metà del X secolo, Pietro suddiacono compilò una *Passio* di S. Canione⁹⁸ sembra d'altra parte attestare la fioritura del culto e una probabile diffusione di reliquie. La traccia più antica della venerazione per questo santo, al quale in Campania

⁹¹ BELTING, *Die Basilica* cit., p. 16, nota 25.

⁹² BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 225-226 (con erronea datazione dell'episcopato di Leone III agli inizi dell'VIII secolo).

⁹³ EBANISTA, *et manet* cit., p. 251, fig. 89.

⁹⁴ G. PESCATORI, *Città e centri demici dell'Hirpinia: Abellinum, Aeclanum, Aequum Tuticum, Compsa*, in *Le città campane fra tarda antichità e alto medioevo*, a cura di G. VITOLO, Salerno, Carlone, 2005, pp. 283-311, in part. p. 303, figg. 12, 16; M. FARELLO, *Abellinum cristiana: gli scavi della Basilica*, in *San Modestino e l'Abellinum cristiana*, a cura di S. ACCOMANDO, Avellino, ISSR G. Moscati, 2013, pp. 205-214, in part. p. 210.

⁹⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 251.

⁹⁶ ASDN, *Sante Visite*, I, f. 205v, a. 1551.

⁹⁷ EBANISTA, *Testimonianze archeologiche* cit., p. 506, nota 163.

⁹⁸ A. VUOLO, *Tradizione letteraria e sviluppo culturale. Il dossier agiografico di Canione di Atella (secc. X-XV)*, Napoli, M. D'Auria, 1995.

erano dedicati svariati edifici di culto, è, invece, costituita dagli scomparsi mosaici del V secolo che decoravano la cupola della chiesa di S. Prisco nell'omonima località presso Santa Maria Capua Vetere⁹⁹.

Il vescovo Leone III intervenne, con ogni probabilità, anche nella basilica di S. Felice, dove suddivise l'edicola mosaicata grazie ad un nuovo colonnato (fig. 11 n. 10), creando così una sorta di corridoio processionale che collegava l'abside occidentale a quella orientale¹⁰⁰ (fig. 11 nn. 4, 13). Chiuse inoltre con cancelli marmorei gli intercolumni dell'edicola: sul lato orientale collocò due plutei marmorei con un'iscrizione dedicatoria (fig. 11 n. 11) che, a differenza di quella fatta incidere dal vescovo Lupeno sulla recinzione del presbiterio orientale (fig. 11 n. 13), faceva riferimento solo ai santi Felice e Paolino, sepolti proprio in questo settore della basilica, al di sotto dell'altare (fig. 11 n. 9); sul versante nord dell'edicola Leone III sistemò altri cancelli, delimitando lo spazio antistante la cappella *Sancta Sanctorum* (fig. 11 n. 12). L'altare a blocco (fig. 15), che è addossato al muro orientale del sacello, risale verosimilmente ai lavori promossi dal presule: si tratta di un prisma, a pianta quadrangolare (largo 73-79 cm, profondo 59 cm e alto 85 cm), leggermente rastremato verso l'alto che aderisce alla parete rettilinea (*variante IIIa1b*) e copre l'affresco di VIII-IX secolo; sulla faccia anteriore (ovest) si trova una *fenestella* (15 x 25 cm; profondo 38) foderata sul lato nord da una lastra di marmo¹⁰¹. La mensa è costituita da un marmo (66 x 78 x 70 x 72; spessore 7 cm) modanato sul lato ovest, dov'è incisa una piccola croce (3,9 x 3,5 cm), eseguita quasi certamente in occasione dell'unzione dell'altare¹⁰². Lo spesso strato d'intonaco che riveste le superfici non consente di individuare materiale e tecnica di costruzione; una fascia orizzontale rossa decora la parte alta delle tre facce della struttura, mentre una banda verticale dello stesso colore è visibile sul lato meridionale a ridosso della parete. La decorazione sembra in fase con lo strato che nel XII secolo decorò la volta, la parete di fondo e l'esterno della cappella; la presenza di una profonda fessura tra l'installazione liturgica e il muro

⁹⁹ EBANISTA, *et manet cit.*, p. 175.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 243, 274, 581.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 248-249, fig. 88; ID., *Interventi edilizi d'età medievale nella basilica di S. Felice a Cimitile*, in *Il complesso basilicale di Cimitile: Patrimonio culturale dell'umanità?*, *Convegno internazionale di Studi, Cimitile 23-24 ottobre 2004*, a cura di M. DE MATTEIS, C. EBANISTA, Napoli, Arte Tipografica, 2008, pp. 147-186, in part. p. 157, fig. 4.

¹⁰² L'unzione comportava solitamente la realizzazione di quattro croci agli angoli della mensa e di una al centro (EMMINGHAUS, *Altare cit.*, p. 439). La consacrazione degli altari divenne obbligatoria in età carolingia (DE BLAAUW, *L'altare nelle chiese di Roma cit.*, p. 988).



Fig. 15. L'altare della cappella *Sancta Sanctorum* (Carlo Ebanista).

del sacello non consente di accertare con sicurezza il rapporto stratigrafico tra l'altare e lo strato pittorico del XII secolo. Per questo motivo l'altare, che d'altra parte è molto simile a quelli delle cappelle dei Ss. Martiri e di S. Calonio, è stato ricondotto all'attività edilizia patrocinata da Leone III¹⁰³.

L'intervento del presule non si limitò alla sistemazione dell'edicola intorno ai sepolcri di Felice e Paolino, ma comportò anche la ristrutturazione dell'abside occidentale della basilica (fig. 11 n. 4), dove creò due ampie nicchie affrescate ai lati della finestra e costruì il *synthronon* con la cattedra¹⁰⁴. Le analogie tra le pitture che ornano le due nicchie e gli affreschi

¹⁰³ EBANISTA, *et manet* cit., p. 248.

¹⁰⁴ Le tracce rimaste sull'intonaco indicano che il sedile doveva essere alto 38 cm, ossia pressappoco quanto i banchi tuttora esistenti lungo le pareti delle cappelle di S. Calonio e dei Ss. Martiri, entrambe ristrutturate da Leone III (EBANISTA, *et manet* cit., p. 221).

visibili nei due archi esistenti alle estremità dell'abside indicano che le decorazioni furono eseguite nello stesso lasso di tempo¹⁰⁵. Nella medesima occasione, grazie alla costruzione di una parete sul fondo, i due archi più esterni vennero trasformati in altrettanti piccoli ambienti e interamente affrescati. In corrispondenza dell'arco settentrionale (fig. 11 n. 5) lo strato pittorico si sovrappose all'intonaco che nel VI secolo aveva rivestito l'abside: sulla porzione di questo intonaco, che s'intravede immediatamente ad est dell'arco, in alto è stata graffita con lettere maiuscole di tipo capitale l'espressione + IN DEO, mentre in basso la parola AMEN O NOMEN; si tratta, con ogni probabilità, di un graffito liturgico o paraliturgico che può essere datato su base stratigrafica tra VII e IX secolo¹⁰⁶. Nell'intradosso dell'arco settentrionale (fig. 11 n. 5) furono raffigurati *Cristo nella mandorla* e alcune scene del ciclo petrino, mentre nell'altro arco vennero eseguiti un riquadro centrale con un personaggio nella mandorla e due pannelli laterali¹⁰⁷. Sebbene manchino tracce, non va escluso che almeno uno dei due ambienti accogliesse un altare, così com'è attestato nella fase successiva. L'entità degli interventi promossi da Leone III attesta l'indubbia predominanza liturgica dell'abside occidentale (fig. 11 n. 4) rispetto a quella orientale (fig. 11 n. 13), cui – come già detto – era collegata da una sorta di via processionale.

Alla fine del X secolo¹⁰⁸ ovvero nell'XI secolo avanzato¹⁰⁹ gli affreschi nell'arco nord (fig. 11 n. 5) dell'abside occidentale vennero coperti da un nuovo strato pittorico; attualmente nella parte orientale dell'intradosso rimangono due scene: la *Liberazione di S. Pietro dal carcere* e la *Comunione degli apostoli* (fig. 16) caratterizzata dalla presenza di tre immagini di Cristo, perfettamente uguali tra loro, l'una statica al centro, le altre due chine e

¹⁰⁵ EBANISTA, *et manet cit.*, pp. 222-228.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 201, usr 419.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 224-228.

¹⁰⁸ M. FALLA CASTELFRANCHI, *La teologia trinitaria: aspetti iconologici e iconografici. Le origini e il suo sviluppo in area bizantina*, in *Il concilio di Bari del 1098. Atti del Congresso storico internazionale e celebrazioni del IX centenario del concilio*, a cura di S. PALESE - G. LOCATELLI, Bari, Edipuglia, 1999, pp. 285-315, in part. pp. 302-304, figg. 6-7; EAD., *La decorazione pittorica medioevale del complesso monumentale*, in *Cimitile e Paolino di Nola cit.*, pp. 295-324, in part. pp. 295, 304-305, 308-310, fig. 9; EBANISTA, *et manet cit.*, pp. 228-230, fig. 138.

¹⁰⁹ S. PIAZZA, *Trois figures du Christ au milieu de la Communion des Apôtres: nouvelles considérations autour du cas de Cimitile (XIe siècle)*, in *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*, a cura di S. BRODBECK *et al.* (Travaux et Mémoires, 20/2), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2016, pp. 415-433, in part. pp. 418, 423.



Fig. 16. Abside occidentale della basilica di S. Felice. *Comunione degli Apostoli*, affresco nell'arco nord (Carlo Ebanista).

rappresentate di $\frac{3}{4}$ ¹¹⁰. La proposta di riconoscere nel dipinto una commistione tra la *Comunione degli apostoli* di origine orientale e la cosiddetta *Trinità eucaristica* di matrice occidentale, avanzata da Marina Falla Castelfranchi¹¹¹, è stata di recente respinta da Simone Piazza, il quale associa la triplice presenza di Cristo a differenti momenti del rito eucaristico, piuttosto che al dogma trinitario¹¹². Considerata la forte valenza liturgica del dipinto, non è escluso che l'ambiente cui si accedeva dall'arco (fig. 11 n. 5) fungesse da *prothesis*, com'è stato supposto per le absidioline (anch'esse posizionate sul lato nord) delle chiese rupestri di Kiliçlar (Cappadocia) e di Naxos (Grecia), ove sono raffigurati i due esempi di *Comunione degli apostoli* (X secolo)

¹¹⁰ Non è chiaro, invece, se la scomparsa *Sepoltura di Cristo*, esistente alla fine del Settecento sul piedritto occidentale dell'arco di fronte alla *Comunione degli apostoli* (AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., pp. 87-88), appartenesse al medesimo strato oppure a quello sottostante databile all'epoca di Leone III (EBANISTA, *et manet* cit., pp. 225, 228-230, fig. 138).

¹¹¹ FALLA CASTELFRANCHI, *La teologia trinitaria* cit., pp. 302-304, figg. 6-7; EAD., *La decorazione pittorica* cit., pp. 295, 304-305, 308-310, fig. 9.

¹¹² PIAZZA, *Trois figures* cit., pp. 424-425, 433.

più antichi dell'Oriente¹¹³. La circostanza che, nella seconda metà del Seicento, nell'arco si trovava un «altarinò già carico di reliquie»¹¹⁴ (fig. 11 n. 5) potrebbe costituire un'ulteriore prova che il piccolo ambiente avesse svolto questa funzione; lo scomparso altare a blocco (*variante IIIa1*) poteva servire, infatti, a preparare i doni durante la liturgia eucaristica¹¹⁵, mentre l'altro arco poteva essere utilizzato come *diaconicon*¹¹⁶. Quanto mai interessante ai fini delle tematiche analizzate in questa sede è l'altare raffigurato al centro della *Comunione degli apostoli* (fig. 16) davanti alle tre immagini di Cristo; quella centrale, benedicente alla greca, è inquadrata dall'arco del ciborio sorretto da due colonnine tortili¹¹⁷. Sul lato destro della mensa, che è coperta da un drappo liturgico, si riconosce parte di un oggetto che va forse identificato con un calice; la lacuna sull'altro lato impedisce di riconoscere la presenza di una probabile patena.

In un momento non precisabile, ma collocabile dopo il IX secolo¹¹⁸, l'altare a sarcofago sorto sulle tombe dei santi Felice e Paolino (fig. 1 n. 7) venne sopraelevato di 42 cm, grazie alla messa in opera di un paramento in tufo¹¹⁹ (fig. 8 n. 985r), rivestito di intonaco, che era leggermente più piccolo della parte inferiore¹²⁰. Sul lato occidentale – in corrispondenza della mezzeria di ciascuna delle due parti dell'installazione liturgica – furono ricavate due *fenestellae* rettangolari (figg. 7a, 8 nn. 985s, 985t, 9 nn. 985s, 985t): quella settentrionale (figg. 8 n. 985t, 9 n. 985t) era foderata da lastre di marmo, ma non va escluso che lo fosse anche l'altra¹²¹. Se l'esistenza di una nicchia

¹¹³ S. PIAZZA, *Une Communion des Apôtres en Occident. Le cycle pictural de la Grotta del Salvatore près de Vallerano*, in «Cahiers Archéologiques», 47 (1999), pp. 137-158, in part. p. 143.

¹¹⁴ GUADAGNI, *Breve relatione* cit., p. 83.

¹¹⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 230, fig. 147 n. 14.

¹¹⁶ Per le funzioni e le origini di *prothesis* e *diaconicon* cfr. N. DUVAL, *Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes*, in «Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages», 5 (1999), pp. 7-30, in part. p. 9.

¹¹⁷ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 229-230, fig. 138.

¹¹⁸ Se la testimonianza degli eruditi del Sei e Settecento consente di escludere che la sopraelevazione (figg. 8 n. 985r, 9 n. 985r) dell'altare sia avvenuta nel XVIII secolo come ipotizzato da Chierici (EBANISTA, *La tomba* cit., p. 195, doc. 3), solo la pubblicazione dei dati di scavo potrebbe fornire elementi utili alla datazione dell'intervento.

¹¹⁹ EBANISTA, *La tomba* cit., pp. 100-107.

¹²⁰ EBANISTA, *La tomba* cit., p. 100, figg. 26, 46, 54-56, 73.

¹²¹ La *fenestella* meridionale (figg. 8 n. 985s, 9 n. 985s) è scomparsa nel 1933 in occasione della demolizione della parte sud dell'altare, mentre quella settentrionale (figg. 8 n. 985t, 9 n. 985t) tra il 1954 e il 1955 (EBANISTA, *et manet* cit., p. 240).

(figg. 8 n. 985s, 9 n. 985s) nella porzione sud dell'altare indica che la venerazione era estesa pure a questa parte della struttura (figg. 8 n. 985k, 9 n. 985k) – costruita sulla tomba di S. Paolino – non abbiamo elementi per stabilire se anch'essa fosse internamente cava¹²². Create anteriormente al 1676, allorché risultano menzionate per la prima volta¹²³, le nicchie ricordano quelle esistenti nella controfacciata della vicina trecentesca chiesa di S. Giovanni¹²⁴, cui tra l'altro erano accomunate dall'usanza dei fedeli di porvi «divotamente il capo»¹²⁵, secondo la consuetudine attestata sin dalla tarda antichità¹²⁶. Rimane da accertare se le cinque capselle lignee trovate durante gli scavi, erano state deposte nell'altare a sarcofago o nella sua sopraelevazione¹²⁷; i reliquari, che contenevano minuti frammenti ossei¹²⁸, appartengono ad un tipo diffuso in contesti alto e bassomedievali.

¹²² La presenza di due *fenestellae* potrebbe rinviare ad una duplice venerazione: Felice/Paolino ovvero Felice/Faustillo, com'è attestato, ad esempio, nell'altare dei Ss. Pietro e Paolo eretto, sotto il pontificato di Onorio III (1216-1227), nella basilica romana di S. Sebastiano sulla via Appia; anche in questo caso i fedeli, come riferisce un itinerario del 1370, infilavano il capo nelle due aperture (D. MONDINI, *Le 'tombe' dei martiri nelle basiliche di San Lorenzo fuori le mura e di San Sebastiano sull'Appia (secolo XIII)*, in *Atti del Colloquio internazionale Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma da Costantino a Sisto IV (Istituto Olandese a Roma, 3-4 dicembre 1999)*, a cura di S. DE BLAAUW in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», 59 (2001), pp. 208-229, in part. pp. 218-222, figg. 8-9).

¹²³ GUADAGNI, *Breve relatione* cit., pp. 35, 80.

¹²⁴ EBANISTA, *Gli appunti inediti* cit., p. 197, fig. 2.

¹²⁵ REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia* cit., p. 515.

¹²⁶ Per l'usanza di introdurre il capo nelle *fenestellae* cfr. BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 561.

¹²⁷ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 240-242, fig. 86; ID., *La tomba* cit., pp. 104-107, figg. 59-60; F. BLOISI - C. EBANISTA - L. FALCONE - L. VICARI, *Infrared image analysis and elaboration for archaeology: the case study of a medieval "capsella" from Cimitile, Italy*, in «Applied Physics. B, Lasers and Optics», 101 (2010), pp. 471-479, in part. p. 478; EBANISTA, *Testimonianze archeologiche* cit., pp. 501-503, fig. 5.

¹²⁸ Per la dispersione delle capselle e il loro fortuito rinvenimento cfr. C. EBANISTA, *Capselle per reliquie d'altare*, in *La parrocchiale di S. Felice nel complesso basilicale di Cimitile* (Coemeterium, 1), a cura di C. EBANISTA, Napoli-Roma, LER, 1999, pp. 235-243, in part. p. 235, nota 4. In occasione del restauro, preliminare all'esposizione delle capselle nell'*Antiquarium* del complesso basilicale, i frammenti, ridotti perlopiù in polvere, furono rimossi e trasferite in reliquari che attualmente sono conservati nella chiesa di S. Maria degli Angeli. Sarebbe quanto mai opportuno recuperare e analizzare i resti e ricongiungerli alle capselle.

Basso medioevo/prima età moderna

Tra la fine del XII secolo e la prima metà del successivo al primo piano del campanile della basilica di S. Felice (fig. 1 n. 14) venne ricavata una cappella cui si accedeva dal lato orientale, grazie alla scala che partiva dall'adiacente atrio¹²⁹. Nella parete orientale dell'oratorio, che aveva le pareti completamente affrescate¹³⁰, venne ricavata un'ampia nicchia (115 x 315 cm; profondità 63 cm) che ospitò l'altare a blocco (77 x 63; h 105 cm) con *fenestella* (14 x 20 cm; prof. 22 cm) sul lato anteriore (ovest) rivestita di marmo (*variante IIIa1c*). L'altare (fig. 17), realizzato con tufelli e orientato come quelli delle cappelle di S. Calonio (fig. 13), dei Ss. Martiri (fig. 12) e della *Sancta Sanctorum* (fig. 15), è ornato nella parte bassa anteriore da un reticolo giallo con dei cerchietti dello stesso colore: tre file in orizzontale e dieci in verticale; al di sopra del reticolo corre una fascia rossa, oltre la quale, ai lati della *fenestella*, compaiono due corone circolari (due per lato in verticale) inscritte in quadrati con fiori tripetali agli angoli. Nella porzione superiore dell'altare, in gran parte demolita, si riconosce un'altra corona circolare, leggermente più grande.

Successivamente al XIII secolo, l'abside della cappella dei Ss. Martiri fu quasi completamente demolita per creare l'accesso all'oratorio di S. Giacomo che venne ricavato riadattando le strutture del mausoleo 14 della necropoli tardoantica¹³¹. Alla fine del Cinquecento, come attesta un inedito manoscritto, «in altari S.^{ti} Jacobi de Cimiterio» era murata l'epigrafe di *T. Rutilius Varus, comes* dell'imperatore Tito¹³²; non è chiaro, però, se si tratta effettivamente dell'oratorio annesso al santuario – di cui abbiamo notizie certe a partire dal 1644¹³³ – oppure dell'omonima cappella ubicata all'esterno del complesso basilicale¹³⁴. Tra il 1675 e il 1688, in concomitanza con lo sterro

¹²⁹ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 284-298, figg.104-113.

¹³⁰ Per la decorazione a fresco della cappella, che in Campania trova confronti con contesti databili fra il IX secolo e la fine XI-inizi XII secolo, cfr. EBANISTA, *et manet* cit., p. 292; ID., *Interventi edilizi* cit., p. 171, tav. 8.

¹³¹ Il *terminus post quem* è offerto dalla duecentesca Madonna Regina raffigurata nell'abside della cappella dei Ss. Martiri (BELTING, *Die Basilica* cit., pp. 33-34, 122, fig. 17; ID., *Studien* cit., p. 95, fig. 37; ID., *Cimitile* cit., p. 184, fig. 19) che venne in gran parte distrutta per accedere all'attiguo oratorio di S. Giacomo (EBANISTA, *Remondini* cit., pp. 290-292).

¹³² *de la vita delli cinque Santi* cit., f. 101^r; cfr. *CIL*, X, 1258.

¹³³ FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 125.

¹³⁴ GUADAGNI, *Nola Sagra* cit., p. 197.



Fig. 17. L'altare della cappella al primo piano del campanile della basilica di S. Felice (Rosario Claudio La Fata).

dell'edificio di culto, Guadagni fece ingrandire «giusto il rito romano» l'altare di S. Giacomo (fig. 1 n. 1) che era alto 5 palmi e largo 4 (= 132 x 105 cm); gli scavi misero in luce, tra l'altro, «un tumulo mirabile d'intiero tufo di palmi 14», nel quale il preposito rinvenne «ossa, ma senza testa e paramenti vescovili aspersi di sangue» che depose «nel fondo del nuovo altare»¹³⁵ (fig. 12). Quest'ultimo era largo 122 e profondo 80 cm; alla base presentava un ampio gradino¹³⁶, ma non aveva una *fenestella* (*variante IIIa2*). Negli anni Trenta del secolo scorso il dispositivo eucaristico eretto da Guadagni – sulla cui datazione Braun non si era espresso¹³⁷ – è stato demolito per effettuare lo scavo dell'ambiente, mentre il sarcofago è stato lasciato *in situ* nell'angolo nord-est della cappella; stando ad una foto scattata prima della distruzione (fig. 12), l'altare era stato addossato al muro che chiudeva l'abside di S. Giacomo, anch'esso abbattuto da Chierici¹³⁸. Sulla parete di fondo della cappella, ai lati dell'altare, sono invece tuttora conservate due nicchie (35 x 22 cm).

Nel XIV secolo, ad una distanza di 75 cm dalla parete di fondo della navata destra della basilica di S. Felice, venne eretto un altare (94 x 102 cm; h max cons. 100 cm) (fig. 1 n. 12) in blocchi squadrati di tufo giallo con qualche frammento di laterizi¹³⁹ (fig. 18). Uno spesso strato di intonaco ne rivestì le pareti; sul lato posteriore (est), dove l'intonaco forma una sporgenza, venne ricavata una *fenestella* (24 x 30 cm; prof. 33 cm) (*variante IIIb*). L'ubicazione dell'altare e la posizione del deposito di reliquie (che non è foderato di marmo) differenziano la struttura dalle mense liturgiche presenti nelle cappelle di S. Calonio (fig. 13), dei Ss. Martiri (fig. 12), *Sancta Sanctorum* (fig. 15) e nel primo piano del campanile (fig. 17). In corrispondenza dell'altare, al centro della parete di fondo della navata destra della basilica, venne creata una nicchia ad arco verosimilmente ogivale, di cui rimane la parte inferiore, individuata da due semicolonne in tufo¹⁴⁰; la nicchia ospitava in alto l'immagine della *Madonna con il Bambino*, mentre in basso una zoccolatura con losanghe e triangoli variamente colorati¹⁴¹.

¹³⁵ GUADAGNI, *Nola Sagra* cit., p. 75; cfr. REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia* cit., pp. 478-479; AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., pp. 358-359.

¹³⁶ ROHAULT DE FLEURY, *La Messe* cit., pp. 173-174, tav. CCL.

¹³⁷ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 226, tav. 37.

¹³⁸ Oltre all'altare venne demolita anche la retrostante parete che, anteriormente alla sua costruzione, aveva tamponato l'abside della cappella (fig. 12); al termine dei lavori il piccolo emiciclo venne in parte ricostruito (EBANISTA, *Remondini* cit., p. 292).

¹³⁹ EBANISTA, *et manet* cit., p. 337, figg. 51, 126.

¹⁴⁰ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 335-336, fig. 51 nn. 1107 e 1108.

¹⁴¹ EBANISTA, *Interventi edilizi* cit., pp. 175-176, tav. 9.

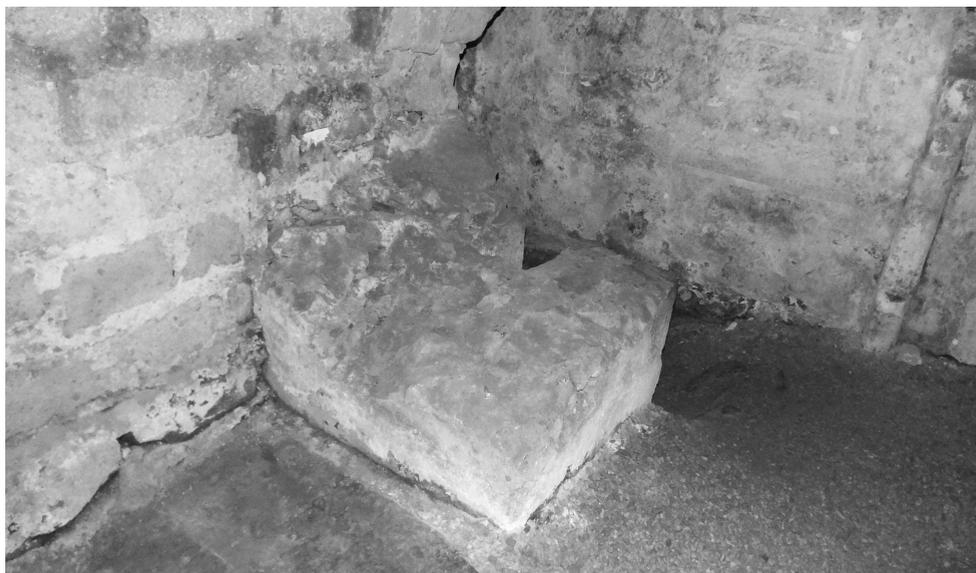


Fig. 18. L'altare della navata destra della basilica di S. Felice (Carlo Ebanista).

Nella prima metà del Trecento, sul lato nord dell'abside occidentale della basilica di S. Felice, fu eretta la cappella di S. Maria degli Angeli; la struttura era costituita da due campate rettangolari in quota con il calpestio esterno, notevolmente più alto del pavimento dell'abside. Come attestano i lacerti d'intonaco al centro della parete sud della campata occidentale, la cappella venne affrescata almeno tre volte: al 1344 o al 1384 risale il secondo strato, individuato da un pannello raffigurante la *Vergine con il Bambino tra due angeli oranti*¹⁴², presso il quale doveva sorgere uno dei due altari (figg. 1 n. 17, 11 n. 6) non officiati che sono menzionati negli *Atti* della visita pastorale del 1615¹⁴³; l'altro (fig. 11 n. 7), situato sulla scomparsa parete di fondo della campata orientale, accoglieva verosimilmente la «tavola» con l'effigie della «Madre Santissima di Dio» attestata nel 1644¹⁴⁴.

Il 17 ottobre 1367 Franceschello del Giudice, figlio di Tommaso¹⁴⁵, nel dettare le sue ultime volontà al notaio Nicola de Simone, chiese di essere inumato «nella chiesa di S. Felice, nella cappella dove sono sepolti i suoi

¹⁴² EBANISTA, *et manet* cit., p. 319, fig. 121.

¹⁴³ ASDN, *Sante Visite*, VIII, f. 115^v, a. 1615.

¹⁴⁴ FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 123.

¹⁴⁵ C. BUONAGURO, *Documenti per la storia di Nola (secoli XI-XIV)* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 14), Salerno, Carlone, 1997, p. 117, doc. 353.

genitori»; nel lasciare 15 tari per la «riparazione» del sacello, Franceschello commissionò «un calice d'argento, un paramento sacerdotale e una copertura per l'altare»¹⁴⁶. Molto probabilmente la cappella del Giudice corrisponde all'atrio della basilica, sulla cui parete orientale si trova un arcosolio (fig. 1 n. 13, 11 n. 3) che accoglie un sarcofago marmoreo del III secolo d. C.¹⁴⁷: nel sottarco è raffigurato l'*Agnus Dei tra due angeli turiferari*, mentre nella lunetta una *Deesis* (Cristo tra la Vergine e S. Giovanni Evangelista) e il defunto sul letto funebre¹⁴⁸. Come recitava l'epitaffio ancora visibile alla fine del Cinquecento, nel sarcofago fu sepolto Tommaso del Giudice, la cui famiglia esercitava il patronato sull'«antig(ui)ss(im)o oratorio» del Salvatore, corrispondente forse all'arcosolio che allora si trovava sotto la scala che conduceva al primo piano del campanile¹⁴⁹. Laddove fosse possibile identificare Tommaso con il padre di Franceschello, la costruzione dell'arcosolio andrebbe collocata tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento; ritengo, però, più probabile che il defunto fosse un antenato di Franceschello. La lettura stilistica e iconografica dell'affresco suggerisce, infatti, una datazione alla prima metà del XIII secolo¹⁵⁰. Se, come appare plausibile, l'identificazione della cappella del Giudice con l'ambiente nel quale si trova l'arcosolio è corretta, bisogna ritenere che qui, nella seconda metà del XIV secolo, sorgesse l'altare al quale Franceschello destinò il calice, il paramento sacerdotale e la copertura.

Egli, inoltre, donò 4 once per la riparazione della chiesa e della sua «tribuna»¹⁵¹; quest'ultima, con ogni probabilità, corrisponde al presbiterio orientale della basilica (fig. 11 n. 13), se si considera che nel 1587 venne restaurato a spese della moglie di Fabrizio del Giudice, forse un discendente di Franceschello. Alla fine del Cinquecento l'abside orientale era ancora cinta dai plutei del vescovo Lupeno e accoglieva il crocifisso ligneo della prima metà del XIV secolo¹⁵². Franceschello nel 1367 lasciò alla chiesa anche un'on-

¹⁴⁶ BUONAGURO, *Documenti* cit., p. 89, doc. 265; sarebbe interessante identificare la «copertura d'altare» con il «frontale d'oro matto con dodici Apostoli» che nel 1580 era conservato nella basilica e che sparì anteriormente al 1632 (EBANISTA, *et manet* cit., p. 301, nota 109).

¹⁴⁷ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 64-68, 299, figg. 12-13.

¹⁴⁸ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 299-303, fig. 141; ID., *Interventi edilizi* cit., pp. 171-172.

¹⁴⁹ EBANISTA, *et manet* cit., p. 360.

¹⁵⁰ FALLA CASTELFRANCHI, *La decorazione* cit., p. 314; EBANISTA, *et manet* cit., pp. 299-303.

¹⁵¹ BUONAGURO, *Documenti* cit., p. 89, doc. 265.

¹⁵² EBANISTA, *et manet* cit., pp. 333-334, fig. 125.

cia «per la riparazione della cappella di S. Paolino»¹⁵³. Nonostante a Cimitile il culto del santo si sia sviluppato tra il VI e il IX secolo, dell'esistenza di una cappella di S. Paolino non abbiamo altre testimonianze, se si esclude un breve riferimento negli atti della visita pastorale del 1615; in quell'anno, infatti, il vescovo Lancellotti «se contulit personaliter ad altare S.^{ti} Paulini in eadem Ecclesia constructum»¹⁵⁴. La circostanza che il presule visitò la struttura dopo la *Sancta Sanctorum* (fig. 11 n. 12) e prima della cappella di S. Maria del Carmelo (fig. 11 n. 8) potrebbe indicare che l'altare di S. Paolino era ubicato tra l'edicola mosaicata e il presbiterio occidentale¹⁵⁵.

Nei secoli terminali del medioevo gli altari della cappella di S. Calonio (figg. 1 nn. 4, 6, 11 nn. 18, 20) vennero sopraelevati di circa 15 cm; le nuove mense, appoggiate alle pareti grazie a supporti alloggiati in appositi fori, danneggiarono gli affreschi altomedievali delle nicchie e ne coprono la parte inferiore¹⁵⁶. Verosimilmente nella stessa occasione al centro dell'abside fu addossato un altare (figg. 1 n. 5, 11 n. 19) in conci di tufo e laterizi¹⁵⁷ che si differenzia dagli altri esistenti a Cimitile perché privo della *fenestella*¹⁵⁸ (*variante IIIa2*); rivestito da intonaco grezzo, utilizza come mensa un grosso blocco di calcare (118 x 102 cm; spessore 20-30 cm) (fig. 13). Alla fine del Settecento, in occasione della costruzione della nuova parrocchiale, la cappella venne parzialmente demolita; scomparve, così, anche il catino absidale nel quale nel 1644 era raffigurato «un angelo con la tromba in bocca e attorno vi è un cartoccio, ove è scritto *surgite mortui venite ad iudicium*»¹⁵⁹. Considerato che dalla metà del Cinquecento sino alla fine del secolo successivo la cappella (ormai non più officiata) fu lasciata in stato di abbandono, l'affresco e molto probabilmente l'altare vanno ricondotti ad una ristrutturazione tardomedievale¹⁶⁰.

¹⁵³ BUONAGURO, *Documenti* cit., p. 89, doc. 265.

¹⁵⁴ ASDN, *Sante Visite*, VIII, f. 115r, a. 1615.

¹⁵⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 332.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵⁷ La struttura, che è stata parzialmente demolita sul lato sud, è larga 118 cm e profonda 102 cm nella parte più ampia; in origine, come attesta l'incasso della mensa nel paramento dell'emiciclo, l'altare era largo 165 cm. L'altezza, compresa la mensa, si aggira intorno a 103 cm; al di sotto del pavimento in lastre marmoree, anch'esso demolito sul lato meridionale, si riconosce la fondazione dell'altare che, ad ovest, è più stretta del blocco murario soprastante.

¹⁵⁸ Il foro visibile quasi al centro della porzione superstite del lato anteriore dell'altare è uno scasso praticato durante gli scavi; altri buchi, anch'essi molto irregolari, si notano sul versante sud della struttura.

¹⁵⁹ FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 134.

¹⁶⁰ EBANISTA, *et manet* cit., p. 338; cfr. BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 226, tav. 37 che non prende posizione in merito alla datazione.

Al periodo compreso tra la fine del XVI secolo e il 1644 va, invece, attribuita la trasformazione del mausoleo 4 della necropoli tardoantica nella cappella di S. Alcalà, nome che costituisce un'evidente corruzione dialettale di Archelaa o Archelaide. Nella diocesi di Nola il culto della santa – che potrebbe essere identificata con la quasi omonima Artellaide venerata a Benevento sin dal 797 – è attestato dal 1205; per avere notizie di un edificio di culto bisogna, invece, giungere agli inizi del XIV secolo¹⁶¹. L'assenza di qualsiasi riferimento al culto della santa nella documentazione cinquecentesca sembra indicare che allora il mausoleo 4 (rimasto interrato almeno sino alla prima metà del XIII secolo) non era stato ancora trasformato in oratorio¹⁶². Una circostanza che è documentata solo dal 1644, quando Ferraro la ricorda come la «profondissima grotta [...] di S. Alcalà»¹⁶³. Se questa ipotesi fosse corretta, la costruzione dell'altare a blocco¹⁶⁴ (fig. 19), tuttora conservato nel settore nord dell'ambiente (figg. 1 n. 15, 11 n. 1), andrebbe collocata tra la fine del Cinquecento e il 1644; la mensa, posizionata ad una distanza di 80 cm dalla parete di fondo, presenta una *fenestella* (larga 25 cm, alta 27 cm, profonda 28 cm) sul retro (lato ovest)¹⁶⁵ (*variante IIIb*). Rivestito da uno spesso strato di intonaco, l'altare è simile, per orientamento e posizione, a quello eretto nella navata destra della basilica di S. Felice nel corso del XIV secolo¹⁶⁶. Per queste caratteristiche le due installazioni liturgiche si differenziano da quelle esistenti nelle cappelle di S. Calonio, dei Ss. Martiri (*varianti IIIa1a*), *Sancta Sanctorum* (*variante IIIa1b*) e nel primo piano del campanile (*variante IIIa1c*) che sono addossate alla parete e hanno la *fenestella* sul lato anteriore (ovest).

Qualche considerazione

Come ha rilevato Noël Duval, per un corretto studio tipologico e culturale degli altari è opportuno partire dalle testimonianze archeologiche e poi cercare le convergenze nelle fonti scritte¹⁶⁷. Il santuario di Cimitile permette di

¹⁶¹ EBANISTA, *et manet* cit., p. 418.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 284, 418-419, fig. 21.

¹⁶³ FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 125.

¹⁶⁴ Il blocco in muratura è largo 92-96 cm, profondo 55-57 cm e alto 101-104 cm; la mensa (102 x 60 cm) è spessa 11-18 cm.

¹⁶⁵ EBANISTA, *et manet* cit., pp. 418-419, figg. 20 n. 773, 21.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 337, figg. 51 n. 1110, 103, n. 24, 126.

¹⁶⁷ DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., p. 8.

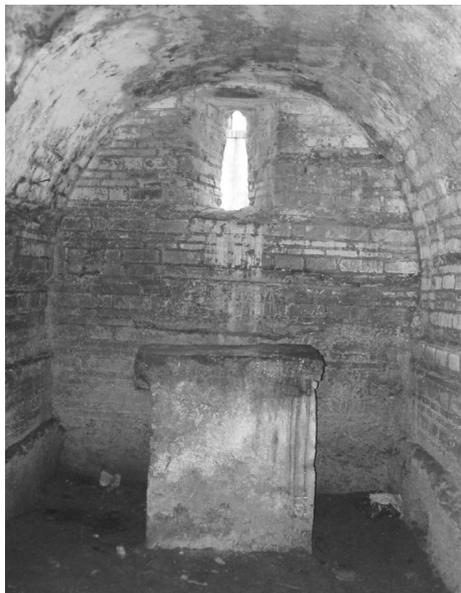


Fig. 19. L'altare del 'carcere di S. Alcalà' (Carlo Ebanista).

seguire a pieno questo procedimento, grazie alle installazioni liturgiche sopravvissute o documentate archeologicamente. Sebbene la scomparsa di numerosi altari e la non perfetta conservazione dei nove esemplari rimasti *in situ*¹⁶⁸ non consentano una classificazione esaustiva, è tuttavia possibile riconoscere una sequenza cronotipologica, sulla base dei dati stratigrafici, dell'associazione con gli affreschi e dei confronti con dispositivi eucaristici attestati in altri contesti.

I *tipi I e II*, individuati rispettivamente dall'altare a cassa eretto sulle tombe di Felice e Paolino nel VI secolo¹⁶⁹ (fig. 4) e da quello a sarcofago costruito sui resti del precedente tra VIII e IX secolo (figg. 7-10), si distinguono da quelli a blocco (*tipo III*), in quanto i due sepolcri venerati ne determinarono la posizione asimmetrica all'interno dell'edificio di culto, l'orientamento e le dimensioni.

¹⁶⁸ L'altare della Maddalena nella cappella dei Ss. Martiri, quelli della cappella di S. Calonio, del campanile e della navata destra della basilica di S. Felice sono privi della mensa; quest'ultimo e quello di S. Paolino in S. Calonio risultano in parte demoliti.

¹⁶⁹ Ad un analogo altare a cassa (*tipo I*) potrebbe appartenere il paliotto con croce gemmata conservato nella cripta della cattedrale di Nola, sulla cui collocazione originaria la critica è, però, in disaccordo (EBANISTA, *Tra Nola e Cimitile* cit., pp. 64-66, 95-98, fig. 15).

Il *tipo I* è assimilabile al già citato altare sorto sui sepolcri dei martiri romani Evenzio e Alessandro, che costituisce l'esempio a cassa più antico elevato su una tomba venerata¹⁷⁰. Attestata anche nell'Africa settentrionale¹⁷¹, questa tipologia è particolarmente diffusa in Italia nei contesti paleocristiani, come indicano gli esempi di Grado (V-VI secolo)¹⁷², Ravenna¹⁷³ e Roma (VI secolo). Proprio in quest'ultima città si trovano gli altari a cassa più simili al *tipo I* di Cimitile: mi riferisco a quello fatto costruire da papa Felice IV (526-530) nella basilica dei Ss. Cosma e Damiano¹⁷⁴ e, soprattutto, all'installazione liturgica innalzata dal pontefice Giovanni III (561-574) nella chiesa dei Ss. Apostoli¹⁷⁵. In Campania un interessante confronto potrebbe essere rappresentato dall'altare della basilica dei vescovi nella catacomba di S. Gennaro a Napoli, qualora fosse possibile attribuire allo scomparso dispositivo eucaristico le transenne a *cancellum* e il pilastro trovati nel corso degli scavi¹⁷⁶, immaginando una disposizione dei pezzi analoga a quella documentata nell'altare eretto dai presbiteri romani Urso e Proclino, all'epoca di papa Innocenzo I (401-417), sul sepolcro di S. Sebastiano sulla via Appia¹⁷⁷.

L'altare a sarcofago di Cimitile (*tipo II*) – formalmente assimilabile, ad esempio, a quello realizzato durante il pontificato di Bonifacio I († 422) presso il sepolcro del martire Silano nella catacomba di Felicita a Roma¹⁷⁸ o al dispositivo eucaristico della chiesa di S. Maria *foris portas* a Castelseprio (VIII secolo)¹⁷⁹ – trova un puntuale riscontro nell'installazione liturgica sorta

¹⁷⁰ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 193, 560, tavv. 28, 100; FIOCCHI NICOLAI, *I cimiteri paleocristiani* cit., pp. 316-318, 338-343, figg. 285-299.

¹⁷¹ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 203.

¹⁷² BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 194.

¹⁷³ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 196-198, tav. 102; DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., pp. 13, 16; BROGIOLO - CHAVARRÍA ARNAU - MARANO, *Altari in Italia settentrionale* cit., p. 52; L. SOTIRA, *Gli altari nella scultura e nei mosaici di Ravenna (V-VIII secolo)*, Bologna, Ante quem, 2013, pp. 123-128.

¹⁷⁴ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 194, tav. 103.

¹⁷⁵ GUIDOBALDI, *Strutture liturgiche* cit., p. 179, fig. 9.

¹⁷⁶ C. EBANISTA, E. PROCACCIANTI, *Elementi di recinzione marmorea di età tardoantica dalla catacomba di S. Gennaro a Napoli*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», LXXXIX (2013), pp. 85-116, in part. pp. 89-90, 96-99, 103, figg. 2a1-2, 7a-b, 8; C. EBANISTA, *Il contributo di Nicola Ciavolino alla conoscenza della catacomba di San Gennaro a Napoli: le indagini archeologiche del 1971-72*, in *Nicola Ciavolino a vent'anni dalla scomparsa: il presbitero, lo studioso, l'archeologo*. Atti del Convegno di studi (Napoli, 8 maggio 2015), («Campania Sacra», 46-47, 2015-16), Napoli, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2016, pp. 31-108, in part. pp. 54, 97-99, fig. 27.

¹⁷⁷ PERGOLA, *Nuove considerazioni* cit., p. 696, fig. 3.

¹⁷⁸ PERGOLA, *Nuove considerazioni* cit., p. 697.

¹⁷⁹ BROGIOLO - CHAVARRÍA ARNAU - MARANO, *Altari in Italia settentrionale* cit., p. 56, fig. 10.

a Napoli nel corso dell'VIII secolo sulla tomba del vescovo Agrippino nell'omonima basilichetta nella catacomba di S. Gennaro¹⁸⁰. Nonostante le incertezze che pure permangono, sembra assodato che a Cimitile la cavità non fosse collegata con l'esterno attraverso una *fenestella confessionis*¹⁸¹, com'è, invece, attestato nell'altare napoletano. Il trasferimento di reliquie dalle tombe venerate (fig. 8) al soprastante dispositivo eucaristico cimitilese può essere accostato, in un certo qual modo, alla traslazione dei resti dei santi Ambrogio, Gervasio e Protasio dai sepolcri al sarcofago di porfido protetto dall'altare d'oro di Vuolvino nella basilica ambrosiana a Milano (prima metà del IX secolo)¹⁸².

L'altare a blocco della *variante IIIa1b*, appoggiato alla parete orientale della cappella *Sancta sanctorum* e dotato di una *fenestella* sul lato anteriore, trova riscontro – tanto per citare un caso campano – nell'esemplare addossato al perimetrale est dell'oratorio di S. Aspreno a Napoli nella seconda metà del X secolo¹⁸³. La presenza della nicchia in corrispondenza degli altari a blocco addossati alle pareti di fondo degli oratori dei Ss. Martiri e di S. Calonio (*variante IIIa1a*) è dovuta probabilmente alla necessità di ampliare lo spazio della mensa; non a caso il coevo dispositivo eucaristico della cappella *Sancta sanctorum* (*variante IIIa1b*), che è leggermente più grande, non è sormontato da una nicchia. Quella che accoglie l'altare a blocco della cappella del campanile della basilica di S. Felice (*variante IIIa1c*) è, invece, un espediente per evitare che l'installazione sottraesse spazio al luogo di culto, di per sé già piccolo (286 x 320 m); limitatamente all'ubicazione, può essere accostato alla struttura esistente nella nicchia situata sul lato meridionale della parete di fondo del vestibolo inferiore della catacomba di S. Gennaro a Napoli¹⁸⁴. L'assenza della *fenestella* differenzia l'altare centrale della cappella di S. Calonio (*variante IIIa2*) dalle altre installazioni liturgi-

¹⁸⁰ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 225, tav. 38; U. M. FASOLA, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma, Editalia, 1975, pp. 53-54, 167-168, figg. 105-106; EBANISTA, *Testimonianze archeologiche* cit., pp. 511, 524, fig. 9.

¹⁸¹ La mancanza dell'apertura differenzia la struttura cimitilese dal secondo tipo di altare a cassa individuato da BRAUN, *Der christliche Altar* cit., p. 192.

¹⁸² BROGIOLO, CHAVARRÍA ARNAU, MARANO, *Altari in Italia settentrionale* cit., pp. 49, 56.

¹⁸³ M. FALLA CASTELFRANCHI, *La cappella di Sant'Aspreno a Napoli e la sua decorazione pittorica*, in *Quei maledetti normanni. Studi offerti a Errico Cuozzo per i suoi settant'anni da Colleghi, Allievi, Amici*, a cura di J.-M. MARTIN - R. ALAGGIO, Ariano Irpino, CESN, 2016, pp. 439-454, in part. pp. 440, 445, fig. 12.

¹⁸⁴ FASOLA, *Le catacombe* cit., p. 204, fig. 128, tav. XV; C. EBANISTA, *Il piccone del fossore: un secolo di scavi nella catacomba di S. Gennaro a Napoli (1830-1930)*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», LXXXVI (2010), pp. 127-174, in part. pp. 145-146, fig. 10.

che a blocco di Cimitile; le reliquie molto probabilmente erano conservate nel pozzetto ricavato nel pavimento in corrispondenza della corda absidale. Gli esemplari a blocco situati nella navata destra della basilica di S. Felice e nel ‘carcere di S. Alcalà’ (*variante IIIb*) – isolati dalle pareti e dotati di una *fenestella* sul lato posteriore – possono essere accostati, tanto per rimanere nel Nolano, al dispositivo eucaristico della chiesa altomedievale scoperta nella frazione Schiava del comune di Tufino, a pochi km da Cimitile¹⁸⁵.

La mancanza del calpestio originario e/o della mensa non permette di pronunciarsi compiutamente in merito all’altezza degli altari delle diverse tipologie; stando agli esemplari meglio conservati, sembra si sia verificato un graduale aumento nel corso dei secoli, passando dai 92 cm della *variante IIIa1b* (*Sancta sanctorum*), ai 102 cm della *variante IIIa1a* (S. Eusebio), ai 103 cm della *variante IIIa2* (S. Calionio, centrale), ai 115 cm della *variante IIIb* (S. Alcalà). Per le altre dimensioni (larghezza e profondità), disponiamo di maggiori informazioni: le installazioni altomedievali – suddivisibili in piccole (*variante IIIa1a*, S. Calionio), medie (*variante IIIa1a*, Ss. Martiri) e grandi (*variante IIIa1b*, *Sancta sanctorum*) – sono più anguste di quelle bassomedievali (*varianti IIIa2*, *IIIb*) o di prima età moderna (*variante IIIb*). Un’analogia circostanza si riscontra anche per lo spessore delle mense, se si confrontano quelle degli altari delle *varianti IIIa1a* (4,5-5,5 cm) e *IIIa1b* (7 cm) con quelle delle *varianti IIIa2* e *IIIb* (11-15 cm), e per le *fenestellae*, come sembrano suggerire le ridotte dimensioni dei pozzetti delle *varianti IIIa1a* (S. Calionio, 13 x 16 cm, prof. 18 cm; Ss. Martiri, 18/18,5 x 15/15,5 cm, prof. 21/23 cm) e *IIIa1b* (*Sancta sanctorum*, 15 x 25 cm, prof. 38 cm), *IIIa1c* (campanile, 14 x 20 cm, prof. 22 cm) rispetto ai *loculi* della *variante IIIb* (navata destra della basilica di S. Felice, 24 x 30, prof. 33 cm; S. Alcalà, 25 x 27, prof. 28 cm). A questi ultimi va associata la scomparsa *fenestella*

¹⁸⁵ L’altare, che ha la *fenestella* sulla faccia ovest, è realizzato con pietre rustiche di tufo e ricoperto da intonaco dipinto (G. VECCHIO, *La cristianizzazione del territorio nolano fra tarda antichità e alto medioevo: nuovi dati dallo scavo di un edificio di culto a Schiava di Tufino*, in *La Campania fra tarda antichità e alto medioevo: ricerche di archeologia del territorio*. Atti della Giornata di studio (Cimitile, 10 giugno 2008), a cura di C. EBANISTA - M. ROTILI, Cimitile, Tavolario Edizioni, 2009, (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 1), pp. 39-48, in part. p. 39, figg. 1-3, 5); per la datazione dell’impianto della chiesa cfr. anche I. PASSARIELLO *et al.*, *Datazioni radiocarboniche sulle sepolture delle necropoli romane di Palma Campania località Jerola e Nola località Torricelle e della necropoli altomedievale di Tufino località Masseria Pagano: analisi preliminari*, in *Territorio e archeologia, 2, Contributi per lo studio dell’Ager Nolanus*, a cura di N. CASTALDO, Marigliano, Tipolitografia Anselmi, 2012, pp. 259-296.

settentrionale (alta 33 cm e larga 39) dell'altare di S. Felice (figg. 7a, 8 n. 985t, 9 n. 985t), nella quale – come già detto – i devoti ponevano il capo.

L'accrescimento delle dimensioni degli altari procedette di pari passo con la loro moltiplicazione. Se in età paleocristiana e altomedievale ogni chiesa possedeva di norma un unico altare, l'aumento del numero dei religiosi, che non concelebravano in un'unica messa corale, portò ad un significativo incremento della quantità dei dispositivi eucaristici¹⁸⁶. A Cimitile nell'alto medioevo si assistette alla creazione di due altari ai lati delle absidi, dove talvolta poteva essercene un altro centrale: mi riferisco alle absidi occidentale (fig. 11 n. 4) e orientale (fig. 11 n. 13) della basilica di S. Felice, alla chiesa di S. Giovanni (fig. 1 nn. 19-21) e alle cappelle dei Ss. Martiri (fig. 12) e di S. Calonio (fig. 13). In quest'ultimo caso l'appartenenza degli altari laterali (*variante IIIa1a*) ad una fase più antica di quello centrale (*variante IIIa2*) smentisce l'ipotesi che i tre dispositivi furono «élevés en honneur de la sainte Trinité»¹⁸⁷; più plausibile è forse la distinzione fra l'installazione liturgica centrale di rito «latino» e quelli laterali tipici delle «chiese di rito greco»¹⁸⁸. Ad ogni buon conto non va escluso che le strutture laterali potessero servire per preparare il pane e il vino eucaristici che poi venivano trasportati all'altare per essere consacrati e trasformati nel corpo mistico del Salvatore¹⁸⁹. Le nicchie ricavate nelle pareti ai lati delle installazioni liturgiche nella basilica di S. Tommaso, nella chiesa di S. Giovanni (fig. 6) e nell'oratorio di S. Giacomo (fig. 12) dovevano servire – come propose Rohault de Fleury – «à recevoir les instruments du saint sacrifice ou les réserves eucharistiques»¹⁹⁰. Caratteristica del basso medioevo è la moltiplicazione degli altari, ai quali facevano capo, molto probabilmente, i sette 'confrati' di S. Felice che officiavano la basilica insieme al preposito. Quest'ultimo è attestato per la prima volta negli anni 1308-1310¹⁹¹, allorché nella «Ecclesia

¹⁸⁶ BRAUN, *Der christliche Altar* cit., pp. 368-373; EMMINGHAUS, *Altare* cit., p. 441; DUVAL, *Les installations* cit., pp. 24-25; DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., pp. 15-17.

¹⁸⁷ ROHAULT DE FLEURY, *La Messe* cit., p. 170, tav. CCL.

¹⁸⁸ A. VENDITTI, *Architettura bizantina nell'Italia Meridionale, Campania, Calabria, Lucania*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1967, p. 534.

¹⁸⁹ Per questa circostanza cfr. E. ZANINI, *Altare. Area bizantina*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1991, pp. 442-444, in part. p. 444; DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., p. 16.

¹⁹⁰ ROHAULT DE FLEURY, *La Messe* cit., pp. 173-174, tav. CCL.

¹⁹¹ *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, a cura di M. INGUANEZ - L. MATTEI CERASOLI - P. SELLA, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, p. 293, n. 4211.

S. Felicis de Cimiterio» erano presenti sei *fratres*, ossia i presbiteri *Petrus de Cimiterio senex*, *Petrus de Rocca*, *Robertus de Lione*, *Vitalis de Diacono*, *Bernardus de Appayano* e *Vitalis de Gaydo*¹⁹². Sarebbe quanto mai interessante riconoscere un legame tra questi sei *fratres* e i «septem praesbyteri, confratres nuncupati» che nel 1516 officiavano la chiesa insieme al preposito¹⁹³.

Le strutture superstiti consentono di avanzare qualche considerazione in merito all'orientamento degli altari che in Occidente è cambiato nel corso dei secoli, anche in relazione alle diverse tradizioni¹⁹⁴. Se per i *tipi I e II* l'orientamento è legato alla posizione delle tombe venerate di Felice e Paolino, quello dello scomparso altare della basilica *nova* fu determinato dalle scelte costruttive dell'edificio; come ricorda il suo fondatore, l'edificio di culto non era, infatti, rivolto come di consueto ad oriente, ma verso il sepolcro di S. Felice¹⁹⁵. In mancanza di tracce archeologiche, si può solo supporre che l'installazione liturgica fosse ubicata in corrispondenza della corda dell'abside che è sovrelevata rispetto alla navata e accoglie sul fondo i resti di una cattedra, lungo la quale corre una fascia di marmo bianco che delimita il pavimento in *opus sectile*¹⁹⁶, secondo quanto si riscontra presso il bancale del clero nel presbiterio (VI secolo) della basilica di S. Agata Maggiore a Ravenna¹⁹⁷. Diverso è, invece, il caso degli altari a blocco delle *varianti IIIa1a* (Ss. Martiri e S. Calonio), *IIIa1b* (*Sancta sanctorum*) e *IIIa1c* (campanile) che hanno la fronte ad ovest, dov'era a tutti visibile la *fenestella* con le reliquie¹⁹⁸. Le capselle deposte nei sepolcrini all'atto della consacrazione delle installazioni liturgiche rimanevano, infatti, accessibili ai fedeli in modo da rendere loro possibile la santificazione di oggetti (*brandea*, *encolpia*, ecc.) che divenivano reliquie secondarie¹⁹⁹. I *loculi* ubicati nella

¹⁹² *Rationes Decimarum Italiae* cit., p. 298, n. 4287.

¹⁹³ EBANISTA, *et manet* cit., p. 348.

¹⁹⁴ DUVAL, *Les installations* cit., pp. 14-16; ID., *L'autel paléochrétien* cit., pp. 8, 14-15.

¹⁹⁵ Paul. Nol., *epist.* 32,13 (*Prospectus vero basilicae non, ut usitatior mos est, orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam eius adspiciens*).

¹⁹⁶ EBANISTA, *La basilica nova di Cimitile. Resti del pavimento* cit., p. 653, figg. 2-3; per la posizione dell'altare dinanzi alla cattedra del vescovo e agli scanni per il clero cfr. EMMINGHAUS, *Altare* cit., p. 441

¹⁹⁷ RIZZARDI, *L'impianto liturgico* cit., pp. 74-75, fig. 25.

¹⁹⁸ L'ubicazione del dispositivo liturgico della *Sancta sanctorum* a ridosso della parete destra della cappella (cioè quella orientale), anziché su quella di fondo (nord), è una chiara dimostrazione della scelta di orientarlo ad est.

¹⁹⁹ R. FARIOLI CAMPANATI, *Il reliquario e l'arte per la liturgia*, in *Splendori di Bisanzio. Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*, Milano, Fabbri, 1991, pp. 125-131, in part. p. 128.

parte alta, immediatamente al di sotto delle mense, accoglievano invece reliquie destinate a rimanere nascoste, come documenta l'altare di S. Eusebio nell'oratorio dei Ss. Martiri (fig. 12). Anche nel caso delle strutture a blocco staccate dalla parete e dotate di una *fenestella* sul lato posteriore (*variante IIIb*) le reliquie non potevano essere viste dai fedeli. Questa scelta – la cui motivazione ci sfugge – trova un interessante parallelo nel fenomeno che portò al graduale trasferimento delle reliquie, nel corso dei secoli, dal suolo verso la mensa²⁰⁰. A Cimitile l'altare di S. Maria della Sanità nella basilica di S. Felice (fig. 11 n. 16), che ci è pervenuto nell'assetto successivo alla visita pastorale del 1831, rappresenta la fase finale di questo processo, dal momento che nella mensa è inglobato un sepolcristo costituito da un marmo grigio (31 x 31 cm) con un inserto centrale di marmo nero (5 x 6 cm)²⁰¹.

Un ultimo accenno merita la questione dell'intitolazione delle installazioni liturgiche. La dedica a S. Felice di ben due altari – uno *ad corpus* (figg. 4, 7a-b) e l'altro sul lato destro dell'abside della cappella di S. Calonio (figg. 1 n. 4, 13) – appare scontata, come quella a s. Paolino, al quale era forse intitolato l'altare sinistro di S. Calonio (figg. 1 n. 6, 13) nonché quello documentato dal 1367 al 1615²⁰². All'arrivo di reliquie da altri centri della Campania o da più lontano, nonché forse alla devozione di esponenti del clero o dell'aristocrazia, è invece connessa la fondazione degli altari di S. Patrizio (fig. 11 n. 15), S. Calonio (figg. 1 nn. 4-6, 14), S. Eusebio (figg. 1 n. 3, 12), S. Maria Maddalena (figg. 1 n. 2, 12) e S. Giacomo (figg. 1 n. 1, 12). La denominazione dell'altare *Sancta sanctorum* (fig. 15), che è attestata dalla fine del Cinquecento²⁰³, va ricondotta, con ogni probabilità, alla convinzione che – dopo il crollo della basilica *nova* – vi furono trasferite le reliquie che Paolino aveva collocato nel dispositivo eucaristico di quell'edificio²⁰⁴. In virtù dell'errata interpretazione dell'immagine della Vergine col Bambino affrescata sull'adiacente parete della cappella *Sancta sanctorum*, negli *Atti* delle visite pastorali della seconda metà del Settecento l'altare risulta talora intitolato a s. Silvestro²⁰⁵.

²⁰⁰ DUVAL, *L'autel paléochrétien* cit., p. 15.

²⁰¹ EBANISTA, *et manet* cit., p. 487, figg. 51, 159.

²⁰² *Supra*, note 149-150.

²⁰³ *de la vita delli cinque Santi* cit., ff. 60^v, 70^r.

²⁰⁴ L'altare della basilica *nova* racchiudeva un frammento della croce e reliquie di Giovanni Battista, degli apostoli Andrea e Tommaso, dell'evangelista Luca e dei martiri Vitale, Agricola, Eufemia e Nazario (Paul. Nol. *car.* 19, 364-372 e 27, 400-439). Alla traslazione potrebbe far riferimento la scena affrescata alla fine del XII secolo sulla parete di fondo del sacello (EBANISTA, *et manet* cit., pp. 326-328, fig. 124; ID., *Interventi edilizi* cit., p. 168).

²⁰⁵ EBANISTA, *et manet* cit., p. 472.

Le visite pastorali, effettuate dai vescovi di Nola a partire dal 1551, forniscono preziose informazioni sulle installazioni liturgiche e sulla relativa suppellettile (paramenti sacri, arredi, vasellame) che, in alcuni casi, risaliva al medioevo. È il caso, molto probabilmente, della «croce d'Argento laurata d(e) gigli co(n) il Xr(ist)io grande di rilievo et l'immagine di s.^{to} Felice», attestata nella basilica per la prima volta nel 1551 e scomparsa tra il 1651 e il 1675²⁰⁶. Nel 1580 sull'altare di S. Felice era collocata una custodia di legno dorato che accoglieva la «coppa d'argento dove se conserva il S.^{mo} Sacramento»²⁰⁷; in quell'anno tra i paramenti della basilica erano presenti una «tovaglia guernita di seta cremosina per l'altare grande» e un «panno di telapinto quale sta all'altare grande», mentre l'altare di S. Patrizio era addobbato con un «panno di raso negro con la croce rossa, quale è di santo Patrizio»²⁰⁸. In relazione alla deperibilità dei tessuti, i paramenti sono ovviamente scomparsi, ma un'idea dei preziosi drappi che tra X e XI rivestivano i dispositivi eucaristici del santuario ci è offerta dalla *Comunione degli Apostoli* (fig. 16) affrescata nell'abside occidentale della basilica di S. Felice, nonché – tanto per rimanere nel Nolano – dagli altari raffigurati nelle chiese di S. Maria Assunta a Pernosano, frazione di Pago del Vallo di Lauro²⁰⁹ e di Sant'Aniello a Quindici²¹⁰. Anche i libri liturgici dovevano essere particolarmente ricercati, come dimostra il prezioso *Breviario* miniato del XIV secolo, rimasto in possesso dei prepositi di Cimitile sino al 1747²¹¹.

²⁰⁶ EBANISTA, *et manet* cit., p. 349.

²⁰⁷ ASDN, *Sante Visite*, IV, f. 139^r, a. 1580; la presenza della custodia sull'altare è documentata sino al 1644 (FERRARO, *Del Cemeterio Nolano* cit., p. 126; AMBROSINI, *Delle memorie storico-critiche* cit., p. 411).

²⁰⁸ ASDN, *Sante Visite*, IV, f. 139^r, a. 1580.

²⁰⁹ MOLLO, *Gli affreschi* cit., pp. 90-91.

²¹⁰ D. CAMPANELLI, *La chiesa di Sant'Aniello a Quindici e i suoi affreschi*, in «Campania Sacra», 23/1 (1992), pp. 73-98, in part. p. 95; PIAZZA, *Une Communion* cit., pp. 141, 155, nota 36.

²¹¹ Il manoscritto è oggi conservato nell'Archivio Storico Diocesano di Nola (EBANISTA, *et manet* cit., p. 283).

PAOLO DELOGU

*THEOLOGIA PICTA: GIOVANNI VII E L'ADORAZIONE
DEL CROCEFISSO IN SANTA MARIA ANTIQUA DI ROMA **

Giovanni VII fu papa per poco più di due anni (marzo 705-ottobre 707), durante i quali ebbe però il tempo di prendere alcune iniziative che lo connotano come personalità di notevole rilievo. Il *Liber Pontificalis* le riporta succintamente. In sintesi ricorda che allestì un oratorio all'interno della basilica di San Pietro, decorandolo con mosaici; fece decorare di pitture la basilica di Santa Maria Antiqua al Foro, per la quale fece fare anche un nuovo ambone; restaurò la basilica di Santa Eugenia in Roma e alcuni cimiteri di martiri fuori le mura. Oltre a queste attività, che rientravano nelle normali provvidenze dei papi per le chiese di Roma, il *Liber* riporta pochi altri fatti meno comuni. Il papa ricevette dal re longobardo Ariperto il patrimonio delle Alpi Cozie, che era stato sottratto al papato ai tempi dell'invasione; trasferì la sede episcopale dal Laterano ai pressi di Santa Maria Antiqua e vi risiedette fino alla morte; ricevette dall'imperatore Giustiniano II gli atti di un concilio celebrato a Costantinopoli più di dieci anni prima, il cosiddetto Quinisesto del 692, con l'invito a esaminarli, emendarli se necessario secondo la dottrina della chiesa romana e approvarli, ma evitò di farlo, restituendoli all'imperatore così come erano, per mezzo degli stessi ambasciatori che glieli avevano portati. A queste notizie il *Liber* aggiunge un dettaglio che sembra quasi un pettegolezzo: il papa si compiaceva di farsi ritrarre e pose la sua immagine in varie chiese¹.

Questi fatti definiscono un personaggio che presenta caratteri insoliti, e sono stati valutati in vario modo dalla storiografia. La bulimia rappresentativa, che ha qualche riscontro nelle sopravvivenze archeologiche, non sarebbe gran che significativa, se non fosse stata messa in particolare rilievo dal

* Il presente studio verte su argomenti lontani da quelli che sono stati oggetto di tanta parte della ricerca di Giovanni Vitolo e che ho condiviso con lui in passato. Tuttavia conoscendo anche il suo interesse per le immagini e per il loro significato nella storia, spero che accolga volentieri questo prodotto delle mie senili scorribande in territori alieni.

¹ *Liber Pontificalis*, Iohannes VII, ed. L. DUCHESNE, Paris, De Boccard, 1955, vol. I, pp. 385 s. Su Giovanni VII L. A. BERTO, *Giovanni VII*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 638-640; J.-M. SANSTERRE, *Jean VII (705-707). Idéologie pontificale et réalisme politique*, in *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoy*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1982, pp. 377-388.

Liber Pontificalis, per qualche ragione che merita di essere indagata. La restituzione del patrimonio delle Alpi Cozie rientra nel più vasto quadro della cattolicizzazione dei re longobardi e del ristabilimento di nuove intese col papato. Anche il trasferimento della residenza papale dal Laterano alla regione centrale del Foro e del Palatino sollecita una spiegazione che è però difficile formulare con qualche certezza, e d'altra parte riguarda un fatto episodico che non ebbe durevoli conseguenze. Ma soprattutto il comportamento di Giovanni VII nella questione del Concilio Quinisesto suscita problemi, perché si inserisce nella storia degli aspri conflitti teologici e politici del papato con l'impero bizantino, che agitarono gran parte del VII secolo e si sarebbero rinnovati nell'VIII. Il Concilio Quinisesto era stato celebrato nel 692, convocato dallo stesso imperatore Giustiniano II con il compito di definire un gran numero di questioni disciplinari e canoniche che non erano state affrontate nel precedente concilio del 680-681, sesto costantinopolitano e terzo ecumenico, in cui era stata dibattuta e risolta la disputa sul monotelismo, accogliendo, dopo decenni di conflitto che aveva conosciuto momenti drammatici, la dottrina papale sulla doppia natura della volontà di Cristo: una volontà divina e una umana, coesistenti ma distinte nella persona del Verbo incarnato e operanti distintamente, anche se concordemente, nel suo sacrificio sulla croce. La dottrina papale aveva lo scopo di ribadire la completezza della natura umana di Cristo come condizione essenziale perché l'umanità fosse riscattata dall'incarnazione. Il concilio Quinisesto non interveniva sulla questione teologica, accogliendo le deliberazioni del precedente terzo Concilio ecumenico, e si limitava a definire aspetti di ordine e disciplina. Subito dopo la sua conclusione, l'imperatore Giustiniano II aveva inviato gli atti a Roma, perché il papa li approvasse e sottoscrivesse, ma il papa del tempo, Sergio I (687-701) li aveva respinti, condannandoli come contrari alla tradizione della chiesa romana e per questo aveva corso il rischio di essere assassinato da emissari imperiali. Più di dieci anni dopo, mutate le condizioni interne dell'impero, Giustiniano II rinnovava in termini molto più concilianti l'invito al nuovo papa chiedendo che sottoscrivesse gli atti, riconoscendo al Concilio valore ecumenico. Ma Giovanni VII evitò di farlo, pur senza ripetere l'esplicita condanna di Sergio I. Secondo i redattori del *Liber Pontificalis*, ciò fu dovuto a timidezza dettata dalla fragilità umana del papa; implicitamente suggerendo che temesse nuove violenze imperiali. Le valutazioni moderne sorvolano su questi aspetti psicologici e piuttosto si domandano se rifiutando di intervenire sul contenuto degli atti il papa non li avesse tacitamente accettati, consentendo che avessero corso in Roma, forse ad esclusione di alcuni canoni più evidentemente in urto con la

tradizione della chiesa romana. Resta comunque il fatto che il consenso papale non ci fu. Infatti un paio di anni più tardi l'imperatore tornò alla carica: convocò il nuovo papa Costantino a Costantinopoli, dove tra grandi cerimonie e impressionanti manifestazioni di ossequio tributate al papa, un'intesa venne raggiunta, chiudendo di fatto la questione. Perciò altre posizioni critiche mettendo il rinvio degli atti in rapporto con altre iniziative del papa, hanno ravvisato nei suoi comportamenti una oscillazione più o meno coerente tra intento di resistenza e intento di conciliazione nei confronti dell'imperatore e della sua politica religiosa².

Sulla ricezione o non ricezione del concilio Quinisesto, e di conseguenza sulla valutazione generale della personalità e dell'azione di Giovanni VII, un contributo importante viene dall'esame delle decorazioni a mosaico e a fresco da lui promosse rispettivamente in San Pietro e in Santa Maria Antiqua, ricordate dal *Liber Pontificalis* come atti qualificanti del pontificato, che sono state oggetto di ripetute e appassionate indagini da parte degli storici dell'arte, perché quanto ne resta, sebbene ridotto in condizioni lamentevoli, pure costituisce un documento eccezionale della produzione artistica in Roma tra il VII e l'VIII secolo, rivelandone la ricchezza e l'alta qualità. Dell'oratorio in San Pietro restano solo parti dell'immagine della Vergine Maria atteggiata a regina e della figura del papa offerente, conferma della sua propensione a farsi raffigurare nei luoghi sacri. Il ciclo delle storie evangeliche che circondavano questo gruppo centrale è stato distrutto nel 1609 e ne restano solo pochi frammenti e alcuni disegni che però consentono di ricostruire almeno l'impianto generale della raffigurazione³.

In Santa Maria Antiqua i resti delle pitture sono assai più consistenti, anche se profondamente mutilati e corrosi dalle vicissitudini dell'edificio, e associati a uno schizzo d'insieme eseguito al momento della prima scoperta, nel 1702, consentono di ricostruire l'intero programma decorativo nelle linee essenziali (Fig. 1). Sulla parete di fondo del presbiterio, Giovanni VII

² Una ricapitolazione critica della discussione storiografica in G. BORDI, *Die Päpste in S. Maria Antiqua zwischen Rom und Constantinopel*, in *Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter*, hrg. von N. ZIMMERMANN - T. MICHALSKY - S. WEINFURTER - A. WIECZOREK, Regensburg, Schnell & Steiner, 2017, pp. 189-211. Cfr. anche E. BRUNET, *La ricezione del concilio Quinisesto (691-92) nelle fonti occidentali (VII-IX sec.)*, *Diritto-arte-teologia*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011 (Autour de Byzance, 2).

³ A. BALLARDINI - P. POGLIANI, *A reconstruction of the oratory of John VII (705-707)*, in *Old Saint Peter's, Rome*, ed. by R. MCKITTERICK - J. OSBORNE - C.M. RICHARDSON - J. STORY, Cambridge University Press, 2013, pp. 190-213, qui p. 191.

fece comporre una grandiosa rappresentazione a registri sovrapposti⁴. La parete, al cui centro un'abside presentava la figura della Vergine Maria cui era dedicata la chiesa⁵, era già decorata con immagini parte devozionali, parte dogmatiche. Sopra una base dipinta che simulava un rivestimento di marmo, vi era una fascia risalente al secolo precedente, che raffigurava il papa Leone I e i santi teologi Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo, le cui opere erano state utilizzate nel concilio romano del 649 convocato dal papa Martino I per respingere i decreti monoteliti degli imperatori Eraclio e Costante II e definire l'ortodossia romana. Ogni personaggio recava in mano un cartiglio in cui erano riportati, in lingua greca, passi delle opere utilizzate nel concilio⁶. Giovanni VII ricoprì queste immagini facendo dipingere sopra di esse un grande velario, e in un registro più alto fece raffigurare nuovamente i padri della dottrina ortodossa, affiancando ai greci

⁴ Sugli affreschi di Giovanni VII la bibliografia fondamentale è costituita da J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV bis XIII Jahrhundert*, 4 voll., Freiburg 1916; E. TEA, *La basilica di Santa Maria Antiqua*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1937; P.J. NORDHAGEN, *John VII's adoration of the Cross in Santa Maria Antiqua*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 30 (1967), pp. 388-390; P. J. NORDHAGEN, *The frescoes of John VII in Santa Maria Antiqua in Rome*, in «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia», 3 (1968), pp. 1-125, soprattutto 43-54 e 95-98; J.-M. SANSTERRE, *À propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Sainte-Marie-Antique*, in «Byzantion», 57 (1987), pp. 434-440; P. J. NORDHAGEN, *Constantinople on the Tiber: the Byzantines in Rome and the iconography of their images*, in *Early medieval Rome and the Christian West. Essays in honour of Donald A. Bullough* ed. by J. SMITH, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp. 113-134; *Santa Maria Antiqua al Foro Romano. Cento anni dopo*, a cura di J. OSBORNE- J. RASMUS BRANDT- G. MORGANTI, Roma, Campisano Editore 2004; G. BORDI, *Santa Maria Antiqua attraverso i palinsesti pittorici*, in *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio*, a cura di M. ANDALORO - G. BORDI - G. MORGANTI, Milano, Electa, 2016, pp. 34-52; M. ANDALORO, *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio: due tempi, ibid.*, pp. 10-32. La veduta ad acquerello, che figura nei Diari romani di Francesco Valesio, è riprodotta in *Santa Maria Antiqua* cit., p. 302, fig. 1 e altrove. Sulle circostanze in cui venne fatta cfr. TEA, *Basilica* cit., p. 4 s.

⁵ La figura della Vergine nell'abside venne ricoperta da un successivo strato di affresco al tempo del papa Paolo I, e non è più visibile. La sua esistenza e l'appartenenza alla decorazione di Giovanni VII è stata ricostruita sulla base di labili tracce archeologiche e soprattutto della iscrizione dedicatoria: «+SCAE DI (geni)T(ri)CI SEMP(erque virgini Mar)IAE» a sinistra dell'abside che per NORDHAGEN, *Frescoes* cit. p. 39, proseguiva a destra con qualcosa come «I(ohannes indignus episcopus fecit)». cfr. TEA, *Basilica* cit. p. 305; NORDHAGEN, *Frescoes* cit., p. 54; ID., *Constantinople* cit., p. 129. L'integrazione della dedicazione era stata già proposta da W. DE GRÜNEISEN, *Sainte Marie Antiqua*, Rome, Bretschneider, 1911, p. 144. Tuttavia G. BORDI, *S. Maria Antiqua* cit., p. 42 s. ritiene ora che l'immagine della Vergine preesistesse alla decorazione di Giovanni VII e fosse da questi accolta nel suo programma decorativo.

⁶ Trascrizione dei testi in TEA, *Basilica* cit., pp. 217-219.

Basilio e Gregorio Nazianzeno Agostino e un altro padre, non più identificabile, ma con ogni probabilità anch'egli latino⁷.

Aggiornata così la raffigurazione dei maestri della dottrina ortodossa, in un registro ancora superiore, ormai all'altezza del catino dell'abside, Giovanni VII fece raffigurare quattro pontefici, che indicava come propugnatori dell'ortodossia stabilita da quelli: Martino I, il papa del concilio del 649; due papi non più identificabili per il deterioramento dell'affresco e sé stesso col nimbo quadrato dei viventi⁸. Diversamente dalle figure dei padri teologi, effigiati in posizione rigidamente frontale, i quattro papi sono presentati incedenti verso l'immagine dell'abside, cui offrono ciascuno un codice riccamente decorato: con ogni probabilità il tomo della fede ortodossa che avevano professato e difeso. Particolare significato ha la rappresentazione di Martino I, che dopo il concilio antimonotelita da lui organizzato nel 649, era stato deportato a Costantinopoli, sottoposto a giudizio umiliante, deposto, condannato a morte e graziato solo per essere confinato, privo di mezzi, nel Chersoneso, dov'era morto senza far ritorno a Roma. Il *titulus pictus* che lo identifica lo proclama "sanctus". Ma anche le figure degli altri papi, ciascuno dei quali è connotato da un *titulus* che lo qualifica "papa romanus", esprimono una forte rivendicazione del ruolo avuto come difensori e propugnatori dell'ortodossia religiosa, stabilita dai padri raffigurati nel registro sottostante e custodita immutata dalla chiesa di Roma. Giovanni VII facendosi effigiare accanto a loro manifestava di essere sulla stessa linea, teologica e giurisdizionale.

Al di sopra di questa presentazione dei campioni dell'ortodossia, l'affresco manifestava l'oggetto della fede. Un Cristo crocifisso, di dimensioni monumentali tra la Vergine Maria e l'apostolo Giovanni egualmente imponenti⁹, campeggia tra schiere di arcangeli e angeli adoranti, sorvolate da due cherubini e due serafini. Sotto la folla angelica, un'iscrizione monumentale

⁷ TEA, *Basilica* cit., p. 68, suggerisce che si trattasse di Ambrogio, ma senza preciso fondamento. Per BORDI, *Die Päpste* cit., p. 206, si tratta piuttosto del papa Leone I, recuperato dal registro sottostante come esponente dell'autorità dottrinale romana.

⁸ L'identificazione dei papi è stata oggetto di numerose proposte che sono discusse da BORDI, *Die Päpste* cit., che sviluppando un'ipotesi di Grüneisen propone con buoni argomenti di riconoscere nelle due figure rovinate Agatone e Leone II: due papi che ebbero un ruolo fondamentale nello svolgimento e nell'accoglimento ecumenico del Concilio di Costantinopoli del 680/81.

⁹ La figura della Vergine Maria, attualmente scomparsa per il deterioramento della parete, è chiaramente riconoscibile nel disegno che venne fatto nel 1702 al tempo del primo rinvenimento della chiesa.

dipinta a lettere bianche su fondo porpora reca una lunga catena di passi biblici, riferiti al Crocifisso. Più sotto, ai piedi della croce, una folta turba di persone avanza verso di essa da un lato e dall'altro e si unisce ai cori angelici nell'adorazione del Crocifisso¹⁰. Questa composizione non ha precedenti noti nella tradizione dell'iconografia cristiana. A differenza della Croce, il Crocifisso era stato poco rappresentato in precedenza, per lo più su piccoli oggetti devozionali: ampolle di olii benedetti, cofanetti per reliquie; più raramente nell'illustrazione di codici evangelici o nelle icone; mai, per quel che si conosce, in contesti monumentali¹¹. Invece nell'affresco di Giovanni VII proprio la figura del Crocifisso domina l'intero programma comunicativo della decorazione del presbiterio, dove finisce per sovrastare anche l'immagine mariana che si trovava nell'abside¹².

Stante la sua novità, questo affresco è stato oggetto di molti tentativi di interpretazione e spiegazione. Frequentemente lo si è commentato proprio facendo riferimento al Concilio Quinisesto e al suo canone 82¹³, nel quale il Concilio aveva raccomandato che nella decorazione delle chiese e di oggetti liturgici la figura umana di Cristo fosse preferita a quella dell'Agnello, che era usata per evocare il mistero della redenzione. Il simbolo dell'Agnello si fondava sul Vangelo di Giovanni, dove il Precursore, Giovanni Battista, con

¹⁰ L'ipotesi di NORDHAGEN, *Frescoes* cit., pp. 47 s., che essi rappresentino i beati di tutte le nazioni dell'Apocalisse 7, 9, manca di un appropriato riscontro iconografico, perché le figure non indossano vesti candide e non recano in mano rami di palma, come invece avviene in più tarde rappresentazioni che fanno riferimento al testo dell'Apocalisse.

¹¹ Sull'iconografia del Crocifisso in generale *Kreuzigung Christi*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrg. von E. KIRSCHBAUM, II, Rom-Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970, pp. 607-613; M. MRASS, *Kreuzigung Christi* in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, V, Stuttgart, Hiersemann, 1995, pp. 284-356; inoltre F. GALTIER MARTÍ, *L'immagine di Cristo crocifisso tra Oriente e Occidente (secoli V-VIII)*, in *Medioevo mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, a cura di A.C. QUINTAVALLE, Milano, Electa, 2007, pp. 183-193. La più antica figurazione nota in una miniatura di codice è quella dell'Evangelario di Rabbula, per cui v. infra. Sulle icone palestinesi ed egiziane K. WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons. I. From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, Icone B. 32 e B. 36, pp. 57-58; 61-64. La formella della porta lignea di Santa Sabina in Roma, che è una delle prime raffigurazioni della crocifissione in un contesto esposto al pubblico, al di là dell'ambiguità della raffigurazione, è uno dei pannelli più piccoli nell'impaginazione generale della porta, per di più collocato in posizione marginale: cfr. A. BALLARDINI, *La 'Crocefissione' nella porta della basilica di Santa Sabina in Roma*, in *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*. Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999), a cura di B. ULIANICH, vol. I, Napoli, De Rosa Editore, 2007, pp. 271-292.

¹² Per questa immagine cfr. supra, nota 5.

¹³ BRUNET, *Ricezione* cit.

quella metafora aveva presentato Gesù ai seguaci, aggiungendo che egli era l'agnello che avrebbe levato i peccati dal mondo, con implicito riferimento all'agnello sacrificale della tradizione ebraica¹⁴. Assunta nell'iconografia cristiana, l'immagine dell'agnello consentiva di rappresentare il sacrificio di Cristo che col suo sangue aveva riscattato i peccati del mondo, senza rappresentare l'atto stesso del sacrificio, cioè la Crocifissione. I padri conciliari del Quinisesto, nel loro invito a porre l'immagine di Cristo al posto di quella dell'Agnello, intendevano dare rilievo all'incarnazione del Verbo di Dio, come passo fondamentale per la redenzione. La raffigurazione della persona umana di Cristo doveva richiamare agli occhi ed alla mente dei fedeli questa dottrina. Il canone si presentava dunque come un'applicazione delle risoluzioni del precedente concilio ecumenico di Costantinopoli, che condannando il monotelismo aveva dato definitivo risalto alla natura umana di Cristo, proclamata distinta e parallela rispetto alla sua natura divina anche per quanto riguardava l'operare di una propria volontà.

L'immagine monumentale del Crocifisso nel presbiterio di Santa Maria Antiqua potrebbe dunque essere la prova evidente del fatto che Giovanni VII, rinunciando ad emendare gli atti del concilio Quinisesto, li aveva di fatto accettati e li metteva anzi in atto nel programma decorativo della sua chiesa, allineandosi alla normativa caldeggiata dall'imperatore¹⁵. Tuttavia la grande scena dell'adorazione del Crocifisso non si spiega esaurientemente col riferimento al canone conciliare. Nella decorazione monumentale delle chiese la raffigurazione dell'Agnello compare sempre in un contesto escatologico per rappresentare simbolicamente la salvezza operata dal Verbo di Dio. L'Agnello è raffigurato in piedi sopra un piccolo rilievo che rappresenta il monte del Paradiso e sovrasta due file di altri agnelli che da sinistra e da destra incedono verso di lui. In numero di dodici, questi rappresentano gli Apostoli, ma il numero può variare, indicando allora piuttosto i popoli che si rivolgono all'Agnello per ricevere da lui la salvezza. Accanto al riferimento evangelico opera in questa rappresentazione anche il richiamo all'Apocalisse, 14, 1, in cui l'Agnello, che ha aperto il libro dei sette sigilli (Apoc. 5, 6-14), sta in piedi sul monte Sion e riceve il "canto nuovo" di una moltitudine di

¹⁴ Sui fondamenti scritturali dell'Agnello v. F. NIKOLASCH, voce *Agnello*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991, pp. 220-225.

¹⁵ Così ad esempio L. OPIE, *Agnus Dei*, in *Ecclesiae urbis*. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (V-X secolo) (Roma, 4-10-settembre 2000), a cura di F. GUIDOBALDI - A. GUIGLIA GUIDOBALDI, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2002, vol. III, pp. 1813-1840.

eletti che lo esaltano al cospetto dei Quattro Viventi e dei ventiquattro Anziani che stanno davanti al trono dell'Onnipotente.

Entrambi i contesti erano stati raffigurati nelle chiese di Roma fin dal V e VI secolo: la teoria degli agnelli nella fascia alla base del catino dell'abside dei Santi Cosma e Damiano al Foro; l'adorazione apocalittica addirittura nella primitiva facciata di San Pietro¹⁶. In entrambi i casi le raffigurazioni illustravano un concetto spirituale piuttosto che l'evento storico dell'incarnazione di Cristo, che era data per già trascorsa e veniva illustrata nei suoi valori eterni.

La celebrazione apocalittica della figura di Cristo poteva avvenire anche raffigurandolo nel suo aspetto umano. Sempre a Roma così avvenne nella decorazione dell'arco trionfale della basilica di San Paolo fuori le Mura; ma anche in questo caso la figura era fortemente elaborata nei significati simbolici. Di Cristo era rappresentato non l'intero corpo, ma solo il busto nimato, entro un clipeo rotondo, in gesto di maestà. Ai due lati i ventiquattro Anziani si inchinano offrendo corone, sovrastati in alto dai quattro viventi divenuti simbolo degli Evangelisti. Palesemente qui è raffigurato non il Cristo storico, ma il Cristo divino in forma umana, il Cristo del Vangelo eterno e della Parusia¹⁷.

Pur nell'impossibilità di accertare quanto questo tipo di raffigurazione di Cristo fosse diffuso, in particolare in Oriente e a Costantinopoli, sembra di poter concludere che prescrivendo di sostituire all'immagine dell'Agnello quella della figura umana di Cristo, il canone 82 del Concilio Quinisesto non operava una sostanziale innovazione, ma piuttosto raccomandava una scelta tra modelli iconografici esistenti, determinata da finalità catechetiche. Le sue indicazioni sembrano però riferirsi ancora alle raffigurazioni di Cristo nel contesto escatologico, piuttosto che alla rappresentazione del Cristo dei Vangeli, perché fanno esplicito riferimento al Precursore che indica nel Gesù di Nazareth l'Agnello di Dio. L'immagine che viene raccomandata non è quella del Gesù storico, ma quella della missione compiuta dal Verbo

¹⁶ I casi citati sono tra i pochissimi esempi sopravvissuti. Per Ss. Cosma e Damiano v. V. TIBERIA, *Il mosaico restaurato: l'arco della basilica dei santi Cosma e Damiano*, Roma, Gangemi, 1998; per la facciata di San Pietro v. G. BORDI, *L'Agnus Dei, i quattro simboli degli evangelisti e i ventiquattro Seniores nel mosaico della facciata di San Pietro in Vaticano*, in *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini 312-468*, a cura di M. ANDALORO, (*La pittura medievale a Roma 312-1431. Corpus I*), Roma, Jaca Book, 2006, pp. 416-418.

¹⁷ Sul mosaico di San Paolo fuori le mura v. G. BORDI, *Il mosaico dell'arco trionfale. I. Il busto di Cristo, i quattro simboli degli evangelisti i ventiquattro Seniores e gli apostoli Pietro e Paolo*, in *L'orizzonte tardoantico cit.*, pp. 395-402.

incarnato. In nessun caso il Concilio sembra prescrivere la raffigurazione della Crocifissione o del Crocifisso. Un altro canone dello stesso concilio, il 72, che raccomandava la venerazione della Croce, non contemplava affatto che su essa fosse rappresentato il Crocifisso.

La grande raffigurazione promossa da Giovanni VII, che ha al centro proprio il Crocifisso nella sua completa figura umana, costituisce dunque una sostanziale novità, che ha poco o nessun rapporto con quanto raccomandato dal canone 82 del Concilio, in quanto porta alle estreme conseguenze rappresentative quella che era l'intenzione dei padri conciliari, sostituendo alla figura simbolica o teofanica di Cristo l'immagine dell'uomo crocifisso come oggetto proprio dell'adorazione degli angeli e degli uomini.

Per spiegare l'origine di questa nuova forma di rappresentazione escatologica, si è ipotizzato che essa sia la trasposizione figurativa dei significati simbolici contenuti nella liturgia della Messa¹⁸. Nelle chiese orientali, l'ingresso del Vangelo nel santuario era accompagnato dal canto del *trisaghion*, «Santo Iddio, Santo potente, Santo immortale», considerato riflesso terreno dell'acclamazione che i cherubini e i serafini rivolgevano a Dio, cui la comunità aggiungeva l'invocazione: «abbi pietà di noi». L'«inno cherubico» accompagnava anche la «Grande Entrata», quando le offerte, considerate rappresentazione simbolica di Cristo, venivano portate all'altare per la consacrazione eucaristica in cui si ricordava la sua morte¹⁹. L'affresco avrebbe tratto dall'inno l'ispirazione per raffigurare l'adorazione del Crocifisso. I cherubini e i serafini che volteggiano sopra la Croce potrebbero confermare l'ipotesi, e un elemento di sostegno anche più forte può essere la circostanza che in diverse chiese orientali alla formula di lode del Santo si aggiungeva la frase: «che fosti crocifisso per noi»²⁰. L'affresco, che

¹⁸ Suggestioni in tal senso già in TEA, *Basilica* cit., pp. 79 s. Recentemente l'argomento è stato riproposto da U. NILGEN, *The adoration of the crucified Christ at Santa Maria Antiqua and the tradition of triumphal arch decoration in Rome*, in *Santa Maria Antiqua al Foro Romano* cit., pp. 129-136, riprendendo una suggestione di J. REIL, *Christus am Kreuz in der Bildkunst der Karolingerzeit* (Studien über christliche Denkmäler, n. F. 21) Leipzig 1930, pp. 25-28. Cfr. anche A. KARTSONIS, *The emancipation of the Crucifixion*, in *Byzance et les images*, ed. A. GUILLOU, J. DURAND, Paris, Musée du Louvre, 1994, pp. 151-187.

¹⁹ Sul *trisaghion* J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III/2, Roma, Università Gregoriana, 1932, pp. 96 ss.; 108-155. Inoltre in generale A. LOUTH, *Trishagion*, in *Theologische Realencyclopädie*, 34, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 121-124.

²⁰ Sull'aggiunta del riferimento al Crocifisso v. anche S. JANERAS, *Les Byzantines et le trisagion christologique*, in *Miscellanea liturgica in onore del cardinale Giacomo Lercaro*, Roma, Desclée, 1967, II, pp. 469-499. KARTSONIS, *Emancipation* cit., pp. 174 ss., presenta

rappresenta proprio l'adorazione angelica del crocifisso, corrisponderebbe bene al *trisaghion* cantato con questa aggiunta. La questione è però più complessa. L'aggiunta era stata introdotta nel quinto secolo per evidenziare, contro le tendenze nestoriane dell'epoca, la natura divina del Cristo incarnato. Tuttavia essa conteneva un elemento di contraddizione tra la proclamata immortalità del Santo e la sua crocifissione, e poteva legittimare la dottrina teopaschita per la quale Dio nella sua trina essenza aveva patito sulla croce ed era morto. La dottrina era ancora presente alla fine del secolo VII in Oriente e infatti il terzo Concilio ecumenico aveva anatematizzato Petrus Fullo, considerato responsabile della sua introduzione, e il Concilio Quinisesto nel canone 81 condannò in modo ancor più intransigente l'aggiunta della clausola "crocifisso" al *trisaghion* considerandola eretica e scomunicando la scomunica per chi l'avesse ancora cantata. L'acclamazione cherubica andava intesa rivolta a Dio nella sua essenza trinitaria, non ad una persona della Trinità. Ciò nonostante l'aggiunta venne mantenuta nella liturgia di alcune chiese orientali e ancora nell'VIII secolo Giovanni Damasceno scriveva contro di essa²¹.

Dunque se nell'affresco si fosse veramente voluto rendere in forma viva il significato mistico del *trisaghion* liturgico, esso configurerebbe un aperto rifiuto del canone 81 del Quinisesto, in quanto avrebbe illustrato proprio la versione dell'inno condannata dal Concilio. Questo porterebbe anche a riconoscere nell'ideazione dell'affresco una forte influenza delle liturgie orientali veicolate dalle comunità monastiche palestinesi o armenesi presenti a Roma, sempre che queste cantassero l'inno nella formulazione che lo riferiva al Crocifisso. Ma la Chiesa romana nella sua liturgia latina formulava la lode cherubica nella forma del *Sanctus*, che a differenza del *trisaghion* greco riprendeva letteralmente il passo di Isaia, 6,3, in cui i serafini acclamavano il Signore come *Dominus Deus sabaoth*, dio degli eserciti – forse delle milizie angeliche –, il che rendeva impossibile riferire l'acclamazione alla seconda persona della Trinità, né vi è traccia di ciò nella liturgia romana dell'epoca²².

due interessanti esemplari di croci processionali risalenti al tardo VI – primi VII secolo, che recano incisa nei bracci la formula del *Trisaghion*, in questo caso chiaramente riferita a Cristo, che è rappresentato nei medaglioni posti all'incrocio dei bracci della croce.

²¹ *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, ed. R. RIEDINGER (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, s. II, vol. II/1), Berlin 1990, *Actio XI*, p. 481: anatema a «Petrus Fullo, qui ad hymnum trisagii crucem ausus est coaptare». GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio de orthodoxa fide*, l. III, c. 10 in MIGNE, *Patrologia Graeca*, 94, cc. 1018-1022; ID., *Epistola de hymno trisagio*, in MIGNE, *Patrologia Graeca*, 95, cc. 22-62.

²² M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 4 voll., Milano, Editrice Ancora, 1964-69 (3° ediz.), specialmente vol. III, pp. 173; 364 ss. Il *trisaghion* nella forma greca, ma senza

È assai improbabile che le comunità monastiche orientali di Roma cantassero il loro *trisaghion* in modo difforme dall'uso romano, soprattutto in un'espressione essenziale dell'adorazione liturgica. Vi è anche un dato positivo che induce ad escluderlo. Massimo il Confessore, che a capo delle comunità monastiche orientali di Roma aveva avuto un ruolo fondamentale nell'elaborazione dogmatica del Concilio romano del 649, nella sua *Mistagogia* – la rivelazione dei significati simbolici della Messa – spiegava che la triplice acclamazione era rivolta a lodare e santificare l'unico Dio nella sua essenza trinitaria²³. I monaci orientali di Roma, che avevano partecipato con Massimo all'elaborazione della dottrina papale sul ditelismo e fecero parte della legazione papale al terzo Concilio di Costantinopoli, difficilmente poterono professare una versione dell'inno cherubico che includesse la formula condannata²⁴.

Sembra dunque improbabile che il *trisaghion*, sia nella forma trinitaria che in quella riferita al crocifisso, abbia costituito una fonte diretta dell'ideazione dell'affresco. Al più esso, insieme al *Sanctus* latino, poté rinnovare continuamente, nella pratica liturgica, l'evocazione dell'adorazione angelica di Dio, ripresa e partecipata dai fedeli. Ma l'adorazione cosmica del Crocifisso presenta caratteri peculiari, che hanno una origine autonoma e che non hanno rapporto col canone 81 del Concilio Quinisesto.

Possibili influenze siro-palestinesi nell'ideazione e nell'esecuzione dell'affresco sono state però indicate anche in altri aspetti. Si è notato che i testi biblici, che figurano nella grande fascia epigrafica ai piedi della scena del-

l'aggiunta del "crocifisso", venne successivamente adottato dalla liturgia romana tra l'VIII e l'XI secolo, come importazione da quella gallicana nei riti di adorazione della croce durante il Venerdì Santo: RIGHETTI, *Manuale* cit., II, p. 229.

²³ Massimo il Confessore, *Mistagogia*, a cura di R. M. PARRINIELLO, Milano, Editoriale Paoline, 2016, c. 19, pp. 211 ss.: «Il triplice grido di tutto il popolo fedele che avviene nella santificazione dell'inno divino significa l'unione e l'uguaglianza negli onori che si verificherà nel tempo futuro al cospetto delle potenze incorporee e intellettuali; e secondo esse, in accordo con le potenze celesti, per l'identità dell'eterno immobile movimento intorno a Dio, la natura degli uomini verrà ammaestrata a celebrare e santificare con tre santificazioni la divinità una e trina».

²⁴ JANERAS, *Bizantines* cit., nell'intento di dimostrare la compatibilità dell'accezione cristologica del *trisaghion* con quella trinitaria, riporta testi tratti da liturgie diverse che potrebbero riferire il canto del *trisaghion* alla commemorazione del sacrificio di Cristo sia nella "Grande Entrata" della Messa che nella celebrazione del Venerdì Santo. Fermo restando che i significati simbolici della "Grande Entrata" sono ambigui e sono stati interpretati anche come celebrazione gloriosa del trionfo di Cristo sulla morte, resta il fatto che il riferimento del *trisaghion* alla Crocifissione venne condannato dalla chiesa costantinopolitana e non venne praticato nella liturgia romana.

l'adorazione angelica e sopra quella dell'adorazione degli uomini, per lo più tratti dai profeti e riferiti alla Crocifissione, ricorrono in una omelia del vescovo Cirillo di Gerusalemme, vissuto nel IV secolo, e che parte di essi si trova anche nella più antica liturgia siro-palestinese del Venerdì Santo²⁵. È stato inoltre richiamato un testo di Anastasio Sinaita (seconda metà del VII secolo) che raccomandava di utilizzare nei dibattiti teologici la rappresentazione pittorica della crocifissione come mezzo decisivo per convincere coloro che ancora dubitavano che il Verbo di Dio si fosse realmente incarnato²⁶. Anche in questi casi si è ipotizzato che le influenze orientali fossero presenti a Roma per il tramite delle congregazioni monastiche immigrate nel corso del VII secolo, in particolare quella insediata nel monastero di San Saba, che già avevano avuto un ruolo importante nel concilio romano del 649 e che forse ancora lo conservavano agli inizi dell'VIII secolo nelle questioni devozionali e dottrinali²⁷.

Vi sono però buoni motivi per mettere in discussione anche queste possibili tracce di influenze orientali. Solo una parte dei passi biblici che figurano nella fascia epigrafica dell'affresco ricorrono nella liturgia palestinese, che ne comprendeva un numero ben maggiore riferibili direttamente o indirettamente al sacrificio di Cristo: esattamente solo tre su sette. Anche ammettendo, com'è probabile, che altri ne figurassero nella metà perduta del testo epigrafico, sembra più significativa l'osservazione che tutti i testi utilizzati nell'affresco ricorrono nella tredicesima omelia di Cirillo di Gerusalemme, dedicata alla preparazione dei catecumeni alla celebrazione del Venerdì Santo²⁸. Ma quanto fossero note a Roma le omelie di Cirillo, come

²⁵ Il richiamo dell'omelia in KARTSONIS, *Emancipation* cit., p. 170; per i richiami alla liturgia siro-palestinese P. E. FOLGERØ, *The text-catena in the frescoes in the sanctuary of Santa Maria Antiqua in Rome (705-707 A. D.). A note on its links to the catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», s. III, 6 (2009), pp. 45-66. I testi in questione sono: Cantic. III, 1; Zaccaria, IX, 11; Zaccaria XIV, 6-7; Amos VIII, 9-10; Baruch III, 36; Giovanni XIX, 37; Deuteron. XXVIII, 66.

²⁶ KARTSONIS, *Emancipation* cit., p. 164; il testo è Anastasio Sinaita, *Hodegos*, c. 12, 3 (MIGNE, *Patrologia Graeca*, 89, col. 197; ediz. K.-H. UTHEMANN, *Anastasio Sinaitae Viae dux* (Corpus Christianorum Series Graeca, 8), Turnout 1981, p. 205. Va notato che anche Anastasio Sinaita, nello stesso testo (c. 12, MIGNE, *Patrologia Graeca*, 89, col. 199; ed. UTHEMANN, p. 206), condanna severamente il canto del *trisaghion* con la clausola del "crocifisso".

²⁷ FOLGERØ, *Text-catena* cit., p. 57.

²⁸ KARTSONIS, *Emancipation* cit., p. 170. I testi di Cirillo di Gerusalemme anche in italiano: Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*. Traduzione, introduzione e note a cura di C. RIGGI, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.

pure l'*Hodegos* di Anastasio Sinaita, è del tutto incerto. Nella raccolta di testi patristici fatta in occasione del concilio del 649, in cui il contributo di monaci orientali è certo, è presente solo un passo di questo autore, tratto peraltro da un'opera diversa dalle Catechesi²⁹. Per di più vari passi profetici della catena ricorrono e sono commentati anche in opere di altri padri, tra cui l'altro Cirillo, patriarca di Alessandria, che ebbe una ben più grande influenza nei dibattiti sul monotelismo e nei relativi concili, sia quello di Roma del 649 che quello di Costantinopoli del 680-81³⁰. L'ipotesi delle influenze di testi e liturgie orientali, pur non potendo essere definitivamente scartata, resta dunque piuttosto incerta.

Potrebbe deporre per una presenza orientale nell'ideazione dell'affresco il fatto che la catena di citazioni bibliche della fascia epigrafica riporta i testi in greco, come già erano stati scritti in greco i passi dei cartigli dei padri teologi raffigurati nella decorazione della metà del VII secolo, e come è il testo del cartiglio di un'altra immagine del papa Leone I posta fuori della chiesa, ma risalente probabilmente alla stessa campagna decorativa di Giovanni VII³¹.

Pochi dubbi possono esservi sul fatto che i fruitori e soprattutto i religiosi che officiavano nella chiesa avessero relazioni con la cultura greca. Del resto, lo stesso papa era greco, come riferisce il *Liber Pontificalis*, che però, annotando l'origine dei diversi papi di origine orientale che si succedettero sul soglio pontificio tra VII e VIII secolo, distingue con precisione i greci dai siciliani e dai siriani, e, per questi ultimi, i gerosolimitani e gli antiocheni. Anche le comunità monastiche orientali presenti a Roma si distinguevano per la loro diversa origine³². Nel caso di Giovanni VII la connotazione greca potrebbe piuttosto riferirsi a un'origine costantinopolitana, com'è suggerito anche dal fatto che il padre era stato un alto funzionario dell'amministrazio-

²⁹ Omelia sull'acqua trasformata in vino; cfr. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. RIEDINGER (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, s. II, vol. I), Berlin 1984, pp. 310-311.

³⁰ Il fatto già notato da B. BRENK nella sua recensione a P.J. NORDHAGEN, *The frescoes* cit., in «Byzantinische Zeitschrift», 64, 1971, pp. 392-396.

³¹ G. BORDI, *Dall'Oratorio dei Quaranta Martiri a Santa Maria de inferno*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 278-287, qui p. 282. Il passo replica peraltro quello della raffigurazione di Leone I nelle immagini del VII secolo occultate da Giovanni VII.

³² J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. – fin du IX^e s.)*, 2 voll., Bruxelles 1983, pp. 35 ss., per la seconda metà del VII secolo identifica con sicurezza una comunità armena nel *Monasterium Renati* e una gerosolimitana in San Saba, lasciando indefinita l'identità delle due comunità insediate rispettivamente in S. Erasmo al Celio e nella *Domus Arsicia*.

ne imperiale. È credibile che se l'ufficiatura della chiesa fu realmente affidata a religiosi di lingua e tradizione greca, fossero anch'essi di tradizione, se non addirittura di origine, costantinopolitana, piuttosto che siriana o armena.

Tuttavia Santa Maria Antiqua, posta in quello che era ancora il centro topografico della vita civile di Roma, in cui tra l'altro si esprimeva direttamente la presenza del papa, che aveva posto la sua residenza "sopra" la chiesa³³, non dovette essere una chiesa di esclusivo rito greco. Elementi latini sono presenti nello stesso corredo epigrafico della parete affrescata: i *tituli* che identificano le figure dei papi nella fascia sottostante l'Adorazione sono scritti in latino e sottolineano la romanità dei pontefici. Così pure la dedicazione dell'opera del papa alla Vergine Maria, che correva ai due lati dell'abside ove si trovava l'immagine mariana, era scritta in latino³⁴. Anche l'immagine di Agostino tra i padri teologi ha il *titulus* in latino, mentre sono in greco i *tituli* dei padri orientali; in latino anche i *tituli* dei medaglioni con teste di santi e dottori e le didascalie delle storie di Cristo nelle pareti laterali del presbiterio. Un documento particolarmente significativo del carattere multiculturale della chiesa è la base superstite dell'ambone commissionato anch'esso da Giovanni VII che reca una formula dedicatoria col nome del papa committente espressa una volta in greco, una in latino³⁵.

Vi sono dunque elementi sufficienti per ritenere che l'ufficiatura avvenisse sia secondo il rito greco che quello latino, rivolgendosi, come tutto l'apparato comunicativo della chiesa, a fedeli dell'una e dell'altra tradizione, ma che, per quanto riguarda l'autorità papale che lo aveva commissionato, essa venisse senza equivoci riportata alla tradizione latina della Chiesa di

³³ *Liber Pontificalis*, Johannes VII, II, 167: «... super eandem ecclesiam episcopium quantum ad se construere maluit» (vol. I, p. 385). Per l'ipotesi, attendibile, che la residenza papale fosse posta in ambienti appartenenti alla *domus Tiberiana*, piuttosto che nel palazzo imperiale vero e proprio, cfr. F. CARBONI, *Un complesso altomedievale nel cuore della domus Tiberiana*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 86-95. Sulla centralità del Foro all'epoca di Giovanni VII cfr. anche R. COATES STEPHENS, *The Forum Romanum in the Byzantine period*, in *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi* (Studi di Antichità Cristiane 63), Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2011, pp. 385-408.

³⁴ Cfr. il testo riportato a nota 5.

³⁵ Cfr. A. BALLARDINI, *Piattaforma di ambone in Santa Maria Antiqua*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 228-230. Il testo greco suona: «Ioann(ou) d(ou)l(ou) tes Theotok(ou)»; quello latino: «Iohannes servu[s] s(an)c(t)ae M[a]riae». Cfr. anche M. BELLINI-P. BRUNORI, *Nota sull'ipotesi ricostruttiva dell'ambone di Giovanni VII in Santa Maria Antiqua*, *ibid.*, pp. 234-239.

Roma. Ci si potrebbe semmai domandare quale fosse lo statuto giuridico della chiesa, che non divenne chiesa stazionale e che negli anni Quaranta dell'VIII secolo era certamente la chiesa di una diaconia patrocinata da un proprio *dispensator*³⁶. Non è impossibile che al tempo di Giovanni VII essa fosse già sede di uno dei problematici monasteri che esercitavano l'ufficio della diaconia, preso dal papa sotto il suo diretto patrocinio, anche per finalità di rappresentazione pubblica. L'ipotesi potrebbe trovare sostegno nella decorazione dell'ambiente a destra del presbiterio, in cui venne raffigurata, probabilmente negli stessi anni in cui veniva eseguito l'affresco dell'Adorazione, una teoria di santi medici, forse rappresentativi di un'attività assistenziale svolta nella fondazione ecclesiastica³⁷.

Messa dunque da parte, pur senza poterla respingere definitivamente, l'ipotesi di una significativa influenza siro-palestinese nell'ideazione dell'affresco, uno spunto per ricostruire in altro modo la sua genesi concettuale e il suo significato teologico può venire dalla stessa iconografia del Crocifisso. Pur nella scarsa diffusione del tema della crocifissione nell'arte cristiana antica, esistevano almeno tre modelli iconografici ai quali far riferimento: due ancora di origine siro-palestinese; uno probabilmente di origine romana. Per quanto riguarda i primi, la crocifissione era raffigurata sulle ampolline d'argento che venivano prodotte come ricordi sacri per i pellegrini che visitavano i luoghi santi della Palestina. L'immagine era molto compendiosa: la croce vuota stilizzata in vario modo, talvolta imitando il fusto

³⁶ TEA, *Basilica* cit., p. 54 fa riferimento a un documento dell'VIII secolo che menzionerebbe la chiesa come stazionale, senza dare la relativa indicazione. Santa Maria Antiqua non figura peraltro nella ricognizione delle chiese stazionali dell'VIII secolo fatta da V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, in *Actes du XI^e Congrès d'Archéologie Chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), (Collection de l'École Française de Rome, 123), II, Rome, De Boccard, 1989, pp. 917-1032. Sul *dispensator* Teodoto promotore della decorazione della cappella a sinistra del presbiterio all'epoca del papa Zaccaria (741-752), v. G. BORDI, *La cappella del primicerius Teodoto*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 260-269.

³⁷ D. KNIPP, *The chapel of physicians at Santa Maria Antiqua*, in «Dumbarton Oaks Papers», 56 (2002), pp. 1-23; C. BORDINO, *Nella cappella dei santi anargiroi in Santa Maria Antiqua* cit., pp. 200-209, che assegna la decorazione alla campagna decorativa promossa da Giovanni VII, come pure NORDHAGEN, *Constantinople* cit., p. 121. Si può osservare che i *tituli* identificativi tutti in greco e i santi di origine orientale, anche se da tempo venerati in Roma, possono far pensare ad un patronato della cappella diverso da quello papale. Sui *monasteria diaconiae* sembra ormai definitivamente tramontata l'ipotesi di J. Durliat che separava i due termini, facendo della *diaconia* una funzione direttamente esercitata dalla casa papale.

scaglioso della palma, era sormontata da un medaglione in cui figurava il busto di Cristo col nimbo crucigero, ed era affiancata dai due ladroni crocifissi, effigiati questi a figura intera. Ai piedi della croce, due figure apparentemente inginocchiate, potrebbero rappresentare sia pellegrini in adorazione, sia i soldati dell'esecuzione evangelica. Più raramente Cristo era raffigurato affisso sulla croce, in questo caso a figura intera, e, a differenza dei ladroni ignudi, completamente rivestito da una lunga tunica³⁸.

Uno schema iconografico più complesso e ricco di successivi sviluppi ha la sua prima testimonianza in una delle miniature che illustrano il codice del VI secolo, detto di Rabbula dal nome del monaco che lo allestì, che contiene i Vangeli in lingua siriana³⁹. Qui la crocifissione è rappresentata in tutta la complessità del racconto evangelico: vi figurano Cristo in croce affiancato dai due personaggi ricordati nel Vangelo: l'uomo che gli porse la spugna imbevuta di fiele e d'aceto, ultimo atto della Passione, e il centurione che gli trafisse il costato con la lancia. Ai lati di questo gruppo sono i ladroni crocifissi insieme a Cristo; ai piedi della croce gli uomini che si giocano alla morra i suoi abiti e, ai margini della scena, due gruppi di astanti: la Vergine Maria con l'apostolo Giovanni riuniti insieme a sinistra e le donne piangenti a destra. Questa rappresentazione del racconto evangelico si ritrova anche nel cofanetto-reliquiario conservato nei Musei Vaticani e risalente anch'esso al VI secolo, sul cui coperchio la Crocifissione figura al centro di una serie di scene della vita di Cristo, con una composizione simile a quella dell'Evangelario di Rabbula⁴⁰.

Il tema ebbe poi una elaborazione in ambiente siro-palestinese ed egiziano nelle icone devozionali che rappresentavano la crocifissione in forma più sintetica, eliminando le donne piangenti e disponendo la Vergine Maria e l'apostolo Giovanni separati ai due lati della croce, anziché vicini sullo stesso lato⁴¹. Caratteristica di tutta la tradizione illustrativa siro-palestinese è il

³⁸ Una ricca documentazione fotografica delle ampole conservate a Monza e Bobbio in A. GRABAR, *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, Paris 1958. Cfr. anche, in generale, G. VIKAN, *Early byzantine pilgrimage art*, (Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, 5), Washington D.C., 2010.

³⁹ V. J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peinture conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, Paris, Geuthner, 1964, pp. 139-197; D. WRIGHT, *The date and arrangement of the illustrations in the Rabbula Gospels*, in «Dumbarton Oaks Papers», 27 (1973), pp. 199-208.

⁴⁰ Riproduzione e commento in VIKAN, *Early byzantine pilgrimage art*, cit., pp. 19 ss.

⁴¹ K. WEITZMANN, *Monastery* cit., Icone B. 32 e B.36, attribuite rispettivamente al VII e all'VIII secolo. In B. 32 la raffigurazione di Giovanni con barba e capelli lunghi potrebbe riferirsi non all'Evangelista, ma al Battista, anche per il gesto della mano destra che indica

fatto di presentare Cristo rivestito del colobio, una lunga camicia senza maniche che giungeva alle caviglie⁴². Nella devozione orientale questo espediente illustrativo, che tra l'altro contrasta con la scena della spartizione delle vesti, non è solo espressione dell'intento devoto di distinguere Cristo dagli altri giustiziati, che venivano raffigurati nudi, col solo perizoma intorno ai lombi. Il colobio raffigurato ha un significato simbolico, giacché è un indumento di porpora, decorato con due lunghe applicazioni d'oro, che faceva parte del guardaroba dei senatori romani ed in forma semplificata era indossato anche da particolari generi di consacrati. Esso doveva dunque mettere in evidenza la figura sacrale del Crocifisso.

La tradizione iconografica che si può ritenere romana perché i due testimoni noti hanno origine a Roma, rappresentava la crocifissione in forma molto diversa. L'esempio più singolare è la formella nella porta lignea di Santa Sabina, forse risalente al V secolo, che mostra Cristo e i ladroni crocifissi, in una posa decisamente anomala. Mancano tutti gli altri attori del racconto evangelico e l'inconsueto sfondo di architetture crea non pochi problemi di interpretazione di questa singolare e ambigua rappresentazione, la cui particolarità è stata spiegata con la persistente ritrosia a rappresentare la crocifissione nei suoi dettagli, anche se qui il Crocifisso è rappresentato nudo, col solo perizoma intorno ai fianchi, dunque in una forma assai più cruda che nelle immagini siro-palestinesi⁴³. L'altro esempio è la tavoletta d'avorio che decora il piccolo cofanetto conservato al British Museum risalente al V secolo e ritenuto anch'esso di probabile fattura romana⁴⁴. La crocifissione vi è rappresentata in modo più aderente al racconto evangelico, anche se in forma ridotta rispetto al modello di Rabbula. Esclusi i due ladroni, come pure gli uomini che giocano a morra, Cristo è raffigurato nudo sulla croce, coperto del solo perizoma, col capo eretto e gli occhi aperti. Accanto a lui sono da un lato la Vergine Maria con Giovanni, dall'altro il soldato che

il Crocifisso, possibile reminiscenza dell'episodio in cui il Battista aveva indicato in Cristo l'agnello di Dio. Nell'icona B.36 Giovanni presenta invece il carattere iconografico proprio dell'Evangelista.

⁴² Secondo WEITZMANN, *Monastery* cit., p. 57 nell'Icona B. 32 il Crocifisso sarebbe stato originariamente raffigurato nudo, col solo panno intorno ai lombi, mentre il colobio sarebbe stato sovradipinto successivamente. Le tracce su cui si fonda questa lettura sono peraltro molto labili, e comunque il dato essenziale resta che si volle che il Cristo indossasse il colobio.

⁴³ Sulla formella Ballardini, *La "crocefissione"* cit.

⁴⁴ MRASS, *Kreuzigung Christi* cit., p. 287. Riproduzione e commento in *The age of spirituality. Late antique and early christian art. Third to seventh century*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1979, pp. 502-504.

lo ferisce al costato, ma senza l'uomo della spugna. All'immagine del Crocifisso fa riscontro, sul lato sinistro della tavoletta, quella di Giuda impiccato all'albero, ai cui piedi c'è la borsa con i trenta denari ricevuti per il tradimento.

Sia la tradizione iconografica siro-palestinese che quella romana erano note a Giovanni VII e ai suoi consiglieri quando progettavano la rappresentazione della crocifissione in Santa Maria Antiqua. Nel grande mosaico realizzato per l'oratorio che il papa aveva allestito in San Pietro dedicandolo alla Vergine Maria, la crocifissione venne rappresentata all'interno di un ciclo delle storie della vita di Cristo che circondava l'immagine monumentale della Vergine, inserendola a pieno titolo nella rappresentazione figurata della Redenzione. Per quel che si può desumere dai disegni che vennero fatti nel Seicento, prima della distruzione dell'oratorio, Cristo crocifisso vi era raffigurato vestito col colobio, affiancato dall'uomo della spugna e dal centurione. Ai due lati di questo gruppo figurano la Vergine Maria e l'apostolo Giovanni⁴⁵, secondo lo schema delle icone devozionali palestinesi.

Ma progettando l'affresco di Santa Maria Antiqua questo modello iconografico venne abbandonato. Il Crocifisso vi è infatti rappresentato nudo, con le braccia distese e il capo eretto, anziché reclinato, con la capigliatura e la barba corte, diversamente da come era reso nelle icone e nella stessa immagine dell'oratorio di Giovanni VII in San Pietro⁴⁶. Quest'ultimo dettaglio

⁴⁵ Sull'oratorio cfr. A. BALLARDINI, *Un oratorio per la Theotokos. Giovanni VII (705-77) committente a San Pietro*, in *Medioevo. I committenti*. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 21-26 settembre 2010), a cura di A. C. QUINTAVALLE, Milano, Electa, 2011, pp. 94-116; A. BALLARDINI - P. POGLIANI, *A reconstruction of the oratory of John VII (705-707)*, in *Old Saint Peter's, Rome*, ed. by R. McKitterick, J. Osborne, C. M. Richardson - J. Story, Cambridge University Press, 2013, pp. 190-213; A. BALLARDINI, *Il perduto oratorio di Giovanni VII nella basilica di San Pietro in Vaticano. Architettura e scultura*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 220-226. Le riproduzioni disegnate dei mosaici realizzate prima della loro distruzione nel 1609 differiscono per quanto riguarda la figura di Giovanni. Essa è inequivocabile nel Codice A 168 inf. della Biblioteca Ambrosiana, f. 97^r, mentre risulta meno perspicua nel codice Barb. Lat. 2733, dove è spostata verso destra, tanto da poter sembrare appartenente alla scena contigua. Le didascalie a corredo dei disegni sono eguali ("Resurrectio et descensus ad Limbum") ma non aiutano a chiarire l'identità della figura in questione, che è stata letta anche come immagine del Risorto. Tuttavia la singolarità di questa immagine e l'anomalia della rappresentazione della Vergine Maria da sola accanto al Crocifisso mi fa ritenere più attendibile la restituzione del Codice Ambrosiano. Per l'iconografia della Resurrezione v. anche *infra*.

⁴⁶ La lettura della figura di Cristo è stata oggetto di aspre discussioni a causa della incompletezza di quanto ne è rimasto. Grüneisen ne diede una ricostruzione in cui il Crocifisso era rivestito del colobio; questa ricostruzione venne subito respinta da Wilpert, e successivamente da NORDHAGEN, *Frescoes* cit., p. 44; ID., *Constantinople* cit., p. 131 s.

è rilevante anche per la questione dell'atteggiamento del papa nei confronti dell'imperatore Giustiniano II. È stato infatti notato che la monetazione imperiale costantinopolitana, negli anni in cui era papa Giovanni VII, presentava sul diritto il busto di Cristo raffigurato con capigliatura a boccoli e barba corta, e si è ipotizzato che da essa fosse tratto il tipo che venne raffigurato in Santa Maria Antiqua; un fatto che è stato interpretato come un segno di acquiescenza, se non proprio di sottomissione, del papa nei confronti dell'autorità imperiale e una conferma della sua sostanziale accettazione del Concilio Quinisesto⁴⁷. Tuttavia lo stretto rapporto dell'immagine dell'affresco con la raffigurazione di Cristo in quella che si è chiamata tradizione romana, non solo nel cofanetto del British Museum, ma anche nella formella di Santa Sabina, rendono superflua questa suggestione, e ci si può anzi domandare se l'iconografia della moneta imperiale non derivi essa stessa da qualche immagine di Cristo presente a Costantinopoli, anziché essere una creazione originale della zecca costantinopolitana⁴⁸. Progettando l'immagine del Crocifisso da offrire all'adorazione cosmica degli angeli e degli uomini, Giovanni VII si allontanò dal modello siriano-palestinese per adottare quello romano, ritenuto evidentemente più appropriato per il messaggio religioso che si voleva esprimere nell'affresco⁴⁹. Vennero però eliminati i riferimenti alla narrazione evangelica che sopravvivevano in entrambe le tradizioni, come le figure dei ladroni e dei torturatori. Il Crocifisso è affiancato dalle sole

⁴⁷ J. D. BRECKENRIDGE, *Evidence for the nature of relations between pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II*, in «Byzantinische Zeitschrift», 65 (1972), pp. 364-374; SANSTERRE, *Signification politico-religieuse* cit., p. 435.

⁴⁸ PH. GRIERSON, *Catalogue of the byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. II/2 – Phocas to Theodosius III. 602-717*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1968, p. 645, riporta l'ipotesi di J.D. Breckenridge che il modello del Cristo giovane sulla moneta possa essere stato un'icona miracolosa ritenuta contemporanea a Gesù. NORDHAGEN, dopo aver precedentemente proposto qualche diversa ipotesi, in *Constantinople* cit., p. 132, sembra avere accolto l'idea che la testa sia esemplata sulla moneta di Giustiniano II anche se rimanda a R. CORMACK, *Writing in gold. Byzantine society and its icons*, Oxford University Press, 1985, per possibili precedenti del tipo in oriente.

⁴⁹ Il rapporto delle innovazioni iconografiche di Giovanni VII con una tradizione propriamente romana è stato indicato anche per il tipo della Vergine Regina, adottato sia nel mosaico di San Pietro che nell'icona in Santa Maria in Trastevere. Cfr. C. BERTELLI, *La Madonna di S. Maria in Trastevere. Storia-iconografia-stile di un dipinto romano dell'VIII secolo*, Roma 1961, pp. 47 ss. Lo studio di M. Lidova, *Empress, Virgin, Ecclesia. The icon of Santa Maria in Trastevere in the early Byzantine context*, in «Ikon», 9 (2016), pp. 109-128, pur inquadrando l'ideazione dell'immagine in un contesto ideologico più vasto non impedisce che essa possa ancora essere attribuita alla progettazione di Giovanni VII.

figure della Vergine Maria e dell'apostolo Giovanni, le cui dimensioni, molto superiori a quelle delle figure angeliche che li circondano, sono in scala con quelle di Cristo. Non si voleva più illustrare l'evento della crocifissione narrato dai Vangeli, ma estrarre la figura del Crocefisso e dei due testimoni dell'Incarnazione, isolandoli ed esaltandoli, secondo uno schema che ricorda quello della *Deesis*⁵⁰. Ma al posto del Cristo in maestà che figura nelle *Deesis*, veniva rappresentato il corpo umano di Cristo, per mettere in evidenza il ruolo fondamentale che esso aveva nell'opera della redenzione. Perciò ad esso, piuttosto che all'immagine teofanica di Cristo, era rivolta l'adorazione degli angeli e degli uomini. In sostanza, l'ideazione dell'affresco esplicitava e chiariva sotto il profilo teologico, il contenuto simbolico delle precedenti raffigurazioni di adorazione rivolte all'agnello o al Cristo della Parusia. I ventiquattro anziani apocalittici erano sostituiti dalle schiere angeliche; gli agnelli dalle folle degli uomini⁵¹, ma la vera novità era il Cristo rappresentato nella sua natura di Verbo di Dio incarnato. In questo si può vedere un effetto delle dispute teologiche che avevano impegnato il papato durante il VII secolo, in cui proprio la natura umana di Cristo era stata al centro del dibattito. La determinazione del modello iconografico del Crocefisso, avvenuta indipendentemente dalle prescrizioni del Concilio Quinisesto, doveva corrispondere alla dottrina teologica relativa alla crocifissione di

⁵⁰ Lo schema originario della *Deesis* presenta l'immagine di Giovanni Battista, non dell'Evangelista. La sostituzione iconografica dell'Evangelista al Battista meriterebbe uno studio particolare.

⁵¹ L'ipotesi che nella fascia di decorazione mancante alla base dell'affresco dell'adorazione fosse rappresentata la processione degli agnelli, avanzata da Grüneisen, è stata respinta da NORDHAGEN, *Frescoes* cit., pp. 50 ss. Cfr. anche P. E. FOLGERØ, *The lowest, lost zone in the Adoration of the Crucified scene in S. Maria Antiqua in Rome: a new conjecture*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 72 (2009), pp. 207-219; anche i dubbi di NORDHAGEN, *Constantinople* cit., p. 131 nota 46. KARTSONIS, *Crucifixion* cit., p. 172 accoglie e riproduce le ricostruzioni grafiche di Grüneisen sia per quanto riguarda la teoria degli agnelli, sia per il modello del Crocefisso vestito col colobion, senza motivare le ragioni di questa scelta. La decorazione alla base della calotta absidale era mancante già al tempo del primo scoprimento della chiesa agli inizi del Settecento, come risulta dall'acquerello di cui a nota 4. Secondo FOLGERØ, *Lost zone* cit., p. 212, nota 13, sarebbe anche da escludere che nella fascia perduta potesse trovarsi un'estesa iscrizione dedicatoria, sul modello di quella dei Santi Cosma e Damiano, e di quelle, posteriori, delle chiese di Pasquale I. Resta aperta la discussione sulla ricostruzione da lui proposta. L'interpretazione dell'affresco come forma innovativa di rappresentazione teofanica di Cristo, proposta da A. F. BERGMEIER, *The Crucifixion as theophany: divine vision in a sermon of Anastasius Sinaita and on the apse wall of Santa Maria Antiqua*, in «Journal of Late Antiquity», 7/1 (2014), pp. 65-85, non tiene in alcun conto il significato teologico dell'affresco e delle scelte iconografiche che lo caratterizzano.

Cristo, tanto più in una raffigurazione esposta in una sede pubblica e per questo di grande impatto dottrinale e catechetico. Dato il dogma, ribadito dal Concilio di Costantinopoli del 680, delle due nature e due volontà di Cristo, si trattava di mostrare visivamente come esse avevano operato nella crocifissione. Solitamente si è data risposta a questo problema osservando che il Crocifisso ha gli occhi aperti e il capo eretto, è rappresentato cioè vivente, e si è interpretato questo fatto ritenendo che così si volesse mettere in evidenza la permanenza intatta della natura divina nella passione subita dalla natura umana. Questa spiegazione suscita però difficoltà teologiche. Se il Verbo di Dio non avesse patito sulla croce e se non fosse morto nella sua natura umana, la sua incarnazione sarebbe stata inutile ai fini della redenzione. Questo era ben evidente ai campioni dell'ortodossia che avevano dibattuto il problema già nei concili del V secolo⁵². Anche il Concilio ecumenico di Costantinopoli del 680 aveva chiaro il problema, che in quella circostanza veniva complicato dall'insistenza sulla questione delle due volontà di Cristo, che portava ad accentuare la distinzione delle due nature, senza però negare che entrambe erano nature del Verbo, quella umana non meno di quella divina. La loro sintesi nella crocifissione venne ravvisata nella concordia delle due volontà, che sebbene distinte e, come mostravano alcuni passi evangelici, discordanti, trovavano tuttavia conciliazione nella sottomissione della volontà umana a quella divina, che aveva portato alla concorde accettazione della necessità del sacrificio. Questa dottrina è riassunta nella raffigurazione del Crocifisso, in cui il Verbo, esposto nella sua natura umana, esprime, ancora vivente, la consapevolezza e l'accettazione della più alta volontà divina, ed è perciò glorificato dagli angeli e adorato dalle folle. La scelta dei modelli iconografici romani dovette sembrare la più adatta ad esprimere questa verità, tanto più che consentiva di ribadire l'ininterrotta tradizione della religiosità romana.

In sostanza, la grande parete affrescata di Giovanni VII è una solenne rappresentazione ortodossa dell'incarnazione del Verbo, incardinata nella tradizione della Chiesa di Roma⁵³. Essa non era pensata come risposta – acquiescente o polemica – al Concilio Quinisesto; con ogni probabilità non era nemmeno previsto che fosse conosciuta a Costantinopoli. La rivendicazione del ruolo dei papi e l'esplicitazione dell'opera divina di redenzione

⁵² CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Anatematicismi*, 12, in MIGNE, *Patrologia Graeca*, 77, cc. 120-121: «Se qualcuno non confessa che il Logos di Dio ha sofferto nella carne, è stato crocifisso nella carne ed è divenuto il primogenito dei morti, lui che è vita e vivificante in quanto Dio, che sia anatema».

⁵³ Così anche BORDI, *Die Päpste* cit., p. 207 e *passim*.

erano destinate essenzialmente ai romani e a tutti i frequentatori della chiesa del Foro, che già al tempo di Martino I aveva ospitato manifesti di propaganda religiosa, e che ora veniva posta sotto l'immediato patronato del papa, che vi esprimeva i suoi valori irrinunciabili in materia di dottrina e di magistero, in modo più esplicito e originale anche rispetto alla decorazione dell'oratorio in San Pietro. La scelta di una chiesa officiata da religiosi greci si spiega non tanto con l'origine greca del papa, quanto con la posizione centrale tra il Foro e il Tevere, dove era diffusa la presenza della componente greca della popolazione romana e si trovavano, oltre allo stesso palazzo imperiale, anche le chiese di Santa Maria in Cosmedin, San Giorgio in Velabro e San Teodoro, anch'esse di tradizione greca⁵⁴. Non si trattava però di un messaggio destinato ai soli fedeli greci. Santa Maria Antiqua accoglieva anche i latini, che probabilmente erano in grado di partecipare a una liturgia in lingua greca. Questo non significava minor consapevolezza della tradizione propria della Chiesa romana, che era latina e distinta sia da quella costantinopolitana che da quella siro-palestinese.

La rivendicazione dell'autorità papale nelle cruciali questioni della fede trovava infatti attiva rispondenza nella popolazione romana. Già al tempo di Sergio I questa era intervenuta in difesa del papa minacciato dagli emissari imperiali per la sua resistenza su punti essenziali della dottrina e del magistero. Pochi anni dopo la morte di Giovanni VII, nel 711, quando Filippico Bardane, con un pronunciamento militare depose Giustiniano II facendolo uccidere, e impadronitosi del potere imperiale, dannò la memoria del III concilio e ridiede vigore alle correnti monotelite, i romani, a quanto pare di propria iniziativa, deliberarono di non riconoscere un imperatore eretico e di non accogliere dentro Roma i simboli della sua autorità⁵⁵. L'ortodossia difesa dai papi costituiva anche fattore di identità cittadina. In questa prospettiva diverse iniziative caratteristiche di Giovanni VII possono essere spiegate in modo coerente. La presentazione della sua effigie in diverse chiese importanti – oltre Santa Maria Antiqua almeno San Pietro e Santa Maria in Trastevere⁵⁶ – che era un fatto inusuale per i redattori del *Liber Pontificalis*,

⁵⁴ Santa Maria in Cosmedin è detta *ecclesia Graecorum* nell'Itinerario di Einsiedeln. Per altre chiese nell'area a più intenso popolamento greco cfr. R. COATES STEPHENS, *La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista*, in *Le città italiane tra la Tarda Antichità e l'Alto Medioevo*. Atti del Convegno (Ravenna, 26-28 febbraio 2004), a cura di A. AUGENTI, Firenze, Edizioni del Giglio, 2006, pp. 299-316.

⁵⁵ *Liber Pontificalis*, Constantinus, vol. X, 176 (vol. I, p. 392).

⁵⁶ Per S. Maria in Trastevere cfr. BERTELLI, *La Madonna* cit., pp. 59-63, anche se non è certo che questa fosse la prima collocazione dell'icona.

e lo è anche nella storia delle raffigurazioni papali, aveva probabilmente motivazioni più complesse del semplice compiacimento narcisistico: essa ricordava in più punti salienti della città la persona e la devozione del papa, sempre associandole alla Vergine Maria che era il fulcro della devozione cittadina romana, così da convogliare su di lui l'attenzione e il consenso cittadino. Anche il trasferimento della residenza papale nella zona centrale tra il Foro e il Palatino, forse deciso come misura precauzionale nel timore di violenze, più facili nella sede periferica del Laterano, aveva comunque l'effetto di rendere più diretto e continuo il contatto del papa con la cittadinanza. I rapporti di Giovanni VII con il regno longobardo, sintetizzati nella riacquisizione del patrimonio papale nell'Italia settentrionale, poterono giocare un ruolo in questa politica di presenza in città, per la quale poterono fornire almeno in parte le risorse economiche che consentirono al papa, tra l'altro, di ingaggiare maestranze di alto livello per la realizzazione sia dei mosaici che delle pitture e della grande iscrizione calligrafica.

Una questione a parte è quella dell'origine e della maniera di queste maestranze. Da sempre sono state rilevate sostanziali consonanze stilistiche e tecniche con testimonianze pittoriche dell'oriente greco, che hanno portato a caratterizzare il tono artistico di Santa Maria Antiqua con la famosa e suggestiva formula dell'"ellenismo perenne"⁵⁷. La recente revoca in dubbio di questo apprezzamento, unita alla proposta di una identità locale, romana, delle maestranze, concorderebbe bene con l'identificazione delle ascendenze romane nell'iconografia dell'affresco⁵⁸; tuttavia non solo i riscontri con la produzione di possibili botteghe locali sono poco conclusivi, ma non si può escludere, vista anche la breve durata del pontificato di Giovanni VII, che alla decorazione di Santa Maria Antiqua, come a quella di San Pietro, lavorassero fianco a fianco più gruppi di esecutori, sia romani che forestieri. Non si tratta però di tornare ad evocare i monaci orientali insediati a Roma; piuttosto di ipotizzare che attraverso la componente greca della popolazione romana, ben nota al papa, questi trovasse i canali per attirare a Roma pittori o botteghe artigiane dalla parte greca dell'impero, nell'intento di dare alla rappresentazione visiva dei suoi programmi più grande prestigio e splendore ricorrendo ad una grammatica pittorica di più alto livello. Non a caso anche nell'imponente epigrafe dipinta con i testi biblici è stata riconosciuta,

⁵⁷ E. KITZINGER, *Römische Malerei vom Beginn des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, München, Ludwig Maximilians Universität, 1934.

⁵⁸ L. BRUBAKER, *Ten years of solitude: Santa Maria Antiqua and the history of Byzantine art history*, in *Santa Maria Antiqua al Foro* cit., pp. 41-47.

oltre alla grande esperienza grafica, la presenza di antichi modelli costantinopolitani⁵⁹.

Ma al di là della strategia di presenza della figura papale nella città, in cui ha ruolo dunque anche la qualità artistica dell'esecuzione, la riflessione e predicazione dei complicati misteri dell'incarnazione doveva costituire un punto di perdurante impegno per Giovanni VII, che il *Liber Pontificalis* presenta come persona "eruditissima e dotata di grande eloquenza", dunque capace di forte attività intellettuale⁶⁰. La morte del Verbo incarnato, ancorché riconosciuta e proclamata nel suo valore salvifico, non esauriva il messaggio di salvezza. Restava il problema del ruolo del corpo umano dopo la morte in croce, e quello connesso dell'attività svolta dal Verbo nel misterioso periodo in cui il corpo era rimasto nel sepolcro. Il primo problema era stato risolto fin dall'età apostolica con la proclamazione della resurrezione come superamento indispensabile della morte: il corpo umano era uscito dal sepolcro ed era stato nuovamente assunto dal Verbo, venendo così santificato. Non a caso tutte le precedenti illustrazioni della Crocifissione, per poche che siano, la associano sempre alla Resurrezione, solitamente evocata con la visita delle Marie al sepolcro aperto e vuoto⁶¹. Tuttavia la Resurrezione come tale, cioè l'uscita del corpo umano di Cristo dal sepolcro, non era mai stata raffigurata, anche perché i Vangeli non la descrivono, riferendo solo del sepolcro vuoto e delle successive apparizioni di Cristo risorto alle donne e agli apostoli. Infatti il ciclo cristologico sulle pareti del presbiterio di Santa Maria Antiqua, parte anch'esso del programma di Giovanni VII, rappresenta l'apparizione di Cristo in Emmaus, la pesca miracolosa nel lago di Tiberiade e l'incredulità di Tommaso, quest'ultima già presente come testimonianza della resurrezione nel cofanetto del British Museum, ma non la Resurrezione stessa.

Tuttavia nella riflessione del papa e di quelli che con lui elaboravano il messaggio dottrinale da affidare alle immagini, il problema della permanenza e attività della natura divina di Cristo durante la sospensione di quella

⁵⁹ G. CAVALLO, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia* (Settimane del CISAM, 34), vol. II, Spoleto, CISAM, 1988, pp. 467-529, qui p. 486. Sui caratteri «greci» delle pitture cfr. anche M. ANDALORO, *I cantieri di Giovanni VII*, in *Santa Maria Antiqua* cit., pp. 212-219.

⁶⁰ *Liber Pontificalis*, Johannes VII, I, 167 (vol. I, p. 385).

⁶¹ Così nelle ampolline di Terra Santa, nell'evangelario di Rabbula, nel cofanetto del British Museum e in quello dei Musei Vaticani. Cfr. anche A. GRABAR, *Essai sur les plus anciennes représentations de la Résurrection du Christ*, in «Monuments et memoires de la fondation Eugène Piot», 63 (1980), pp. 105-141.

umana era una questione che andava indagata ed esplicitata, anche per evitare il ritorno di suggestioni teopaschite, relative, cioè, alla morte di Dio. Venne così recuperata una tradizione extra-evangelica, che narrava come nel misterioso periodo in cui il corpo era rimasto nel sepolcro, Cristo con l'anima immortale della sua natura umana fosse sceso all'Ade, rompendone le porte bronzee e i catenacci di ferro, avesse schiacciato il suo custode e liberato Adamo e i patriarchi. Questa narrazione aveva origini antiche e sembra che nel corso del VII secolo godesse di molta attenzione e fosse proposta in opere omiletiche e testi pseudo evangelici⁶². In Santa Maria Antiqua l'episodio trovò espressione figurativa e venne anzi rappresentato due volte, sebbene non all'interno della chiesa, ma sul fianco del grande varco che collegava la navata sinistra con la rampa che sale verso gli edifici del Palatino in cui Giovanni VII istituì la sua residenza⁶³, e sulla parete che fiancheggia l'accesso all'atrio della chiesa⁶⁴.

Le due raffigurazioni presentano una eguale impostazione iconografica: un Cristo in vesti candide, senza la croce e con un rotulo nella sinistra, si protende con slancio affettuoso verso Adamo e prende la mano che questi gli porge, mentre col piede schiaccia la nera figura di Ade che giace scomposto. La duplicazione iconografica lascia supporre che venisse qui riprodotto un modello esistente, di cui mancano peraltro attestazioni precedenti, e dunque sorge il problema se anch'esso fosse una elaborazione nuova, frutto della riflessione teologica e iconografica che accompagna tutta la programmazione di Santa Maria Antiqua, o fosse già stato messo a punto in precedenza. In mancanza di testimonianze iconografiche pertinenti, il problema è destinato a restare aperto, anche se l'assenza del tema ad esempio nelle ampolline palestinesi può far pensare che si trattasse comunque di una invenzione recente. Anche la collocazione esterna delle due scene può deporre per una acquisizione tardiva della possibilità di raffigurare l'episodio. La loro posizione in prossimità di due ingressi è stata oggetto di suggestivi tentativi di spiegazione, che la hanno associata ad un significato ideologico o simbolico della porta, ma che non considerano il valore teologico dell'immagine. Per spiegare la collocazione, si può pensare che fosse effetto anche di una riflessione sopraggiunta dopo la progettazione della decorazione del

⁶² A. KARTSONIS, *Anastasis. The making of an image*, Princeton 1986, pp. 60 ss.

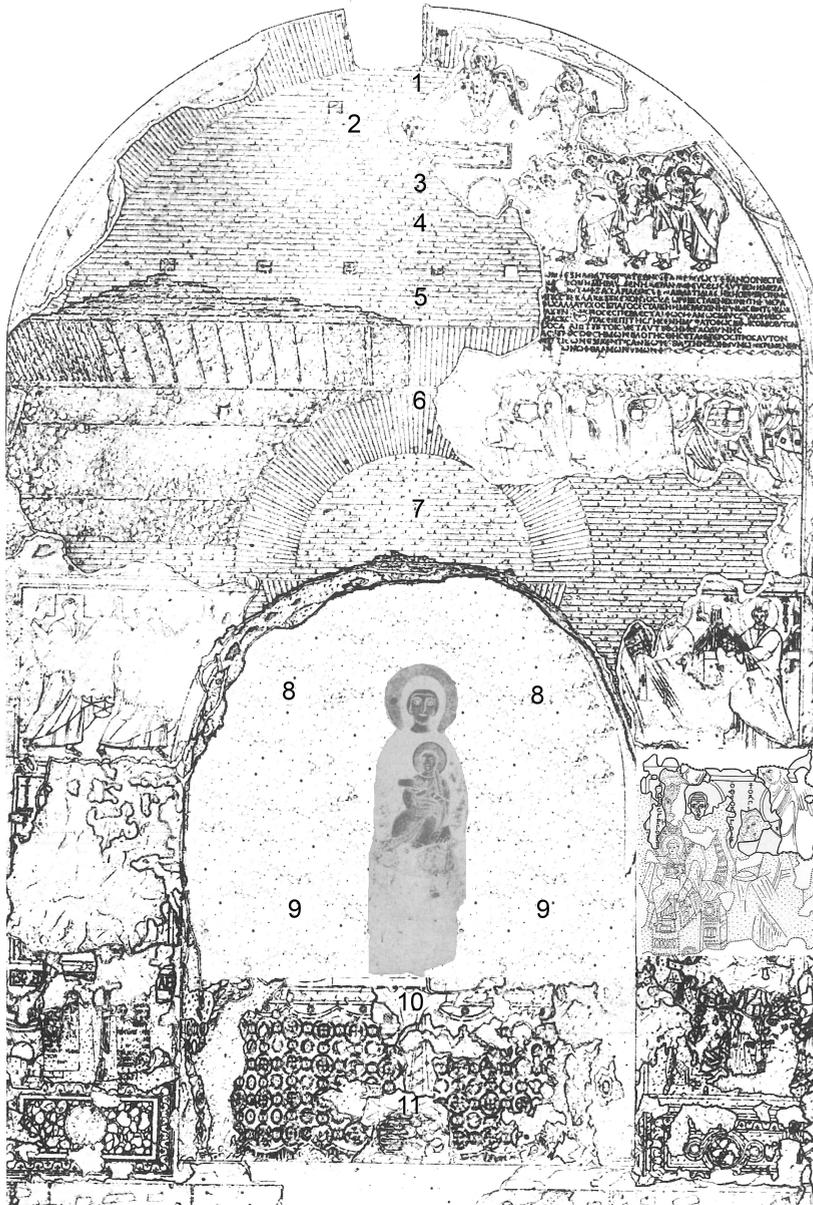
⁶³ Cfr. CARBONI, *Un complesso altomedievale* cit.

⁶⁴ Sui due affreschi cfr. P. J. NORDHAGEN, *The harrowing of Hell as imperial iconography*, in «Byzantinische Zeitschrift», 75 (1982), pp. 345-348; G. BORDI, *Dall'oratorio dei Quaranta Martiri* cit., p. 282.

presbiterio, forse per una suggestione esterna che offri l'occasione di completare il programma teologico, consentendo di esplicitare l'opera di salvezza compiuta con la Crocifissione e di manifestare l'operatività del Verbo oltre la morte della sua natura umana. La sua rilevanza dottrinale e catechetica è confermata dal fatto che la discesa di Cristo all'Ade, assente nel ciclo cristologico di Santa Maria Antiqua, fu invece inserita a pieno titolo e come episodio conclusivo in quello dell'oratorio di San Pietro, dove anzi prevale sul tema delle Marie al sepolcro, che viene conservato ma spinto ai margini dell'illustrazione. La discesa di Cristo nell'Ade affianca qui immediatamente la scena della Crocifissione e unisce in una coerente sequenza teologica e illustrativa i motivi che in Santa Maria Antiqua erano ancora separati⁶⁵. Questo fatto induce a supporre che il mosaico di San Pietro, almeno per queste ultime scene, fosse definito e realizzato dopo il ciclo cristologico di Santa Maria Antiqua, sia pure nel ristrettissimo tempo del pontificato di Giovanni VII.

L'adozione del tema della discesa all'Ade nella catechesi figurata – quale che fosse l'origine dello schema iconografico – è un altro prodotto dell'intensa riflessione teologica sviluppata a Roma per impulso di Giovanni VII e dell'originale decisione di manifestarla attraverso immagini di nuova invenzione, esposte nei luoghi centrali della vita sociale e religiosa della città. Il rapporto con la teologia imperiale bizantina è labile e tutt'altro che subalterno, anche se le manifestazioni romane si collocano nella stessa temperie culturale e affrontano problemi comuni. Le soluzioni sono però originali, elaborate in rapporto alla tradizione della chiesa romana e alle risorse di una città multiculturale. A metà del secolo questa capacità di invenzione si sarebbe estesa alla progettazione politica e avrebbe dato fondamento ideologico ai nuovi poteri dei papi in Roma.

⁶⁵ GRABAR, *Essai* cit. sembra incorrere in un inspiegabile fraintendimento dell'immagine in questione, associandola ad una Ascensione di cui non trovo traccia nei disegni citati.



Roma, Santa Maria Antiqua. Parete absidale. 1) Cherubini e serafini; 2) Testa e braccio del Crocifisso; 3) Nimbo e testa dell'Apostolo Giovanni; 4) Schiere angeliche (a destra); 5) Iscrizione monumentale; 6) Folla degli uomini (a destra); 7) Area con decorazione perduta; 8) Quattro papi (a destra e a sinistra); 9) Quattro dottori della Chiesa (a destra e a sinistra, sovrapposti a pitture precedenti); 10) Iscrizione dedicatoria di Giovanni VII (a sinistra); 11) Affreschi di VII secolo successivamente ricoperti. L'immagine della Vergine Maria nell'abside evoca quella ivi esistente al tempo di Giovanni VII, poi ricoperta da successivo affresco. Elaborazione digitale di Yasmina Chakkour-Garcia e Alberto Conejero-Gonzales.

CLAUDIO AZZARA

PATRIARCHI CONTRO
AQUILEIA, GRADO E IL CONCILIO DI MANTOVA DELL'827

Il concilio riunitosi a Mantova il 6 giugno dell'827, cui presero parte oltre venti titolari di diocesi dell'Italia settentrionale, insieme ad alcuni diaconi, due messi del papa Eugenio II e due rappresentanti dell'imperatore Ludovico il Pio e di suo figlio Lotario, ebbe come punto principale all'ordine del giorno la risoluzione dell'annoso conflitto tra il patriarca di Aquileia e quello di Grado circa la giurisdizione metropolitana della chiesa istriana¹. In particolare, il presule aquileiese Massenzio sottopose nell'occasione ai padri conciliari l'istanza di reintegro dei primitivi diritti e di ripristino dell'unità della sua metropoli ecclesiastica, chiedendo che, nel rispetto dei canoni, fossero ricondotte alla loro legittima matrice, cioè ad Aquileia, tutte le chiese, in modo specifico quelle dell'Istria, che solo contingenze storiche ormai superate avevano indebitamente sottoposto alla sede di Grado.

La diatriba risaliva a vicende conseguenti all'invasione dell'Italia a opera dei longobardi, circa due secoli e mezzo prima, quando il patriarca di Aquileia Paolo era fuggito di fronte ai barbari riparando, con il tesoro della sua chiesa, nella più protetta isola di Grado. Nella nuova dimora egli aveva conservato il suo titolo originario, con la probabile speranza di poter rientrare, presto o tardi, una volta superata l'emergenza, nella sede originaria². Ma

¹ I vescovi presenti a Mantova furono Petranas di Ravenna, Angelperto di Milano, Andrea di Ferrara, Leone di Faenza, Vitale di Comacchio, Cristoforo di Bologna, Nordeberto di Reggio Emilia, Lautperto di Parma, Anterico di Vercelli, Ramberto di Brescia, Erimperto di Lodi, Sineperto di Cremona, Ratoldo di Verona, Laiulfo di Mantova, Franco di Vicenza, Domenico di Padova, Adeodato di Treviso, Cemmo di Ceneda, Otelberto di Belluno, Anselmo di Concordia, Aurato di Feltre e Artemio di Asolo, con l'arcidiacono Andrea in rappresentanza di Heimbart di Trento. Assieme a loro i diaconi Giorgio, Onesto e Domenico, tutti provenienti dalla provincia dell'*Aemilia*. Gli inviati del papa Eugenio erano il vescovo Benedetto e il diacono e bibliotecario Leone, quelli dell'imperatore il prete palatino Sicardo e il *vir spectabilis* Teotone. Edizione critica degli atti sinodali in *Concilia aevi Karolini*, a cura di A. WERMINGHOFF, in *Monumenta Germaniae Historica, Concilia*, vol. II, Hannoverae-Lipsiae 1908, pp. 583-589; sul concilio cfr. G. D. GORDINI, *Mantova (Mantuan.) concilio di (827)*, in *Dizionario dei Concili*, a cura di P. PALAZZINI, vol. III (M-P), Roma, Città Nuova, 1966, p. 56.

² Sul trasferimento a Grado del patriarca di Aquileia cfr. almeno G. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa nella "Venetia marittima"*, in A. CARILE - G. FEDALTO, *Le origini di Venezia*, Bologna, Patron, 1978, pp. 312-314; per gli sviluppi immediatamente

il carattere permanente dell'occupazione longobarda dell'entroterra della *Venetia*, a differenza di quanto era accaduto con precedenti scorrerie (come quella degli unni di Attila), reso definitiva la residenza a Grado del patriarca di Aquileia, fino alla morte del vescovo Severo, attorno all'anno 607.

A lungo il papato esercitò un'intensa pressione (per esempio durante il pontificato di Gregorio Magno) contro il presule di Aquileia, che era divenuto nel tempo la guida riconosciuta dello scisma cosiddetto dei Tre Capitoli, allo scopo di ricondurlo all'ortodossia o quantomeno di erodere la base del suo consenso recuperando all'obbedienza romana singoli vescovi della sua provincia metropolitana³. Alla morte di Severo tale pressione sortì l'effetto di portare a una contemporanea doppia elezione patriarcale: quella del tricapitolino Giovanni, che fuggì subito ad Aquileia ponendosi sotto la protezione del re longobardo e del duca del Friuli Gisulfo, e quella dell'ortodosso e filo-imperiale Candidiano, il quale rimase a Grado⁴. In questo modo veniva meno l'unità dell'importante diocesi altoadriatica e si saldavano in due blocchi contrapposti le varie istanze ecclesiastiche, religiose e politico-territoriali di una delicata area di confine: un patriarcato scismatico ad Aquileia, il cui ambito ecclesiastico restava tutto interno al regno longobardo, e uno cattolico a Grado, dentro i confini dell'impero, al quale facevano capo anche le chiese istriane. Proprio Grado costituì da allora in avanti una testa di ponte per l'azione politica e pastorale dei pontefici nella regione veneto-istriana, schierandosi lealmente con Roma pure in occasione di acute crisi come quella monotelita, alla metà del secolo VII⁵.

successivi della sede gradense si rinvia a D. RANDO, *Le strutture della chiesa locale*, in *Storia di Venezia. I. Origini-Età ducale*, a cura di G. CRACCO - G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 645-675, alle pp. 647-654; G. CUSCITO, *La chiesa aquileiese*, *ibid.*, pp. 367-407, alle pp. 382-390.

³ In sintesi cfr. C. AZZARA, *Venetiae. Determinazione di un'area regionale fra antichità e alto medioevo*, Treviso, Canova, 1994, pp. 101-108. Sullo scisma dei Tre Capitoli cfr., da ultimo, *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, edd. C. CHAZELLE - C. CUBITT, Turnhout, Brepols, 2007.

⁴ L'esatta sequenza di tali eventi è restituita in modo differente dalle varie fonti. Se il friulano Paolo Diacono e gli atti della sinodo mantovana riportano la doppia elezione di Giovanni e di Candidiano al momento della scomparsa di Severo, una diversa tradizione lagunare, rappresentata dal *Chronicon Venetum*, dalla *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* e dal cronista veneziano Giovanni Diacono, fa succedere a Severo il citato Giovanni ad Aquileia e un tale Marciano a Grado; solo alla morte di quest'ultimo, dopo un episcopato durato tre anni per Giovanni Diacono e appena tre mesi per gli altri due testimoni, sarebbe subentrato Candidiano. Cfr. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., pp. 327-329.

⁵ M. PAVAN - G. ARNALDI, *Le origini dell'identità lagunare*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 409-465, a p. 427.

L'equilibrio politico ed ecclesiastico così determinatosi subì una prima incrinatura quando, alla fine del secolo VII, i patriarchi di Aquileia rientrarono in comunione con Roma, durante il pontificato di papa Sergio I (687-701). Il venir meno dell'alterità tricapolina e il ripristino dell'unità della fede nelle terre venetiche e istriane indebolirono le ragioni dell'esistenza di una doppia sede patriarcale ad Aquileia e a Grado, giustificata, come s'è detto, in larga misura proprio dallo scisma. Aquileia, non più tricapolina, iniziò subito ad avanzare pretese sulle pertinenze gradensi, costringendo il papato, già nella prima metà dell'VIII secolo (per esempio durante il pontificato di Gregorio III, 731-741, che si richiamava alle disposizioni del predecessore Gregorio II), a intervenire ripetutamente per fissare l'*uti possidetis*, confermando la sovrapposizione fra i confini della giurisdizione ecclesiastica e le frontiere politiche: ad Aquileia i territori longobardi, a Grado quelli imperiali.

Dopo la conquista militare della penisola istriana da parte dei longobardi, attorno al 770, la polemica fra Aquileia e Grado si acuì ulteriormente, per le nuove mire della prima sulla chiesa dell'Istria, giustificate dalla sopravvenuta appartenenza politica al regno longobardo di quest'ultima regione. E la pretesa di Aquileia di recuperare la piena supremazia metropolitana sulle sedi episcopali istriane uscì ancor più rafforzata dall'annessione dell'Istria, tra il 780 e il 787, al dominio carolingio: forte del sostegno della grande potenza continentale franca, che aveva rimpiazzato nella penisola il regno longobardo, il patriarca aquileiese chiedeva una riunificazione ecclesiastica che, nel ripristinare antichi diritti, riflettesse l'omogeneità del nuovo quadro politico⁶.

A Mantova, quindi, il patriarca Massenzio rivendicava per la sola Aquileia la dignità metropolitana, a danno di Grado. A tale scopo, Massenzio avanzò due argomentazioni principali, come si ricava dal testo degli atti sinodali, tese entrambe a dimostrare i buoni diritti della sua sede rispetto alla concorrente. Innanzitutto, egli si preoccupò di illustrare l'eccellenza assoluta della chiesa aquileiese facendo leva sulla leggenda marciana: Aquileia era stata una delle primissime chiese fondate in Italia, per mano dell'evangelista Marco, che era stato inviato a evangelizzare le terre altoadriatiche dallo stesso s. Pietro. Al suo rientro a Roma, Marco aveva condotto con sé l'«elegans

⁶ Per la datazione della conquista franca dell'Istria, si rinvia a G. DE VERGOTTINI, *Venezia e l'Istria nell'alto medioevo*, in *Le origini di Venezia*, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 97-120, specialmente a p. 102; e a J. FERLUGA, *Überlegungen zur Geschichte der byzantinischen Provinz Istrien*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 35 (1987), pp. 164-173.

vir» Ermagora, eletto primo vescovo di Aquileia da clero e popolo della sua diocesi, poiché venisse riconosciuto e consacrato direttamente dal principe degli Apostoli. Il racconto leggendario della missione nell'area altoadriatica di Marco si era diffuso già tra il VI e il VII secolo, per sostenere la fondazione apostolica di una sede scismatica, in funzione antiromana; ora veniva riproposto e ampliato in una nuova prospettiva, non più antiromana ma antigradese, dopo che già nei decenni immediatamente precedenti avevano provveduto a rinvigorirlo sia Paolo Diacono (nel suo *De ordine episcoporum Metensium*) sia un inno, polemico con Grado, del noto patriarca di Aquileia Paolino⁷.

Accanto all'esaltazione della genesi apostolica di Aquileia Massenzio proponeva ai padri conciliari anche il ridimensionamento di Grado, svilita sia sul piano dell'entità urbanistica e demica (un semplice «castrum», una «perparva insula») sia su quello del rango ecclesiastico, ribadendone la natura di mera *plebs* di Aquileia o, peggio ancora, di semplice luogo di residenza estiva degli antichi patriarchi aquileiesi: «quatinus aestivo tempore ibi degentes Aquileiae pontifices possint ardorem aestatis evadere».

Il trasferimento a Grado della sede patriarcale al tempo dell'invasione longobarda era spiegato come una pura necessità contingente, dal carattere del tutto provvisorio, per sottrarsi alla ferocia dei barbari e non certo perché il patriarca di allora «sedem aut primatum aecclisiae suaeque provintiae construeret inibi». Massenzio offriva anche, nell'occasione conciliare, una peculiare lettura, a lui utile, della bipartizione della sede avvenuta al tempo di Giovanni e Candidiano: non solo tale fatto discendeva da una specifica situazione di scisma, ora superata, ma l'elezione di un vescovo a Grado si era verificata «contra canonum statuta et sanctorum patrum decreta», senza il consenso degli altri presuli della provincia ecclesiastica. Insomma, si era trattato di un evento forzato da circostanze particolari e minato all'origine da una palese illegittimità.

⁷ G. CUSCITO, *La tradizione marciiana aquileiese come problema storiografico*, in *San Marco aspetti storici e agiografici*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Venezia, 26-29 aprile 1994, a cura di A. NIERO, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 587-597; G. FEDALTO, *San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia: nuove ipotesi e ricerche*, *ibid.*, pp. 35-50; S. TAVANO, *San Marco nell'alto Adriatico prima di Venezia*, *ibid.*, pp. 51-61; A. CARILE, *La formazione del ducato veneziano*, in *Le origini di Venezia* cit., p. 30. Sui significati politici dell'opera letteraria del patriarca Paolino si vedano le osservazioni di F. STELLA, *Il ruolo di Paolino nell'evoluzione della poesia politica e religiosa dell'Europa carolingia alla luce delle recenti attribuzioni*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cividale del Friuli-Premariacco, 10-13 ottobre 2002), a cura di P. CHIESA, Udine, Forum, 2003, pp. 439-452.

Ai solidi argomenti di Massenzio la sede gradese non seppe controbattere con efficacia. Assente il patriarca Venerio, che pure era stato sollecitato a presentarsi al concilio dai messi imperiali, partecipò alla sinodo un suo rappresentante, il diacono Tiberio, che non poté certo sostenere l'antiorità di Grado rispetto ad Aquileia, sì da giustificare il rango di sede metropolitana della diocesi isolana. Inconsistenti risultarono sia il cenno al possesso da parte di Grado della cattedra di s. Marco (donata al patriarca gradese Primiogenio dall'imperatore Eraclio nel 628/630) sia la menzione degli atti del concilio del 3 novembre 579 (opportunamente manipolati per l'occasione), che avrebbero dovuto dimostrare la legittimità canonica dell'antico trasferimento della sede metropolitana da Aquileia a Grado, sulla base di un'asserita autorizzazione in tal senso di papa Pelagio II⁸.

La sinodo di Mantova si concluse con il pieno accoglimento delle tesi e delle richieste di Massenzio di Aquileia. I padri conciliari deliberarono che l'antica divisione era avvenuta contro la norma canonica e che perciò si doveva ripristinare l'originaria unità della metropoli sotto l'autorità del patriarca di Aquileia, il quale da allora in avanti avrebbe ordinato anche i vescovi istriani. Tale esito fu recepito dai legati del papa e da quelli dell'imperatore. Un simile esito, grave per Grado (e con ricadute anche su altre realtà, quali il ducato venetico, come si vedrà più avanti), non significò peraltro la liquidazione della sede insulare, che, pur vedendosi negata l'eredità aquileiese e rimanendo amputata delle pertinenze istriane, seppe crearsi nuove suffraganee nelle lagune, fino a una sostanziale coincidenza tra la provincia ecclesiastica di Grado e il territorio del ducato venetico; e alla quale continuò a prestar sostegno lo stesso papato, ancora in occasione del rinnovarsi della polemica con Aquileia in pieno XI secolo, al tempo di papa Leone IX. Il perdurante conflitto, alimentato strumentalmente da Venezia e dall'impero, si sarebbe risolto a favore di Aquileia in via definitiva solo alla fine del XII secolo⁹. Il declino di Grado fu lento, anche se Mantova costituì senza dubbio

⁸ Per il cenno al possesso gradense della cattedra di Marco cfr. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., p. 406; sulla manipolazione operata a Mantova degli atti del concilio del 579 cfr. *ibid.*, p. 315 e CUSCITO, *La chiesa aquileiese* cit., p. 387. L'estratto del concilio del 579 inserito negli atti mantovani esordisce, in modo significativo rispetto alla posizione prevalente a Mantova e in maniera svantaggiosa per il rappresentante di Grado che su quell'antica sinodo aveva fondato i propri argomenti, con parole che ricordavano la natura di *plebs* aquileiese del *castrum* di Grado: «cum in castro Gradensi ac plebe sua Helias, patriarcha sanctae Aquileiensis aecclisiae».

⁹ A. CARILE, *Il problema delle origini di Venezia*, in *Le origini della Chiesa di Venezia*, a cura di F. TONON, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1987, p. 78, ricorda

un momento di significativa accelerazione di tale processo. Il concilio dell'827, d'altra parte, non si limitò affatto a risolvere una contesa giurisdizionale tra due sedi metropolitiche concorrenti e a liquidare una volta per tutte la scorie dell'antico, e ormai riassorbito¹⁰, scisma ricapitolino nei territori dell'Italia nordorientale. Piuttosto, le ragioni di fondo, i contenuti e le conclusioni di quell'assemblea episcopale trovano una compiuta spiegazione solo se ricondotte al quadro generale dei complicati equilibri non solo ecclesiastici ma più largamente politici di un cruciale settore della penisola italiana che agli inizi del IX secolo costituiva il fronte dello scontro tra l'impero carolingio e quello bizantino.

L'arco altoadriatico fu, infatti, il terreno privilegiato del conflitto tra i Carolingi e Costantinopoli per assestare le proprie sfere d'influenza lungo la frastagliata frontiera comune e le vicende che interessarono quell'area mostrano un peculiare intreccio tra i grandi disegni internazionali e i mutevoli rapporti di forza su scala locale, pronti a ridefinirsi di volta in volta in ragione dell'evolvere del quadro generale e delle convenienze del momento. Conquistata l'Istria negli anni Ottanta dell'VIII secolo, quindi subito dopo l'annessione del *regnum Langobardorum*, Carlo Magno aveva intensificato la propria pressione anche sul ducato venetico, bizantino, facendo precipitare tensioni interne al ceto dirigente di quest'ultimo, che avevano portato, da ultimo, alla deposizione dei duchi Giovanni e Maurizio, leali a Costantinopoli, e alla loro sostituzione con Obelerio e Beato; i quali si erano affrettati a recarsi dall'imperatore franco a Diedenhofen, nell'805, assieme al duca e al vescovo di Zara rappresentanti delle popolazioni della Dalmazia, per sottoscrivere un'*ordinatio* di cui sfugge l'esatto valore giuridico, ma non il sostanziale senso politico. Si trattasse, infatti, di una sorta di alleanza ovvero di una vera e propria subordinazione, l'*ordinatio* dell'805 marcava lo slittamento del ducato venetico e della Dalmazia nel campo occidentale, ribadito in qualche misura anche dalla successiva sfortunata spedizione nelle lagune dal figlio di Carlo, Pipino, con motivazioni ed esiti che le fonti venetiche e

come il momento più aspro della polemica fra Grado e Aquileia sul primato metropolitico si sia verificato tra il 1024 e il 1053, obbligando il papa Leone IX a intervenire a tutela di Grado. Cfr. anche CUSCITO, *La chiesa aquileiese* cit., pp. 385-386; RANDO, *Le strutture della chiesa locale* cit., pp. 648-650.

¹⁰ Il definitivo rientro nell'ortodossia dei vescovi della metropoli aquileiese era avvenuto alla fine del secolo VII, durante il pontificato di papa Sergio (687-701): così ricorda anche il *Liber Pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE, vol. I, Paris, De Boccard, 1955, pp. 371-376. Cfr. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., p. 334.

quelle franche raccontano in termini opposti¹¹. Solo nell'812 un accordo generale tra i due imperi stipulato ad Aquisgrana fissò le posizioni nell'area, lasciando al controllo di Costantinopoli la Dalmazia e il ducato venetico, sotto la nuova dinastia filobizantina dei Particiaci¹².

In un equilibrio tanto precario, in cui la necessità per gli imperi di appoggiarsi alle forze locali concedeva a queste ultime ampi margini di manovra tattica, e le grandi scelte di campo non prescindevano dagli interessi parziali, dovevano barcamenarsi, con opzioni spesso forzatamente altalenanti, anche i patriarchi di Grado, preoccupati di salvaguardare l'unità della propria regione ecclesiastica a fronte delle complicazioni prodotte dalle nuove cesure politiche. Già sul finire del secolo VIII il patriarca Giovanni aveva ricercato per la propria sede una collocazione filo-romana, secondo tradizione, e perciò in quel momento filo-franca e antibizantina, che era dispiaciuta al duca venetico Giovanni, fedele a Costantinopoli e preoccupato di un diverso orientamento delle chiese presenti nel suo ducato, a tal punto da indurlo a mandare il proprio figlio Maurizio ad assassinare il presule, nell'802¹³.

Il successore a Grado di Giovanni, Fortunato, proseguì la politica filo-franca del predecessore, al punto di recarsi nell'803 a Salz per ricevere da Carlo privilegi e immunità per la propria chiesa, proprio mentre in laguna prendevano il potere Obelerio e Beato e i loro partigiani, in chiave antibizantina. Dopo il reintegro delle lagune nella sfera costantinopolitana, in seguito al citato accordo di Aquisgrana, la disperata ricerca da parte del patriarca gradese di qualche punto d'appoggio che lo aiutasse a scongiurare la progressiva marginalizzazione della propria sede si fece frenetica, forzan-

¹¹ Cfr. rispettivamente GIOVANNI DIACONO, *Istoria Veneticorum*, ed. L.A. BERTO, Bologna, Zanichelli, 1999, II, 27, pp. 110-112; *Annales regni Francorum inde ab anno 741 usque ad anno 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, edd. G. H. PERTZ - F. KURZE, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, vol. VI, Hannoverae 1950, p. 130. Se per il veneziano Giovanni il proditorio attacco di Pipino, in spregio a ogni patto, fu respinto dall'esercito venetico guidato dai duchi Obelerio e Beato, per gli *Annales* la spedizione del monarca franco fu invece sollecitata proprio dai due duchi, inclini a una politica filoccidentale e antibizantina, e venne fermata solo dall'intervento in Adriatico della flotta costantinopolitana, che costrinse Pipino a un accordo. Cfr. AZZARA, *Venetiae* cit., pp. 128-130.

¹² G. ORTALLI, *Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo*, in *Longobardi e Bizantini*, a cura di P. DELOGU - A. GUILLON - G. ORTALLI, Torino, Utet, 1980 (Storia d'Italia, diretta da G. Galasso), pp. 339-428, alle pp. 385-387; ID., *Il ducato e la "civitas Rivoalti: tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 725-790, alle pp. 731-737.

¹³ ID., *Il ducato e la "civitas Rivoalti* cit., pp. 727-728.

dolo a reiterati azzardi: attiratasi l'ostilità dei duchi venetici per la sua perdurante frequentazione dei franchi, dapprima egli si era avvicinato al duca croato Liudewit, ribelle contro Ludovico il Pio, e poi era fuggito in territorio bizantino. Nell'824, membro di una legazione di Costantinopoli presso la corte franca, Fortunato era stato infine rinviato dall'imperatore occidentale al giudizio del papa¹⁴.

Le difficoltà di Grado, di cui Aquileia fu lesta ad approfittare, che determinarono scelte tanto confuse da apparire contraddittorie, si manifestarono in modo palese anche in riferimento all'Istria, l'oggetto specifico del concilio di Mantova. La tradizionale coesione fra i vescovi locali e il loro metropolita gradese s'incrinò dopo la conquista della penisola istriana da parte dei longobardi, che rese difficili i contatti tra i suffraganei e il loro metropolita. I presuli dell'Istria vennero così indotti a consacrarsi tra loro, giungendo a una sorta di autocefalia di fatto contro la quale si pronunciò ripetutamente, in diverse lettere, non solo il patriarca di Grado Giovanni (il quale lamentava come il «dispersus grex» della provincia istriana fosse rimasto isolato sul piano ecclesiastico contro ogni norma canonica), ma anche il papa Stefano III (768-772), da Giovanni stesso chiamato in causa¹⁵.

Una prassi obbligata, conseguenza di una precisa situazione politico-militare, contribuì a generare, dunque, una crescente desuetudine della chiesa istriana a far ricorso a Grado, desuetudine sulla quale sembra aver insistito in seguito il potere carolingio per destrutturare ulteriormente l'unità della provincia metropolitana gradese, a vantaggio di quella di Aquileia, inserita nel territorio del proprio impero e retta da uomini vicini ai monarchi franchi (e sovente da loro stessi scelti). Insomma, gli equilibri ecclesiastici nell'area si ridisegnarono assecondando la nuova polarizzazione politica, che tendeva a distinguere in blocchi sempre più distinti l'ambito carolingio-romano da quello bizantino.

Una simile impostazione del problema si espresse proprio a Mantova, dove Massenzio, nel rivendicare la legittimità della dipendenza da Aquileia, e non da Grado, della chiesa istriana, sottolineava con forza come la sottomissione a Grado degli istriani, ««miseri sufraganei aecclesiae nostrae», fosse stata originata esclusivamente dalla violenza dei «Greci», che traendo fuori

¹⁴ *Ibid.*, pp. 736-738.

¹⁵ Cfr. *Epistolae Langobardicae collectae*, ed. W. GUNDLACH, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, vol. III: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, Berolini 1892, pp. 691-715, nn. 19 (lettera di Giovanni di Grado al papa Stefano III), 20 (epistola di Stefano III a tutti i vescovi dell'Istria), 21 (missiva dello stesso pontefice a Giovanni). In merito, cfr. DE VERGOTTINI, *Venezia e l'Istria* cit., pp. 99-102.

dalle loro chiese, sotto la minaccia delle armi, i vescovi di quella provincia (si ricordavano, nominalmente, le figure di Pietro, Providenzio e Agnello, già oggetto in passato di una lettera, le cui parole sono qui richiamate assai da vicino, del patriarca Giovanni al re longobardo Agilulfo)¹⁶, li avevano costretti a ordinare l'usurpatore Candidiano e a stare in comunione con lui. Contro tale arbitrio si era ricercato perfino l'aiuto del re longobardo, il quale però non aveva potuto far nulla, perché l'Istria era troppo ben presidiata dalle truppe dell'esarca Smaragdo. Solo ora, con i Carolingi, risultava finalmente possibile esaudire la richiesta dei «clerici et nobiles ex laicis viris» istriani di essere liberati dal giogo greco e di venir ricondotti alla loro antica e legittima metropoli, Aquileia; oltretutto, non potendo costoro continuare a servire due padroni rivali, un potere politico franco e un metropolita gradese visto quale diretta emanazione di Bisanzio. Si ricordava anche un precedente, quando il clero e il popolo di Pola, «*quae civitas caput est Histriae*», si erano appellati al patriarca di Aquileia Sigualdo, e non ad altri, perché ordinasse il neoeletto vescovo della loro città.

Il resoconto delle violenze commesse dai soldati bizantini per favorire l'elezione di Candidiano finì con il diventare parte integrante della tradizione aquileiese, laddove la gradese *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie*, all'opposto, attribuiva tale vicenda a un colpo di mano del duca longobardo friulano Gisulfo, in accordo con il suo re Agilulfo¹⁷. La memoria dei soprusi dei Greci in Istria si sedimentò elaborando altri episodi, quali l'accecamento del vescovo Maurizio, accusato di collusione con i franchi per aver cercato di riscuotere, su incarico di Carlo Magno, le rendite dovute alla sede pontificia¹⁸.

Nel discorso di Massenzio a Mantova la delegittimazione di Grado, oltre che per mezzo degli argomenti religiosi e canonici visti sopra, avveniva pure

¹⁶ *Epistolae Langobardicae collectae* cit., pp. 691-715, n. 1. Giovanni di Aquileia, nel chiedere al re longobardo un intervento a vantaggio della «*fides catholica*» (cioè tricapolina) per evitare che, dopo la morte di Candidiano, si verificasse un'ulteriore «*iniqua ordinatio*», lo informava di come i vescovi istriani Pietro, Providenzio e Agnello fossero stati trascinati dai soldati bizantini al cospetto di Candidiano e costretti con la violenza a consentire con lui: AZZARA, *Venetiae* cit., pp. 108-109.

¹⁷ *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie, que Gradensis ecclesia vocatur, a tempore domini Helie eiusdem ecclesiae patriarchi*, in *Cronache veneziane antichissime*, a cura di G. MONTICOLO, Roma 1890 (Fonti per la Storia d'Italia, 9), pp. 3-16, a p. 9. Cfr. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., p. 328. Sui problemi posti dalla doppia tradizione aquileiese-gradese di questa vicenda, cfr. P. CAMMAROSANO, *Aquileia e Grado nell'alto medioevo*, in «*Antichità Altoadriatiche*», 36 (1990), pp. 152-155.

¹⁸ FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., p. 386.

attraverso l'exasperazione della polemica antigreca, dai toni fortemente politici: Grado era una sede creata dai bizantini con l'arbitrio e apertamente "greca" ancora al presente, contro la quale si ergeva un'Aquileia politicamente e culturalmente tutta occidentale e in piena sintonia con Roma, della quale essa era «discipula» e «vicaria» sin dall'origine, per lo speciale legame tra s. Marco e s. Pietro e per l'ordinazione petrina di Ermagora. Il ruolo filo romano che a lungo era stato svolto nell'alto Adriatico proprio da Grado ora veniva trasferito per intero ad Aquileia, terminale nell'area dell'asse franco-pontificia (anche se, come detto, dopo Mantova il papato non abbandonò del tutto Grado).

In definitiva, ben aldilà dei soli scrupoli di ripristino di una regolarità canonica violata, il portato reale del concilio dell'827 era quindi il definitivo assorbimento dell'Istria nella sfera d'influenza franco-romana, in un disegno complessivo di affermazione di un'unità politica, ecclesiastica e ideologica pontificio-carolingia-aquileiese, egemone nell'area, che mirava a isolare Grado e i Greci, erodendone le residue posizioni in quello scacchiere.

Le decisioni di Mantova comportarono un'ultima, ben nota, conseguenza. Le pretese metropolitiche di Aquileia accolte dalla sinodo rappresentavano una minaccia anche per la principale realtà bizantina dell'alto Adriatico occidentale, cioè il ducato venetico, gli episcopati del cui territorio rischiavano la subordinazione giurisdizionale a una sede collocata nell'impero franco. Ancora una volta, una dipendenza ecclesiastica poteva generare ambiguità pure nella sfera politica e lasciare campo aperto a possibili future rivendicazioni carolingie sulla realtà lagunare. La risposta del ducato fu però immediata. Appena un anno dopo Mantova, per ordine del duca Giovanni Particiaco, venne trafugato ad Alessandria d'Egitto e traslato in laguna il corpo di s. Marco, deposto nella cappella palatina appositamente fatta erigere a fianco del palazzo dei duchi¹⁹. Con questo atto la nascente Venezia si assicurava un titolo di legittimità superiore a quello di Aquileia, ribattendo all'argomento dell'antica predicazione marciana nella città patriarcale con la *praesentia* fisica dell'evangelista nel proprio territorio, in modo da sot-

¹⁹ Tra l'amplessissima bibliografia relativa alla traslazione a Venezia delle reliquie dell'evangelista Marco e al radicamento del suo culto nella città lagunare cfr., per un primo orientamento, FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., pp., pp. 403-415; S. TRAMONTIN, *Origini e sviluppi della leggenda marciana*, in *Le origini della Chiesa di Venezia* cit., pp. 167-186; ID., *Culto e liturgia*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 893-921; N. MC CLEARY, *Note storiche ed archeologiche sul testo della "Translatio Sancti Marci"*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», 27-29 (1931-33), pp. 223-264 (per il testo della *Translatio*); e, in generale, i saggi raccolti in *San Marco aspetti storici e agiografici* cit.

trarsi a ogni rischio di una sgradita dipendenza dall'esterno e gettare piuttosto le basi per un solido connubio tra l'autorità ducale e la chiesa venetica. Si trattava di un gesto dal fondamentale (anche se non esclusivo) significato politico, conseguenza delle evidenti, seppur a loro volta non esclusive, implicazioni politiche del concilio mantovano dell'827.

ANNA BENVENUTI

SARGASSI AGIOGRAFICI
SANTA REPARATA E I RESTI DI ALTRI NAUFRAGI

I Bollandisti nella loro *Bibliotheca Hagiographica Latina* citano sette testimoni della leggenda di santa Reparata¹, introducendo molti elementi di dubbio circa l'identità di questa vergine, martirizzata l'8 ottobre a Cesarea di Palestina e del tutto ignorata da Eusebio, vescovo di quella città e cultore delle sue memorie; così, con l'acribia che li connotava essi invitavano gli studiosi a confrontare i suoi *Acta* con quelli di «Margarita, al. Reparata, dicta Pelagius»².

Con questo richiamo essi aprivano una tradizione di accostamenti agiografici relativi a Reparata che avrebbero chiamato in causa Marina³, Pelagia⁴, Restituta⁵ e infine Albina⁶, in un fumoso coacervo di cloni narrativi o culturali di difficoltosa se non impossibile decrittazione.

L'evocazione di Reparata nelle nota leggenda della 'travestita' Marina⁷ «dicta Marinus monachus» è affidata ad una breve appendice alla edizione della *Passio* di quest'ultima⁸ ove si richiamano le somiglianza tra la sua vicenda e quelle di santa Margarita, che cambiò il suo nome in Pelagio e infine fu detta Reparata⁹. Alle complicazioni semantiche discese dalle contaminazioni narrative dovevano aggiungersi quelle calendariali fondate sulla condivisione del *dies natalis*, come nel caso di Pelagia la penitente, commemorata, come Reparata di Cesarea, l'8 di ottobre.

¹ *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Socii Bollandiani, Bruxellis, ed. Polleunis et Ceuterik, 1900-1901, vol. II, p. 1043 n. 7183-7189 (d'ora in avanti *BHL*); per la leggenda *Acta Sanctorum* Oct. IV, Parisiis, 1866, pp. 24-41 (d'ora in avanti *AASS*); ancora utile J. M. Saugey, *Reparata di Cesarea*, in *Biblioteca Sanctorum*, XI, Roma, 1968, coll. 124-128 (d'ora in avanti *BS*).

² *BHL*, vol. II p. 790, n. 5323

³ *Ibid.*, vol. II, pp. 787-788, nn.5528-5530; p. 813, nn. 5303-5313.

⁴ *Ibid.*, vol. II, pp. 959-960, nn. 6605-6611.

⁵ *Ibid.*, vol. II, pp. 1043-1044, nn. 7190-7196.

⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 39, n. 233.

⁷ M. MINGHELLI, *Santa Marina la travestita. Il ritratto di una donna che rinuncia alla sua identità sessuale per vivere in un monastero maschile*, Palermo, Sellerio 1996. *BHL*, vol. II, p. 813, nn. 5528-5530.

⁸ «De Reparata, seu Margarita, Pelagius»: *AASS*, Iulii, vol. IV, Anversa, 1726, p. 287.

⁹ J. M. SAUGET, *Reparata*, in *BS*, vol. XI, Roma, 1968.

Margherite, Marine, Pelagie

Le differenze tra le vicende di Marina e quelle di Margherita sono effettivamente piuttosto modeste, senza contare che nelle versioni latine il nome di Marina viene tradotto in Margherita¹⁰. Vergine di nobili natali, Margherita, desiderosa di sottrarsi alle nozze conducendo vita monastica, sarebbe riuscita nel suo intento camuffandosi in abiti maschili sotto il nome di Pelagio. Nel cenobio il suo travestimento, lungi dal generare sospetti, si sarebbe rivelato fin troppo credibile: sospettata e poi accusata di aver indotto in adulterio la monaca portinaia, Margherita/Pelagio veniva cacciata dalla comunità e condannata ad una grama sopravvivenza nella solitudine di una spelonca. Solo alla vigilia della morte avrebbe rivelato all'abate la sua vera identità sessuale, confermata infine dopo il decesso.

Anche Marina, devota al vecchio padre, vedovo e desideroso di trascorrere il monastero la sua vecchiaia, aveva scelto di travestirsi da uomo per seguirlo in quest'ultima fase della vita. Divenuta Marino, la vergine si era adeguata perfettamente alla vita dell'androceo cenobitico fino al giorno in cui, per esigenze di lavoro, dovette seguire alcuni suoi confratelli fuori da quelle mura protettive. I monaci trascorsero la notte in un albergo in cui un soldato sedusse la figlia dell'albergatore. Quest'ultima, rimasta incinta, denunciò Marina che, bandita dal monastero, fu costretta ad accollarsi il bambino allevandolo in grandi ristrettezze, ma senza rinunciare ad una condotta esemplare. Grazie a questo comportamento fu riammessa al cenobio, ormai alla vigilia della morte; solo prima delle esequie si scoprì che era una donna¹¹.

Alla ripetitività dei moduli narrativi o alla coincidenza calendariale spesso si aggiunse il potere agglutinante dell'omonimia: all'evanescente profilo di Marina/Mario/Margherita/Pelagio si sarebbe aggiunto quello di un'altra protagonista delle metamorfosi del testo agiografico tra mondo greco e mondo latino, Margherita di Antiochia di Pisidia¹²; rimasta orfana di madre in tene-

¹⁰ Il nome di Margherita compare nelle versioni latine della *Passio*: J. M. SAUGET, *Margherita d'Antiochia*, BS, vol. VIII, Roma 1967, coll. 575-1160, part. col. 1150.

¹¹ *Vie et Office de Sainte Marine...: Textes latins, grecs, coptes, arabes, syriaques, éthiopiens...*, publiés par L. CLUGNET avec la collaboration de E. BLOCHET - I. GUIDI - H. HYVERNAT - F. HAU - F. M. E. PEREIRA, Mesnil (Eure), Firmin Didot, 1905.

¹² M. AIROLDI, *Marina-Margherita*, in C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, *Il grande libro dei Santi*, vol. II, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1988, pp. 1371-1372; R. TORTORELLI, *Le fonti agiografiche su Santa Margherita di Antiochia e su San Nicola di Myra e il culto medievale dei due santi nel Mezzogiorno d'Italia*, «Storia del mondo», 56 (2008), pp. 1-32,

ra età ed affidata alle cure di una cristiana, sarebbe vissuta in campagna come una pastorella. Cresciuta in bellezza e virtù un giorno, mentre pascolava le greggi, fu notata dal governatore della provincia che se ne invaghì. Costui, dopo averla fatta condurre in sua presenza e aver tentato inutilmente di sedurla, ne ordinava l'arresto. In carcere, dopo la consueta serie di tormenti, l'aspettava la prova che l'avrebbe resa famosa: la terrificante apparizione di un enorme drago circondato da serpenti dal quale si sarebbe salvata opponendogli l'apotropaico *signum crucis*. Il mostro l'avrebbe divorata solo nelle compilazioni agiografiche seriori, consentendo a Margherita, novella Giona, di liberarsi squarciandogli le viscere ancora in virtù del potere della croce. Sconfitto *sub specie draconis* il demone si riproponeva con la mostruosa nigredo di un gigantesco etiope, senza riuscire a piegare col terrore la resistenza della giovane che, sottoposta inutilmente a nuovi tormenti dai suoi aguzzini, sarebbe stata finalmente decapitata: il 17 luglio per la tradizione orientale, in altri giorni di quel mese secondo le contrastanti date memoriali dei martirologi occidentali¹³.

Ma il gioco degli scambi può continuare, come ancora una volta emerge dai richiami interni alle schede della *BHL* che rinviano, tramite Margherita, anche a «Pelagia (al. Margareta, dicta Pelagius), paenitens Hierosolymis, saec. V, oct. 8»¹⁴. Partecipe del *dies natalis* di Reparata, come già si diceva, Pelagia la penitente era a sua volta frutto di una ibridazione che l'aveva accostata e confusa con altre due omonime (una vergine martire di Antiochia e l'altra martire di Tarso) nel processo di formazione di un noto ciclo narrativo grazie al quale, nella storiografia *fin de siècle*, si introdusse il sospetto che i santi fossero «successori degli dei», immagini del percorso di acculturazione cristiana del sistema religioso pagano. Anticipatore del Saintyves¹⁵ uno dei più noti studiosi di Pelagia, H. Usener, avrebbe sostenuto che le diverse vicende delle tre sante accomunate da questo nome, nonché quelle relative a Marina e Margherita, non fossero altro che le nuove immagini della divinizzazione pagana della femminilità e dell'amore carnale: figure di una Venere penitente e redenta detronizzata dall'Olimpo e ansiosa di accedere al regno dei cieli. Rientrava in questa evocazione di un antico back-

http://www.spolia.it/online/it/argomenti/storia/storia_religiosa/documents/tortorelli.pdf, cons. il 7 maggio 2018.

¹³ Per il tentativo compiuto dai Bollandisti di districare la faccenda cfr. *AASS*, Iulii, vol. IV, Anversa, 1726, pp. 25-30.

¹⁴ *BHL*, vol. II, pp. 959-960, nn. 6605-6011.

¹⁵ P. SAINTYVES., *Les saints successeurs des dieux*, Paris, Emile Nourry, 1907.

ground sacrale il tema del travestimento in abiti maschili che da *topos* dell'agiografia orientale si sarebbe trasformato in tormentone storiografico¹⁶. Sconfessata da Hippolyte Delehaye¹⁷ questa lettura che aveva ulteriormente complicato l'analisi dei testi e la loro storicizzazione sarebbe stata smentita anche da Pierre Petitmengin¹⁸ a cui si deve il più recente tentativo di ricostruzione del complesso *dossier* delle leggende di Pelagia. Nate dalle onde del mediterraneo¹⁹ queste figure che al continente liquido erano debentriche anche del loro nome avevano lambito molte sponde ed erano approdate in porti lontani da quei bacini medio-orientali da cui si erano generate, viaggiando magari sotto forma di reliquie o di culti destinati a rigenerarsi adattandosi ai nuovi contesti spaziali.

Restituta

Dei molti punti di partenza di questo moto ondoso anche l'Africa vandolica²⁰, com'è noto, avrebbe rappresentato un epicentro da cui si sarebbero

¹⁶ E. PATLAGEAN, *Santità e potere a Bisanzio*, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 150-159; J. ANSON, *The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif*, «Viator», 5 (1974), pp. 1-32; K. VOGT, *Divenire maschio: Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva*, «Concilium», 6 (1985), pp. 102-118; C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo. Con un'appendice sulla Passio. Perpetuae*, Firenze, Le lettere, 1989; M. DELCORT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double prometteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, Latomus, 1966 e EAD. *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne*, «Revue de l'histoire des religions», 153 (1958), pp. 1-33; più recentemente MINGHELLI, *Santa Marina* cit.

¹⁷ H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, Bologna, A. Forni, 1983 (Ristampa facs. dell'ed. Firenze, 1910), pp. 288-289.

¹⁸ P. PETITMENGIN, *Pélagie la pénitente. Metamorphoses d'une légende*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, vol. I, pp. 69-70; si veda anche ID., *Pelagia la penitente*, in *Storia dei Santi e della santità cristiana*, vol. III, a cura di F. CHIOVARO, Milano, Eraclea, 1991, p. 245.

¹⁹ *I santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno internazionale di studio (Bari-Brindisi, 14-18 dicembre 2005), a cura di M. S. CALÒ MARIANI - M. STELLA, Bari, M. Adda, 2009, ma si vedano anche *Dio, il mare e gli uomini*, in «Quaderni di storia religiosa», 8, Verona, Cierre, 2008, tra i cui saggi si segnalano E. SUSI - A. GALDI, *Santi, navi e saraceni. Immagini e pratiche del mare tra Agiografia e storia dalle coste campane a quelle dell'alto Tirreno*, pp. 53-102 e, per l'area pisana M. L. CECCARELLI LEMUT - G. GARZELLA, *Mirabilia Domini in pelago. Cristianizzazione, culti e reliquie a Pisa (secc. III-XIII)*, pp. 123-154.

²⁰ Sulla tradizione martiriale africana Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IV au VII siècle*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 1982; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*,

irradiati culti destinati a vivere precipue storie italiane, come quella di Restituta²¹, venerata a Napoli nel quadro della fortuna cultuale incontrata sulla costa campana dal drappello di santi noti come martiri di Abitene²². Secondo la *Passio* che ne tramanda la memoria²³ Restituta, non avendo voluto rinnegare la sua fede, era stata condannata ad essere bruciata su una barca carica di pece. Questa fiammeggiante navicella all'indomani di una prodigiosa *tranfretatio* sarebbe approdata a Ischia, porto di molti santi esuli²⁴, dove una donna del luogo, avvertita in sogno, avrebbe dato degna sepoltura alle spoglie.

Espressione di una assai composita stratigrafia storica evolutasi dall'età costantiniana attraverso l'oscuro sedimento cultuale dell'alto medioevo sia

Paris, Beauchesne, 1980. Per alcune interessanti esemplificazioni di culti africani nell'Italia Tirrenica, cfr. adesso E. SUSI, *Geografia della santità*, Spoleto, CISAM, 2008, e gli studi del medesimo autore segnalati in *Bibliografia*, p. 279; per l'agiografia campana P. FRANCHI DEI CAVALIERI, *Note agiografiche: Studi e testi*, n. 65, fasc. 8, Roma, Tipografia Vaticana, 1935; A. BELLUCCI, *San Gaudioso, vescovo di Abitine, esule in Napoli per la persecuzione vandalica di Genserico nell'Africa proconsolare romana ed il trasporto in Campania del corpo di Santa Restituta, vergine e martire cartaginese*, Napoli, Tipografia Unione, 1934; più recentemente A. VUOLO, *La nave dei santi, in Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Pisa, GISEM - Napoli, Liguori, 1999, pp. 57-66 e A. GALDI, *Spazi del sacro, culti e agiografie nelle isole di Ischia e Capri durante il Medioevo*, «Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana», n.s. 11 (21 dell'intera serie), (2001) pp. 57 -113. Utile ancora il vecchio F. LANZONI, *Excursus sui santi africani in Italia*, in ID., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, 2 voll., Faenza, Lega, 1927, pp. 1093-1103.

²¹ *BHL*, vol. II, pp. 1043-1044, nn. 7190-91; *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, a cura di H. FROS, Bruxelles, 1986 (d'ora in avanti *BHL, Supplementum*) n. 6466; AASS, Maii, vol. VII, Anversa, 1688, pp. 794-799; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia* cit., vol. I, pp. 217-218; per la Restituta venerata a Sora cfr. G. N. VERRANDO, *Passione di S. Restituta: agiografia sorana*, Sora, Litotipografia Pasquarelli, 1985; G. MUSOLINO, *Santa Restituta V. e M., patrona della città e diocesi di Sora, e la sua chiesa*, Arpino, Arpinate stampa, 1997; per il culto a Ischia e Capri cfr. A. GALDI, *Spazi del sacro* cit. Si vedano anche P. FRUTAZ, *Restituta*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. X, Firenze, 1953, coll. 810-811; D. AMBRASI, *Restituta di Teniza*, in *BS*, vol. XI, Roma, 1968, coll. 130-131; *BHL*, vol. II, pp. 1043-1044, nn. 7190-91.

²² A. BELLUCCI, *San Gaudioso, vescovo di Abitine, esule in Napoli per la persecuzione vandalica di Genserico nell'Africa proconsolare romana ed il trasporto in Campania del corpo di Santa Restituta, vergine e martire cartaginese*, Napoli, Tip. Unione, 1934, p. 6; LANZONI F., *Le diocesi d'Italia* cit., vol. I, pp. 218-219; P. POLITO, *Lacco Ameno. Il paese, la protettrice, il folklore*, Napoli, tip. A.G.D.A., 1963.

²³ Per l'edizione originale della *Passio* di s. Restituta: G. CASTELLI, *Acta divae Restitutae Virginis, et Martiris cum philologicis enarrationibus*, Neapoli, Typis Johannis Simeonidis, 1742.

²⁴ GALDI, *Spazi del sacro* cit., pp. 57-113.

Reparata che Restituta, il cui culto, oltre ad essersi propagato da un'area campana erede di incerte origini ultramarine (rispettivamente la Palestina per la prima, l'Africa cartaginese per la seconda), si prestava ad evocare una più banale *ratio* etimologica, fondata sull'essere entrambi i nomi la forma sostantivata di un verbo implicante una rifondazione. Figure ipostatiche, come Anastasia o Sofia, sia Reparata che Restituta potevano aver dato volto e nome proprio ad una azione di ripristino culturale (fosse essa la riconsacrazione di un edificio più antico o la ricomposizione dell'ordine ortodosso ariano come vuole la tradizione per Cartagine, dove l'attributo 'restituta' indicò l'azione di riconferimento ai cattolici della basilica detenuta dai donatisti); oppure tramandare al femminile, il ricordo onomastico di un vescovo fondatore: questo è il caso, a Napoli, della Stefania (porzione dell'antico complesso cattedrale), dovuta alla volontà di un vescovo Stefano; ma potrebbe essere anche quello di Firenze, dove, secondo alcune ipotesi, un Reparato, documentato nella seconda metà del VII secolo, avrebbe a sua volta aver promosso interventi sul complesso cattedrale giustificando una variazione nel suo titolo²⁵. Quale che sia stata l'effettiva realtà, ormai decodificabile solo sul piano della congettura e dell'ipotesi, in entrambi i casi i rispettivi complessi cattedrali si presentavano già nel pieno medioevo come palinsesti architettonico-culturali stratificati su una chiesa tardoantica intitolata al Salvatore. Di difficile interpretazione, queste successive riscritture, nelle quali è talvolta percepibile l'eco di crisi lontane, sarebbero state risemantizzate ed in qualche modo storicizzate dallo sforzo agiografico che accompagnò, tra il IX e l'XI secolo, la ricomposizione del *proprium* vescovile. Indubbiamente connessa con l'attività di recupero edilizio del vecchio tessuto ecclesiale cittadino, questa 'invenzione della memoria' reimpostò un sedimento locale di antichità leggendarie nel quale potevano essersi mantenute anche informazioni storicamente plausibili, ma che non poté evitare di legittimarsi col ricorso alle *auctoritates* della tradizione letteraria cristiana. La lunga controversia ariana trasmessa dagli apologeti del IV secolo, a cominciare da Ambrogio, divenne così un riferimento d'obbligo per questa operazione di reimpiego, al pari delle persecuzioni vandaliche in Africa che alimentarono un inesauribile repertorio di possibilità agiografiche. Variamente

²⁵ A. BENVENUTI, *Arnolfo e Reparata. Percorsi semantici nella dedicazione della cattedrale fiorentina*, in *Arnolfo's moment*, a cura di D. FRIEDMAN, J. GARDNER, M. HAINES. Atti del Convegno (Firenze Villa I Tatti, 26-27 maggio 2005) Firenze, Olschki, 2009, pp. 233-252.

mescidati, questi *topoi* consentirono l'elaborazione di una quantità di personaggi coi quali l'intero fronte del Tirreno, compreso il profilo insulare, si sarebbe popolato di santi indocili all'inquadramento storico delle 'coordinate agiografiche' di spazio e di tempo previste dalla agiografia scientifica dei Bollandisti. La condivisione del culto per santa Restituta tra Napoli, la Sardegna²⁶ – al di là della 'variazione' che ha fatto della martire venerata a Cagliari un personaggio autoctono e per di più madre di Eusebio di Vercelli²⁷ – o la Corsica, ne è riprova evidente, così come il suo incardinamento dapprima nell'area costiera (a Ischia in particolare²⁸ ma anche a Lacco Ameno – dove sarebbe approdata la barca con i suoi resti combusti), poi nella Campania interna (Benevento, Cassino, Capua). In molti casi, come presumibilmente anche in quelli che qui ci interessano, fu il contesto vescovile delle *scholae* cattedrali attive in età carolingia, oltre ai grandi centri monastici, ad animare questo processo letterario che restituiva dignità storica a reliquie di un passato dimenticato attingendo ai materiali *in usum* alle scuole ecclesiastiche: i grandi cicli epici dell'agiografia fornivano *ad abundantiam* possibilità di questo tipo, prestandosi a dare volto a nomi a stento decrittati nei resti di una epigrafe o nell'evanito cartiglio di un reliquiario. Non sappiamo quali possibili lacerti abbiano originato la ricostruzione agiografica con cui nel X secolo il napoletano Pietro Suddiacono riempiva il *vacuum* memoriale relativo ad un nome, Restituta, che doveva essere presente nel patrimonio culturale della cattedrale napoletana. Per darle una fisionomia biografica egli si avvale di altri modelli martiriali femminili (come Fortunata di Patria o Anastasia di Sirmio) ma anche delle memorie della persecuzione vandalica trasmesse da quella *Historia* di Vittore de Vita²⁹ che aveva suffragato le *Legendae* di tanti esuli africani; la coordinata geografica che contestualizzava nell'area cartaginese la provenienza della sua eroina poteva giustificarsi anche con un altro riferimento indiretto: a Cartagine esisteva, come si accennava avanti, una basilica che, 'restituta' dai donatisti ai cattolici al termine di quello scisma, era stata sede di numerosi concili oltre che sfondo ad almeno sette dei conosciutissimi sermoni di sant'Agostino. È molto pro-

²⁶ BHL, *Supplementum* n. 6466; *Domus et carcer Sanctae Restitutae: storia di un santuario rupestre a Cagliari*, Cagliari, P. Pisano, 1988.

²⁷ E. CROVELLA, *Restituta matrona*, BS, Roma 1968, vol. XI, col. 130.

²⁸ GALDI, *Spazi del sacro* cit., pp. 57-113.

²⁹ *Victoris vitensis, historia persecutionis africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum*, recensivit C. HALM, Munchen, Monumenta Germaniae Historica, 1981.

babile che la diaspora effettivamente determinata dalla persecuzione vandalica abbia veicolato una nostalgica devozione di esuli cartaginesi per la chiesa ‘materna’ che essi avrebbero continuato a ricordare come simbolo di identità e appartenenza in terra straniera. Scarnificato poi dal tempo e dall’oblio, il nome sarebbe rimasto, spoglio ormai della sua ragione effettuale, come concrezione illeggibile e quindi adatta ad essere reinterpretata e reimpiegata nel restauro della memoria – e degli edifici che la perpetuavano – avviato dall’episcopato napoletano nel X secolo. Questo percorso ricostruttivo dava nome e storie a reliquie immemoriali, identificava spazi e funzioni, generava la creazione di tutto un complesso di simboli rappresentativi che entravano nel gioco delle relazioni tra la chiesa e la società, prestandosi spesso ad emblematizzarne l’importanza, come nel caso del dono di reliquie con cui si sancivano rapporti politici, alleanze, omaggi o, in senso opposto, del furto, con cui si concludeva una guerra o si umiliava il senso di appartenenza dell’avversario. Proprio questo oscuro gioco di scambi, nel quale le reliquie o i riferimenti culturali divennero parte integrante della comunicazione politica³⁰, consentì una ulteriore complicazione nel già complesso sistema della distribuzione dei culti: marcatori di una diplomazia dell’effimero diplomatico, essi spesso si diffusero secondo logiche contingenti – specie se frutto di operazioni militari – e di breve periodo che non sopravvissero al tempo, lasciandoli privi di memorie e della loro originaria giustificazione genetica.

Reparata

Come Restituta, anche Reparata era il frutto di un oscuro percorso di formazione culturale. Le prime menzioni del suo nome nei martirologi storici non sono antecedenti l’VIII secolo: compare infatti per la prima volta in quello di Beda³¹ da cui lo avrebbero più tardi dedotto Rabano Mauro³², Adone³³ e Notkero³⁴; i primi *Acta* conosciuti del suo martirio sono affidati al

³⁰ E. BOZOKY, *Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes*, in *Reliques et sainteté dans l’espace medieval*, Paris, Pecia, 2006, pp. 91-116.

³¹ BEDA, *Martyrologium*, in *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, curante J. P. Migne, Lutetia Parisiorum, apud J.-P. Migne, 1864, vol. XCN, coll. 1066-1068 (d’ora in avanti *PL*).

³² RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, *PL*, vol. CX, col. 1172.

³³ ADONE, *Martyrologium*, in *PL*, CXXIII, col. 431.

³⁴ NOTKERO, *Martyrologium*, in *PL*, vol. CXXXI, coll. 1157-1158.

‘pervetusto’ codice mettense del IX secolo pubblicato come *Acta sanctae Reparate virginis e martiris* nella *Collectio* di Martene e Durand³⁵. I testimoni fiorentini più antichi della leggenda di Reparata rimontano all’XI secolo, epoca nella quale si andò riformulando anche il patrimonio delle memorie agiografiche relative a Zanobi ed a Miniato: sono infatti datati al 1029 quegli *Acta Reparatee* che Mittarelli e Costadoni avrebbero edito nei loro *Annales Camaldulenses*³⁶ e prossimi a questo periodo sembrano essere sia il Riccardiano 223 sia un interessante drappello di manoscritti laurenziani³⁷.

A questi va aggiunta una serie di Passionari lucchesi del XII secolo³⁸ che testimoniano, per quanto tardivamente, la continuità del culto cittadino per la martire di Cesarea che fu contitolare, assieme a san Giovanni, della cattedrale altomedievale³⁹. Restano oscure le ragioni della importanza culturale di

³⁵ E. MARTÈNE - U. DURAND, *Veterum scriptorum ... amplissima collectio*, Paris, apud Montalant, 1727-1739, vol. VI, coll. 741-744. Questa leggenda fu poi riproposta dai Bollandisti in *AASS*, Octobris, voll. IV, pp. 39-41.

³⁶ G. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, Venezia, apud Jo. Baptistam Pasquali, 1756, vol. II, (app.), pp. 28-35.

³⁷ Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Edili 132, cc. 79^{ra}-79^{vb}; XX.1, cc. 253^v-254^v; XX.2, cc. 187^{vb}-188^{ra}; XXX sin. 4 (Fondo S. Croce), cc. 215^{ra}-216^{ra}; XXX. Sin. 5 Fondo S. Croce), cc. 159^{vb}-160^{va}. Cfr. R. GUGLIELMETTI, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2007, p. 874.

³⁸ Lucca, *Biblioteca Capitolare Feliniana*, Passionano F, carte 11^{ra}-11^{vb}: si tratta di un membranaceo che E. B. GARRISON, *Studies in the history of Medieval Painting*, 4 voll., Firenze, 1953-1960, (I, p. 133: d’ora in avanti GARRISON) data al terzo quarto del XII secolo; si veda anche A. R. CALDERONI MASETTI, *Il Passionano P e i manoscritti affini nella Biblioteca Capitolare di Lucca*, Firenze, 1979, p. 3; Passionano A, cc. 107^{rb}-110^{va}, proveniente da San Michele di Guamo (GARRISON, vol. II, pp. 222-223); Passionano D, carte 142^{rb}-143^{ra} (GARRISON, vol. I, p. 133), proveniente con ogni probabilità dall’ospedale di S. Alessandro (fondato nel 1070 da Anselmo da Baggio); Passionano B, carte 279^{va}-280^{rb}, datato all’ultimo quarto del 1100 (GARRISON, vol. I, p. 133; Calderoni Masetti, p. 7 e p. 11).

³⁹ *La chiesa dei Santi Giovanni e Reparata in Lucca: dagli scavi archeologici al restauro*, a cura di G. PLANCATELLI POLITI NENCINI, Lucca, Edizioni Pacini Fazzi, 1993; J. A. QUIRÓS CASTILLO, *Architettura altomedievale lucchese: la cattedrale dei Santi Giovanni e Reparata in Lucca*, «Archeologia dell’architettura», 5 (2000), pp. 131-154. Sopravvive nel sotterraneo della chiesa un graffito nel quale è stato identificato l’episodio della traslazione delle reliquie di santa Reparata dalla Palestina a Benevento operata dal principe Pandolfo (tra X e XI secolo). Non ho fin qui trovato riscontro a questa notizia, che non si deduce dai testi della traslazione di Reparata (*BHL*, vol. II, p. 1043, nn. 7188-89). Per il complesso caso delle traslazioni beneventane cfr. A. VUOLO, *Agiografia beneventana*, in «Campania Sacra», 26/2 (1995), pp. 261-292; *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli, Liguori, 1999; A. GALDI, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. 11.-12.)*, Salerno, Laveglia, 2004. Non è da escludere una matrice lunense al culto lucchese per santa Reparata, tanto più che l’ambito diocesano di Luni

Reparata a Lucca, e solo ipoteticamente si può pensare che anche nel suo caso – come già per il Volto Santo – si trattasse di un imprestito devozionale da Luni, area nella quale potevano essersi coagulate anche proposte agiografiche provenienti dal Tirreno campano o laziale⁴⁰. Ed in effetti quando a Firenze si vollero acquisire reliquie di Reparata⁴¹ non si cercò nella vicina Lucca ma nella lontana Teano⁴² che vantava non solo il possesso dell'intero corpo della martire palestinese, ma anche quello di un'altra santa, Albina⁴³, i cui *Acta*, a giudizio dei Bollandisti, dipendevano fortemente da quelli, più antichi, della vergine di Cesarea. Ripresa dal Lanzoni la questione si sarebbe ulteriormente articolata con l'ipotesi di una originaria provenienza del culto di sant'Albina da Formia, da dove, all'indomani della distruzione della città da parte dei saraceni, esso si sarebbe spostato a Gaeta affiancandosi a quello di sant'Erasmo⁴⁴; oltre la Campania anche l'Abruzzo, – con Atri, dove il nome di Reparata compariva nelle dedichezioni locali, e principalmente con Chieti, che rivendicava a sua volta il possesso del corpo sulla scorta di una imprecisabile *translatio*⁴⁵ – partecipava di una diasporata

nell'alto medioevo comprendeva anche la Corsica, luogo di approdo tradizionale per molti culti orientali e africani poi radicati in Toscana. Per la vicenda di questa diocesi G. FRANCHI - M. LALLAI, *Da Luni a Massa Carrara-Pontremoli: il divenire di una diocesi fra Toscana e Liguria dal 4. al 21. secolo*, Massa, Biblioteca della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi: Nuova serie, La Spezia, 2001.

⁴⁰ Cfr. in merito SUSI, *Santi, porti e reliquie* cit.

⁴¹ Per gli aspetti fiorentini del culto di Reparata cfr. R. MORGHEN, *Il culto di S. Margherita e di S. Reparata a Firenze*, in ID., *Tradizioni religiose nella civiltà dell'occidente cristiano. Saggi di storia e di storiografia*, Roma, 1979, pp. 69-94; nonostante il suo antico significato nella tradizione fiorentina Reparata è stata oggetto di pochi studi nel contesto locale del suo culto. Recentemente è stata rivisitata nelle evocazioni complesse della sua formulazione agiografica da C. NARDI, *Santa Reparata e compagne. Un percorso di edificante ironia*, «Rivista di ascetica e mistica» 23/3 (2005), pp. 619-630; si veda infine BENVENUTI, *Arnolfo e Reparata* cit.

⁴² Per il culto di Reparata a Teano cfr. G. M. DAMIANI, *Cenni storici sulla vita di S. Reparata vergine e martire*, Pompei, Sicignano, 1950; F. SANTOLI, *Santa Reparata V. M. nel suo Santuario Teanese*, Lioni, Tipolitografia Iripina, 1978; M. D'AGOSTINO, *Dalle rive del Tevere alle sponde del Tammaro: notizie storiche, drammi sacri e scritti vari su s. Reparata martire*, Napoli, Arte Tipografica, 2002.

⁴³ *BHL*, vol. I, p. 39, n. 233 i cui *Acta*, a giudizio dei Bollandisti (*AASS*, Octobris, vol. IV, pp. 26-28) dipendevano fortemente da quelli, più antichi, della vergine di Cesarea: ed in effetti all'epoca dell'Ughelli nella cattedrale teanense erano presenti i corpi di entrambe. F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae*, Venezia, Apud Sebastianum Coleti, 1717-1722, vol. VI, p. 549,

⁴⁴ LANZONI, *Le diocesi d'Italia* cit., vol. I, pp. 163-164.

⁴⁵ *BHL*, vol. II, pp. 1043, nn. 7188-89.

reparatiana che si era principalmente contestualizzata sul fronte del Tirreno. Essa non aveva trascurato neppure la Sardegna – dove dediche in suo onore erano diffuse sia nel cagliaritano sia nell'oristanese⁴⁶, la Corsica, o la frontaliera Nizza, che fin dall'XI secolo le aveva tributato onori patronali⁴⁷. Sulla costa francese la leggenda di Reparata si era arricchita di un altro motivo, comune a quella di Restituta: l'arrivo del suo corpo su una barca prodigiosamente condotta a riva dagli angeli. Così anche Nizza, in concorrenza con la vicina Provenza che aveva accolto dal mare i suoi evangelizzatori, diveniva uno scalo nella lunga rotta agiografica con cui la 'nave dei santi'⁴⁸ aveva trasferito culti e reliquie tra le sponde del mediterraneo⁴⁹.

Dell'intero sistema di citazioni e di reciproche dipendenze determinatosi nel *melting pot* della circolazione testuale altomedievale, Firenze elaborò il proprio racconto sostanzialmente attenendosi alla *passio* circolante nel IX secolo, integrandola in lezioni liturgiche utili allo sviluppo della sua commemorazione festiva e dando un particolare risalto⁵⁰, come sarà evidente anche nella iconografia dei secoli più tardi, ai cruenti particolari del martirio: il piombo fuso sulla sua giovane testa, le placche ardenti imposte sul seno, il soggiorno indenne nella fornace, la decalvazione ed infine la decapitazione, coronata dal prodigioso librarsi di una colomba dal collo reciso. Venuta meno nel Trecento la speranza di dare un fondamento storico effettivo ad una tradizione culturale che si perdeva nell'oscurità del tempo, restava aperta la vena fiabesca ed onirica della sua leggenda, materia ideale per quella affabulazione sacra che rendeva comunicante il sapido registro comunicativo dei novellieri con quelli degli agiografi. Così anche lei avrebbe assunto sul suo capo di bambina quella corona che già aveva fatto del martire Miniato – anch'esso con ogni probabilità acquisito da Lucca al

⁴⁶ F. PINNA, *La diffusione del culto di Santa Reparata in Sardegna e in Corsica in età medioevale*, tesi di laurea in Archeologia, relatore R. MARTORELLI, Cagliari, Università degli Studi, 2002.

⁴⁷ R. DE GAËL, *Sainte Riparate, patronne de la cathédrale de Nice*, Rennes, 1910; H. BARELLI, *La cathédrale Sainte-Réparate de Nice*, Nizza, 1997.

⁴⁸ VUOLO, *La nave dei santi* cit.

⁴⁹ M. L. CECCARELLI LEMUT - G. GARZELLA, *Sulle rotte dei santi. Circolazione di culti e di reliquie a Pisa (VI-XII secolo)*, in *Reliques et sainteté dans l'espace medieval*, Paris, Pecia, 2006, pp. 245-261

⁵⁰ Cfr. Appendice, dove si fornisce la trascrizione del ms I, 3, 7 dell'Opera del Duomo di Firenze, testo in uso nella cattedrale negli anni centrali del Trecento e che sembra discendere, ad una analisi preliminare della tradizione manoscritta, da un archetipo diverso rispetto ai testi, editi ed inediti, conosciuti.

pantheon fiorentino nelle nebbie del periodo carolingio – una figura regale proiettata sullo sfondo fantasioso della lontana e misteriosa Armenia. Parallelamente aumentavano anche le sue responsabilità nella storia cittadina, che le attribuiva con poca coerenza calendariale il merito della vittoria sui Goti di Radagaiso⁵¹: questo mito autorizzò i pittori a rappresentarla come vessillifera della città, portinsegna dello stendardo su cui campeggiava la guelfa croce rossa in campo bianco. L'iconografia del Due-Trecento avrebbe ben rappresentato, con il suo frequente evocarla assieme a san Giovanni ed a san Zanobi, quel processo di ricapitolazione della memoria civica che aveva progressivamente assimilato e fatto proprio il sedimento della tradizione sacra municipale ricondensandolo – falso o vero che fosse – nel 'contenitore' semantico della cattedrale. Solo Arnolfo, nella sua classicheggiante sobrietà, avrebbe scelto di richiamarla con l'attributo dell'oleario, solitamente riferito alle vergini sagge, trascurando gli altri riferimenti che leggenda e tradizione potevano suggerirgli. Non a caso scambiata lungamente per una vestale o per una virtù prima che si perfezionasse l'attribuzione arnofiana, la sua statua si era confusa, in Boboli, tra altri lacerti, prestandosi, come la sua incerta memoria, alle più varie interpretazioni.

⁵¹ In realtà come ricordano sia il Davidsohn che il Villari, Radagais fu sconfitto il 23 agosto e non l'8 ottobre, festa di S. Reparata: R. DAVIDSHON, *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1972, vol. I, p. 61; e P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1905, p. 64.

APPENDICE

Ms I, 3, 7 Opera del Duomo di Firenze

Descrizione del codice:

mem. datato sec. XIV, II metà. Nel volume questo manoscritto membranaceo è datato, ma più probabile sec. XIV in.-med.

In 8°, mm. 220 x 170 x 20.

Legatura in assi di legno e cuoio.

Silloge di testi agiografici di fattura unitaria vergato in scrittura *rotunda* da una medesima mano, con segni di paragrafo (fino a c. 23^v) e lettere iniziali (ornate fino a c. 24^v, poi solo inchiostrate) rossi e turchini alternati.

Citato in ASF, Carte Stroziane, II, 56, c. 24^r dove, a metà del sec. XVII il sen. Carlo Tommaso Strozzi, facendo uno spoglio dei codici dell'Opera lo descrive come «un libro piccolo coperto con asse e quoio scritto di littera antica in cartapecora dove sono alcune poche vite di Santi Nostrali».

Contiene:

narrazione della vita di santa Reparata (cc. 1^r-8^v);

narrazione della vita di san Zanobi (cc. 9^r-17^r);

narrazione della vita di sant'Eugenio (cc. 17^r-20^r);

narrazione della vita di san Crescenzo (cc. 20^r-23^r);

narrazione della traslazione del braccio di san Filippo (cc. 23^v-32^v).

Criteri della trascrizione:

il testo è stato trascritto rispettandone il più possibile la grafia, fatta eccezione, allo scopo di una migliore intelligibilità, per gli accenti, gli apostrofi, la separazione delle parole e l'interpunzione, dati secondo l'uso moderno, e le abbreviazioni, che sono state sciolte senza darne indicazione.

[1^r] Incipit liber passionis et istorie beate Reparate virginis.

Lectio I

Palestine igitur provincie Decio presidente prevenerunt templorum pontifices talia presidi suggerentes universa que sub sole sunt deorum omnipotentum regi gubernacolis, sagacitatem vestram minime credimus ambigere; quare indignum valde est preses invictissime, ut per quos mundus regitur eorum cultura aliquatenus minuat. En assunt in provincia quidam deorum nostrorum culturas subvertentes nescimus quem advenam quod peregrinum deum asserentes, quorum nisi retundatur improbitas, procul dubio ex hac favilla tota palestinarum regio comburetur de facili. Iubeat ergo si placet vestre maiestatis potentia, ut ubicumque huiusmodi superstitionis homines inventi fuerint aut respiscant et diis colla submittant, aut diversis macerati supplicis vite lucem amittant, audiens hec preses iniquitatis, iuxta pontificum subgestionem neffariam iussit per universam [1^v] provinciam indici, ut ubicumque christicularum quispiam inveniretur,

nisi sacrificaret puniretur; protinus insidie christicolis ponuntur et ob eorum iniuriam exploratores iniquitatis per Palestinam diriguntur.

Lectio .II.

Cum hec agerentur, dum christianorum multi sacrificare ydolis cogentur, contigit prefatum Decium cesariensem devenire in urbem, in cuius faciem ministri sceleris quandam virginem nomine Reparatam offerentes dixerunt:

“Domine preses, cum adest virgo nefandissima, diis immortalibus infesta, vestre sagacitatis studio examinanda”.

Tunc preses vultu placido intuens, blandius eam super moribus aggreditur ita:

“Elegantia tue forme te nobili prosapia ortam satis demonstrat. Age ergo virgo pulcherrima nomen tuum et professionem edissere”.

Et sancta:

“Quia nomen meum – inquit – et professionem audire desideras, nomine Reparata dicor, professionis autem christicolarum indubitanter existo. Ecce enim iam duodecimum etatis gerens annum Iesu Christo Deo omnipotenti ita ab ipsis cunabulis sum connexa, quod ab eius amplexu nulla umquam potero ratione divelli”.

Et preses:

“Reparata, cum [2^r] sis virgo decens et nobili ingenio predata, te istius modi doctrine fece imbutam, vehementer admiror. Verumtamen ad Christum tuum quem Deum omnipotentem tu et coerronei tui asseritis, veniamus et aliquantulum de eius si fas est dici omnipotentia rationabiliter disseramus. Credo equidem diis annuentibus non aliqua sophismatum cavillatione, sed vera et inflexibili rationis assertione, me verbis perpaucis facturum, quod et tu ipsa Christum tuum iam non omnipotentem affirmabis”.

Lectio .III.

Ad quem virgo domini Reparata a Sancto Spiritu mirabiliter edocta respondit:

“Si hoc preses rationabiliter et veraciter probare poteris et te doctissimis et omnibus doctores affirmabo et resipisciens diis tuis laudis hostiam immolabo”.

Et preses:

“Age ergo breviter ad interrogata responde, confiteris Christum tuum a iudeis crucifixum extitisse”.

Et sancta:

“Ita plane”.

Et preses:

“Confiteris etiam illum mortuum fuisse”.

Et sancta:

“Id semper confessa sum et assidue confiteri non cesso”.

Et preses:

“Id a te scire desideravi ut astantibus omnibus et te ex ore tuo irretitam agnoscas et Christum omnipotentem esse amplius predicare erubescas. Quia ergo secundum te crucifixus est [2^o] quia ergo mortuus est veraciter inferri potest, omnipotens igitur non est. Si enim omnipotens fuisset, se non crucifiggi, non mori permisisset. Quid ad hec obicere poteris? Eia prudentissima si quid potes dicit”.

Et sancta:

“Si auderet – inquit – dici, diceretur plane quia mendose colligis. De Christo quidem scriptum est omnia quecumque voluit dominus fecit in celo et in terra et in abissis, et alibi de eodem deo omnia possible sunt, quia ergo quecumque voluit fecit, quod nichil ei impossibile est, certissime res est quia omnipotens est. Non ergo quia crucifixus est, non quia mortuus est inferri potest omnipotens igitur non est; quod enim passus est quod ei mortuus est ipso volente, ipso permittente factum est. Non enim pati, non enim mori habuisse si ipse qui omnipotens est voluisse. Si autem quare pati voluerit, quare se mori permiserit, si scire desideras verissima rationis assertione edisseram”.

Lectio .III.

Ad hec preses commotus inquit:

“Id iam multoties a coherroneis et consimilibus tuis adivimus, sed quia hoc omnino committum esse probavimus, illos in rebellionem perdurantes multimodis tormentis excruciatos vita privavimus. Cave [3^r] ergo ne et tu similiter pereas. Sancitum est enim veterum autoritate philosophorum. De consimilibus idem iudicium, deponere ergo assertiones ineptas et accedens, diis omnipotentibus immola, ut possis vitam cum iocunditate transire”.

Et santa:

“Cum consimilium penas affers cum super vacuum philosophorum sententiam annectis me forsitan perterriti posse arbitraris. Sed non scorpionum verbera non flammularum incendia, non infinita tormentorum genera ad hoc me incurvare poterit, ut dominum meum Iesum Christum celi et terre conditorem deseram et idolis insensibilibus et inanimatis colla submittam”.

Ad hec preses nimio furore succensus ait:

“Video tuum ferreum pectus ad veritatis tramitem levibus exortationum fomentis non posse molliri, veniamus ergo ad aspera, aggrediamur diversorum generum tormenta ut invita facias quod sponte facere recusas. Credo quia equidem mox ut ventum fuerit ad tormenta et verborum loquacitas mutaberis et mens a superstitionibus proposito revocabitur”.

Et conversus ad ministros sceleris inquit:

“Eia milites fortissimi, ad solita impietatis opera lacertos extendite et plumbum olla ferventi [3^v] liquefactum super hanc scelestam fundite. Deinde vero ad sui crucifixi iniuriam quem Deum predicare non erubescit I[...]o eam profundite”.

Continuo iniquitatis ministri accelerantes iuxta nefandissimi presidis preceptum facere studuerunt, sed cum virgo dei tam acri liquore perfunderetur intuens celum oravit dominum dicens:

“Deus verax et omnipotens, veni ad liberandum ancillam tuam”.

Hoc dicto illico materie ferventis incendium ita in contrarium versum est, iam non fervidum aliquid sed quilibet liquor suavissimus esse putaretur. Hoc itaque Decius aspiciens conturbatus est et superbie facibus accensus lampades ignitas precipit afferri et sanctissime virginis pectori crudeliter adhiberi.

Lectio V.

Dum hoc ageretur cum virgo domini talia pateretur, non intus tormenta aliquatenus murmurabat sed dominum Iesum Christum corde simul et ore incessanter glorificabat. Quippe quod ad incendium fieri putabatur in contrarium per invocationem domini nostri Iesu Christi vertebatur. Et existens penitus illesa quasi insultans presidi inquit: “Eya, for[4^r]tissime quid tibi videtur. Nunquid ad invocationem illius quem tu susannando crucifixum asseris, tua tormenta mihi poterunt prevalere. Eexerce quecumque potes, quanto enim mihi maior fuerit pressura corporis in terris, tanto sublimiori gloria decorabor in celis”.

At Decius furoris stimulus magis et magis exagitatus iussit fornacem accendi et oleo desuper asperso sanctam virginem precepit immitti, inquens ad eam ita:

“Per deorum invictissimorum salutem nisi sacrificaverit manus nostras non effugies impunita”.

In flamarum igitur incendia sanctissime virginis corpus deputatur et in medio flamarum domino Iesu Christo gratia agens gratulatur. Nichil et enim lesionis sentiens, psallere cepit in fornace dicens:

“Sicut cedrus exaltata sum in Libano et quasi cipressus in monte Syon”.

Velut mirra electa dedit suavitatem odoris; hec et his similia cum virgo domini Reparata in medio fornacis incessanter prosequerentur, Decius preses deambulans per pretorium non longe a fornace audivit inter crepitantes flammam illam psallentem et ait ministris: [4^v]

“Hec virgo scelestissima magicis christianorum artibus imbuta est, video in superstitionis proposito perseverat. De fornace igitur eam educate et meo conspectui representate”.

Quod cum factum fuisset, ait preses ad virginem:

“R>a<e>parata, testor immortales deos quoniam miseret metui video enim te et etate teneram et aspectu decoram obstinatis animis ad mortem properare velle. Sed ecce iuxta pietatis mee consuetudinem usque mane tibi dantur inducie, cogita tecum hac nocte et ab huiuscemodi superstitionis propositomentem revoca, ut et dii quos attenus offendisti tibi possent esse propitii et mei amoris gratiam valeas promereri”. Et hec dicens iussit eam in ca<r>cerem recipi.

Lectio VI.

Ducitur ad carcerem virgo beatissima et illari vultu mente iocunda carcerem ingrediens, oravit ad dominum dicens:

“Universorum conditor, et humani generis reparator, pater clementie qui ab infirmiori sexu virilem facis potentiam superari, reduc, obsecro, tue maiestatis oculos super ancillam tuam et conforta me in certamine passionis positam, accinge me tue virtutis robore ne Decium veri[5^r]tatis inimicus mihi possit in aliquo prevalerere. Tu deus, nosti naturam sexus feminei, quomodo ad tormenta nulla valet ratione subsistere, nisi tuo fuerit illuxtrata iuvamine. Da ergo adesse mihi per gratiam tuam quod cernis abesse per naturam, tu mihi scis contra inimicum Decium clipeus inexpugnabilis ut felici cursu, valeam consummare, quod pro glorioso dilecti filii tui nomine libenter cepi sustinere pro eundem recuperatorem omnium Iesum Christum qui tecum et cum spiritu sancto vivit et regnat, Deus per infinita secula seculorum”.

Itaque virgo Domini Reparata cum in his precibus et in dei laudibus sollicitè pernotaret, christianorum quidam occulte in civitate degentes venerunt ad eam qui sanctarum virginum qui se neci pro Christo dederant exempla proponentes et veridicas Christi promissiones ad memoriam reducentes illius animum ad memoriam sustinendam mirabiliter accenderunt. Et aliquandem cum ea commorati suam domino passionem commendaverunt et vale dicentes disseserunt. Mane autem facto, iubet Decius Christi martirem sibi presentari et est exorsus ad eam ita:

“Reparata, cogitasti [5^v] tecum de salute tua an adhuc in tue mentis pertinacia perseveras. Si cogitasti nulla sit mora, accede et offer diis grata libamina, si vero aliter sentis, crede mihi, parum tibi proderit Christi tui prestigiosa potentia”.

Et sancta:

“Cogitanti mihi preses strenuissime duo simul in mente venere sine fine mori et eternaliter vivere et de duobus optionem faciens, elegi mihi eternaliter vivere, illi enim solummodo probantur eternaliter vivere qui Christo conantur firmiter adherere, et ideo scire te volo me illi solum sacrificium offerre qui in se sperantes numquam novit deserere”.

Lectio .VII.

Ad hec Decius:

“Longe – inquit – aliter te cogitasse credidi, sed ipsum adhuc in tui cordis regnas duritiam, iam quod queris, invenies, iam quod desideras obtinebis. Et iubet novacula offerri eamque decalvari, decalvatam vero per plateam trahi”.

Sancta vero dum traheretur, gratias agens Domino dicebat:

“Gratias tibi ago domine Iesu Christe, quia per tui nominis confessionem merui decalvari, quasi pro salute hominum in cal [6^r] varie loco dignatus es crucifigi”.

Videns vero Decius impiissimus virginis animum inrevocabilem et iam supervacaneum ducens cum huiusmodi diutius conflictari mandat ex sententia ministris dicens:

9Reparatam contumacem et verbosam educite, deorum sacra contemnemptem decollate ante nostros oculos capud illius afferte”.

Ducitur ergo virgo beatissima ad locum quo decollanda erat, et cum seipsam domino commendasset, spiculator astans decollavit eam et continuo sancta illius anima in columbe specie celum penetrans visa est a christianis, qui prius eam confortabant in certamine passionis, postea vero quam ministri sceleris virginis capud Decio representant, iubet iniquissimus quamdam navim vetustissimam omni remigio destitutam inveniri et illic sanctissimum virginis corporis deponi, precepit etiam ad sui sceleris augmentum regionis illius homines qui Christum confitebantur, virgineo corpori sociari, ut in unum collecti et ad equoris alta pro[6^v]tracti, omnes pariter submergerentur. Multo quidem laboriosum existimant homines irrevocabiles una perdere quam unumquemque ad rationem per se reddendam sibi reservare, fiunt iuxta preceptum presidis nefandissimi. Et cum iam Cesaree cives ad litorem prospicientes expectarent navem submergi, subito ab eorum oculis sublata est ac paucis diebus Christo duce et aura flante secunda ad Scari portum perlata est. Tunc christicole de navi prodeuntes Iesu Christo domino qui numquam deserit in se sperantes, gratias egerunt et extraentes

sanctissime Reparate corpus iuxta litum maris seppellierunt, non longe a monte qui consuevit ab incolis argenteus appellari, passa est autem virgo beatissima octavo idus octobris.

Lectio ottava.

Post vero annorum curricula cum iam universus orbis christiane fidei deserviret, ad tumulum virginis memorate ceperunt multa miracula fieri. Ibi enim demones fugabantur, multorum lingue solvebantur, mancis manus, claudis [7^r]

plante restituebantur, denique quocumque languore oppressi illuc accedebant sancte virginis Reparate meritis curabantur. Cepit ergo locus ille celeberrimum haberi et illic ad honorem virginis eiusdem ecclesia constituta magna cepit veneratione frequentari. Interea tantarum virtutum fama longe lateque divulgata, beneventani principis pervenit ad aures, huic erat filia unica nomine Paga que multo iam tempore fuerat a demone fatigata. Confestim princeps permotus amore filie quam quidem tenere diligebat, festinat cum filia sancte virginis experire beneficia. Postquam eo ventum est, Paga nolens in ecclesiam trahitur et humi prostrata gravius solito cepit a demone fatigari. Tunc princeps lacrimas fundens ad Reparate virginis tumulum accedit et lacrimosa voce dicere cepit: “Sanctissima Christi virgo Reparata, tuarum virtutum invitatus odore, ad te pro filia rogaturus accedo, ante tuum venerabile corpus lacrimosas preces effundo [7^v] intende prostratum lacrimantem respice, mererentem consolare, libera obsecro filiam ab hac qua tenetur peste, ut per te recuperare merear quam iam videor amisisse et omnes qui astant glorificent nomen domini Iesu Christi, pro cuius amore subire martirium non timuisti”.

Talibus ergo precibus dum importune tunc pater insisteret exauditur et sancte virginis meritis filia a demone liberatur. Tunc princeps letus exultans cum omnibus qui adherant Deo gratias egit et communi consilio gloriose martiris Christi corpus Beneventum transfere disposuit. Illo igitur de sepulchro educto et in linteo mundissimo diligenter involuto, princeps cum letitia regreditur et flumen transiens tenuit iter quo Teanum itur. At ubi ventum est ad locum qui Aquensis dicitur, martiris Christi corpus tanta mole defigitur quod nulla unquam poterat ratione moveri. Intellexit princeps sagacissimus voluntatem virginis Christi, et depo[8^r]sito corpore ad illius honorem et memoriam, iussit in eodem loco construi et dedicari basilicam. In pluribus collatis bonis ad serviendum tradidit filiam vestem sacre religionis indutam, que multo post tempore honeste satis et religiose vivens et in eadem ecclesia Iesu Christo domino fideliter deserviens tandem suam animam in pace domino commendavit.

Lectio nona.

Post eius obitum iam annis evolutis pluribus, cultor Christi verus, qui terre Teanensi preerat ecclesie, audiens sanctum virginis corpus illic requiescere, extuat ardore nimio ad maiorem illud ecclesiam ubi sedes est episcopi deportare. Itaque iuxta votum suum assumptis secum quibusdam de fratribus et religiosis terre festinant illuc. Et veniens ad locum adoravit pronus. Deinde qui secum aderant in terram prostratus diutissime adoravit. Exurgens vero ab oratione pretiosum corporis thesaurum cum timore elevat, elevatum cum reverentia et gra[8^v]vitate deportat. Ceterum ante quam venisset episcopus

ad locum quod vocatur Opius sancto corpori pausare placuit. Neque enim decebat, ut tam pretiosum munus sine magno honore a civibus susciperetur. Tunc civitatis clerus et populus universus honorifice obviam precedentes sanctum corpus cum ingenti letitia susceperunt, et susceptum cum ymnis et laudibus intra urbis menia deferentes in maiori ecclesia locello dignissimo locaverunt. Quantas autem virtutes virgo et martir Christi Reparata tunc operata fuerit, quot salutis beneficia in adventu suo Teanensi populo erogaverit, difficile est enarrare. In loco vero illo ubi, ut dictum est, pausare voluit, cives sub eiudem sanctissime virginis nomine diligenti cura puellarum monasterium facere studuerunt collaudantes et bene dicentes salvatorem mundi dominum Iesum Christum qui vivit et regnat, Deus cum Patre et Sancti Spiritus unitate per infinita secula seculorum. Amen.

CRISTINA ANDENNA

DISSIMULARE E SIMULARE NELLE VITE DI DUE VESCOVI
TEDESCHI NELL'ETÀ DELLA RIFORMA DELLA CHIESA:
BENNONE II DI OSNABRÜCK E ALBERONE DI TREVIRI

Nel 1641 Torquato Accetto definiva «la dissimulazione (...) una industria di non far veder le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è»¹. Composto in un clima di estrema tensione dovuto alle guerre di religione, il trattato *Della dissimulazione onesta*, pose la questione fondamentale della liceità di ammettere l'inganno come strumento per il vivere sociale e come strategia dell'agire di un 'politico cristiano'². Mentre la simulazione doveva essere giudicata moralmente inaccettabile, poiché essa consisteva nell'affermare il falso, nel fingere e nell'ingannare, manifestando sentimenti e intenzioni non veri per fini più o meno riprovevoli, la dissimulazione invece implicava la capacità di non far trasparire dall'aspetto e dal comportamento le proprie intenzioni e le proprie emozioni. Essa consisteva nel nascondere e mascherare, ma non nel fingere e in quanto tale essa non aveva in sé alcuna forma di ipocrisia o di inganno³. Nel contesto

¹ TORQUATO ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, 1641, cap. VIII: Che cosa è la dissimulazione (online: <https://it.wikisource.org/wiki/Delladissimulazioneonesta>, cons. il 7 maggio 2018).

² M. BILOTTA, *Silenzio e inganno: L'amara scienza della dissimulazione tra Tasso e Accetto*, Tesi di dottorato della Graduate School-New Brunswick Rutgers, New Brunswick/New Jersey 2008 (online: <https://rucore.libraries.rutgers.edu/rutgers-lib/24103/PDF/1/play/> cons. il 7 maggio 2018), p. 17.

³ TORQUATO ACCETTO, *Della dissimulazione* cit., cap. IV: (...) *Basterà dunque il discorrer della dissimulazione in modo che sia appresa nel suo sincero significato, non essendo altro il dissimulare che un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti, da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo (...)*. Per una definizione, cfr. anche L. ROMANI, *Simulare*, in *Lingua italiana* (online: http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/simulare.html cons. il 7 maggio 2018). Sul tema della simulazione e dissimulazione, cfr. J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley/Los Angeles/London, California University Press, 2012 e in riferimento alla polemica religiosa, P. ZAGORIN, *Ways of laying: dissimulation, persecution, and conformity in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1990. Alcune osservazioni sulla dissimulazione come forma dell'agire politico in H. DROSKE, *Die missglückte Aufwartung. Zu den Barrieren höfischer Kommunikation im Brief*, in *Abwesenheit beobachten. Zu Kommunikation auf Distanz in der Frühen Neuzeit*, hg. von M. HENGERER,

del dibattito etico-politico della prima età moderna l'omissione accorta della verità, ossia il silenzio, e con esso la dissimulazione, furono considerate come parte dell'esercizio della virtù della prudenza⁴. La dissimulazione 'onestata' trovava pertanto secondo Accetto una propria legittimazione nell'attesa della fine dei tempi⁵. Nel suo trattato, inoltre, risultava evidente che questa dimensione dell'agire umano non era esclusiva solo della strategia politica del principe, come era descritta ne *Il principe* di Niccolò Machiavelli, ma era altrettanto valida anche per i suoi sudditi⁶.

'Dissimulare' nel Medioevo: una breve premessa

Le riflessioni di Accetto erano il risultato di una lunga discussione, le cui radici risalivano all'età medievale. Il problema della simulazione e della dissimulazione e della sua liceità fu discusso soprattutto in relazione alla vita di corte, alla *curialitas*⁷. Molteplici autori infatti, nel porsi la questione circa i comportamenti adeguati alla vita a corte, avevano condannato la simulazione come forma di comportamento non accettabile nel contesto dell'etica cristiana, mentre avevano iniziato a riflettere sul significato e sul valore della dissimulazione, sulla sua praticabilità come forma di comportamento e sulla sua legittimità dal punto di vista morale.

Münster, LIT Verlag, 2013 (Vita curialis 4), pp. 79-94, in particolare le pp. 85-89. Sulla dissimulazione e simulazione nel discorso letterario, cfr. W. G. MÜLLER, *Ironie, Lüge, Simulation, Dissimulation und verwandte rhetorische Termini*, in *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*, hg. von C. WAGENKNECHT, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989, pp. 189-208.

⁴ Per il riferimento dell'arte della dissimulazione all'esercizio della prudenza, cfr. JOHANNIS IOVIANI PONTANI, *De prudentia libri V*, in ID., *Opera omnia soluta oratione composita*, Florentiae, per haeredes Ph. Juntae, 1520 e B. GRACIÁN, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. GASPARETTI, Parma, Tea, 1986.

⁵ BILOTTA, *Silenzio e inganno* cit., pp. 26-27.

⁶ D. BIOW, *From Machiavelli to Torquato Accetto: The Secretarial Art of Dissimulation*, in *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, a cura di G. PATRIZI - A. QUONDAM, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 219-238.

⁷ Cfr. G. G. HEYWORTH, *Curialitas (Courtliness)*, in *Handbook of medieval studies. Terms - methods - trends*, ed. by A. CLASSEN, 3 voll., Berlin, de Gruyter, 2010, vol. 2, pp. 1482-1487; C. VIOLANTE, *La cortesia chiericale e borghese nel Duecento*, Firenze, Olschki Editore, 1995 (Saggi di Lettere italiane, 49) e *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, hg. von J. FLECKENSTEIN, Göttingen, V&R, 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100).

In uno studio dedicato alla *curialitas* in età medievale il germanista Rüdiger Schnell⁸ notava che nella maggioranza dei casi i testi di critica comportamentale rivolti alla corte giudicavano la dissimulazione come un atteggiamento moralmente negativo, poiché essa generava una discrepanza profonda fra la dimensione interiore e l'apparenza esterna, fra le intenzioni e l'agire, fra l'essere e l'apparire, una condizione questa fra l'altro aspramente condannata anche nella trattatistica religiosa medievale⁹. L'uomo medievale era infatti fortemente radicato nella convinzione della necessità di una grande congruenza fra interiorità ed esteriorità, era questa un'eredità antica che trovava le sue radici nell'ideale della *kalokagathia*, ossia la convinzione della completa corrispondenza nell'essere umano fra bellezza e bontà¹⁰.

Da queste premesse, secondo Rüdiger Schnell, era nata la convinzione che per il medioevo l'arte della dissimulazione fosse da considerare principalmente in modo negativo, come un comportamento scorretto. Solo in età moderna le riflessioni di natura teologica ed etica le avrebbero poi attribuito un nuovo ruolo, considerandola come uno dei comportamenti riconosciuti ed accettati per sopravvivere a corte, al cui fondamento vi era l'adozione dell'intelligenza e di comportamenti da essa guidati¹¹.

Nel suo contributo il germanista tedesco tuttavia dimostrava che la dissimulazione sin dall'età medievale poteva essere considerata un *Kipp-Phänomen*, ossia un comportamento il cui ambito di azione si articola fra un agire controllato, ma fondato su una dimensione morale, e un atteggiamento esclusi-

⁸ R. SCHNELL, 'Curialitas' und 'dissimulatio' im Mittelalter: zur Independenz von Hofkritik und Hofideal, «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik», 41/161 (2011), pp. 77-138, qui in particolare p. 88.

⁹ UGO DI SAN VITTORE, *De institutione novitiorum*, in *Patrologia latina*, vol. 176, pp. 925-952, ma anche in DAVID AUGUSTENSIS, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tre*, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1899. A questo proposito anche R. SCHNELL, *Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften*, in *Anima und sêle: Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, hg. von K. S. PHILIPOWSKI - A. PRIOR, Berlin, Schmidt, 2006 (Philologische Studien und Quellen 197), pp. 83-112.

¹⁰ Per una teologia estetica, cfr. U. ECO, *Storia della bruttezza*, Milano, Bompiani, 2007.

¹¹ Cfr. C. BOHN, *Ins Feuer damit: Soziologie des Briefgeheimnisses*, in *Geheimnis und Öffentlichkeit*, hg. von A. ASSMANN - J. ASSMANN, München, Wilhelm Fink Verlag, 1997 (Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation 1), pp. 41-51, qui p. 42. Si vedano inoltre i contributi di due più recenti miscellanee, *Der Fehltritt-Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, hg. von P. VON MOOS, Köln, Böhlau Verlag, 2001 (Norm und Struktur 15) e *Das öffentliche und Private in der Vormoderne*, hg. von G. MELVILLE - P. VON MOOSE, Köln, Böhlau Verlag, 1998 (Norm und Struktur 10).

vamente orientato al raggiungimento di interessi personali. Una serie di testi infatti, indipendentemente dalla discrepanza fra interiorità ed esteriorità e dal conseguente giudizio morale negativo, avevano considerato la dissimulazione come una possibile norma di comportamento e uno strumento educativo che avrebbe permesso all'individuo di poter meglio sopravvivere a corte.

Uno di questi testi, l'*Urbanus magnus*, fu composto in esametri intorno agli inizi del secolo XIII da un chierico inglese, Daniel Beccles, con il fine di istruire i giovani chierici a sviluppare un generale atteggiamento di diffidenza nei confronti di ogni altro essere umano con il quale era richiesta inevitabilmente una interazione¹². L'intenzione del chierico inglese non era quella di offrire un catalogo di norme etiche, ma piuttosto una serie di regole di comportamento da adottare in circostanze concrete. L'autore presentava pertanto una serie di suggerimenti comportamentali che avrebbero contribuito alla realizzazione di un'armonica, pacifica e serena convivenza. Su questa base simulare e dissimulare erano da considerare come 'misure di sicurezza' e costituivano parte integrante del comportamento umano, anche se talvolta apparivano persino contraddittorie¹³. Da un lato infatti Beccles esortava i suoi lettori a non comportarsi in modo falso, poiché la menzogna generava conflitti, dall'altro lato egli ribadiva tuttavia ai suoi chierici che non sempre era necessario dire la verità¹⁴. Il nascondere la verità, il non lasciar riconoscere la propria disposizione interiore significava nella sostanza simulare e dissimulare. Menzogne, ipocrisia e simulazione potevano pertanto essere accettabili come strumento da utilizzare nella vita a corte e nella interazione con gli altri, per evitare che un latente conflitto potesse assumere dimensioni non controllabili. L'importante era tuttavia garantire che esse non fossero utilizzate per raggiungere un esclusivo vantaggio personale¹⁵. Sempre secondo l'autore dell'*Urbanus Magnus*, l'agire dissimulatorio era caratterizzato da tre motivazioni di fondo: in primo luogo l'agire per rispetto dell'altro, adattandosi, per permettere, almeno esteriormente, la realizzazione di una pacifica convivenza. In secondo luogo la dissimulazione poteva essere utilizzata come meccanismo protettivo, per garantirsi e proteggersi di fronte all'altro. In terzo luogo essa poteva essere adottata per raggiungere un esclu-

¹² Cfr. anche F. WHELAN, *The Making of Manners and Morals in Twelfth-Century England. The Book of the Civilised Man*, London/New York, Routledge, 2017.

¹³ SCHNELL, *Curialitas* cit., pp. 111-113, qui p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵ *Ibid.*

sivo vantaggio personale. Mentre le prime due forme di dissimulazione rappresentavano comportamenti che si muovevano nella sfera dell'accettabile e altresì erano anche talvolta difficilmente scindibili l'uno dall'altro, la terza forma di dissimulazione era ovviamente da condannare in quanto moralmente non congruente¹⁶.

Se nelle riflessioni teoriche relative all'ideale della vita a corte e alla sua critica è possibile cogliere le diverse connotazioni e le sfumature di significato da attribuire alla dissimulazione e circa la sua valutazione morale, ben poco lasciano invece trasparire a questo proposito le fonti narrative e documentarie, che solo raramente permettono di individuare l'utilizzo di questa strategia comportamentale¹⁷.

Nel corso delle pagine seguenti mi concentrerò su due esempi di vite di vescovi tedeschi nel pieno periodo della riforma 'gregoriana'. Il primo caso analizzato, sulla base delle affermazioni precedenti, potrebbe essere a mio avviso considerato, per usare la definizione di Accetto, come una forma di dissimulazione 'onesta'. Si tratta di un episodio tratto dalla *Vita Bennonis*, ossia il testo biografico che contiene il racconto della vita e delle gesta di Bennone II, vescovo di Osnabrück¹⁸. Il secondo caso tratta

¹⁶ *Ibid.*, pp. 114-115.

¹⁷ Alcuni studi sul fenomeno della dissimulazione legati all'analisi delle fonti in casi particolari, cfr. anche B. JANKOWSKY, *Die Gestalt des Heuchlers als literarische Konstante. Zur Geschichte eines satirischen Typs*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie in der Abteilung für Philologie der Ruhr-Universität Bochum, Magdeburg 1972; H. METER, *Verso la nascita dell'individuo moderno. Simulazione e dissimulazione nel Decameron*, in *Giovanni Boccaccio: tradizione, interpretazione e fortuna: in ricordo di Vittore Branca*, a cura di A. FERRACIN - M. VENIER, Udine, Forum, 2014 (Libri e biblioteche 33), pp. 485-504; B. BASTERT, «Überwachen und Strafe». *Simulatio und dissimulatio in deutschen Chanson de geste-Bearbeitungen des 12.-14. Jahrhunderts*, in *Verstellung und Betrug im Mittelalter und in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von M. MEYER - A. SAGER, Göttingen, V&R, 2015 (Aventiuren 7), pp. 35-51, qui pp. 37-38. Per un'analisi della dissimulazione come strumento dell'agire politico, cfr. F. STORTI, *L'arte della dissimulazione: linguaggio e strategie del potere nelle relazioni diplomatiche tra Ferrante d'Aragona e Giovanni Antonio Orsini del Balzo*, in *Un principato territoriale nel Regno di Napoli? Gli Orsini del Balzo principi di Taranto (1399-1463)*. Atti del convegno di studi (Lecce, 20-22 ottobre 2009), a cura di L. PETRACCA - B. VETERE, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 2013 (Fonti e studi per gli Orsini di Taranto, Studi 1), pp. 163-198 e ID., *'El buen marinero'. Psicologia politica e ideologia monarchica al tempo di Ferdinando I d'Aragona re di Napoli*, Roma, Viella, 2014 (I Libri di Viella 167).

¹⁸ La vita è edita in *Vita Bennonis II episcopi Osnabrugensis auctore Norberto abbate Iburgensi*, ed. R. WILMANS, Hannover, Hiersemann, 1856 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 12), pp. 58-84 e poi riedita da H. BRESSLAU, Leipzig, Hiersemann, 1934 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 30/2), pp. 869-892. Quest'ultima edizione fu ristampata e corredata da una tra-

invece diversi episodi di simulazione messi in scena dall'arcivescovo Alberone di Treviri¹⁹.

Le *Vitae episcoporum*, ossia le vite dei vescovi tedeschi composte fra l'età ottoniana e la prima età sveva, rappresentano una tipologia di fonti narrative che in questa prospettiva di analisi si dimostra ricca di potenzialità di interpretazione. Esse si collocano a mio avviso fra il genere biografico e quello agiografico²⁰. Nel corso della narrazione sono in esse presentati una serie di *topoi* relativi alla nascita, alla formazione, allo svolgimento della carriera clericale sino alla elezione a vescovo. Con la loro funzione dal carattere quasi-agiografico le vite intendono pertanto da un lato celebrare la memoria e il culto dei loro protagonisti, dall'altro è possibile in esse cogliere alcune sfumature di comportamento e alcune peculiarità della personalità e del carattere dei singoli vescovi in essa descritti. Proprio grazie a questa ricchezza di particolari circa le azioni e i comportamenti dei vescovi, questi testi offrono uno spaccato della vita a corte e delle sue regole comportamentali. In esse viene proposta come interpretazione la derivazione dell'ideale della *curialitas* dai modelli comportamentali dei vescovi imperiali e dalle regole del mondo ecclesiastico nell'età degli Ottoni e dei Salici. Si tratta del modello dell'*Hofmann*, ossia dell'*episcopus curialis*, che secondo Stephen Jaeger sarebbe stato determinante per la creazione di codici di comportamento a corte²¹.

duzione tedesca in *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10. - 12. Jahrhunderts*, hg. von H. KALLFELZ, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters 22), pp. 363-441 (da cui si cita). Per una breve sintesi sulla storia delle edizioni, cfr. S. HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*». *Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des «Regnum Teutonicum» im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart, Hiersemann, 2000 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), pp. 492-493.

¹⁹ *Gesta Alberonis archiepiscopi auctore Balderico episcopo*, ed. G. WAITZ, Hannover, Hiersemann, 1848 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 8), pp. 243-260 e in *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe* cit., pp. 543-617. Una traduzione inglese del testo della vita è edita in B.B.A. PAVLAC, *A Warrior Bishop of the Twelfth Century: The Deeds of Albero of Trier*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.

²⁰ HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 1-3 e 16-18. Sulla discussione circa il carattere letterario delle vite, cfr. anche C. S. JAEGER, *The origins of courtliness: civilizing trends and the formation of courtly ideals 939 - 1210*, Philadelphia, University Press of Pennsylvania, 1985, ora anche in C. S. JAEGER, *Die Entstehung der höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*, aus dem Amerikanischen übersetzt von S. Helwig-Wagnitz, Berlin, Erich Schmidt, 2001 (Philologischen Studien und Quellen 167), qui pp. 25-42 (da cui si cita).

²¹ JAEGER, *Die Entstehung der höfischer Kultur* cit., pp. 25-82.

«Si dissimula quello ch'è». *Un esempio di dissimulazione 'onesta' nella Vita di un vescovo imperiale nell'età della lotta per le investiture: Bennone II di Osnabrück (1020/1025-1088)*

Il testo della *Vita Bennonis* fu composto da Norberto, secondo abate del monastero di Iburg, intorno al 1090, poco dopo la morte del vescovo di Osnabrück²². La vita fu scritta per la comunità monastica di Iburg ed era stata destinata ad un uso interno per perpetuare la memoria di Bennone II non solo come vescovo, ma anche come fondatore del monastero²³. Secondo il racconto di Norberto Bennone II, al termine della sua vita, aveva scelto il monastero come luogo di ritiro dalle occupazioni temporali. Dopo la sua morte i monaci, alle cui cure era stata affidata la tomba del vescovo, avrebbero accompagnato con le preghiere l'anima di Bennone II, ricordando gli episodi più significativi della sua esistenza e al tempo stesso anche gli aspetti più caratteristici della sua personalità²⁴.

Il racconto di Norberto appare come un interessante e poco convenzionale esempio di 'biografia' di età medievale ed in esso, per volontà dell'autore, traspare molto poco della costruzione agiografica²⁵. La biografia che emerge dal racconto traccia un quadro piuttosto differenziato della figura di un vescovo filo-imperiale dell'età della piena lotta per le investiture²⁶. Di-

²² Su Bennone II, cfr. R. KAISER, *Benno II.*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, coll. 1917-1918. J. MITCHELL, *The good Bishop: Shifting Aretologies in the Bishops' Vitae of Ottonian-Salian Germany*, s.l. 2012 (online: https://issuu.com/plainfeather/docs/shifting_aretologie, cons. Il 7 maggio 2018), pp. 33-40 e C. GARNIER, *Bildung im Dienst für König und Reich. Zum Selbstverständnis Bischof Bennos II. von Osnabruck*, in *Dona Historica, Freundesgaben für Alwin Hanschmidt zum 80. Geburtstag*, von F. BÖLSKER - M. HIRSCHFELD - W. KÜRSCHNER - F.-J. LUZAK, Berlin, Lit Verlag, 2017, pp. 105-127.

²³ *Vita Bennonis II* cit., pp. 365-370.

²⁴ *Ibid.*, pp. 388-389, cap. 8; cfr. anche HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 124-125 e 191-192 e K. SCHMID, *Der Stifter und sein Gedenken: Die Vita Bennonis als Memorialzeugnis*, in *Tradition als historische Kraft: Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, hg. von N. KAMP - J. WOLLASCH, Berlin, de Gruyter, 1982, pp. 297-322.

²⁵ Sul carattere agiografico del testo insiste invece Paolo Golinelli in un suo intervento che contrappone le 'agiografie' dei vescovi imperiali a quelle dei vescovi gregoriani, cfr. P. GOLINELLI, *Dall'agiografia alla storia: le «Vitae» di Sant'Anselmo di Lucca*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Mantova, 23-25 maggio 1986), a cura di P. GOLINELLI, Bologna, Patron, 1987, pp. 27-60, qui in particolare pp. 36-42.

²⁶ *Vita Bennonis II* cit., p. 388, cap. 8: «sed rei veritatem prout novimus exequentes eo intendimus, ut, quo ipse, perfectionis minus habuisse dinoscitur, a legentibus haec pro eo

versamente dalla maggioranza dei vescovi a lui contemporanei, la famiglia di provenienza di Bennone II non apparteneva ai ranghi della nobiltà, ma alla ministerialità dell'impero. Nonostante la sua origine egli aveva avuto occasione di compiere una carriera di successo entro i quadri del sistema ecclesiastico, prima come cappellano di corte a Goslar, poi come preposito del capitolo cattedrale e amministratore dei beni della Chiesa di Hildesheim. Al servizio dell'imperatore aveva inoltre svolto funzioni di prestigio, ricoprendo il ruolo di *vicedominus regis* in occupazioni temporali e amministrative, quali la gestione dei beni dell'impero e la pianificazione e costruzione di nuovi borghi fortificati²⁷. Entrato fra il 1066 e il 1067 nella cerchia dei più stretti collaboratori dell'arcivescovo Annone II di Colonia, ricevette poi dall'imperatore Enrico IV la nomina a presule di Osnabrück²⁸. La figura di Bennone II che emerge dalla narrazione è quella di un uomo fortemente travagliato, diviso da un lato fra le occupazioni temporali che la vita a corte e la fedeltà all'imperatore gli avevano a lungo imposto e dall'altro fra le aspettative relative ai suoi doveri spirituali in qualità di vescovo. Si trattava di una preoccupazione e di una lacerazione che egli aveva avvertito sin dalla sua nomina alla carica episcopale, quando Bennone II di fronte all'imperatore aveva chiaramente affermato la consapevolezza della propria inadeguatezza ad assumersi la responsabilità della *cura animarum*, affermando che, sino a quel momento, egli era stato esclusivamente impegnato nelle questioni temporali²⁹. Al di là del tradizionale *topos* dell'umiltà che spesso caratterizzava i futuri vescovi messi di fronte alla scelta di accettare la loro elezione, emerge qui un elemento centrale nella narrazione, ossia quello della scissione interiore di Bennone II e della sua continua tensione fra i due poli della vita spirituale e della vita temporale.

Le capacità di gestione e amministrazione dei beni temporali, di esercizio della giustizia e di diplomazia trovano nella narrazione di Norberto am-

studiosius oretur. (...) Itaque non eum verbis sanctificare contendimus, quod utinam actibus ipse fecisset; sed eius vitam sine fuco propter supra dictam causam absque exceptione deprimimus».

²⁷ *Ibid.*, pp. 388-392, cap. 9 e 10.

²⁸ *Ibid.*, pp. 392-395, cap. 11; cfr. anche HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 276-277.

²⁹ *Vita Bennonis II* cit., pp. 392-393: «Verum ille, ut sapiens, propriae infirmitatis conscius oblatum honorem ea coepit excusatione renuere, quod mundialibus negotiis semper occupatus minus sese studiis exercuisset internis, indignum esse vociferans, eum in episcopum eligi, qui saeculi actibus magis quam ecclesiae Dei praeesse iam tanto tempore didicisset (...)»; cfr. anche HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 301-302.

pio spazio, poiché esse si dimostrano come elementi qualificanti per chiarire la dimensione di ‘perfetto vescovo filoimperiale’ di Bennone II³⁰, tuttavia la sua impreparazione nelle questioni spirituali è concepita da lui stesso come un’evidente carenza. Dopo la sua nomina a presule egli aveva cercato di colmare tale lacuna, sforzandosi per quanto gli fosse stato possibile, fra un impegno politico e l’altro, di assolvere al meglio i suoi doveri di ‘buon pastore’, qualificandosi fra l’altro non solo nella cura delle anime, ma anche come riformatore della vita religiosa e come fondatore di un ente monastico³¹.

Nella fase più acuta del conflitto per la lotta delle investiture fra il pontefice Gregorio VII e il sovrano Enrico IV questa lacerazione interiore fra i suoi doveri di vescovo imperiale attento alla dimensione della gestione amministrativa e temporale e al tempo stesso di buon presule sollecito a non trascurare la cura pastorale e la dimensione religiosa è proiettata nell’agire di Bennone II all’esterno.

Nel corso della narrazione il biografo non manca di sottolineare infatti che l’agire di Bennone II nei confronti di entrambe i partiti era guidato dall’esercizio della virtù della prudenza (*omni semper prudentiae circumspectione contectus*). Da un lato egli era considerato *vehementer acceptus* dall’imperatore e si era guadagnato più di ogni altro la fiducia e la stima del sovrano³², tanto che Enrico IV gli aveva permesso, senza nutrire in lui e nella sua fedeltà alcun sospetto, di recarsi a Roma dal suo avversario, il pontefice Gregorio VII, per ottenere l’approvazione in una questione relativa al diritto di decima della sua diocesi. Dall’altro lato egli non aveva mancato, proprio in quanto vescovo, di mostrare la sua lealtà nei confronti del pontefice per ciò che riguardava gli ambiti di competenza della curia romana nelle questioni della sua diocesi³³.

³⁰ GOLINELLI, *Dall’agiografia alla storia* cit., p. 39.

³¹ *Vita Bennonis II* cit., pp. 394-407, cap. 12-16.

³² *Ibid.*, pp. 388-391, cap. 9, qui p. 388: «Fuit itaque apud Henricum adhuc puerum quartum huius nominis regem vehementer acceptus (...)»; p. 390: (...) «sciens se huius rei non habere fideliozem nec ad hoc munus exequendum magis industrium».

³³ *Ibid.*, pp. 408-409, cap. 17: «Verumtamen episcopus noster omni semper prudentiae circumspectione contectus uno permoveri scrupulo videbatur, quod videlicet nondum congruenter papae esset auctoritate firmatum. Et quamvis eo tempore graves inter regem et apostolicum Hildebrandum, qui alio nomine Gregorius dicebatur, inimicitiae ferebantur, accepta tamen a rege licentia Romam profectus, papam illum adiit, et quicquid super decimationis illius recognitione statuerat, apostolici illius assensus et auctoritas Romana firmabat (...)». Su questa abilità politica di essere in equilibrio fra le parti, cfr. I. S. ROBINSON,

Nell'incalzare del conflitto aveva saputo agire con intelligenza, mostrando un atteggiamento caratterizzato da prudenza, verità, fedeltà e moderazione nei confronti di entrambe le parti, così che egli, durante tutto il tempo del conflitto, aveva potuto trattenersi sia presso il partito papale, che a corte *sine suspicione et timore*³⁴. Secondo il biografo infatti il re era assolutamente sicuro della fedeltà incondizionata del suo vescovo, tanto da permettere che egli si intrattenesse senza pericolo fra i suoi nemici. Il pontefice, d'altro canto, pur sapendo che Bennone II apparteneva alla cerchia dei più fedeli collaboratori del sovrano, non temeva di essere da lui ingannato e né di cadere vittima di insidie³⁵.

Nonostante la sua ferma intenzione di mantenere l'obbedienza nei confronti del pontefice³⁶, il soggiorno romano non dovette tuttavia essere semplice per il vescovo di Osnabrück, poiché presso la curia egli non trovò ascoltatori pronti ad accoglierlo e ad approvare la sua causa. Per tre anni fu rifiutato, considerato come esule, trattato come un povero, allontanato indegnamente, sino ad arrivare ad escogitare di travestirsi e farsi crescere la barba per non essere riconosciuto, nella speranza di poter trovare in tal modo più facilmente accesso alla curia³⁷. Questo difficile periodo aveva avuto anche una serie di ripercussioni sulla sua vita a corte, dove egli non osava tornare a causa del miserabile insuccesso della sua missione e della vergognosa povertà in cui egli si era trovato, essendo stato costretto pertanto a fare affidamento sull'accoglienza di amici e conoscenti in terra straniera³⁸. Ma il biografo conclude il paragrafo dedicato all'esperienza romana di Bennone

Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century, Manchester, Manchester University Press, 1978, pp. 156-160.

³⁴ *Vita Bennonis II* cit., p. 408, cap. 17: «Tanto enim se toto illo turbine bellorum prudentiae veritatis et fidei utrobique moderatione librabat, ut in utraque semper ei parte sine suspicione et timore conversari liceret (...)».

³⁵ *Ibid.*, p. 408, cap. 17: «(...) nec rex unquam, quamvis inter hostes suos eum manere videret, de eius fidelitate ambigeret, nec hi, quamvis regi fidelissimum esse non dubitent, insidias unquam de eius fraude timerent».

³⁶ *Ibid.*, p. 410.

³⁷ *Ibid.*, p. 408: «Si enim hisce inserere cupimus, quantos per triennium pauper et exul labores pertulerit, quotiens iniuriose repulsus non desperaverit, quotiens induciis positus ad locum constitutum frustra perrexerit, quotiens Romam ierit omnesque, de quorum adiutorio praesumebat, offensos invenerit, qualiter barba crescente vultus notitiam dissimulando celaverit quotiens iamiam (...)».

³⁸ *Ibid.*, p. 408: «(...) ut ipse putabat, omni negotio peracto domum reverti cogitans ausus redire non fuerit, qualiter etiam regis curiam miserabili labore turpique egestate pertesus apud amicos, si quos in exteris regionibus invernire potuit, quasi hospitandi gratia latuerit (...)».

Il affermando che, grazie al suo incomparabile valore e alla sua costante diligenza, egli era riuscito ad ottenere, nonostante tutte le difficoltà, la conferma delle decime per la sua diocesi³⁹.

Nella descrizione di Norberto Bennone II appare pertanto come il ‘perfetto modello del vescovo imperiale’, che tuttavia nella critica situazione aveva saputo agire con intelligenza e in modo prudente, cercando di mantenere un equilibrio fra le due parti, senza cedere all’inganno e all’ipocrisia. E questa sua capacità di bilanciarsi fra i due gruppi opposti egli aveva mantenuto persino nella fase più aspra del conflitto, quando ormai entrambe le parti avevano perso il controllo, abusando da un lato in maledizioni e scomuniche, dall’altro in violenze e rapine, e quando lo sviluppo delle tensioni era giunto ad un punto tale che una soluzione sarebbe stata possibile solo attraverso la deposizione del sovrano o del pontefice⁴⁰.

Per dimostrare l’intelligenza nell’agire e l’onestà comportamentale di Bennone II in un momento di gravissima rottura fra le parti, il biografo aveva introdotto nella sua esposizione il racconto di uno stratagemma escogitato dal vescovo per non venire meno al suo ruolo nei confronti di entrambe le parti. Il 25 giugno del 1080 Enrico IV aveva convocato a Bressanone un sinodo dei vescovi a lui fedeli con l’intenzione di procedere alla deposizione di Gregorio VII e poi alla elezione di un nuovo pontefice. Fra i vescovi legati all’imperatore era convenuto all’incontro anche Bennone II, il quale, anche se controvoglia, vi era giunto mantenendo *prudentiali oculo, quem secum semper portare solebat*. Pur avendo riconosciuto che entrambe le parti erano ormai guidate dall’odio più che dalla ragione, egli si era mantenuto

³⁹ *Ibid.*, p. 408: «(...) omnesque huius sedis praesules acerrimo studio iugique labore suae quisque successionis serie repetisse sciuntur, dum gravibus quoque saepissime iniuriis affecti ab incepto tamen deterreri non possent -solus iste virtute inaestimabili incessabilique labore ad finem usque feliciter perduxit, et sponsam suam proprio privilegio dotis tanto despoliatam tempore debito honore pristini decoris ornavit, apud quam absque dubio nomen eius perpetua erit in laude et memoriale eius in benedictionibus sempiternis». Su questo conflitto, cfr. K.-U. JASCHKE, *Studien zu Quelle und Geschichte des Osnabrücker Zehntstreits unter Heinrich IV*, «Archiv für Diplomatik», 9/10 (1963/64), pp. 112-285 e 11/12 (1965/66), pp. 280-402.

⁴⁰ *Vita Bennonis II* cit., p. 410, cap. 18: «Igitur postquam inter regem et apostolicum semel exorta discordia nullo potuit hominum consilio vel ratione sedari, Deo profecto tot hominum offenso sceleribus deserente terras, abundante iniquitate et refrigescente caritate multorum, nullusque ab alterutra parte modus fieret, inde scilicet maledictionum vel excommunicationum, hinc vero bellorum caedium et rapinarum, eo processum est odii et invidiae, ut, nisi rex deponeretur aut papa, tantae irae et inimicitiarum fomites penitus extingui non possent».

fermo nel desiderio e nella convinzione di voler «rimanere sempre fedele al sovrano, pur non disobbedendo al pontefice»⁴¹. Non essendo affatto prevedibile l'esito delle discussioni sinodali, egli cominciò a considerare se fosse possibile trovare una soluzione che gli avrebbe permesso di mantenere l'antica onestà e imparzialità nei confronti di entrambi i fronti, senza essere incolpato da nessuna delle due parti⁴².

Il biografo racconta che mentre il vescovo di Osnabrück stava recitando i salmi, secondo la sua consuetudine, seduto da solo vicino ad un altare, Bennone II aveva scoperto in esso un'apertura e vi era entrato, nascondendosi al suo interno in una cavità a malapena grande da contenere un corpo umano. Qui aveva ringraziato il Signore per la grazia ricevuta e aveva disteso accuratamente il panno che copriva l'altare per non essere scoperto. Con la dolorosa consapevolezza che quelle ore rappresentavano per l'intera Chiesa un momento di grande turbamento, in quel sicuro rifugio egli aveva trascorso l'intera giornata senza che nessuno se ne fosse accorto, dedicandosi con particolare intensità alla preghiera, favorita anche dalla santità del luogo⁴³.

Iniziato il sinodo, e apertesì le trattative, l'assenza di Bennone II non era passata inosservata. Il sovrano aveva di conseguenza avviato le ricerche, inviando ovunque i suoi emissari. Ne era nato un enorme scompiglio, che aveva persino quasi compromesso il luogo del suo rifugio. Non essendo stato possibile rintracciare il vescovo, alcuni avevano affermato che Bennone II era fuggito, altri che si era ammalato, altri ancora che per infedeltà si era mantenuto lontano dal sinodo. Giunta la sera la riunione sinodale aveva ormai decretato la deposizione del pontefice e i vescovi si erano accordati sulla elezione, al suo posto, dell'arcivescovo di Ravenna, il futuro antipapa Clemente III⁴⁴. Durante il dibattito erano state prese alcune disposizioni alle quali, se Bennone II fosse stato presente ed attivo, non avrebbe mai dato il suo assenso. A quel punto il vescovo di Osnabrück, non temendo più di essere moralmente in

⁴¹ *Ibid.*, p. 410: «Videns enim in utraque parte plurima magis odio quam ratione tractari et regi semper fidelis, nunquam autem papae inobediens esse desiderans (...)».

⁴² *Ibid.*, p. 410: «(...) sed et, quem tanta res finem habitura esset, ignorans, diligentissime intendere coepit, quonam rationis exitu fieri posset, ut salva honestatis pristinae integritate neutra in parte passet iure culpari».

⁴³ *Ibid.*, p. 412.

⁴⁴ Cfr. K.-M. SPRENGER, *Der tote Gegenpapst im Fluss - oder wie und warum Clemens (III.) in den Tiber gelangte*, in *Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, hg. von H. MÜLLER - B. HOTZ, Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 2012 (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), pp. 97-126 e C. DOLCINI, *Clemente III, antipapa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1982, pp. 181-188.

difficoltà era uscito senza essere visto dal suo nascondiglio e si era seduto vicino all'altare in posizione ben visibile agli astanti, nella stessa posa che egli aveva avuto prima di nascondersi. La sua improvvisa ricomparsa aveva generato stupore e tutti si erano premurati di domandargli dove fosse stato tutto quel tempo. Bennone II, negando la sua scomparsa, si era dichiarato pronto a giurare sui santi che egli per tutto il giorno non aveva abbandonato quel luogo. Portato alla presenza di Enrico IV, egli fu in grado di liberarsi completamente dall'accusa di infedeltà, mentre il sovrano aveva preferito ricordargli il suo impegno nei confronti dell'antica fedeltà con toni pacati, piuttosto che imporglielo con la forza⁴⁵. Come il biografo ha notato, grazie al suo atteggiamento prudente e alla sua particolare capacità di equilibrio, fu possibile per Bennone II intrattenere buone relazioni con entrambe i pontefici, senza che il sovrano si sentisse offeso⁴⁶.

Negli anni seguenti il vescovo di Osnabrück fu incaricato dal sovrano di svolgere una nuova azione di mediazione a Roma nei confronti del papa. A causa dell'assedio della città ad opera di Enrico IV e delle sue truppe, il soggiorno romano era durato un anno e tre mesi, periodo durante il quale Bennone II si era assiduamente impegnato a raggiungere la pace, un'attività questa che era stata per lui molto più faticosa di qualsiasi azione militare⁴⁷. Il suo impegno era tuttavia stato vano, poiché da entrambe le parti vi era stata un'aspra ostinazione. Solo dopo il tradimento dei romani e la fuga di Gregorio VII, morto poi a Salerno, Bennone II poté ritornare in Germania, dove, reduce da questa difficile, esperienza decise di allontanarsi per sempre dalle controversie politiche e nel monastero di Iburg, da lui fondato, trascorrere i suoi ultimi anni dedicandosi solamente alle preoccupazioni pastorali e alla preghiera⁴⁸.

L'esempio di Bennone II rappresenta a mio avviso la testimonianza di un modo di agire prudente secondo una forma di dissimulazione 'onesta'. Attraverso l'azione del 'nascondersi', Bennone II non aveva voluto raggiungere un vantaggio personale, egli aveva adottato un astuto stratagemma senza dover ricorrere all'inganno o al dire il falso. Tale comportamento rappresen-

⁴⁵ *Vita Bennonis II* cit., p. 412.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 412-414; sull'episodio, cfr. anche HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., p. 456 e GOLINELLI, *Dall'agiografia alla storia* cit., pp. 41-42.

⁴⁷ *Vita Bennonis II* cit., pp. 422-424, cap. 22, qui p. 424: «Pene enim quotidie inter regem et papam internuncius currens, plus pene laborasse dicitur in pace facienda, quam in aliqua facere consuevisset expeditione bellorum».

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 422-424, cap. 22; cfr. HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 357-358.

tava l'unica via d'uscita per garantirgli di rimanere fedele alle proprie convinzioni, ma al tempo stesso anche di mantenersi leale di fronte ad entrambe le parti, con le quali egli si sentiva ugualmente obbligato.

«Si simula quello che non è». *Inganno, imbroglio e simulazione nei Gesta di un arcivescovo del secolo XII: Alberone di Treviri (1080/1085-1152)*

Come l'analisi del testo della *Vita* di Bennone II ha dimostrato, nell'agire del vescovo di Osnabrück non sembra essere in gioco un interesse personale, ma il raggiungimento di una pacifica convivenza nella difficile e più acuta fase della lotta per le investiture. Il secondo esempio qui preso in considerazione lascia invece trasparire l'atteggiamento di un vescovo di tarda età salica, la cui vita si colloca in un periodo posto a cavallo fra le ultime rappresaglie della lotta delle investiture e una nuova epoca segnata dalle conseguenze del concordato di Worms del 1122. Il vescovo qui analizzato è Alberone di Montreuil (1080/1085-1152), arcivescovo di Treviri dal 1132 al 1152⁴⁹. Il racconto dei suoi *gesta* ci è tramandato da Balderico, uno dei suoi più stretti e fedeli collaboratori, chiamato ad agire da Alberone come maestro della scuola cattedrale di Treviri⁵⁰. I *Gesta Alberonis archiepiscopi* si presentano pertanto come un testo biografico dedicato ad un vescovo energico, accanito sostenitore della *libertas ecclesiae*, capace di ingannare i sovrani e la corte imperiale e di mascherare le proprie intenzioni, pur di raggiungere i suoi obiettivi a sostegno del pontefice e della Riforma ecclesiastica⁵¹. Grazie alla sua spiccata personalità e alla sua scaltra astuzia, Alberone riuscì a sostenere in modo incondizionato il partito papale, a tal punto da indurre il suo biografo a celebrare il suo protagonista affiancandolo ai gran-

⁴⁹ J. R. MÜLLER, 'Vir religiosus ac strenuus'. *Albero von Montreuil, Erzbischof von Trier (1132-1152)*, Kilomedia, Trier, 2006 (Trierer historische Forschungen 56).

⁵⁰ Alberone, come emerge dal racconto dei *Gesta*, sembra aver conosciuto Balderico in occasione di un incontro con Eugenio III a Parigi nel 1147, quando egli da giovane chierico di Florennes, nei pressi di Namur, nella diocesi di Lüttich era stato attivo come esperto giurista presso la curia papale. Da quel momento, colpito dalle capacità retoriche di Balderico, Albero lo aveva portato con sé a Treviri e lo aveva poi destinato ad una rapida carriera, incaricandolo come *magister* della scuola cattedrale. I *Gesta* furono scritti sicuramente dopo la morte dell'arcivescovo, ossia dopo il 1152, cioè dopo l'elezione di Hillin (1152-1169), successore di Alberone alla carica arcivescovile; cfr. *Gesta Alberonis* cit., p. 594, cap. 22 e p. 602-604, cap. 26 e HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 490-491.

⁵¹ Per i riferimenti alle edizioni, rimando sopra alla nota 19.

di eroi del passato, Alessandro Magno, Giulio Cesare, Augusto e Carlo Magno⁵².

Nella struttura narrativa l'autore intende dimostrare lo sforzo eroico di Alberone, pronto a tutto, pur di difendere la libertà della Chiesa di fronte alle ingerenze dei laici e degli imperatori. La strategia di Alberone si fonda sull'inganno e sull'imbroglio, al cui fondamento sta la continua simulazione e dissimulazione del vero, sottoposta qui al raggiungimento di uno scopo prefisso. Il nascondere e il simulare si rivelano nella narrazione come parte integrante dell'agire politico a corte, utilizzato non per raggiungere una condizione di equilibrio fra le parti, ma per ottenere in modo incondizionato il conseguimento dei propri fini. Nella prospettiva del biografo l'imbroglio, l'inganno e le diverse modalità di simulazione di cui si serve Alberone, pur se fondate sull'astuzia orientata alla capacità di raggiungere i propri fini, sono tuttavia da considerare nel contesto del piano escatologico della salvezza e pertanto esse servono come strumento per realizzare il bene della Chiesa universale.

L'arte della simulazione di Alberone emerge con evidenza in due momenti particolari della sua vita. Il primo riguarda il periodo della giovinezza, quando, sin da *primicerio* della diocesi di Metz, Alberone si era distinto *solus inter omnes*, e come *intrepidus* era intervenuto con il proprio consiglio e la propria azione per difendere l'*honor* e l'*utilitas* del pontefice e la *libertas universalis ecclesiae*. Un atteggiamento questo che aveva causato una serie di dure reazioni del sovrano, che Alberone era riuscito mirabilmente ad aggirare, grazie alla sua scaltra e astuta abilità nell'inganno⁵³. Era infatti avvenuto che Enrico IV, durante la lotta contro Gregorio VII, aveva depresso il vescovo Poppone di Metz, sostenitore del partito papale, e al suo posto aveva insediato un suo fedele collaboratore, nella persona di Adalberone IV⁵⁴.

⁵² *Gesta Alberonis* cit., p. 550, cap. 1: «(...) Ammiramur quosdam magna fecisse, sed multorum favore et auxilio atque cooperatione; quemadmodum principes gentium, qui existentes paternorum regnorum heredes et successores, subditarum gentium armis suum dilataverunt imperium, ut Alexander, Iulius, Augustus, Karolus et plerique alii, qui materiam magnam suis factis prebuerunt antiquis hystoriarum scriptoribus».

⁵³ *Ibid.*, p. 560, cap. 3: «Tunc enim dominus Albero, Metensis clericus, solus inter omnes, immo contra omnes Metenses, domino papae astitit, vivacique arte et consilio multa ad honorem et utilitatem domini papae et ad libertatem universalis aeccliesiae intrepidus peregit. Unde et regiae indignationis severissimos motus contra se incitavit, quos mirandis artibus sepiissime evasit».

⁵⁴ Su Adalberone IV, cfr. I. S. ROBINSON, *Henry IV of Germany 1056-1106*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 276-277 e M. STROLL, *Calixtus the Second (119-*

Come chierico della diocesi di Metz e come sostenitore della causa papale, Alberone, per liberare la sua diocesi da questa angheria, aveva ottenuto dal pontefice un documento contenente la deposizione e la scomunica del vescovo scelto dall'imperatore. Per punire inoltre il clero e il popolo, connivente con gli interessi imperiali, il papa aveva inoltre diretto alla Chiesa di Metz una lettera nella quale annunciava ai fedeli di aver proclamato un generale interdetto sul territorio diocesano. Questo documento era stato deposto sull'altare della chiesa cattedrale di Metz grazie ad Alberone che, per non essere riconosciuto, si era travestito, mascherandosi con i panni di una donna pellegrina. Dopo aver compiuto questo atto, egli aveva convocato a sé i canonici e aveva annunciato ufficialmente il contenuto della missiva papale. Scoperto il suo doppio ruolo, era poi stato denunciato pubblicamente e costretto alla fuga. Nella confusione era riuscito a raggiungere il cavallo, che egli preventivamente aveva preparato al di fuori della chiesa e dopo una lunga cavalcata si era rifugiato al sicuro nel castello del deposedo vescovo Poppone⁵⁵. Il biografo ricordava a questo proposito che con simili stratagemmi e imbrogli Alberone era riuscito sempre a evitare le insidie tesegli dal sovrano Enrico IV (*consimili arte insidias regis multotiens evasit*)⁵⁶.

Nei capitoli seguenti Balderico aveva descritto una serie di astuti stratagemmi con i quali Alberone, già prima di diventare arcivescovo, aveva fedelmente servito il pontefice ed era riuscito ad eludere i controlli della parte imperiale. Dopo l'episodio sopra enunciato, Alberone era stato dichiarato dal sovrano come *adversarium enim et inimicum regni eum publice*. Enrico IV aveva da quel momento cominciato ad ostacolare il viaggio di Alberone verso Roma e aveva ufficialmente comunicato a tutti i suoi fedeli l'ordine di ucciderlo⁵⁷. Nuovamente Alberone era ricorso ad una serie di travestimenti ed era riuscito a procedere in incognito sino a Roma, eludendo i suoi nemici.

1124): *A pope Born to Rule*, Leiden/Boston, Brill, 2004 (Studies in the History of Christian Traditions 116), pp. 200-201.

⁵⁵ *Gesta Alberonis* cit., p. 562, cap. 4.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 562.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 562-567, cap. 5, qui p. 562: «Rex enim ipsi Romam eunti omnes vias obstruxerat, et de morte ipsius omnibus fidelibus suis preceperat. Adversarium enim et inimicum regni eum publice pronunciaverat; ipse autem transfigurando se in diversas formas, per medios hostes transibat incognitus. Aliquando enim servos suos suis vestibus induebat, et ipse servili habitu illis ministrabat, equos procurabat, cenam preparabat, calciamenta detrahebat, reliquias servorum comedebat; aliquando inter mendicos ut mendicus ibat, aliquando cum mercatoribus, tanquam merces ferens; atque innumeris aliis modis se transformabat, non solummodo vestes mutando, immo etiam vultum, capillos, barbam fuco colorando».

Balderico ricordava ad esempio che una volta Alberone aveva scambiato il suo ruolo con quello di un servo, indossando le sue vesti umili, accudendo i cavalli, preparando i pasti, togliendogli le scarpe e cibandosi di ciò che era rimasto. Altre volte poi si era nascosto fra i poveri, e con essi egli era andato a chiedere l'elemosina; in altri momenti si era confuso fra i mercanti vendendo e scambiando le merci, ed infine si era travestito, non solo cambiando gli abiti, ma anche mutando l'aspetto, facendosi crescere barba e capelli, e cambiandone il loro colore⁵⁸. Balderico aveva introdotto nella sua narrazione inoltre un episodio che raccontava di come Alberone, travestito da mendicante, cavalcando un asino, avesse incontrato persino l'esercito del sovrano e della regina. Quest'ultima si era commossa a quella vista e aveva concesso al povero delle monete in elemosina. Il biografo continuava poi la narrazione riferendo fatti che egli non sapeva esattamente se fossero davvero accaduti. Nel medesimo viaggio verso Roma, sempre in veste di mendicante, egli aveva per qualche tempo accompagnato l'esercito del sovrano, partecipando come povero alla mensa del re. Si trattava di una informazione che Balderico aveva ricevuto, ma della cui verità egli non era assolutamente certo. In quella occasione, era inoltre tramandato che, senza essere riconosciuto, egli aveva avuto modo di ottenere dalle conversazioni dei commensali utili informazioni circa i piani del sovrano contro il pontefice e, al tempo stesso, anche con esattezza le misure adottate contro Alberone per impedire il buon esito del suo viaggio sia per terra che per mare. Grazie a queste preziose indicazioni egli aveva potuto sopravvivere a tutte le insidie organizzate contro di lui e giungere indisturbato a Roma, dove poi aveva restituito il denaro ricevuto in elemosina alla regina per tramite di una lettera, nella quale Alberone le aveva svelato la sua vera identità⁵⁹.

Anche sulla via di ritorno a Metz il primicerio era riuscito attraverso stratagemmi e imbrogli a superare gli ostacoli che il sovrano gli aveva preparato. I pisani erano stati informati del possibile arrivo di Alberone e avevano ricevuto mandato dal re di ucciderlo, nel caso in cui egli fosse caduto nelle loro mani. Giunto in città, per evitare di recarsi al porto di Pisa di persona, egli aveva inviato un suo servo, il quale aveva affittato una piccola barca. Quest'ultima avrebbe dovuto condurlo in mare aperto, da dove poi avrebbe potuto raggiungere una nave più grande, a bordo della quale egli avrebbe potuto raggiungere facilmente le coste francesi. Poiché al momento di salire sulla piccola imbarcazione erano giunti sulla banchina diversi spet-

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 562-564.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 564.

tatori, temendo che fra loro vi fossero anche i sicari del sovrano, egli decise di imbarcarsi in un altro luogo su un naviglio di pescatori, che lo avrebbero poi condotto alla nave. Nel passaggio dall'uno all'altro mezzo di navigazione Alberone era caduto in mare, ove era stato salvato dall'equipaggio della nave. Giunta la sera, i marinai si erano accorti che il naufrago, che essi avevano salvato, non era un uomo di umili origini, ma un nobile. Avendo essi giurato ai pisani che non avrebbero trasportato nessuno che recasse con sé un documento papale, essi gli chiesero il permesso di controllare il suo bagaglio. Alberone, con un nuovo stratagemma, riuscì nuovamente a eludere il pericolo. Egli aveva infatti nascosto la lettera papale in un contenitore di avorio, avvolgendola nei tessuti che di solito contenevano le reliquie. Interrogato dai marinai su cosa contenesse la scatola di avorio, egli raccontò loro che si trattava di preziose reliquie provenienti dalla Terra Santa, il cui effetto miracoloso era stato testimoniato dall'aiuto a lui fornito dopo il naufragio. Intimoriti di fronte alla portata salvifica del contenitore, essi si accontentarono di quanto Alberone aveva riferito e non osarono indagare oltre⁶⁰. Un altro episodio di inganno fu ambientato nei pressi di Strasburgo, dove Alberone era giunto in un luogo controllato dal re; accortosi di non avere altra via di uscita, egli aveva indossato un'armatura da cavaliere e, così armato, si era gettato nella mischia, fingendo di essere stato inviato per inseguire Alberone⁶¹.

Come Balderico stesso riconobbe nel racconto della vita dell'ecclesiastico di Metz, solo servendosi di imbrogli, sotterfugi ed espedienti, spesso connessi con l'inganno e la volontà esplicita di mascherare la sua identità e di trasformare la verità, egli era riuscito a scampare alle insidie tesegli dal potere regio⁶².

Un secondo momento è rappresentato invece dalla elezione di Alberone alla carica arcivescovile e dal conflitto ad essa successivo. Era ormai terminata la fase più acuta della lotta delle investiture, ma il rapporto fra imperatore e pontefice circa la questione delle elezioni episcopali e dell'investitura dei vescovi, nonostante gli accordi del concordato di Worms, continuava ad essere un punto dolente. Anche l'elezione di Alberone alla cattedra arciepiscopale di Treviri si colloca in questo contesto: nel 1132, per desiderio dei chierici della cattedrale, e contro il volere del popolo e della nobiltà locale,

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 564-566.

⁶¹ *Ibid.*, p. 566, cap. 6.

⁶² *Ibid.*, p. 566: «Sic mille artibus insidias regis eludere solebat».

Alberone era stato scelto come futuro arcivescovo di Treviri⁶³. Innocenzo II aveva approvato l'elezione e aveva proceduto a consacrare Alberone, agendo in tal modo contro le disposizioni del concordato di Worms che prevedevano prima della consacrazione papale, il diritto di conferma dell'imperatore. Giunto ad Aquisgrana per ricevere l'investitura dall'imperatore Lotario III di Supplinburgo, questi aveva in un primo momento rifiutato di investire Alberone delle regalie⁶⁴. Nei *Gesta* tuttavia Balderico notava che sicuramente l'imperatore si sarebbe mantenuto su queste posizioni, se egli non fosse stato a conoscenza del fatto che Alberone era un uomo pericoloso, poiché «facilmente avrebbe potuto convincere l'intero impero a ribellarsi contro l'imperatore»⁶⁵. Per questo motivo il sovrano si accontentò di una *levis satisfatio*, ossia il raggiungimento di un compromesso. Su consiglio dei grandi principi dell'impero, Alberone propose a Lotario III che egli gli avrebbe prestato un giuramento nel cui contenuto avrebbe affermato che la sua anticipata consacrazione, senza prima aver ottenuto il consenso del sovrano, non era avvenuta con l'intenzione di «sminuire l'onore dell'imperatore», poiché a questa azione egli «era stato costretto dal pontefice». Alberone aveva trasformato la verità, simulando ciò che non era, mentre Lotario III, considerandosi soddisfatto dal contenuto del giuramento, aveva accettato la fedeltà di Alberone e lo aveva poi investito delle regalie⁶⁶. Si trattava di un compromesso che aveva permesso ad Alberone, attraverso la dissimulazione della verità, di trovare un punto di accordo con gli interessi del sovrano. Come ha affermato alcuni decenni orsono Gert Althoff, questa strategia aveva permesso «ad entrambe le parti, di conservare la faccia», evitando l'esplo-

⁶³ *Ibid.*, p. 580, cap. 13: «Pretereundum non est, quod cum dominus Albero archiepiscopus venisset Aquisgrani ad curiam imperatoris, Lotharius rex noluit eum investire regalibus, eo quod ante recepisset consecrationem episcopalem, quam suam requisivisset investituram (...)».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 580: «(...) et omnino, ut credebatur, rex se ei opposuisset, nisi quod ipsum talem virum esse sciebat, qui facile totum orbem sui imperii contra ipsum commoveret (...)». Su Lotario III, cfr. C. EHLERS, *Die Dynastie verhindern. Die Thronachfolge der Salier: Lothar III. (1125-1137)*, in *Die Salier. Macht im Wandel*, Begleitband zur Ausstellung im Historischen Museum der Pfalz Speyer, 2 voll., hg. von L. Heeg, München 2011, vol. 2, pp. 344-345.

⁶⁵ *Gesta Alberonis* cit., p. 580: «(...) unde et levem satisfactionem ab ipso recepit».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 580: «Cum enim ex comuni consilio principum iuramentum regi obtulisset, quod non ad diminutionem sui honoris hoc factum esset, sed a domino papa coactus ad consecrationem accessisset, dominus rex iuramentum ei remisit, et regalia sceptro regni ei concessit».

sione di un conflitto aperto⁶⁷. Entrambe le parti avevano infatti ottenuto un vantaggio personale dal compromesso: Alberico la sua investitura e Lotario III, la fedeltà di una personalità influente e di uno dei più importanti vescovi dell'impero.

I *Gesta* di Balderico forniscono anche una dettagliata descrizione della personalità di Alberone, qui presentato come un uomo dotato, forse anche grazie alle sue molteplici esperienze nell'arte di simulare, di una capacità di lettura singolare della fisiognomica umana, che gli permetteva di riconoscere dalle espressioni del volto il significato nascosto delle intenzioni e dell'agire umano⁶⁸. Ciò significava che egli non solo si avvaleva con padronanza dell'arte di simulare, ma era in grado di riconoscere nei comportamenti di un altro essere umano la simulazione e la dissimulazione. Si trattava di una dote estremamente importante per la vita a corte, come già aveva enunciato sin dall'età tardo antica Ambrogio, il quale nel suo trattato *De officiis ministrorum* (386 d.C.), nel presentare i compiti e i doveri dei chierici, aveva avvertito i suoi lettori che l'attitudine più importante della vita a corte, era, come già in età antica, l'*affabilitas*. Essa tuttavia poteva facilmente sconfinare in un atteggiamento negativo, trasformandosi in *adulatio*. Si trattava per Ambrogio di un evidente pericolo, poiché ad un osservatore esterno infatti non era possibile stabilire con certezza se si trattasse di una o dell'altra antitetica disposizione. La loro distinzione era determinata dalle intenzioni interiori, il cui discernimento, non era facilmente riconoscibile. Per lo stesso osservatore, nella prassi di vita quotidiana, era, secondo Ambrogio, di essenziale importanza riuscire a riconoscere di fronte a quale dei due atteggiamenti ci si trovasse davanti⁶⁹.

Queste due abilità avevano reso Alberone, meglio di ogni altro, idoneo alla vita di corte, presso la quale egli godeva di grande stima e ammirazione. Le sue apparizioni a corte sono infatti descritte dal biografo con toni trionfali. L'arrivo dell'arcivescovo di Treviri costituiva per tutti gli astanti uno spettacolo: solo lui era degno di ammirazione e a causa del suo agire e del suo

⁶⁷ Su questo episodio, cfr. G. ALTHOFF, *Genugtuung (satisfactio). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter*, in *Modernes Mittelalter. Neuer Bilder einer populären Epoche*, hg. von J. HEINZLE, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1999, pp. 247-265, in particolare p. 258 e HAARLÄNDER, «*Vitae episcoporum*» cit., pp. 308-309.

⁶⁸ *Gesta Alberonis* cit., p. 604, cap. 26: «Phisionimiam admodum sciebat, adeo ut diversorum aspectu vultuum secreta discerneret mentium et morum».

⁶⁹ AMBROSIUS, *De officiis ministrorum*, in *Patrologia latina*, vol. 16, coll. 23-184, qui col. 129; cfr. anche SCHNELL, *Curialitas* cit., pp. 90-93. Sull'*affabilitas* a corte, si veda anche JAEGER, *Die Entstehung* cit., pp. 166-168.

seguito, gli altri principi finivano con l'essere posti in ombra⁷⁰. Descrivendo poi le sue qualità Balderico notava anche che Alberone possedeva comportamenti raffinati, egli sapeva essere brillante, loquace e spiritoso, a tal punto da divertire i sovrani e i principi, ma aveva anche dimostrato a corte di essere riservato nelle conversazioni e di saper attendere sempre il parere dell'altro prima di rivelare la propria opinione⁷¹. Si trattava di un agire pienamente conforme agli ideali della *curialitas*, che prevedeva per i nobili un comportamento *hilaris, facetus* e *iocundus*⁷².

Conclusioni

«Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è». La definizione di Torquato Accetto e la sua difesa dell'arte della dissimulazione 'onesta' come strumento politico non è solo accettabile per l'età moderna, in particolare nel contesto delle guerre di religione, ma fu parte integrante dell'agire politico anche in età medievale. Riprendendo le osservazioni dell'*Urbanus magnus* da cui sono partite le mie riflessioni, il nascondere la verità, il modificare il vero e il non lasciar riconoscere la propria disposizione interiore, cioè nella sostanza simulare e dissimulare, possono, anche in età medievale, essere riconosciute come forme di comportamento che costituivano parte integrante della vita a corte. Esse erano strumenti da adottare nella interazione con gli altri e contribuivano spesso ad evitare che latenti conflitti assumesero dimensioni e connotazioni incontrollabili. Al di là di un giudizio etico e religioso, che considerava la simulazione e la dissimulazione come un comportamento decisamente negativo, l'*Urbanus magnus* definiva due motivazioni di fondo che rendevano accettabile l'agire dissimulatorio: da un lato il

⁷⁰ *Gesta Alberonis* cit., p. 604: «Ad regales curias quando veniebat, spectaculum omnibus erat; solus admiratione dignus videbatur; comitatus et expensae magnificentia omnes alios principes obscurabat (...)».

⁷¹ *Ibid.*, p. 604: «(...) iocunda loquutione et hylarissima proverbiorum suorum interpositione tam regem quam principes letificare solebat. Novissimus et diu exspectatus ad curiam vel ad quelibet veniebat colloquia, ultimusque recedebat; nunquam in singulis conventibus, nisi auditis aliis, suum aperiebat consilium».

⁷² Sulla *facetia*, l'*hilaritas* e la *iocunditas* come parte degli atteggiamenti da adottare a corte, si veda JAEGER, *Die Entstehung* cit., pp. 223-238. Sembra essere un comportamento consueto anche per i sovrani tedeschi fra X e XI secolo. Rüdiger Schnell riferisce, ad esempio, il caso di Ottone III che, che nonostante le gravi preoccupazioni da cui egli era afflitto, si mostrava all'esterno sempre felice (*quamvis exterius vultu semper hilari se simularet*); SCHNELL, *Curialitas*, p. 98, in particolare nota 73, ma anche S. WALDHOFF, *Der Kaiser in der Krise? Zum Verständnis von Thetmar IV,48*, «Deutsches Archiv», 54 (1998), pp. 23-54.

fare con rispetto dell'altro, adattandosi, per permettere, almeno esteriormente, la realizzazione di una pacifica convivenza e dall'altro la difesa e la protezione di sé stessi e della propria interiorità di fronte a chi ci sta davanti. La dissimulazione era invece condannata se essa era esclusivamente finalizzata al raggiungimento di un vantaggio personale.

Episodi particolari tratti dalle vite dei due vescovi qui prese in esame, Bennone II, vescovo di Osnabrück, e da Alberone, arcivescovo di Treviri, hanno dimostrato che la dissimulazione e la simulazione erano parte integrante della vita a corte e furono utilizzate per giostrarsi nelle complesse dinamiche relazionali fra il papato e l'impero in piena lotta per le investiture e negli anni della più acuta contrapposizione sul tema della riforma della Chiesa.

Se Bennone II nel dramma della lotta per le investiture si nasconde e dissimula poi la sua assenza per proteggersi e per non tradire la sua ferma convinzione di essere fedele all'imperatore e obbediente al pontefice, Alberone è il testimone di un atteggiamento diverso. Egli non accetta il faticoso equilibrio fra le parti, ma si traveste, inganna, imbrogli e simula la verità per difendere gli interessi del papa e la causa della Chiesa romana. Secondo l'affermazione di Torquato Accetto «si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è», l'arte della simulazione di Alberone non sembrerebbe essere classificabile come 'onesta'. Va detto tuttavia che nella dimensione escatologica in cui l'opera è composta, anche l'inganno e l'ipocrisia sono dall'autore dei *Gesta* considerati nell'ottica di un agire positivo. I fini di Alberone dunque coincidono con il trionfo della Chiesa universale e l'affermazione della riforma «gregoriana» e pertanto possono essere ordinati nella prospettiva della storia della salvezza.

AMALIA GALDI

STRATEGIE POLITICHE E *FURTA SACRA*
IN ITALIA MERIDIONALE (SECC. VIII-XIII)

Considerare il fenomeno cosiddetto dei *furta sacra* implica presupporre la più generale e graduale formazione di concezioni in merito al culto dei santi e delle reliquie avviate già nei primi secoli cristiani. Innestandosi sulla tradizione pagana di rispetto e cura per i defunti, gradualmente si elabora e si afferma l'idea che i corpi dei santi fossero tesori preziosi in grado di mettere in contatto il mondo fisico con quello ultraterreno, sicché il loro sepolcro diventava un luogo di incontro tra cielo e terra, colmo della *praesentia* fisica del santo. Sarà, però, dal tardo IV secolo e nel V che si svilupperà una riflessione teologica e filosofica che costituirà il fondamento del culto delle reliquie nei secoli successivi, secondo la quale lo spirito del santo continuava ad essere presente nel suo sepolcro e dunque nei suoi resti mortali. È sulla base di tali concezioni e della loro diffusione che è possibile comprendere i gesti di smembramento e moltiplicazione delle reliquie, testimoniati lungo tutto il medioevo. Essi contribuirono a modificare la stessa geografia fisica dell'antichità, punteggiandola di luoghi – che diventeranno spesso altrettanti centri di pellegrinaggio – in cui si custodivano corpi santi, talvolta solo *particulae* alle quali si attribuivano le virtù del corpo intero, con una voluta ambiguità lessicale tra *corpus* e reliquie che si fondava sull'elaborazione di alcuni Padri della Chiesa in Oriente e in Occidente¹.

Il fenomeno era già molto diffuso nel IV secolo se un editto del 26 febbraio 386² vietava l'abuso di traslazioni e di traffici di reliquie, mentre inutili risulteranno gli ammonimenti contro la proliferazione e il commercio dei corpi³. Anche in seguito le autorità ecclesiastiche sancirono tali eccessi, segno di come le norme fossero disattese, grazie anche al fatto che la stessa

¹ Le questioni qui brevemente tratteggiate sono state oggetto di diversi studi, ma una loro efficace sintesi si può leggere, con ampio rinvio alle fonti, in G. LUONGO, *Alla ricerca del sacro. Le traslazioni dei santi in epoca altomedievale*, in *Il ritorno di Paolino, LXXX. dalla traslazione a Nola: atti, documenti, testimonianze letterarie*, a cura di A. RUGGIERO, Napoli-Roma, LER, 1990, pp. 17-33.

² T. MOMMSEN - P. M. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis* [etc.], I/2, Berolini, Apud Weidmannos, 1905, IX, 17.7, p. 466.

³ Per esempio AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De opere monachorum*, in PL, XXXX, 28, 36.

Chiesa, talvolta, forniva la base normativa al loro proliferare⁴, ma essi erano destinati a persistere senza soluzioni di continuità⁵ e ancora nel IV Concilio Lateranense del 1215 si denunciavano i venditori di reliquie di santi, prescrivendo, nel contempo, di non mostrarle mai fuori dai reliquiari e di non venerarne di nuove senza autorizzazione pontificia⁶. Neanche le autorità politiche si sottrassero alla censura di tali comportamenti: a parte le più note disposizioni carolingie⁷, per l'Italia meridionale furono, per esempio, le Assise di Ariano di Ruggiero II del 1140 a vietare nel *Regnum* la compravendita di reliquie, imponendo anche di assicurare loro una collocazione decorosa⁸.

Dietro l'incessante ricerca dei resti sacri si celavano le insicurezze dell'uomo medievale nei confronti di una quotidianità difficile, che il conforto della religione rendeva più accettabile soprattutto se si poteva contare su un compagno "invisibile" (per richiamare qui una felice e notissima espressione di Peter Brown), il santo, di condizione umana pur nella sua eccezionalità e più vicino di un Dio distante e irraggiungibile. Tuttavia, questo modo di vivere la religiosità generò anche altri fenomeni significativi in sede di riflessione storica, poiché culti e reliquie entrarono nelle dinamiche del potere e della sua rappresentazione, in particolare attraverso la pratica delle traslazioni. Esse sono attestate ovunque: ampiamente indagate sono state le traslazioni di epoca carolingia e ottoniana e che coinvolsero l'Italia centro-settentrionale⁹; meno studiate sistematicamente, invece, quelle italo-meridionali, di cui qui fornirò alcuni esempi.

⁴ È il caso del II Concilio di Nicea del 787, che prescriveva l'obbligo di consacrare le chiese con le reliquie dei martiri, *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di G. ALBERICO, Torino, Utet, 1978, VII, p. 210.

⁵ Cfr. almeno M. CAROLI, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente. Per la costruzione di un repertorio*, Bologna, Caroli, 2001, e P. J. GEARY, *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 194-218.

⁶ *Decisioni cit.*, LXII, p. 168.

⁷ Capitolare di Carlo Magno dell'811, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, II, *Capitulare regnum Francorum*, ed. A. BORETIUS, I, Hannoverae 1883, 72, cap. 42, p. 163.

⁸ *Le Assise di Ariano*, testo critico, trad. e note di O. ZECCHINO, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984, p. 28.

⁹ Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *La "grande rapina dei corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag*, Wiesbaden, F. Steiner, 1964, I, pp. 420-32; P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano, Vita e pensiero, 2000 [trad. dell'ed. 1990]. Si vedano anche di M. CAROLI, *Le traslazioni reliquiali; La barba dell'apostolo. Traslazioni di reliquie in età carolingia tra legittimazione e propaganda*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di studio (Roma-Grottaferrata 2000-2001)*, a cura di K. STANCHEV - S. PARENT, Grottaferrata, Monastero esarchico, 2007, pp. 289-310.

Il fenomeno attraversò tutti i secoli medievali, raggiungendo il *clou* in quelli centrali (IX-XII), e spesso assunse la veste di veri e propri furti di reliquie, i *furta sacra*, appunto: d'altra parte, «il confine che separa le traslazioni lecite da quelle furtive resta sempre molto ambiguo non solo perché i confini tra lecito e illecito cambiano nel corso delle epoche, i contesti e i punti di vista»¹⁰. La diffusione delle traslazioni furtive portò alla creazione di un vero e proprio genere agiografico, la cui finalità non era di fornire un resoconto oggettivo dei fatti ma piuttosto di legittimare il culto legato al trasferimento del corpo, giustificare moralmente il *furtum*, perché voluto da Dio o dallo stesso santo e/o dovuto alla necessità di una più idonea venerazione delle reliquie, e assicurare, infine, l'autenticità delle medesime¹¹, *conditio sine qua non* perché fossero taumaturgicamente efficaci. È un genere al quale contribuì non poco il celebre biografo di Carlo Magno, Eginardo, che raccontò la traslazione e i miracoli dei ss. Marcellino e Pietro, probabilmente tra l'830 e l'831¹²: per appropriarsi delle reliquie egli si era rivolto a un "professionista", il diacono della Chiesa di Roma Deusdona, capo di un gruppo organizzato di trafugatori di reliquie¹³. Eginardo ci attesta anche di come procurarsi le reliquie fosse un'attività redditizia, spesso clandestina, operata su larga scala e talvolta su committenza dei Franchi, come franco, ed ecclesiastico, era lui stesso¹⁴; e non sorprende che ad essere presi di mira da coloro che erano in cerca di reliquie "autentiche" per consacrare chiese e altari fossero i cimiteri e le chiese romani¹⁵.

Talvolta, però, gli agiografi utilizzarono lo schema narrativo del furto «per legittimare l'acquisizione non furtiva di una reliquia» giacché se «era più importante giustificare il possesso di un corpo santo comunque acquisito che

¹⁰ L. CANETTI, *Mnemosistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in *Liturgia* cit., p. 131.

¹¹ Un procedimento di autenticità molto attestato è il giudizio del fuoco, cfr. T. HEAD, *The genesis of the Ordeal o Relics by Fire in Ottonian Germany. An alternative Form of "Canonization"*, in *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, sous la direction de G. KLANICZAY, Rome, École française de Rome, 2004, pp. 19-31. Per l'Italia meridionale, T. HEAD, *Discontinuity and Discovery in the cult of saints. Apulia from Late Antiquity to the High Middle Ages*, in «Hagiographica», 6 (1999), pp. 200-201, 206, e A. GALDI, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. XI-XII)*, Salerno, Laveglia, 2004, p. 209.

¹² EGINARDO, *Traslazione e Miracoli dei santi Marcellino e Pietro*, a cura di F. STELLA, Ospedaletto (Pisa), Pacini, 2009, in particolare p. 20 dell'Introduzione.

¹³ GEARY, *Furta* cit., p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁵ EGINARDO, *Traslazione* cit., pp. 167-169.

attestare le circostanze fattuali o l'attendibilità filologica del resoconto narrativo del loro avvento», «una trafugazione poteva celarsi sotto mentite spoglie di acquisto, ma più spesso di donativo ovvero di prodigioso ritrovamento»¹⁶.

All'interno del contesto qui brevemente delineato, e in coerenza con esso, si pongono diversi casi di *furta sacra* che interessarono i territori italo-meridionali, su alcuni dei quali, a mio parere particolarmente esemplari, mi soffermerò in questa sede, privilegiando una lettura che ne valorizzi soprattutto i significati legati alla costruzione e alla rappresentazione delle identità cittadine. Acquisire il patrocinio delle reliquie di un santo, infatti, non consentiva solo di affidarsi ad una tutela soprannaturale contro nemici visibili ed invisibili, ma di arricchire di un carattere "magico-sacrale" una coscienza cittadina che si definiva e insieme si misurava con le altre anche rispetto al culto dei santi e al possesso dei loro corpi, ai quali le redazioni agiografiche fornivano, insieme alla cornice narrativa, un adeguato supporto ideologico. Un piano interpretativo non nuovo, ovviamente, benché solo più recentemente applicato anche al Mezzogiorno italiano, grazie anche a un'antesignana ricerca di Giovanni Vitolo, imprescindibile punto di riferimento per molti studi successivi¹⁷.

Non mi soffermo, in questa sede, su uno dei primi e più noti *furta sacra* dell'Italia centro-meridionale e cioè quello che sarebbe avvenuto tra la seconda metà del VII secolo e i primi anni dell'VIII, quando una delegazione dell'abbazia di Saint-Benoît-de-Fleury si sarebbe appropriata furtivamente delle reliquie dei ss. Benedetto e Scolastica, approfittando della distruzione longobarda di Montecassino (577 circa) e del suo conseguente abbandono. Tuttavia la circostanza va almeno richiamata, dal momento che è sintomatica del complesso di significati che ruotavano intorno alle reliquie dei santi ed è esemplare di quanto non sia tanto fondamentale accertare la veridicità dell'episodio furtivo, quanto piuttosto comprenderne le conseguenze: difatti, la rivendicazione del possesso delle reliquie di Benedetto rappresentò per entrambe le abbazie – Montecassino e Fleury – un formidabile volano di affermazione e di autorappresentazione del proprio prestigio, con importanti risvolti di natura ecclesiastica, politica e patrimoniale, come dimostrano bene le diverse strategie messe in atto dalle due comunità per difendere l'autenticità delle reliquie possedute¹⁸.

¹⁶ CANETTI, *Mnestostoria* cit., p. 131.

¹⁷ *Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale (secc. IX-XIII)*, Salerno, Laveglia, 1990.

¹⁸ Cfr. A. GALDI, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 126, 2 (2014), pp. 557-574.

Un «trasferimento di reliquie non è mai un gesto neutrale nella Cristianità medioevale» e spesso vi è presente una componente conflittuale¹⁹, amplificata dal fatto che «gesto liturgico e gesto politico, la traslazione non avviene in sordina. La dimensione pubblica ne diviene infatti parte integrante»²⁰. In questo senso, uno dei casi meridionali più interessanti è costituito dalla città di Benevento, per la quale le implicazioni e i significati politici delle traslazioni sono particolarmente chiari²¹.

Qui il fenomeno fu inaugurato dal duca-principe longobardo Arechi II (758-787), anche se i testi agiografici relativi sono probabilmente posteriori, il quale operò alcuni trasferimenti di corpi santi nella basilica beneventana di S. Sofia, una dei quali, se non può configurarsi propriamente come un sacro furto, appartiene comunque alla sfera delle sottrazioni coatte e cioè quello relativo alle reliquie dei Dodici fratelli, originari di Adrumeto (vicino Cartagine) e considerati martiri delle persecuzioni di Massimiano e Valeriano, narrato nell'anonima *Translatio XII Fratrum* (BHL 2302)²². Ciò che è interessante non è il presupposto della traslazione, il tipico desiderio di dare una sepoltura più adeguata ai santi o il *pio* sentimento arechiano, ma piuttosto la modalità con cui avvenne: le reliquie sono prelevate dal duca-principe in *Apulia*, costringendo i suoi abitanti, peraltro debitori di tributi che si rifiutavano di pagare, a consegnarle *spontaneamente* minacciando di usare le maniere forti. Sicché l'acquisizione dei corpi fu il frutto di una forte pressione politica e militare su un territorio sul quale il Ducato esercitava in quegli anni uno stretto controllo.

È invece un vero e proprio *furtum sacrum* quello del principe Sicone, narrato nell'anonima *Translatio ss. Ianuarii, Festi e Desideri* (BHL 4140). La vicenda è ambientata nell'831 circa, durante un attacco beneventano a Napoli, Ducato autonomo che i Longobardi aspiravano a controllare. Ricorrendo alla consueta topica – la volontà del santo apparso a una donna, l'inadeguatezza della venerazione prestatagli e i peccati dei Napoletani – egli

¹⁹ T. GRANIER, *Conflitti compromessi trasferimenti di reliquie nel Mezzogiorno latino del secolo IX*, in «Hagiographica», 13 (2006), p. 33.

²⁰ CAROLI, *Le traslazioni* cit., p. 14.

²¹ Per un quadro complessivo inerente anche ad altre aree urbane cfr. A. GALDI, *Traslazioni di reliquie in Campania tra poteri politici e religiosi*, in *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-1208)*, a cura di M. TALALAY, Amalfi, Centro di Cultura e Storia amalfitana, 2008, pp. 79-89.

²² Cfr. GALDI, *Identità* cit., pp. 98-100, anche per la bibliografia relativa.

trasferì le reliquie di s. Gennaro, custodite nella città partenopea, a Benevento: l'operazione, ignorata non casualmente dalle fonti napoletane²³, suggellava simbolicamente la sconfitta della città, dopo che il suo duca Stefano III era già stato costretto a firmare pesanti condizioni di resa, anche di natura economica²⁴. Il significato politico dell'evento è chiaro: la traslazione del santo simbolo di Napoli, s. Gennaro, si trasformò in uno strumento potente e di grande efficacia simbolica di subordinazione del nemico beneventano per eccellenza, il più importante Ducato costiero campano.

Un significato analogo è posseduto dal *furtum sacrum* del principe Sicardo (832-839), figlio di Sicone, che trafugò a Maiori le reliquie della martire Trofimenia, come narra l'anonimo autore della *Historia inventionis ac translationis sanctae Trophimenae* (BHL 8316-8318), la cui redazione oscilla, secondo le varie proposte, dal X al XII secolo. Anche in questo caso lo scenario dell'evento è un episodio bellico, un attacco ad Amalfi e al suo territorio, sul quale i Beneventani intendevano esercitare un controllo economico e politico: la sottrazione ai nemici del prezioso corpo di Trofimenia avrebbe sottolineato e amplificato sul piano simbolico la vittoria militare di Sicardo²⁵.

Spesso, dunque, i significati inerenti alle traslazioni nell'alto medioevo meridionale trovano il loro *humus* in un contesto storico in cui la frantumazione politica e l'accentuato localismo contribuivano alla costruzione delle diverse identità civiche, offrendo nel contempo argomenti e temi alla produzione agiografica.

Nel passaggio ai secoli bassomedievali, alcuni dei presupposti sottesi ai *furta sacra* erano destinati a trasformarsi insieme al progressivo mutamento dello scenario politico e dei rapporti di forza interni alle comunità urbane. Nell'Italia meridionale, come è noto, le novità politico-istituzionali più rilevanti furono conseguenti all'arrivo e all'insediamento dei Normanni a partire dai primi decenni dell'XI secolo, che avrebbero determinato la trasforma-

²³ T. GRANIER, *Napolitains et Lombards aux VIII^e-XI^e siècles. De la guerre des peuples à la "guerre des saints" en Italie du Sud*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps Modernes», 108 (1996), pp. 437-438.

²⁴ La circostanza è trattata più ampiamente in A. GALDI, *Quam si urbem illam suae subdiderit. La traslazione delle reliquie di san Gennaro a Benevento tra istanze politiche, agiografia e devozione*, in *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005)*. Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005), a cura di G. LUONGO, I, Napoli, Editoriale comunicazioni sociali, 2006, pp. 223-242.

²⁵ Sull'evento cfr. GRANIER, *Conflitti* cit., pp. 40-49, e A. MAMMATO, *La santa e la città. Santa Trofimenia e Minori. Problemi storiografici e tradizione manoscritta*, Minori, Terra del sole, 2010.

zione, più o meno radicale, anche degli equilibri interni delle città, attraverso un processo caratterizzato da diverse varianti locali, benché segnato dalla disinvolta capacità dei ceti dirigenti normanni di adattarsi alle diverse realtà e utilizzarne le risorse a proprio favore. Tuttavia, soprattutto nei primi anni della conquista, la presenza degli uomini del Nord creò non pochi problemi con le componenti sociali preesistenti, intenzionate – come era ovvio – a difendere le proprie prerogative e a trovare un compromesso con i conquistatori che garantisse loro soluzioni vantaggiose. Nel contempo, alcune comunità meridionali si mossero nella direzione di cercare anche sul piano simbolico-religioso quelle soluzioni che potessero meglio esprimere i nuovi equilibri politici e sociali che si andavano realizzando.

Esemplare in questo senso è ciò che accadde a Bari nel 1087. Già capoluogo del *thema* di *Langobardia* e poi del Catepanato bizantino d'Italia, la città era stata conquistata dai Normanni nel 1071. Si trattava di un centro particolarmente composito sia sul piano linguistico-culturale, sia su quello religioso, dal momento che non era soggetto alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli, la massima autorità ecclesiastica bizantina, ma del Papa, anche se si trattava di una dipendenza solo formale²⁶. In seguito alla conquista normanna, Bari perse il suo ruolo di capoluogo, né fu prescelta come sede del potere centrale dal duca Roberto il Guiscardo e dai suoi successori e fu governata, dalla fine dell'XI secolo, dai catepani normanni insediati dal successore del Guiscardo, Ruggero Borsa, e dal fratellastro Boemondo d'Altavilla. L'impatto della conquista determinò ovviamente degli sconvolgimenti nella città, le cui componenti civili ed ecclesiastiche assunsero posizioni diverse – e talvolta ondivaghe – rispetto ai nuovi conquistatori, a partire dagli arcivescovi locali. Il ruolo di questi ultimi, peraltro, era complicato non poco dalle rivendicazioni pontificie, giacché i papi erano ovviamente interessati a rendere effettiva la loro giurisdizione sulla Chiesa pugliese e, soprattutto, barese, particolarmente ora che la regione era in mano a governanti latini e legati al Papato dal noto “accordo” di Melfi del 1059. L'episcopato locale, inoltre, pur avendo la sua sede centrale a Bari, dove regolarmente risiedevano i vescovi, i quali erano normalmente espressione della nobiltà cittadina barese, era da tempo unito a Canosa, sicché la massima autorità politica del luogo portava il titolo di *episcopus* o *archiepiscopus*

²⁶ Una sintesi delle vicende di Bari bizantina si legge in V. VON FALKENHAUSEN, *Bari bizantina: profilo di un capoluogo di provincia (secoli IX-XI)*, in *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*, a cura di G. ROSSETTI, Napoli, Liguori, 1986, pp. 195-220.

*sanctae sedis Canusinae Ecclesiae*²⁷. Con la nomina di Ursone (1079-1089), Bari si trovò ad essere governata da un prelado di probabile origine non barese, legato sia al Guiscardo che al pontefice Gregorio VII, nonostante una certa storiografia cittadina lo abbia voluto rendere, ma con scarso fondamento, un seguace dell'antipapa Clemente III²⁸.

Ed è proprio al tempo di Ursone che si realizzò il famoso furto delle reliquie di s. Nicola, ritenuto dalla tradizione un vescovo di Myra, in Licia, al tempo dell'imperatore Costantino (+ 337), e un santo oggetto di una devozione antica, anche se dalle origini non del tutto chiare, attestata, sembra, già dal IV-V secolo²⁹. L'evento ha attirato notoriamente l'attenzione di molti studiosi, talché è difficile stilare una bibliografia esaustiva³⁰, tanto più che la storiografia ha offerto diverse e spesso contrastanti opinioni sui significati e le implicazioni politiche della traslazione³¹. Divergenze interpretative in buona parte giustificate dall'articolato – e talvolta nebuloso – quadro politico della Bari della fine dell'XI secolo e dalla presenza di fonti apparentemente numerose e talvolta circostanziate ma in realtà di complessa ermeneutica, sulla quale pesa anche l'assenza di adeguate edizioni critiche per l'intero *dossier* agiografico della traslazione, che dell'evento ci ha lasciato la principale testimonianza.

Esistono infatti diverse redazioni agiografiche sulla traslazione. Le più note – con alcuni passaggi divergenti e due diversi punti di vista – sono le opere dell'arcidiacono Giovanni e del chierico barese Niceforo, alle quali è da aggiungere un testo in russo, convenzionalmente denominato “Leggenda di Kiev”³². La prima di esse fu commissionata a Giovanni, autore anche

²⁷ *Ibid.*, pp. 213-214, 220-222.

²⁸ Ipotesi infine confutata da A. PERTUSI, *Ai confini tra religione e politica. Le contese per le reliquie di S. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, in «Quaderni medievali», 5 (1978), pp. 29-39.

²⁹ Cfr. G. CIOFFARI, *San Nicola nelle fonti letterarie dal V all'VIII secolo*, in *Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*, a cura di M. Bacci, Milano, Skira, 2006, pp. 31-34. Sul ricco dossier agiografico su Nicola si veda BHL 6104-6221q.

³⁰ Molto ampia la bibliografia in S. SILVESTRO, *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra Montecassino e Normanni*, Napoli, Liguori, 2013, pp. 213-223.

³¹ Utile, in tal senso, la lettura di M. SPAGNOLETTI, *La traslazione di S. Nicola di Myra e la storiografia barese*, in «Archivio storico pugliese», 39 (1986), pp. 101-132.

³² Più tarda delle altre due e ritenuta generalmente da esse indipendente, e per certi aspetti più genuina, fu probabilmente scritta dopo il 1089, poiché vi si legge della deposizione delle reliquie (30 sett. 1089) di s. Nicola nella chiesa inferiore della Basilica nicolaiana, cfr. G. CIOFFARI, *La leggenda di Kiev*, Bari, Centro studi e ricerche S. Nicola, 1980, con edizione del testo.

della *Historia inventionis Sancti Sabini episcopi*, dal vescovo Ursone³³; la seconda, quella di Niceforo³⁴, risulta più dettagliata, grazie anche all'ausilio di resoconti di testimoni oculari, come dichiara lo stesso agiografo. Tuttavia gli studiosi non sono concordi su quale delle due fosse stata composta per prima, considerato anche il fatto che le versioni pervenuteci sono state forse rimaneggiate rispetto ai testi originari³⁵; secondo un'altra lettura, invece, entrambi i testi furono redatti entro il febbraio del 1089, prima, cioè, della morte dell'arcivescovo Ursone³⁶.

Gli agiografi raccontano che alcuni baresi decisero di recarsi ad Antiochia per commerciare ma durante la navigazione alcuni di loro, per ispirazione divina, pensarono di rapire le reliquie di s. Nicola. La presenza di molti Turchi a Myra li dissuase dall'intento (circostanze omesse da Niceforo) per cui decisero di proseguire per Antiochia dove incontrarono alcuni Veneziani che intendevano anch'essi appropriarsi del corpo, una notizia che li spinse ad accelerare il loro progetto. Dopo aver ripreso la navigazione attraccarono a Myra, si diressero nella chiesa dove si custodivano le reliquie e tentarono di convincere i tre monaci custodi (quattro per Niceforo) a consegnare il corpo, sostenendo di essere stati mandati dal papa e dichiarandosi disponibili a pagarli. Nonostante l'opposizione dei monaci, i Baresi si appropriarono delle reliquie, separando il cranio dal resto del corpo, accompagnati dai pianti e dalle grida della popolazione di Myra, giunta sulla riva, per la sottrazione di un così prezioso tesoro. Dopo molte difficoltà e alcuni prodigi

³³ Sui manoscritti che tramandano l'opera di Giovanni e sulle loro edizioni cfr. G. CIOFFARI, *Giovanni arcidiacono. L'Historia translationis sancti Nicolai nell'Europa medievale*, in *Alle origini dell'Europa. Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente. Italia-Francia*. Atti del Convegno (Bari, 2-4 dicembre 2010), a cura di G. CIOFFARI - A. LAGHEZZA, Bari, Levante, 2011, pp. 50-55. Il più antico di essi sembra essere quello incluso in un codice vaticano (Reg. Lat. 477), recentemente attribuito alla fine dell'XI secolo (SILVESTRO, *Santi* cit., p. 90), edito da F. NITTI DE VITO, *La traslazione delle reliquie di S. Nicola*, in «Japigia», 8 (1937), pp. 357-366.

³⁴ I manoscritti che la testimoniano, attribuibili ai secoli XII-XIV, compongono le versioni del testo definite recensione "vaticana", mutila delle righe finali (la più vicina alla stesura originaria per P. CORSI, *La traslazione di san Nicola da Myra a Bari*, in *San Nicola*, p. 91), "beneventana", "gerosolimitana", "greca": le prime due, secondo SILVESTRO, *Santi* cit., p. 90, nota 14, differiscono solo per alcune varianti, sicché non si tratterebbe di due recensionis diverse.

³⁵ P. CORSI, *La traslazione delle reliquie*, in *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte, tradizione*, a cura di G. OTRANTO, Milano, Electa, 1987, p. 37. Non è rimaneggiato, ed è precedente a quello di Niceforo, il testo di Giovanni secondo SILVESTRO, *Santi* cit., pp. 151-153.

³⁶ Cfr. CIOFFARI, *Giovanni* cit., p. 46.

che assicuravano la protezione del santo ai marinai e il suo assenso alla traslazione delle reliquie, l'imbarcazione ancorò a San Giorgio, a 5 miglia da Bari.

Le narrazioni di Giovanni e Niceforo, però, divergono soprattutto riguardo agli avvenimenti seguiti allo sbarco delle reliquie. Giovanni scrive che l'arcivescovo non era a Bari in quel momento, ma a Trani e insieme a lui, in attesa di imbarcarsi per la Terra Santa, sicché i marinai affidarono le reliquie a Elia, abate del monastero di S. Benedetto, situato sopra il porto, e dopo tre giorni esse furono portate alla corte del catepano; a questo punto scoppiò un tumulto tra il popolo, diviso sulla zona della città dove riporle. Tornato l'arcivescovo, i cittadini gli chiesero il consenso di innalzare una chiesa del santo nella medesima corte e lui stesso portò i resti nella chiesa di S. Stefano. Concordemente, infine, i cittadini affidarono ad Elia la costruzione della nuova chiesa.

Per Niceforo, invece, Ursone era a Canosa (la sede a cui era unita Bari) e il diverbio sorto tra i Baresi sul luogo di destinazione delle reliquie – in una nuova chiesa nella corte del catepano, secondo i comandanti delle navi, o in cattedrale, secondo i cittadini – si risolse in uno scontro cruento dopo che l'arcivescovo, ritornato, aveva respinto il progetto dei comandanti. Il corpo, da ultimo, fu portato nella corte del catepano, nella chiesa di S. Eustrazio martire, al posto della quale fu poi eretta una magnifica chiesa in onore di Nicola, su disposizione dello stesso Elia.

Non riprenderò in questa sede la lunga *querelle* storiografica riguardo a quale delle due redazioni agiografiche (di Niceforo o di Giovanni) sia più attendibile o sia stata (o se sia stata) composta successivamente per adattare un resoconto degli eventi ad un momento storico diverso e ad obiettivi particolari³⁷. Di certo Giovanni era uomo vicino all'arcivescovo e nel suo racconto la figura di Ursone emerge indubbiamente in maniera più positiva rispetto a quello di Niceforo, soprattutto perché estranea ai disordini cittadini sulla destinazione delle reliquie. D'altra parte, il ruolo svolto dall'arcivescovo non è questione di poco conto, innanzitutto perché, seguendo la versione di Niceforo, l'intera vicenda si sarebbe svolta in contrasto con l'episcopato cittadino, nel tentativo di anteporre al santo a cui era dedicata la cattedrale barese, s. Sabino, un patrocinio diverso che appartenesse ad altre componenti cittadine. Inoltre, la medesima questione è legata anche alle vicende successive della basilica di S. Nicola, a partire dalla proprietà

³⁷ Da ultimo riproposta e discussa in SILVESTRO, *Santi* cit., soprattutto pp. 201-208.

del terreno su cui fu costruita, nella corte catepanale: il luogo era di proprietà dell'episcopo, come si legge in una discussa donazione di Ruggero Borsa all'arcivescovo (anno 1087), con facoltà di erigersi la chiesa di S. Nicola, o non lo era, come sembra indicare Niceforo? Quel che è certo è che dopo la morte di Elia (1105), diventato a sua volta arcivescovo, papa Pasquale II dichiarò S. Nicola direttamente dipendente dalla Santa Sede, esentandola dalla giurisdizione arcivescovile. Si inaugurò, così, una lunga storia di contrasti tra l'episcopo e il clero di S. Nicola sui diritti episcopali sulla basilica, nella quale furono chiamate in causa anche le redazioni della traslazione e la loro datazione³⁸.

Al di là di queste ultime vicende, ancora lontane da un definitivo chiarimento, la traslazione di S. Nicola è indubbiamente carica di molteplici implicazioni politiche ed è il terreno su cui si misura in buona parte la storia barese negli ultimi decenni dell'XI secolo. Sullo scenario dell'evento compaiono i principali protagonisti della Bari contemporanea. Innanzitutto un arcivescovo legato a Roberto il Guiscardo e a Gregorio VII, lontano dunque da quel residuo *background* bizantino da cui era ancora segnata la città. Poi un abate benedettino e futuro arcivescovo, Elia, che, prima di assumere un decisivo ruolo di mediazione tra le componenti cittadine in seguito alla traslazione, aveva dimostrato doti di equilibrio anche negli anni precedenti e successivi alla conquista normanna del 1071. Figura centrale di quegli anni, avrebbe accolto a Bari papa Urbano II verso la fine di settembre del 1089, ricevendone la consacrazione ad arcivescovo il 2 ottobre, per assistere alla citata deposizione delle reliquie; lo stesso pontefice, peraltro, avrebbe presieduto un concilio (3-10 ottobre 1098) proprio nella città pugliese, laddove, più che altrove, erano attuali le problematiche della convivenza tra clero greco e latino³⁹. E fu ancora Elia a riaffermare la preminenza barese nell'episcopato unito di Bari e Canosa, sia cambiando il titolo tradizionale degli arcivescovi⁴⁰, sia, soprattutto, mediante il "casuale" ritrovamento delle reliquie di s. Sabino nella cripta della cattedrale barese, circostanza che consentì di sottrarre alla sede rivale il patrocinio del suo santo più prestigioso⁴¹. Un episodio, quest'ultimo, che avrebbe avuto anche l'indubbio me-

³⁸ Per l'intera questione cfr. *ibid.*, pp. 179-200.

³⁹ Su queste ultime vicende cfr. H. HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 277-290.

⁴⁰ VON FALKENHAUSEN, *Bari cit.*, p. 225.

⁴¹ A. CAMPIONE, *Sabino di Canosa tra storia e leggenda*, in *La tradizione barese di S. Sabino di Canosa*, a cura di S. POLESE, Bari, Edipuglia, 2001, pp. 41-46.

rito – nella mente dell'accorto Elia – di riequilibrare in favore dell'episcopio il notevole prestigio della nuova basilica nicolaiana; e non è un caso che anche il racconto dell'*inventio* di Sabino fosse affidato a un sicuro alleato dell'episcopato, lo stesso Giovanni autore della traslazione di s. Nicola.

Infine ci sono le componenti cittadine, che talvolta si è voluto distinguere in filonormanni e filobizantini⁴², e tra di esse soprattutto i traslatori delle reliquie, un gruppo composito⁴³ che fu il vero protagonista di un'impresa che, al di là dei consueti *topoi* dell'ispirazione divina o di una più adeguata venerazione del corpo, sottratto a un'area di controllo musulmano, fu tutt'altro che improvvisa e casuale. I grandi assenti nell'intera operazione furono invece i conquistatori del Nord, né il culto di s. Nicola si legò significativamente al nuovo potere normanno⁴⁴.

Forse non sapremo mai chi furono (e se ci furono) le vere menti della traslazione o gli obiettivi specifici che si volevano perseguire, di sicuro, però, essa avrebbe avuto una vastissima eco tra i contemporanei⁴⁵ e soprattutto avrebbe donato a Bari un tesoro prezioso, il corpo di un santo il cui culto era in piena espansione in Occidente, grazie anche alla sua valenza marinara. Nicola diventò il simbolo principale della città nella sua interezza, nonostante il contrasto tra le sue componenti dopo l'arrivo delle reliquie ed anche ammettendo, circostanza non da escludere, che l'impresa tutta fosse stata condotta con un obiettivo egemonico dei mercanti nei confronti delle altre componenti cittadine. Le reliquie, soprattutto, avrebbero innalzato enormemente il prestigio cittadino, nel momento in cui Bari aveva perso il suo ruolo di capoluogo bizantino e viveva un difficile ruolo di transizione politica ed ecclesiastica.

Né è da sottovalutare, in questi stessi anni, il contrasto con Venezia: la conquista normanna e la progressiva riduzione delle relazioni con Bisanzio rischiavano di compromettere il commercio mediterraneo barese a favore della città lagunare⁴⁶. Nicola, inoltre, era considerato il protettore dei naviganti – le sue reliquie, più tardi, sarebbero state ricercate inutilmente anche

⁴² Sulla questione cfr. VON FALKENHAUSEN, *Bari* cit., p. 225.

⁴³ Ai partecipanti all'impresa, il cui numero varia nelle redazioni di Giovanni e Niceforo, Elia avrebbe concesso il diritto di sepoltura affianco alla basilica nicolaiana, cfr. SPAGNOLETTI, *La traslazione* cit., pp. 116-121. A quanto pare, esso non era fatto solo di Baresi ed era comprensivo di diversi strati sociali, PERTUSI, *La contesa* cit., pp. 42-45, SPAGNOLETTI, *La traslazione* cit., pp. 119-120.

⁴⁴ PERTUSI, *La contesa* cit., pp. 13-17.

⁴⁵ Un parziale elenco dei cronisti che la registrano è in CIOFFARI, *Giovanni* cit., p. 59.

⁴⁶ PERTUSI, *La contesa* cit., pp. 48-49.

dai Genovesi⁴⁷ – ed era prevedibile che il suo corpo fosse ambito pure dai Veneziani. L'obiettivo veneziano è confermato non solo, come si è visto, da Giovanni e Niceforo, ma soprattutto dal *furtum sacrum* che sarebbe avvenuto sul finire dell'XI secolo, quando, secondo il racconto di una ennesima *Translatio*, una flotta al comando del figlio del doge Michele Michiel, partita per portare aiuto ai Crociati in Terra Santa e prevenire Genovesi, Pisani, Provenzali e Normanni nella conquista di nuove posizioni nel Mediterraneo, dirottò inspiegabilmente verso le coste della Licia, per fermarsi in prossimità di Myra e prelevare a sua volta le reliquie di s. Nicola, ovviamente quelle autentiche e non quelle false che i custodi della chiesa mirese avevano consegnato ai Baresi....

Con il corpo di Nicola i Veneziani acquisirono un nuovo e potente patrocinio, accanto a quello di s. Marco. Anche le reliquie dell'evangelista, peraltro, erano il frutto di un *furtum sacrum* (da Alessandria d'Egitto) nell'828, una circostanza ricca di significati politici ed ecclesiastici, ben ricostruita dalla storiografia⁴⁸; pochi anni prima della traslazione di Nicola, nel 1094, inoltre, c'era stata la presunta *inventio* dell'arca marmorea con le reliquie dell'Evangelista, della cui sepoltura i Veneziani avrebbero perso il ricordo, deposte nella ricostruita basilica di S. Marco a Venezia⁴⁹.

S. Nicola, però, era il protettore per eccellenza della navigazione di marinai e mercanti, sulla quale i lagunari stavano costruendo la loro fortuna: accanto al Marco del Duca, è stato scritto, ora c'era il Nicola dei mercanti, determinando così «la perfetta combinazione della religione del potere con quella degli affari»⁵⁰. D'altra parte, le capacità di mediazione delle componenti della società veneziana emersero proprio all'arrivo delle reliquie nicolaiane, giacché anche a Venezia, come a Bari, si discusse dove collocarle, se nella chiesa di S. Marco o in un edificio accanto ad essa. Prevalse la soluzione caldeggiata dalla stessa spedizione furtiva e fu scelta la già esistente chiesa di San Nicolò di Lido, evitando così una concorrenza diretta tra i due patrocini, di Marco e Nicola⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁴⁸ Cfr. S. TRAMONTIN, *Culto e liturgia*, in *Storia di Venezia, I. Origini - età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI *et al.*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, pp. 909-912, e, nello stesso volume, G. CRACCO, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, pp. 925-947.

⁴⁹ TRAMONTIN, *Culto* cit., pp. 904-905.

⁵⁰ CRACCO, *I testi* cit., pp. 947-949, qui 948.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 948-949.

Un medesimo furto e un medesimo patrono, dunque, per Bari e Venezia ed in entrambi i casi – in un contesto diverso – le reliquie di Nicola servirono ad elevare il prestigio delle due comunità.

Non mancavano molti anni, ormai, alla IV crociata, al saccheggio di Costantinopoli e alla creazione del cosiddetto Impero latino d'Oriente con una spiccata leadership veneziana. E furono soprattutto i Veneziani ad appropriarsi del ricco patrimonio di reliquie custodite nell'antica Bisanzio⁵², frutto di una raccolta progressiva iniziata già a metà del IV secolo⁵³. Essi non furono, però, gli unici ad approfittare del tesoro costantinopolitano. Oltre a Pisa e Genova, soprattutto, se ne avvantaggiò Amalfi, acquisendo le reliquie dell'apostolo Andrea.

La vicenda della traslazione si inserisce in un quadro storico complesso⁵⁴ ed è stata magistralmente ricostruita da Werner Maleczek, in una monografia dedicata all'ideatore della traslazione, il cardinale di Innocenzo III, l'amalfitano Pietro Capuano. Come è noto, il pontefice era interessato non solo alla riconquista della Terrasanta ma anche a una riunificazione tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente che di fatto doveva tradursi nell'obbedienza della Chiesa greca al pontefice romano. A Pietro e a Soffredo, cardinale di S. Prassede, Innocenzo aveva affidato la legazione per la nuova crociata. Sono note, altresì, le difficoltà incontrate dalla spedizione nella sua fase iniziale, a partire dai problemi di finanziamento che provocarono il pesante accordo dei Crociati con i Veneziani e che comportarono, di conseguenza, la deviazione dei Crociati prima a Zara e poi a Costantinopoli, dove si diressero nel 1203. Dopo un soggiorno in Terrasanta, i legati pontifici giunsero nella capitale bizantina e qui Pietro affrontò la questione dell'unificazione delle due Chiese, senza però sortire risultati, se non forse quello di inasprire ancora di più gli animi. Le vicende che portarono al sacco crociato di Costantinopoli nella primavera del 1204 sono ben conosciute, come anche le loro conseguenze, tra le quali la sottrazione alla capitale dell'Impero romano di preziose reliquie di santi, giustificabile anche all'interno del di-

⁵² P. E. D. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, I, *Fasciculus documentorum minorum* [etc.], Genevae, Fick, 1877, II, *Fasciculus documentorum ecclesiasticorum* [etc.], 1878. Cfr. TRAMONTIN, *Culto* cit., p. 897.

⁵³ O. MEINARDUS, *A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church*, in «Oriens christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients», 54 (1970), pp. 130-133.

⁵⁴ Cfr. almeno *Quarta crociata. Venezia-Bisanzio-Impero Latino*, a cura di G. ORTALLI - G. RAVEGNANI - P. SCHREINE, 2 voll., Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 2006; *The fourth Crusade and the end of Outremer. 1192-1291*, ed. by C. TYERMAN, London, The Folio Society, 2004.

sprezzo latino nei confronti dei Greci, indegni di custodire sacri *pignora*, un argomento, peraltro, a cui ricorse anche Matteo, l'arcidiacono amalfitano autore della *Translatio corporis Sancti Andree apostoli* (BHL 434)⁵⁵. Pietro Capuano partecipò attivamente al saccheggio delle reliquie e si impossessò soprattutto di uno dei corpi santi più prestigiosi custoditi a Bisanzio, quello di s. Andrea, prelevato dalla chiesa dei SS. Apostoli, che egli donò alla sua città di origine. E forse la sua scelta non fu casuale, giacché le discussioni sul primato della Chiesa costantinopolitana su quella romana recuperavano l'argomento della più antica apostolicità delle terre bizantine ad opera di s. Andrea⁵⁶. Le reliquie furono solennemente traslate l'8 maggio del 1208, diventando il principale oggetto di culto della cittadina campana e un frequentato luogo di pellegrinaggio⁵⁷.

La vicenda del corpo di s. Andrea è dunque esemplare di come i significati sottesi ai *furta sacra* fossero mutati rispetto al passato, in coerenza con le profonde trasformazioni del contesto storico: non si tratta più di un *furtum*, come quelli altomedievali, espressione della conflittualità endemica tra i piccoli *stati* meridionali, quando, come si è visto, i santi e le loro reliquie si rivelarono utili strumenti per affermare il potere e il prestigio di alcune comunità urbane. Ora, le componenti civili ed ecclesiastiche amalfitane sono completamente estranee ai presupposti della traslazione, nonostante che, di lì a breve, sapranno usufruire ampiamente delle sue conseguenze.

⁵⁵ La sua tradizione manoscritta è stata rivista e ampliata in G. SEVERINO – S. D'AMATO, *La "Translatio corporis beati Andree apostoli de Constantinopoli Amalphim"*, in *Dal lago* cit., pp. 457-512, ma pp. 482-512 per la più recente edizione del testo agiografico.

⁵⁶ W. MALECZEK, *Pietro Capuano. Patrio amalfitano, cardinale, legato alla quarta crociata, teologo (+ 1124)*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia amalfitana, 1997, p. 235.

⁵⁷ Cfr. G. GARGANO, *La cattedrale santuario. Il culto di s. Andrea ad Amalfi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli, Liguori, 1999, pp. 193-201.

GRADO GIOVANNI MERLO

«ERESIE ED ERETICI» DEL MEDIOEVO
VERSO IL SUPERAMENTO DI UN'IDENTITÀ STORIOGRAFICA?

Voler dar conto degli studi di storia delle eresie e degli eretici medievali – e degli orizzonti culturali, teologici e ideologici in cui essi si sono collocati e ancora si collocano – in una trattazione di durata necessariamente assai breve, è compito arduo e impone scelte drastiche e rigorose. Nell'impossibilità di seguire il tradizionale genere delle rassegne storiografiche, che del resto non mancano a proposito di eretici ed eresie medievali¹, si intraprenderanno strade inusuali, ma forse bastanti a delineare un panorama sufficientemente chiaro, che tenga insieme una doppia dimensione, contenutistica e problematica, avendo come indicatori di campo e di direzione gli studi che definiremmo fondamentali: fondamentali in merito sia alle acquisizioni contenutistiche sia alle indicazioni metodologiche.

Tramontata forse per sempre la prospettiva di origine cinquecentesca secondo cui eresie ed eretici del medioevo costituirebbero la premessa – di lungo e lunghissimo periodo – della Riforma protestante, il punto di partenza della nostra trattazione potrebbe opportunamente essere una breve e densa sintesi portata a compimento nel 1963 da Herbert Grundmann, all'interno del manuale *Die Kirche in ihrer Geschichte*, diretto da Kurt Dietrich Schmidt e Ernst Wolf e pubblicato in Göttingen da Vandenhoeck & Ruprecht. Il titolo della sintesi grundmanniana è icastico *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Essa comprende una *Einleitung* e undici capitoli, che coprono un arco temporale assai ampio: dal VI al XVI secolo. La suddivisione interna è articolata secondo cadenze cronologiche e tagli tematici. Ne risultano periodizzazioni esplicite e implicite, che vanno al di là delle singole intitolazioni dei capitoli. L'intensità della presenza ereticale diviene centro analitico ed espositivo. In tal senso il secolo XII la fa da padrone²: ben quattro capitoli sono dedicati ai predicatori itineranti eretici, ai “settari”, ai Catari, ai Valdesi, agli Umilia-

¹ Cfr., come punto di partenza, *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, a cura di G. G. MERLO, Torre Pellice 1994 ((= «Bollettino della Società di studi valdesi», CLXXIV).

² Come la farà da padrone in R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1953; ID., *Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori*, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1955.

ti e ai teologi di quel secolo che furono sottoposti al giudizio dei tribunali ecclesiastici. Prima del secolo XII i fenomeni “eterodossi” sono diversificati, sporadici, sparsi e la loro identificazione avviene sulla base dell’antica tradizione patristica e, soprattutto, dell’opera di Agostino³. Con il secolo XII compaiono, invece, i *nuovi eretici*, di cui occorre definire un’identità, pur mantenendo come paradigma le parole di Giudici 15, 4-5, tradotte nell’espressione «*facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas*», e il cui aspetto aveva l’apparenza della “santità”, secondo quanto previsto da 2 Timoteo 3. 5 («*habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes*»).

Questo primo schema interpretativo, incentrato sul secolo XII, dipendeva dalle ricerche che Herbert Grundmann aveva condotto un trentennio prima e che erano confluite nel suo capolavoro *Die religiöse Bewegungen im Mittelalter*, pubblicato a Berlino nel 1935. L’esteso sottotitolo, *Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini della mistica tedesca*, rende ragione di una prospettiva grandemente innovativa, che avrà influenze decisive sulla storiografia: non subito perché l’edizione del 1935 ebbe scarsissima diffusione, ma dopo il X Congresso internazionale di scienze storiche svoltosi a Roma nel 1955 e dopo la riedizione delle *religiöse Bewegungen* a Darmstadt del 1961. Assumendo il concetto di «movimenti religiosi», il Grundmann poté seguire la lunga vicenda di esperienze religiose ispirate a due idee predominanti – la «povertà evangelica» e la «predicazione apostolica» – con approdo al momento decisivo del pontificato di Innocenzo III, quale discrimine per la nascita dei nuovi Ordini religiosi e, per converso, delle «sette ereticali». L’impianto teorico derivava dai temi affrontati nell’intenso dibattito circa la dialettica tra *movimento* e *istituzione* che da alcuni decenni era coltivato sia da storici del diritto sia da sociologi. I risultati delle *Untersuchungen* di Herbert Grundmann furono e rimangono eccezionali. Tuttavia, dall’illustre storico vennero tralasciati i fenomeni ereticali di ispirazione dualista, che la cultura chiericale del medioevo e la successiva cultura storiografica hanno sempre definito, in modo troppo spesso acritico, come Catari⁴.

³ Cfr. G. G. MERLO, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e di storiografia*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 11-25.

⁴ Cfr: le discussioni in *Cathars in Question*, a cura di A. SENNIS, York, York Medieval Press, 2016.

Non è caso che di questi ultimi si occupasse nei primi anni del secondo dopoguerra chi divenne suo collaboratore, Arno Borst, della cui opera, nel 1955, il Grundmann scrive non senza un eccesso di entusiasmo: «Arno Borst poté ricostruire la storia e la dottrina dei Catari in modo sostanzialmente conclusivo»⁵. Il riferimento è alla monografia *Die Katharer* edita a Stuttgart nel 1953, che, per quanto di assoluto rilievo, solo per iperbole poteva e può essere considerata *conclusiva*. Ciò non tanto per l'inevitabile progresso delle ricerche, quanto in riferimento alla «questione fondamentale, se cioè i Catari siano da considerarsi cristiani o pagani, ritenendo che fossero e l'uno e l'altro insieme, in quanto nel cristianesimo è presente una componente dualistica derivante dalla convinzione che il male, proveniente all'uomo dall'esterno, può essere allontanato attraverso l'ascesi»⁶. Ma come stabilire se i Catari fossero «cristiani o pagani»? Siffatta domanda rinvia a un problema preliminare, concernente la documentazione relativa al cosiddetto catarismo e le connesse esegesi e interpretazioni. Ne riparleremo, poiché sono prospettive di ricerca che si riproporranno con nuove consapevolezze metodologiche dopo parecchi decenni dall'opera di Arno Borst.

Nei primi anni Sessanta del Novecento i principali “eresiologi” furono convocati a convegno da Jacques Le Goff. Era il 1962 e l'incontro si tenne a Royaumont. Assai significativo il titolo di *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (11^e-18^e siècles)*, poiché rimandava con evidenza agli orientamenti della cosiddetta Scuola delle «Annales» e a una visione di medioevo tanto “lunghissimo” quanto improbabile. Ovviamente, quegli orientamenti rinviavano a loro volta alla «Kulturgeschichte» di origine tedesca, che in Italia si era tradotta in scuola economico-giuridica e in storia sociale, il cui massimo prodotto, per quanto qui ci interessa, è costituito dagli *Eretici e moti ereticali dall'XI al XIV secolo nei loro motivi e riferimenti sociali* di Gioacchino Volpe del 1907 (diventati *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)* nel 1922). Il contributo del Volpe è stato molto sottovalutato e trascurato dalla storiografia non italiana: poco lo considera Herbert Grundmann, lo ignora Jacques Le Goff. Eppure, anche soltanto dalle parole dei “titoli” qualche attenzione esso avrebbe meritato da parte dell'uno e dell'altro. Dalla lettura del testo sarebbero emersi

⁵ H. GRUNDMANN, *Nuovi contributi alla storia dei movimenti religiosi del medioevo* (1955), in ID., *Movimenti religiosi del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 426.

⁶ W. MALECZEK, *Le ricerche eresologiche in area germanica*, in *Eretici ed eresie medievali nella storiografia* cit., p. 67.

numerosi motivi di interesse: in riferimento non a singoli dati, bensì all'attenzione al fatto culturale e "spirituale", non sorprendenti se si pensa all'indubbia influenza esercitata sul Volpe dagli ambienti milanesi del modernismo⁷. A quest'ultimo proposito è sufficiente ricordare alcune espressioni tratte dal *Chiarimento e giustificazione* del volume del 1922:

Quei movimenti religiosi che riempiono di sé due o tre secoli tu li senti ripercuotersi e riecheggiare un po' in ogni angolo. La loro vicenda tu la vedi intessuta nelle vicende delle sette eretiche che negano più o meno radicalmente e dommaticamente la Chiesa visibile e la gerarchia; e intessuta nelle vicende del papato e dei nuovi Ordini monastici, i quali crescono tanto in virtù di quei medesimi fermenti religiosi che danno vita alle eresie, quanto per lo stimolo che a loro viene dal bisogno di combatterle. La loro storia tu la ritrovi nella storia dello Stato moderno che allora sorge; vuoi che gli uomini infatuati del Vangelo e degli ideali di povertà attendono dal principe la riforma della Chiesa, vuoi che la lotta catara e araldista e valdese e francescana contro la mondanità ecclesiastica secondò lo sforzo del principe di rivendicare a sé le temporalità della Chiesa. Essi mostrano una delle sorgenti dello spirito individualistico che costituisce un segno distintivo della nuova epoca: poiché più viva religiosità vuol dire più diretto e intimo e quasi personale contatto con Dio; più fiducia, nel fedele, di potere raggiungere con i propri mezzi la salvezza. Preparano il nuovo sentimento della natura e dell'uomo, quale appare già nel XIII secolo, in quanto la natura e l'uomo e tutte le loro manifestazioni vengono, dalla gente di più alta spiritualità e di più energica o fattiva vita religiosa, considerati anche essi partecipi del divino ed intrinsecamente degni. Costituiscono uno stimolo possente allo spirito critico e al sapere che si difendono, poiché la passione religiosa porta con sé raccoglimento, intimità, desiderio di intendere ogni mistero, disputa, ardore di propaganda⁸.

Gioacchino Volpe insiste sulle dimensioni peculiarmente religiose di *movimenti religiosi e sette ereticali* e anticipa l'interpretazione di Herbert Grundmann nel sottolineare come i «nuovi Ordini monastici» crescessero «tanto in virtù di quei medesimi fermenti religiosi che danno vita alle eresie». Non solo, considera gli aspetti e le dimensioni religiose del secondo medioevo –

⁷ Importanti informazioni e riflessioni al riguardo in M. BENEDETTI, *Eresie medievali e eretici modernisti*, in *Riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, a cura di EAD. - D. SARESELLA, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 317-327.

⁸ L'ultima ristampa di G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, con *Introduzione* di C. Violante, è edita da Donzelli editore a Roma nel 1997: la citazione si trova a pp. 3 ss.

diremmo noi – come «*phénomène globalisant*»⁹, ovvero come «punto di osservazione felice per una visione d'insieme», «felice per ricchezza intrinseca di correlazioni»¹⁰:

Una grande rivoluzione come fu quella donde uscì la moderna civiltà dopo il travaglio medioevale, non poteva non essere anche religiosa, come tutte le grandi rivoluzioni: tanto più che allora la fede era ancora energica, anzi, per qualche secolo, più che mai energica; e la Chiesa incombeva ancora su tutto e tutti e condizionava quindi ogni gesto ed ogni parola, le affermazioni e le negazioni. Lo storico che vuole osservare questa materia – materia via, calda, fluida che dappertutto penetra e tutto anima e informa di sé – si avvede subito di collocarsi nel bel centro della vita di quell'epoca, sopra una altura che domina largamente il vasto piano attorno; di avere tra le mani, più o meno spiegata o implicita nel particolar fatto che studia, tutta la storia dell'epoca¹¹.

Non occorre insistere su significato e valore dei *movimenti religiosi e sette ereticali* di Gioacchino Volpe, anticipatore di orientamenti storiografici che dovevano avere notevole fortuna a partire dagli anni Sessanta del Novecento e che cercarono di condizionare le ricerche medievistiche *anche* di “storia ereticale”, benché la pubblicazione degli atti dell'incontro di Royaumont, sorprendentemente, avvenisse sei anni dopo, nel 1968. Invero, il binomio *eresia/società*, nella storiografia italiana, aveva avuto modo di essere affrontato in una monografia a suo modo pure essa pionieristica. Il riferimento è all'*Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* di Arsenio Frugoni, pubblicato a Roma nel 1954, nella collana «Studi storici» dell'Istituto storico italiano per il medioevo. Opportunamente il volume è stato riproposto nel 1989 dall'editore Einaudi per i molteplici motivi di validità e di interesse che esso continuava (e continua) a presentare¹². Sopra tutti emerge

⁹ J. LE GOFF - P. TOUBERT, *Une histoire totale du moyen âge est-elle possible?*, in *Actes du 100^e Congrès national des Sociétés savantes (Paris 1975)*. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, vol. I: *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p. 37.

¹⁰ G. TABACCO, *Introduzione storiografica*, in ID., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino, Einaudi, 1979, p. 47.

¹¹ G. VOLPE, *Movimenti religiosi* cit., p. 3.

¹² Cfr. G. SERGI, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, in A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1989, pp. VII-XX; ma si veda anche F. MORES, *La fortuna di Arnaldo da Brescia: una lettura in controtuce*, in A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia / G. MICCOLI, Fra Dolcino*, a cura di G. G. MERLO-F. MORES, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, pp. 7-34.

un aspetto metodologico: la critica del Frugoni al trattamento filologico-combinatorio della documentazione. Al di là delle strade seguite sul piano pratico nell'elaborare la sua monografia su Arnaldo da Brescia, a livello teorico lo storico bresciano poneva questioni ineludibili, mettendo in guardia lo studioso di storia da un uso meccanico e acritico delle fonti, senza muovere innanzitutto dalla fonte *in sé*, cioè dall'autore di un testo, dalla sua cultura, dalla sua collocazione nella società e nelle istituzioni, dalle sue motivazioni, dalle sue finalità. Nel campo degli studi eresiologici ne derivava l'indicazione di non miscelare e rendere omogenei testi che omogenei non sono, che non hanno tra loro relazioni e che non appartengono a un *corpus* organico, né di miscelare e rendere omogenei *dati* relativi a fenomeni e avvenimenti che omogenei non sono e di cui occorre stabilire connessioni e dipendenze che non possono non essere, in modo stretto o lato, istituzionali.

La lezione frugoniana era gravida di suggestioni e sviluppi esegetici, ermeneutici ed euristici, che negli anni Cinquanta del Novecento non trovarono continuatori¹³. Soltanto dopo parecchi decenni, in rapporto a una nuova sensibilità verso la documentazione e i problemi che essa pone, quella lezione fu ripresa con risultati di grande respiro nelle ricerche di storia non solo ereticale, ma religiosa del medioevo¹⁴. In verità, il metodo filologico-combinatorio non è stato affatto abbandonato, in Italia e altrove, soprattutto da quanti pretendono di fornire visioni complessive di un o del “fenomeno ereticale medievale”, che essi pretendono in modo pregiudiziale e acritico come “unitario”, senza una preliminare valutazione di fonti e documenti e senza un'analisi diacronica delle *parole*: le parole, come è noto, non cambiano, mentre la realtà muta. Difficilmente si trovano studi che affrontino e chiariscano «la natura, lo spessore e la collocazione precisa delle singole testimonianze nel

¹³ Pressoché ignorata la suggestione di metodo del Frugoni nel mondo degli studiosi anglosassoni, cfr. M. G. PEGG, *The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion*, in *The Cathars in Question* cit., p. 20. Diverso è il discorso per la Francia, dove, grazie forse anche alla traduzione in francese, nel 1993, dell'*Arnaldo* con un'introduzione di A. Boureau e un aggiornamento di O. Capitani, vi è stata attenzione e, d'altra parte, si è creata una “scuola” – la «scuola di Nizza» – intorno all'insegnamento di Monique Zerner che da circa due decenni si oppone, «per esempio, al metodo “filologico-combinatorio» (E. BAIN, *Recherches sur les hérésies médiévales: bilan et perspectives*, in «Riforma e movimenti religiosi. Rivista della Società di studi valdesi», 2 (2017, dic.), p. 254) e che ha dato alle stampe di recente uno studio esemplare sul piano sia metodologico sia contenutistico in EAD., *L'hérétique Henri dans les sources de son temps (1135-1145)*, in «Revue Mabillon», 25 (2014), pp. 79-134.

¹⁴ G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in «Studi medievali», ser. 3^a, 24 (1983), pp. 17-19.

più ampio contesto di una storia della quale, in via preliminare, solo l'esistenza non può essere messa in dubbio, costituisce il punto critico per un loro uso non arbitrario nella ricostruzione del racconto»¹⁵. Ne consegue la necessità che ogni studioso dovrebbe stabilire e osservare quella che potremmo chiamare “gerarchia delle fonti e dei documenti”, attraverso l'esplicitazione rigorosa del loro rispettivo valore euristico¹⁶.

Un siffatto orientamento, anche se non portato alle sue piene conseguenze, è presente nella straordinaria monografia *Die ersten Waldenser* di Kurt-Victor Selge, pubblicata a Berlino nel 1967. Non è caso che il primo capitolo si intitoli *Die Idee der waldensischen Bewegung (Interpretation des Liber Antiheresis)*¹⁷, vale a dire sia dedicato all'analisi di un testo eminente – dall'assoluto valore euristico – per la comprensione del primitivo valdismo, il complesso delle credenze e delle posizioni religiose risalenti allo stesso Valdo di Lione e ai suoi più diretti seguaci, considerate non in dimensioni astrattamente teologiche (che non erano loro proprie), ma come elementi vitali di esperienze cristiane. Il *Liber Antiheresis*, di cui dal Selge viene data pure l'edizione critica, è opera di un seguace diretto di Valdo, un chierico capace di formulare in modo meditato e organizzato quelle credenze e posizioni religiose: l'opera, la cui scoperta si deve a quel grandissimo studioso che fu Antoine Dondaine¹⁸, ha consentito di rinnovare in modo radicale le conoscenze su Valdo e l'anteriormente bistrattato valdismo delle origini. Non solo: la monografia del Selge conteneva decisive analisi sulla pluralità di «Gruppen und Strömungen im frühen Waldensertum», suggerendo l'opportunità di seguirne i rispettivi e peculiari percorsi senza cadere nei condizionamenti delle posizioni ordinatorie e unificanti della cultura chiericale¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ È quanto si è tentato di fare in G. G. MERLO, *Valdo. L'eretico di Lione*, Torino, Claudiana, 2010. Si veda anche quanto si può ricavare dagli importanti volumi *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc. Edition and translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, a cura di P. BILLER - C. BRUSCHI - S. SNEDDON, Leiden – Boston, Brill, 2011, e *Heresy and Inquisition in France, 1200-1300*, a cura di J.H. ARNOLD - P. BILLER, Manchester, University Press, 2016.

¹⁷ K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Ossa*, I, Berlin, De Gruyter, 1967, pp. 17-127.

¹⁸ Cfr. gli studi del 1946 e del 1959 raccolti in A. DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition, XII^e-XIII^e siècles. Documents et études*, a cura di Y. DOSSAT, Aldershot, Variorum, 1990.

¹⁹ Cfr. M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981; G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino, Claudiana, 1984; ID., *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991; P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Ashgate, 2001.

Negli anni intorno alla seconda guerra mondiale Antoine Dondaine forniva anche agli studiosi del cosiddetto catarismo una serie di fonti assolutamente fondamentali. Parte di esse vennero subito sfruttate nella già ricordata monografia di Arno Borst, la quale, in luogo di stimolare rinnovate indagini su “Catari” e “catarismo”, sembrò bloccarne la prosecuzione. Invero, non è che siano mancate in seguito ricerche sull’argomento. Tuttavia, non si è creata una solida tradizione di studi, nonostante l’esistenza di un’assai cospicua bibliografia²⁰. Ogni ricercatore ovviamente ha seguito una propria strada, però nell’insieme risulta un’articolazione tripartita: una specie di trivio storiografico. La prima si connette e immette nel filone religionista, con l’inserimento del catarismo nella tradizione del dualismo cristiano²¹. La seconda insiste sull’area del Midi francese e ha come perno la crociata “contro gli Albigesi”, bandita da Innocenzo III nel 1208 e conclusa nel 1229 con il trattato di Parigi, intorno a cui tutto ruota, il prima e il dopo²². La terza è definibile come “locale”, alla ricerca soprattutto delle “origini” dell’eresia catara in diverse aree geografiche. Ciò non toglie che la “tentazione della sintesi”²³ si sia perpetuata sino ai giorni nostri, con l’utilizzazione di schemi per lo più rigidi, se non obsoleti. Ne è derivato un panorama in cui è difficile muoversi senza perdersi, soprattutto in riferimento sia ai “Catari” in carne e ossa sia al “catarismo” come insieme di dottrine e di pratiche²⁴.

La difficoltà discende soprattutto, e ancora una volta, dal rapporto tra studi e documentazione, con la non piccola complicazione data dal comparire della documentazione di origine inquisitoriale: la creazione di specialisti della repressione antireretica e la produzione dei loro scritti (atti notarili,

Sugli sviluppi successivi delle ricerche si veda *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, a cura di M. BENEDETTI, Torino, Claudiana, 2009; cfr. anche EAD., *La valle dei Valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495)*, Spoleto, Cisam, 2013; EAD., *I margini dell’eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, Cisam, 2013.

²⁰ Cfr. *Historiographie du catharisme*, Toulouse, Privat, 1979, con aggiornamenti in M. G. PEGG, *Historiographical Essay on Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc*, in «Journal of Medieval History», 27 (2001), pp. 181-195; *Cathars in Question* cit:

²¹ Cfr., a mo’ di esempio, Y. STOYANOV, *L’altro Dio. Religioni dualiste dall’antichità all’eresia catara*, Brescia, Morcelliana, 2007 (ed. orig., Yale 2000), con bibliografia alle pp. 409-441.

²² Cfr. *Bibliografia delle crociate albigesi*, a cura di M. MESCHINI - M. ALVIRA CABRER *et al.*, Firenze 2006 (estr. da «Reti medievali», 7/1, 2006).

²³ Esempio al riguardo è P. JIMÉNEZ-SANCHEZ, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XI-XIII siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, che, nonostante l’assunzione del plurale “catarismi” in luogo del tradizionale “catarismo”, si impegna in un lavoro dalle ampie ambizioni sintetiche.

²⁴ Ne fornisce un lucidissimo panorama con forti suggestioni prospettiche P. BILLER, *Goodbye to Catharism?*, in *Cathars in Question* cit., pp. 274-304.

manuali, trattati, rendiconti finanziari), a partire dagli inizi degli anni trenta del Duecento, costringe a mutare e affinare metodologie e tecniche esegetiche ed ermeneutiche²⁵. Non tutti gli studiosi lo hanno capito, né si sono impegnati a indagare la cultura degli inquisitori, anteriormente all'analisi di fonti e documenti da loro prodotti: fonti e documenti che quella cultura presuppongono e contengono. Nell'un caso e nell'altro gli storici si sono comportati, per dir così, come "complici degli inquisitori", assumendone pedissequamente linguaggi e prospettive.

Negli ultimi decenni nella storiografia più consapevole, invece, il problema è emerso in tutta la sua rilevanza²⁶: quale valore e quale attendibilità attribuire ai contenuti delle deposizioni di quanti compaiono davanti agli inquisitori dell'eretica pravità delegati dalla sede apostolica? in quali forme e misura la "trascrizione" notaril-inquisitoriale trasforma e formalizza le effettive dichiarazioni rilasciate dagli "eretici"? sino a quale punto e livello i sottoposti a inchiesta *dicono* quanto gli inquisitori vogliono che venga detto sulla base delle loro *conoscenze* su credenze e pratiche degli eretici? Domande del genere non hanno ancora trovato risposte soddisfacenti, anche se possibilità di rinvenirle non mancano. Pensiamo che, per esempio, esiste la fortunata coincidenza di avere dell'inquisitore Bernardo Gui sia il corposo *manuale* sia il *Liber sententiarum*. Del resto, l'immenso materiale documentario – in originale e in attendibili copie – relativo alla Inquisizione del Mezzogiorno di Francia consentirebbe di chiarire i caratteri di fondo, sincronici e diacronici, del "catarismo" delle regioni occitaniche: ammesso, aggiungiamo, che esista *un catarismo*, benché in generale gli storici ne presuppongano, più che ne dimostrino, l'esistenza²⁷.

Già Arno Borst, nella sua monografia del 1953, aveva formulato «una valutazione dichiaratamente dinamica in base alla quale il catarismo, la cui dottrina viene interpretata come derivazione del bogomilismo balcanico, sarebbe stato sottoposto a mutazioni costanti sia a seconda dei luoghi e delle

²⁵ Cfr. G. G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2008. In tali ambiti si segnalano gli innovativi studi di M. Benedetti, *I libri degli inquisitori*, in *Libri, e altro*, a cura di G. G. MERLO, Milano, Università degli Studi di Milano-Fondazione Mondadori, 2006; EAD., *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; EAD., *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, in *Scriptoria e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV)*, Spoleto, Cisam, 2015, pp. 587-608.

²⁶ Cfr., in specifico, *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, a cura di C. BRUSCHI - P. BILLER, Woodbridge-Rochester, York Medieval Press, 2003.

²⁷ Cfr., da ultimo, J.-L. BIGET, *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*, Paris, Picard, 2007, pp. 7-35.

circostanze storiche, sia in base al “milieu” sociale dei suoi fautori e ai contrasti con gli oppositori ortodossi»²⁸. Queste affermazioni impongono di chiedersi che cosa significhino le «mutazioni costanti» del catarismo, ovvero di domandarsi se siffatte mutazioni si realizzassero all'interno di “gruppi” che *davvero* si collegavano gli uni agli altri, esprimendo una sorta di continuità istituzionale. È in giuoco la visione (e la realtà) del catarismo come espressione di una *Gegenkirche*, una controchiesa, una chiesa antagonista.

Non ci vuol molto a intuire come si ripresenti in tutta evidenza il problema centrale e contrastato, oltre che insufficientemente studiato, delle fonti che informano su realtà sfuggenti che noi definiamo catarismo: soprattutto quelle fonti fatte conoscere, molti decenni fa, da un grande erudito quale Antoine Dondaine dal *De heresi Catharorum in Lombardia* al *Liber de duobus principijs*, dai trattati antiereticali ai manuali inquisitoriali del secolo XIII²⁹: senza dimenticare i testi del secolo precedente, che a un'analisi puntuale e non superficiale mostrano l'impellente necessità di una riconsiderazione al di là degli schemi esegetici consolidati. Non sto proponendo il solito appello «Alle fonti! Ai documenti!» dello studioso che si accinge alla conquista di una sua posizione nel campo di battaglia della storiografia. Si tratta di un impegno indispensabile ai fini di una conoscenza, per quanto possibile, libera e spregiudicata³⁰.

Per altro verso, libertà e spregiudicatezza della ricerca eresiologica si motivano e si fondano su talune consapevolezze, non sempre recepite dagli storici. Non c'è da illudersi di poter sviluppare un discorso sull'eresia dei secoli centrali del medioevo che si incentri sul piano dottrinale, perché non è sul piano dottrinale, bensì su quello disciplinare che la Chiesa cattolico-romana intese affrontare quelli che essa definì eretici. Dovrebbe essere un dato acquisito, con relativo abbandono delle interpretazioni che attribuisco-

²⁸ MALECZEK, *Le ricerche eresiologiche* cit., p. 67.

²⁹ DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition* cit.

³⁰ A questo punto, in modo incidentale, si potrebbe (e dovrebbe) fare riferimento alla situazione degli studi sulla (eventuale) presenza di «eretici», ovvero sulle forme di non conformismo religioso, nel Mezzogiorno d'Italia: studi che, tra altre ragioni, dipendono dalla documentazione disponibile, edita e inedita. Qualche apertura innovativa è avvenuta di recente utilizzando documenti notarili a proposito dei «valdesi», su cui cfr. *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. TORTORA, Roma, Carocci, 2009; Id., *I valdesi nel Mezzogiorno d'Italia. Una breve storia tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Carocci, 2017. Ma molto resta da fare sul tema e sul problema della presenza/assenza di «eretici» in questa importante e decisiva area, come si può ricavare in un originale saggio, per ora inedito, di G. VITOLO, *Gli eretici di Roccamandolfi (1269-1270): una Montailou molisana?* (in corso di stampa).

no la violenza della repressione antieretica sia allo “spirito del tempo” sia al pericolo che gli eretici avrebbero rappresentato per la tradizione e per l’unità della *fede autentica*, la cui conservazione e la cui continuità sarebbero state compito delle gerarchie ecclesiastiche. La sfida degli eretici non fu affatto “teologica”, bensì si configurò come fedeltà esistenziale alla “buona novella”, come adesione coerente al vangelo. Né d’altronde la cultura clericale espresse un impegno particolare per capire realmente quelli che essa chiamava eretici. Lo ha dimostrato, nei primi anni Sessanta del Novecento, uno studio incontestabile di Herbert Grundmann dal titolo assai significativo, “*Oportet et haereses esse*”. *Das Problem der Ketzererei im Spiegel der mitterlalterlichen Bibelexegese*, pubblicato nel 1963³¹. Rileggiamone una delle conclusioni:

Non ci si pose mai il problema del peculiare carattere, degli efficaci motivi né delle intenzioni dell’eresia medievale, giacché i teologi da un lato seguivano la tradizione esegetica in auge fin dalla patristica con eccessivo ossequio per gli argomenti di autorità, dall’altro badavano, con eccessive preoccupazioni d’indole culturale, al solo profitto del sapere teologico³².

Alla non conoscenza della cosiddetta eresia si accompagnò una clamorosa enfaticizzazione, un drammatico sovraddimensionamento del (presunto) pericolo eterodosso a fini di costruzione e di consolidamento ecclesiologico-politici della monarchia pontificia. Il punto d’osservazione deve passare pertanto da *eresia ed eretici* alla *istituzione* che definisce l’una e gli altri. Lo dimostrano in modo chiarissimo gli studi di Othmar Hageneder raccolti e tradotti in italiano nel volume *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, pubblicati a cura di Maria Pia Alberzoni dall’editore Vita e Pensiero a Milano nel 2000. A partire dalla seconda metà del secolo XI, i processi di affermazione della ierocrazia papale portano allo scivolamento dalla *fede* alla *istituzione*. Scrive giustamente lo storico austriaco:

Il primato papale ebbe nuove conseguenze per la vita quotidiana della Chiesa, e i concetti di “fede cattolica”, “Chiesa romana” e “decreti pontifici” divennero sempre più sinonimi.

³¹ Pubblicato in «Archiv für Kulturgeschichte», XLV (1963), pp. 129-164, e tradotto in italiano, in modo letterale, da L. Tosti col titolo *Oportet et haereses esse. Il problema dell’eresia rispecchiato nell’esegesi biblica medievale*, in *L’eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 23-60.

³² A p. 59 della traduzione italiana.

Le conseguenze sono inevitabili:

Eretico è chi vuol togliere alla Chiesa romana il privilegio datole dal capo della Chiesa, cioè dal Cristo, chi viola i decreti della sede apostolica, chi ha l'intenzione di agire contro le decretali del papa e chi rifiuta di accoglierle.

L'eresia diviene così *Häresie des Ungehorsams*, eresia della disobbedienza o, meglio, eresia del disobbediente-eretico: dal concetto di eresia, *Häresiebegriff*, si passa al concetto di eretico, *Ketzerbegriff*, a cui si connette l'infinita e spregiudicata moltiplicazione dell'accusa di eresia, con relative strumentalizzazioni da parte delle gerarchie di Chiesa. A ben pensare, le eresie e gli eretici [medievali] esistono in quanto la cultura chiericale e i vertici ecclesiastici li individuano, definiscono e avversano (fino a reprimerli in modo violento), in funzione della difesa di un ordinamento religioso che al tempo stesso pretendeva di essere un ordinamento civile e politico (...). Eretici ed eresie del medioevo non hanno alcuna oggettività, che derivi da una soggettività eterodossa: sono nomi, etichette applicate dagli uomini di Chiesa a idee, comportamenti e individui, in determinati contesti spazio-temporali in cui quegli uomini di Chiesa vedevano minacciata la propria egemonia culturale e il proprio dominio sui fedeli, ovvero sulle popolazioni, definendo perciò quella minaccia come violazione del (doveroso) conformismo religioso, che essi consideravano *la condizione nell'al di qua* per conseguire la salvezza eterna *nell'al di là*³³.

Se non siamo del tutto fuori strada, non mancano motivi per cambiamenti di rilievo nelle prospettive e nei temi delle ricerche intorno ad «eretici ed eresie medievali», espressione che sembra aver compiuto ed esaurito il suo tempo: in coincidenza e in coerenza con le considerazioni di chi ha opportunamente affermato che:

l'acquisizione di una piena dimensione storica per una storia del cristianesimo implica necessariamente l'abbandono del concetto di «eresia» come strumento per comprendere le modificazioni e i conflitti interni alla storia della religione cristiana³⁴.

Allora, «se oggi non si dovrebbe usare il concetto di eresia come concetto storiografico» per non cadere nella «accettazione acritica di una “tradi-

³³ MERLO, *Eretici del medioevo* cit., p. 5 s.

³⁴ M. PESCE, *Esiste l'eresia nel cristianesimo?*, Brescia, Morcelliana, 2017, p. 8.

zione”»³⁵, si potrebbe utilizzare, a modo di proposta euristica, il concetto di *non conformismo religioso*³⁶: un non conformismo religioso trasformato in eresia o in eresie dalle gerarchie di Chiesa, che in esso vedevano e giudicavano esperienze, forme e modalità di *disobbedienza* a loro stesse e, dunque, al contesto soteriologico “cristiano” di cui esse si autoproclamavano le sole legittime e “carismatiche” garanti.

³⁵ *Ibid.*, p. 57 s.

³⁶ Cfr. G. G. MERLO, *Christian Experiences of Religious Non-conformism*, in *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, a cura di J. H. ARNOLD, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 436-454.

TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI

LA VITA MONASTICA
COME MODELLOCONDIVISO O CONTESTATO
PER LA RIFORMA DELLA CHIESA (METÀ XI-XII SECOLO)

Avvicinarsi a Dio attraverso l'esercizio di pratiche ascetiche è caratteristico del monachesimo e non si richiede, in linea di principio, né ai chierici, né tantomeno ai laici, i quali tengono comportamenti pertinenti ai loro diversi stati di vita¹. Ciononostante, il tendere alla perfezione della vita cristiana attraverso le pratiche ascetiche non deve essere considerato come una strada impercorribile da parte di questi ultimi, né come un qualcosa di estraneo all'esperienza della vita clericale e laicale. E questo accade perché il modello ascetico è contraddistinto da una forte circolarità, ritrovandosi in modelli di riferimento comportamentali che sono genericamente cristiani, cioè nelle scritture neotestamentarie, le Beatitudini, gli Atti degli Apostoli, e nei padri della Chiesa, oltre che nelle prescrizioni normative.

Come scrisse al principio del secolo IX Benedetto di Aniane nella sua *Concordia regularum patrum*, «Ad perfectionem conversationis (...) sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducat hominem ad celsitudinem perfectionis»².

Per non forzare eccessivamente una contrapposizione che in parte esiste ma in parte non esiste affatto, bisogna dunque pensare al modello dell'ascesi monastica come inserito all'interno dell'ascesi cristiana. E ciò è tanto più vero durante i secoli XI e XII, sui quali soffermiamo la nostra attenzione. Già allora, l'ideale di ritorno alla Chiesa povera e comunitaria delle origini, alla *vita vere apostolica*, che prende a modello gli Apostoli, e l'etica del dolore e della privazione che quell'ideale accompagna, che prende a modello Cristo sofferente, sono diffusi tanto nel mondo monastico e canonico, quanto in ampi movimenti laicali, più o meno entrati poi a far parte dell'ortodossia, i quali tutti insieme concorrono a comporre la cultura religiosa (in senso ampio) di quel tempo. Un tempo che, scrive Giovanni Vitolo riferendosi in particolare a quel secolo cardine che è stato il XII,

¹ Il presente contributo è frutto, oltre che delle ricerche personali, delle riflessioni condivise durante le occasioni di incontro e confronto che, organizzate dal Centro studi avellaniti, si tenevano a Fonte Avellana fino ad alcuni anni fa: riunioni alle quali di quando in quando ritorna il pensiero con un pizzico di nostalgia.

² *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.P. MIGNE, Paris, Garnier, 1844-1864, 221 voll. (d'ora in poi: PL), vol. 103, col. 718.

ci appare come quello in cui si realizzò un buon equilibrio tra comunità cristiana e poteri ecclesiali, tra impulsi che si originavano dal vivo delle ansie e dei bisogni religiosi della società e sviluppi istituzionali, tra dinamiche in atto e formalizzazioni a livello giuridico-istituzionale, tra problemi che nascevano dalla prassi pastorale e la riflessione ecclesiologica e canonistica (...)³.

La circolarità e comprensibilità del modello ascetico, con la sua tensione inesausta alla lotta e alla prova, si può considerare come comune nella società cristiana di quel tempo. Infatti, almeno in un caso molto significativo, il linguaggio che spiega l'ascesi è perfettamente comprensibile tanto ai monaci quanto ai laici, e anzi ha un'origine nella cultura di questi ultimi. Mi riferisco alla pratica ascetica intesa come prova militare, intorno alla quale si potrebbero fare numerosi esempi⁴. La virtù eroica, testimoniata attraverso la prova fisica e bellica che comprende la sofferenza, il digiuno, la veglia, caratterizza tanto il monaco quanto il laico, benché in un caso essa sia una guerra con se stessi, e nell'altro comporti l'uso delle armi. Ma, con tutto il rispetto per la tripartizione dei tre *ordines* di Adalberone di Laon, nonché di Dumézil e Duby⁵, la differenza è più tenue di quanto non si possa credere

³ G. VITOLO, *Comunità cristiana e poteri ecclesiali*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, a cura di G. CONSTABLE - G. CRACCO - H. KELLER - D. QUAGLIONI, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 131-42: p. 142.

⁴ Mi limiterò però a indicarne solo due. Nell'*incipit* della *Regola* di Benedetto si legge: «Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntias propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus, obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis» (A te dunque si rivolge ora la mia parola, chiunque tu sia, che rinunciando alle tue proprie volontà, prendi le forti e gloriose armi dell'obbedienza, per militare sotto il Signore Cristo vero re): *La Règle de saint Benoît*, introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, texte établi et présenté par Jean Neufville, vol. I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 412. Sei secoli dopo, il canonico Lietberto di S. Rufo di Avignone (m. 1110 ca) compendia la spiritualità dei canonici regolari scrivendo così: «Sanctorum quoque societas terribilis ut castrorum acies ordinata [Ct 6,3] describitur. Castrorum namque acies cum ad bellum se praeparat, prius se conjungere atque ordinare festinat, ne ab hostibus interrumpi at penetrari valeat. Sic nimirum nostra spiritualis acies quae bene conjuncta et ordinata simul stare, simul ambulare praecipitur» (La società dei santi è descritta terribile come un esercito in ordine di battaglia. Quando un esercito si prepara al combattimento, stringe prima le fila e consolida l'ordine, per non essere né tagliato né sbaragliato dal nemico. Così il nostro esercito spirituale deve rimanere ben compatto e ordinato quando risiede e quando si muove): *Expositio in regulam beati Augustini*, PL 176, coll. 897-8 (erroneamente attribuita da Migne a Ugo di S. Vittore); cfr. F. VANDENBROUCKE, *La spiritualità del Medioevo: nuovi ambienti e problemi, XII-XVI secolo*, Bologna, EDB, 1991, pp. 49-50 (ediz. orig.: *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, Aubier, 1961).

⁵ ADALBÉRON DE LAON, *Poème au roi Robert*, éd. et trad. par C. CAROZZI, Paris, Les belles lettres, 1979; G. DUBY, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavorato-*

oggi, sia in quanto l'uso del simbolo, delle *figurae*, ha nel medioevo un rilievo più cogente rispetto a oggi, sia in quanto il modello militare non deve essere inteso come esclusivamente allegorico. Forse i monaci non combattevano, ma gli abati avevano a disposizione vassalli armati e senza dubbio, per molto tempo, i vescovi hanno impugnato le spade. E tanto gli uni quanto gli altri provenivano – almeno fino a tutto il secolo XI – da gruppi aristocratici di cultura fundamentalmente militare⁶.

Questa premessa è utile per comprendere come, nel secolo XI, possano essere vissuti e considerati modelli esemplari il monaco Domenico Loricato (che indossa la corazza come strumento di afflizione del corpo) e il *miles* Erlembaldo, capo patarino milanese, e come nel secolo successivo possano essere stati fondati i cosiddetti Ordini monastico-militari, sottoposti alla regola canonica. Il linguaggio della guerra come asceti era infatti comprensibile e condiviso, e avvicinava monaci e laici quanto, come si è detto, li avvicinava il desiderio di vivere il modello di vita cristiana.

Nonostante quanto si è ora riferito, è certo che il modello peculiare di vita monastica, anche in alcune sue componenti ascetiche, abbia fortemente permeato il resto della società cristiana, già durante l'alto medioevo, e soprattutto a partire dalla metà del secolo XI. Come è ben noto, molte istanze delle riforme vescovili, imperiale e pontificia trovano la propria sostanza profonda nell'*humus* culturale del monachesimo. Oltre al modello della vita comune, che non consiste però in una forma di asceti, è tipicamente monastico il modello della castità, che qui intendiamo, invece, come prova ascetica di privazione. Certo, i sacri canoni obbligavano da secoli i chierici a vivere in continenza, ma d'altra parte sappiamo bene che, all'alba delle riforme dell'XI secolo, la situazione si prospettava in altro modo e la prassi, largamente accettata, consisteva in una larghissima presenza di clero concubinario e finanche uxurato⁷.

ri, Roma-Bari, Laterza, 1980 (ediz. orig.: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978); vedi in proposito B. GRÉVIN, *La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: une idylle de vingt ans*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 30/1 (2003), pp. 169-189.

⁶ F. PRINZ, *Clero e guerra nell'alto medioevo*, Torino, Einaudi, 1994 (ediz. orig.: *Klerus un Krieg in frühen Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1971); G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera*, Roma, Donzelli, 1994, p. 4.

⁷ G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXIV, 22-28 aprile 1976, Spoleto, CISAM, 1977, pp. 473-554; G. FORNASARI, *Celibato sacerdotale e autocoscienza ecclesiale. Per la storia della nicolaitica haeresis nel-*

Se è pur vero che l'imporsi della vita comune presso il clero secondo un modello canonico – che molto deve al modello monastico –⁸ fu un progetto tanto fortemente perseguito quanto solo parzialmente raggiunto tra XI e XII secolo, è altrettanto vero che, invece, il divieto non solo di contrarre matrimonio da parte dei chierici, ma anche di avere commercio con donne, nella Chiesa occidentale fu assoluto e, per il cattolicesimo, definitivo. Esso, contrastato in più luoghi fino alla fine del secolo XI, produsse nella società una cesura tra clero e laicato che fu drastica come mai prima di allora. Si tratta di una cesura che, sull'altro versante, in un certo senso avvicinò i chierici ai monaci, proprio per l'obbligo ormai comune a entrambi i gruppi di astenersi dalle pratiche sessuali. Benché *naturaliter* i chierici derogassero spesso alla norma, tale mi pare comunque essere, sulla lunga distanza della storia della Chiesa, uno degli apporti più significativi del modello dell'ascesi monastica nella società clericale, trattandosi forse dell'unica forma di 'monasticizzazione' che sia stata imposta al clero occidentale nella sua interezza. Si tratta di un modello, si badi, che incontrò largo favore anche presso alcuni ambienti laici. Ci si riferisce naturalmente ai patarini milanesi, che si scagliavano contro i preti ammogliati, e che nel 1061-1062 fondarono, anche, una canonica per vivere in comune⁹. Il rigorismo pauperistico e comunitario contro il nicolaismo e la simonia di alcuni movimenti popolari dei secoli XI e XII, sovente non irrigimentati e ritenuti eretici, va concepito anche come strettamente collegato con il fenomeno di riforma della Chiesa e con la fondazione dei nuovi ordini monastici e canonici, ben prima che con la spiritualità mendicante, di cui, sotto certi aspetti, questi movimenti furono la premessa¹⁰.

l'Occidente medievale, Udine, Del Bianco, 1981; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio e il concubinato presso il clero romano (secoli VIII-XII)*, in «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 41 (2000), pp. 943-71.

⁸ Molto è stato scritto sulle volontà di monasticizzazione del clero e di una restaurazione della *vita vere apostolica*, che prima di tutto era vita in comunità. Vedi in particolare G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 5 s. Sugli *exempla* radicali di santi al contempo vescovi e asceti eremiti (Mauro di Cesena, Rodolfo di Gubbio) da parte di Pier Damiani: U. LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella, 2012, spec. pp. 85 ss. e 162 ss. Vedi anche A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale, secoli VIII-XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 87 (ediz. orig.: *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII-XIII siècle*, Paris, PUF, 1975) e VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 49.

⁹ P. GOLINELLI, *La pataria: lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara, Europa, Milano, Jaca Book, 1984, p. 16.

¹⁰ In *La religiosità popolare nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 27, il curatore, che era Raoul Manselli, colse i movimenti popolari italiani dei secoli XI e XII, soprattutto

Se questi sono alcuni motivi di condivisione tra monachesimo, clero e laicato, i quali, come si è detto, non vanno sottovalutati per la loro circolarità e permeabilità, osserviamo ora alcune forme di resistenza al modello della vita monastica. E cominciamo dai laici, sui quali, peraltro, non si è in grado di dire granché. Difatti, maestri laici di teologia e morale (rimasti in seno all'ortodossia, cioè non giudicati capi di movimenti eretici) sono impensabili fino al Trecento, mentre coloro che pure trattarono i temi del rigorismo ascetico, della povertà e del sogno del ritorno alla Chiesa delle origini, spesso negarono integralmente, già nel XII secolo, la validità degli assetti ecclesiastici tradizionali. Trattare della «emancipazione spirituale dei laici», come la chiama André Vauchez¹¹, un fenomeno ormai maturo al principio del Duecento, comporterebbe la necessità di affrontare un tema molto più vasto rispetto a quello che ci siamo proposti, poiché questo tema non coinvolge il rapporto col modello monastico, bensì quello con la gerarchia ecclesiastica. E va comunque ribadito che il rigorismo morale tanto dei movimenti ortodossi (come quello dei reclusi e di coloro che si raccoglievano intorno alle canoniche e ai monasteri) quanto dei movimenti ereticali, soprattutto in tema di povertà evangelica, è semmai vicino, e comunque non contrario, al modello monastico, oltretutto a quello canonico, mentre avversa il modello comportamentale del clero secolare. In seno all'ortodossia, poi, non si può parlare di una resistenza al modello dell'asceti monastica, bensì di una condanna, spesso sarcastica e canzonatoria, del modello che i monaci si mostrano incapaci di raggiungere, e che per questa ragione diviene un antimodello. Tale è il tenore di tutta la polemica bassomedievale, che per esempio ritroviamo nelle novelle, cui corrisponde la gran quantità di documentazione offerta dai sermoni dei predicatori mendicanti sulla tiepidezza della fede e l'empietà del popolo cristiano¹². Si tratta, in tutti i casi, di caricature in sen-

la pataria, come strettamente collegati «al fenomeno della riforma della Chiesa e successivamente alla grande opera di rinnovamento monastico dei cisterciensi, mentre con la seconda metà del secolo sono i laici a farsi avanti, e tra essi ricordiamo Valdo di Lione, finito eretico, e Francesco d'Assisi, finito santo».

¹¹ VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 127.

¹² Tra gli esempi che posso portare, il più divertente è quello della novella *Alibech* nel *Decameron* di Giovanni Boccaccio (terza giornata, decima novella: *Alibech diviene romita, a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in inferno; poi, quindi tolta, diventa moglie di Neerbale*). Rustico, giovane eremita della Tebaide, ospita nella sua cella la giovane Alibech, che vuole servire Dio. Il monaco si comporta in questo modo «per fare della sua fermezza una gran pruova», cioè proprio per sfidare le sue capacità di resistenza alle insidie del demonio. Ma in breve tempo, vinto dalla tentazione, Rustico inganna la giovane Alibech e le insegna a mettere il diavolo nell'inferno. Infatti, ogni uomo ha un diavolo, e

so proprio, cioè di opere che accentuano retoricamente il messaggio che divulgano. Come ha scritto Francis Rapp a proposito delle critiche lanciate dai laici: «Su di un semplice pievano di campagna non cadeva che una commiserazione vagamente sprezzante; i monaci e i canonici ricevevano canzonature, spesso prive di cattiveria; i sarcasmi più malevoli erano riservati ai Mendicanti»¹³.

Le resistenze al modello monastico in seno al clero sono invece di tutt'altro genere. Solo in questo caso, davvero si può parlare di resistenza. La dialettica si situa infatti all'interno di una condivisione parziale, in quanto il chierico può prendere in considerazione l'ipotesi di farsi monaco, rimanendo peraltro un uomo di Chiesa poiché ha ricevuto un'ordinazione, mentre il laico che si fa monaco cambia completamente *status*, a meno che non preferisca vivere poveramente presso un monastero o una canonica, come è ben attestato durante il secolo XII¹⁴. Queste resistenze sono di due tipi, e le possiamo immaginare come viste dal basso e dall'alto. La prima forma di resistenza, che è più antica, considera l'esperienza della vita monastica come eccessiva, mentre la seconda, che è più recente, la considera come adeguata ma insufficiente al raggiungimento della perfezione della *vita vere apostolica*. Vediamole dunque separatamente.

L'idea che la vita monastica possa risultare troppo dura e che pertanto non sia praticabile qualora non venga mitigata nei suoi rigori, è un pensiero notoriamente interno allo stesso monachesimo e alla regola di Benedetto, che insegna la *discretio*, mentre è altrettanto noto come numerose riforme e tentativi di riforma della vita monastica abbiano proposto, di converso, una

ogni donna ha un inferno. Questa novella racconta due tipi umani: il monaco che chiede troppo a se stesso e che per questo fallisce, e la giovane donna 'semplicissima', cioè ignorante, che scambia la passione dei sensi per una prova ascetica. Si tratta di due persone che si dovevano incontrare più facilmente di due santi. È ben nota, inoltre, la violenta polemica in forma di dialogo contro i frati di Poggio Bracciolini (1448): ID., *Contra hypocritas*, a cura di D. CANFORA, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008 (Edizione nazionale dei testi umanistici, 9).

¹³ F. RAPP, *La pietà del popolo cristiano*, in *La religiosità popolare* cit., pp. 279-296, qui p. 290.

¹⁴ Cfr. C. D. FONSECA, *I conversi delle comunità canonicali*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 ago. 1965), Milano, Vita e Pensiero, 1965, pp. 262-305; C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia: una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlin, LIT, 2007, p. 138; F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, cap. II.3: «I conversi dall'XI secolo alle soglie dell'età moderna».

radicalizzazione delle pratiche di asceti. Così, si può ricordare l'epistola 161 di Pier Damiani, la *Laus flagellorum* del 1069, nella quale l'autore ricorda come il cardinale Stefano di S. Crisogono avesse vietato ai cassinesi di praticare l'autoflagellazione, deridendola e giudicandola indegna¹⁵. Il che non significa, come osserva Nico D'Acunto, che il cardinale fosse un rappresentante del clero ostile ai riformatori, ma piuttosto che – non ci stanchiamo di ripeterlo – la riforma ebbe molte anime¹⁶. D'altra parte, oltre che essere cardinale, Stefano, di origine borgognona, era stato monaco cluniacense e fu anche abate del monastero romano di S. Gregorio ad Clivum Scauri¹⁷.

Temperare il rigore della vita monastica per far sì che i chierici possano vivere insieme, è già una delle caratteristiche fondamentali delle regole canoniche carolingie, quella di Crodegango di Metz (755) e quella di Aquisgrana, di Benedetto di Aniane (816), che hanno come base la regola di Benedetto ma anche delle *consuetudines*, cioè delle norme pratiche¹⁸. Queste regole consentono ai chierici che vivono in comunità di continuare a possedere privatamente. Inoltre, in esse sono contemplate alcune disposizioni più permissive in materia di mangiare e bere. L'istituzione delle canoniche obbedienti alla regola di Aquisgrana fu fiorente tra IX e XI secolo, periodo durante il quale si assiste di frequente al passaggio dal regime di vita monastico a quello, appunto, canonico. Conservatesi anche in seguito, accanto all'istituzione delle canoniche regolari obbedienti alla regola di s. Agostino, che prevedevano uno stile di vita più austero, queste canoniche si possono in qualche modo considerare una sorta di via mediana tra la vita monastica e la vita dei chierici secolari viventi al di fuori delle comunità, e,

¹⁵ *Die Briefe des Petrus Damiani*, herausgegeben von Kurt Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1983-1993, vol. IV, 161.

¹⁶ N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza: papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2008, p. 378. Che la riforma dell'XI secolo non sia stata un progetto monolitico ma abbia corrisposto alla «progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture», come ebbe a scrivere Cinzio Violante, è la linea interpretativa dominante della storiografia italiana da molti decenni a questa parte. Mi permetto di rimandare a una rapida messa a punto: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Riforma gregoriana*, voce del *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia* diretto da P. FILIPPO LOVISON, B, volume I, *Dalle origini all'unità nazionale*, a cura di Luigi Michele Palma e Massimo Carlo Giannini, pubblicato online sul sito dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, 2015 <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/riforma-gregoriana-e-la-chiesa-in-italia> (cons. il 13.02.2018).

¹⁷ Su questo cardinale: C. HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Tübingen, Niemeyer, 1977, p. 169.

¹⁸ Cfr. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 140. Vedi anche: R. GRÉGOIRE, *Contributi di storia del diritto monastico e istituzionale ecclesiastico*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2003.

per questa ragione, considerati troppo vicini ai laici. Tale è il punto di vista di Pietro Comestor, canonico secolare e cancelliere dell'Università di Parigi (m. 1179), il quale cita Agostino insieme a Orazio e Marziale ed esalta la dolcezza della misura, cioè della mediocrità dorata: un ideale propugnato di moderazione che viene da lui proposto come alternativo alle asperità dei monaci e dei canonici regolari di S. Vittore¹⁹. Centocinquant'anni dopo, la stessa difesa della *vita mediocris* si incontra negli scritti del singolare prete pavese Opicino de Canistris (m. ca 1354), semplice parroco in cura d'anime²⁰. Secondo il suo pensiero, i preti secolari, non più dunque i canonici, occupavano, nella scala di perfezione, un posto a metà strada tra la vita laicale e quella religiosa, situandosi tra la condizione animale e quella angelica. In pratica, se i laici sono animali e i religiosi sono angeli, gli uomini, invece, sono proprio loro, i preti. Questa, secondo Opicino, è la *vita mediocris*, che dunque assegna al prete una grande umanità.

Come si è detto, la seconda forma di resistenza al modello della vita monastica può apparire invece come se venisse dall'alto. Anche in questo caso, siamo lontani da un rifiuto, anzi, ci troviamo di fronte a un'ampia condivisione. Ciò che però non si ammette è che il modello monastico venga giudicato come il migliore in assoluto, come un'aristocrazia della preghiera, proponendo invece un modello alternativo ad esso, che considera il modello monastico certamente valido, ma tuttavia insufficiente. Intendiamo riferirci alla grande corrente spirituale dei canonici regolari, che nascono negli anni Sessanta del secolo XI e si diffondono a macchia d'olio durante tutto il secolo successivo. Sopra tutti, l'ordine di Prémontré, fondato nel 1120 da Norberto di Xanten²¹.

Come è stato sottolineato, le prime regole canonicali, come quella attribuita ad Anselmo di Lucca (m. 1086), contengono gli stessi riferimenti

¹⁹ Cfr. VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., pp. 52 s.

²⁰ V. M. MORSE, *The Vita mediocris: The Secular Priesthood in the Thought of Opicino de Canistris*, in *Preti nel medioevo*, Verona, Cierre, 1997 (Quaderni di storia religiosa, 4), pp. 257-282.

²¹ Il riferimento è naturalmente a C. D. FONSECA, *Medioevo canonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; ID., *Monaci e canonici alla ricerca di una identità*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della VII Settimana internazionale di studio (Mendola, 26 agosto-3 settembre 1977), Milano, Vita e Pensiero, 1980, pp. 203-222; ID., *La pastorale dai monaci ai canonici regolari*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio lateranense IV*. Atti della XV Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 3-26. Si veda anche C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit. (pp. 99 ss. per il confronto tra spiritualità monastica e canonica).

patristici e alla regola di Benedetto che anche il monachesimo possiede²². E buona parte della spiritualità canonica, benché fiorita anche in forme proprie, ha forti elementi di contatto con la spiritualità monastica, anche per quanto riguarda, per esempio, il *contemptus mundi*, il disprezzo del mondo. Basti per questo ricordare l'opera *De Miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, poi Innocenzo III, il quale aveva studiato a Parigi in ambiente vittorino, dunque canonica. In questo libello, il disprezzo per il mondo è adattato a un pubblico di chierici²³. Ma, dalla fine del secolo XI, la grande dialettica tra monaci e canonici e, direi, tra monaci e clero in generale, consiste nello stabilire in che cosa risieda la perfezione di vita. Se per i monaci la perfezione sta nella vita ascetica, per i chierici invece essa risiede nel sacerdozio. La vita monastica può essere, e spesso è di certo, più dura, ma non per questo è superiore. Infatti non è il modello ascetico a essere messo in discussione, ma il primato che questo modello di vita può vedersi attribuito. Il primato assoluto del *sacerdotium* sopra ogni altra forma di vita è la grande novità della seconda metà del secolo XI. Né la cosa deve sorprendere, dato che coloro che propongono questa visione del mondo sono proprio coloro stanno dando vita alla riforma pontificia e stanno sistematicamente separando il loro *ordo* da quello laicale.

I monaci, occorrerà forse ricordarlo, non sono necessariamente chierici. Quale sistematizzazione può avere, nella scala di perfezione di un riformatore che sta costruendo una scala di valori fondata sull'*ordo* sacerdotale, la presenza di un uomo che si vota sì alla vita consacrata, ma che può non ricevere alcun grado ecclesiastico? Cosimo Damiano Fonseca ha sottolineato, a questo proposito, il collegamento tra il rinnovamento delle strutture ecclesiastiche da parte dei pontefici e l'istituzione dei canonici regolari, mentre Michele Maccarrone e Annamaria Ambrosioni scrissero pagine illuminanti sul sostegno fortissimo dato dai pontefici all'istituzione canonica durante il secolo XII²⁴.

²² R. GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma, Studium, 1982, p. 33-34.

²³ *Lotharii cardinalis (Innocentii III) De Miseria humanae conditionis*, ed. M. MACCARRONE, Lucani, in aedibus Thesauri mundi, 1955.

²⁴ Cfr. C. D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale: ricerche e problemi*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare: secoli X-XII*. Relazioni e Comunicazioni al XXXII Congresso Storico Subalpino (Pinerolo, 6-9 settembre 1964), Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1966, pp. 338-381, qui p. 346; C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 136; A. AMBROSIONI, *Monasteri e canoniche nella politica di Urbano III: prime ricerche per la Lombardia*, in *Istituzioni monastiche e*

Essere sacerdote, però, significa avere una missione nel mondo, consistente nella predicazione della parola di Dio e nella celebrazione dell'eucarestia. Infatti, il modello di vita è quello della Chiesa primitiva degli apostoli, i quali furono inviati tra la gente. La riforma vuole attuarsi *instar primitivae Ecclesiae forma*.

Così, Réginald Grégoire descrive il passaggio da una sola tipologia agiografica e una sola deontologia ascetica fondata proprio sul modello monastico, nella quale il chierico che aspira a uno stato di perfezione si fa monaco (cenobita o eremita), alla nascita di un bipolarismo, che corrisponde proprio all'esperienza canonica regolare e che unisce due generi di vita in una sola spiritualità: questi due generi sono lo «stile monastico», e «lo stile pastorale», che comprende l'esercizio della *cura animarum*²⁵. Ugualmente, André Vauchez sintetizza la differenza di fondo dei modelli ascetici monastico e canonico:

In seno all'*ordo novus* prevalse certamente una concezione rigorosa dell'ascesi, che non mirava tuttavia solo al perfezionamento individuale: il prete, nella misura in cui è intermediario d'obbligo fra Dio e gli uomini, offrendo il sacrificio d'altare per i fedeli, deve purificarsi separandosi dal mondo mediante la pratica della vita claustrale e dando l'esempio della povertà evangelica. Le osservanze delle comunità di Arrouaise e di Prémontré possono apparire assai vicine a quelle dei monaci del loro tempo: se ne distinguono, però, per la loro finalità apostolica e non per quella escatologica. Allo stesso modo lo studio, che, nella vita canonica, occupa largo spazio, non prepara solamente a pregare bene, ma anche a predicare

istituzioni canonicali in Occidente cit., pp. 601-31; M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, ora in ID., *Romana Ecclesia – Cathedra Petri*, a cura di R. VOLPINI - A. GALUZZI - P. ZERBI, 2 voll., Roma, Herder, 1991 (Italia Sacra, 48), II, pp. 757-819. Io stesso ho potuto verificare quanto questo collegamento sia forte e fondante nell'attuazione della riforma a Roma: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma, Viella, 2002, spec. pp. 176-193; ID., *Roma e Leone IX*, in *La Reliquia del Sangue di Cristo: Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di A. CALZONA - G.M. CANTARELLA, Verona, Scripta, 2012 (Bonae Artes, 2), pp. 325-339.

²⁵ GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale* cit., pp. 45-6; VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48. Un caso emblematico che ho potuto studiare è quello della vita di s. Arduino a Rimini, un sacerdote che, vissuto a cavallo tra X e XI secolo, per il suo agiografo (forse un canonico della cattedrale) non volle mai farsi monaco ma restò prete secolare pur vivendo insieme con i monaci: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *S. Arduino, la riforma del clero e la canonica di S. Colomba*, in *Storia della Chiesa riminese. 2. Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento*, a cura di A. VASINA, Rimini, Pazzini e Guaraldi, 2011, pp. 67-87, spec. pp. 73-79.

bene. Allo stesso modo, il centro della vita quotidiana è rappresentato non tanto dalla recita delle ore quanto dalla messa conventuale, poiché il prete è prima di tutto l'uomo del sacrificio²⁶.

Dunque centralità assoluta del sacerdozio e dell'eucarestia e vocazione pastorale, accanto al mantenimento di forme di vita simili a quelle monastiche, che però servono a purificarsi in vista della celebrazione per il popolo: in questo senso, il discorso è analogo con quello, già intravisto, della castità, che però muta le proprie ragioni di esistenza. La castità fu imposta di fatto (anche se non di diritto) come una adesione al modello dell'asceti monastica, dunque soprattutto come una forma di sacrificio personale. Ma nel XII secolo la ragione prevalente e ormai definitiva per la quale il chierico deve astenersi dalle pratiche sessuali è soprattutto teologica: egli deve mantenersi puro per potersi accostare al servizio d'altare²⁷. Insomma se il mezzo, cioè la castità, è il medesimo, diverso è invece il fine.

Nel 1092, Urbano II, che pure era cluniacense, stabilì esplicitamente, in una lettera per la canonica di S. Maria di Rettenbach in Baviera, l'uguaglianza del merito nell'aderire al modello canonico o a quello monastico: «Non minoris aestimandum est meriti, hanc vitam Ecclesiae primitivam aspirante et prosequente Domini spiritu sustentare, quam florentem monachorum religionem ejusdem spiritus perseverantia custodire»²⁸. Nella prima metà del secolo XII, dopo che lo sforzo normativo aveva dato una configurazione matura alle canoniche, «la *Regula Augustini* – come ha scritto Cristina Andenna – [divenne] un ideale e modello di asceti, mentre parallelamente le comunità elaboravano delle norme integrative, il cui valore risiedeva nel fatto di essere state praticamente vissute dal gruppo, e degli statuti, cioè prescrizioni decise in collegialità»²⁹. E dal punto di vista dell'asceti, il mo-

²⁶ VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 87; sulle polemiche tra monaci e canonici: *ibid.*, pp. 88-89.

²⁷ Concilio lateranense II del 1139, can. 6: «Cum enim ipsi [i suddiaconi] templum Dei, vasa Domini, sacrarium Spiritus Sancti debeant esse et dici, indignus est eos cubilibus et immunditiis desservire»; cfr. CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio* cit., p. 951.

²⁸ PL 151, col. 338, doc. 58, a. 1092; cfr. VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 75; A. CAELLI, *La vita comune del clero: storia e spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 99: «Una tacita ma cosciente polemica con i monaci spinge Urbano II ad attenuare la concezione di perfezione evangelica rivendicata dagli stessi: lo stato canonico non è da stimare di minore merito per il contenuto teologico documentato dalla Scrittura (...) e dal magistero ecclesiastico».

²⁹ ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 452.

dello della *Regula Augustini* (in particolare della *Regula ad Servos Dei*) è improntato alla sobrietà e all'equilibrio³⁰.

Fratelli nati dalla stessa madre Chiesa, monaci e canonici dibatterono vivacemente durante il secolo XII. E non si trattò, come è stato opportunamente osservato, di dibattiti dottrinali, ma di un confronto basato su precisi fatti istituzionali³¹. Fra le tante schermaglie, si può ricordare quella tra Anselmo vescovo di Havelberg e poi di Ravenna, premostratense (m. 1158), e l'abate benedettino Egberto di Huysburg (m. 1155)³². Contro l'interpretazione di Egberto, che riconosceva nella Chiesa primitiva l'ordine monastico, Anselmo rispose che il libro della Sacra Scrittura è chiamato *Atti degli Apostoli* e non *Atti dei monaci*, ricordando altresì che i primi padri avevano svolto talvolta la vita contemplativa e tal'altra la vita attiva, sempre con perfezione assoluta. In ogni caso, per Anselmo «semper firma supereminet charitas»: quindi il rapporto con il prossimo³³. Si può ricordare anche lo *Scutum canonicorum* di Arnone di Reichersberg (m. 1175), nel quale da un lato viene proposta una forma di complementarità e collaborazione tra le due forme di vita regolare, collocate in modo paritetico e simboleggiate dagli apostoli Pietro e Giovanni, ma da un altro lato si legge una preferenza non implicita per la vita canonica: i monaci, vestiti di lugubre nero, muoiono al mondo, mentre i canonici risplendono nei loro abiti bianchi, come l'angelo testimone della resurrezione di Cristo³⁴.

Cosimo Damiano Fonseca spiega la contrapposizione tra i due modelli paradigmatici, considerandola una dialettica che al di là della polemica, definiva il diverso orientamento, anzi identità, dei due stati di vita, uno arroccato, con le sue eccellenti virtù, all'interno del monastero nell'attesa escatologica del Regno di Dio, l'altro aperto alle istanze di un mondo laico deside-

³⁰ PL 32, coll. 1377-84; cfr. per es. 3. 1. «Carnem vestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat» (Domate la vostra carne con digiuni ed astinenze dal cibo e dalle bevande, per quanto la salute lo permette. Ma se qualcuno non può digiunare, non prenda cibi fuori dell'ora del pasto se non quando è malato).

³¹ C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 145. Per il caso milanese: A. AMBROSIONI, *Monaci e canonici all'ombra delle due torri*, in EAD., *Milano, papato e impero in età medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 245-262.

³² PL 188, coll. 119 ss., 131; CAELLI, *La vita comune* cit., p. 103.

³³ VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48.

³⁴ PL 194, coll. 1495-1528; cfr. VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 51.

roso di essere evangelizzato per partecipare attivamente al cammino di salvezza della Chiesa³⁵.

Anche se François Vandenbroucke ha scritto che «a prima vista, oggi, non si capisce più l'intensità di questa problematica»³⁶, in realtà non si trattò di una *querelle* di poco conto. Mettendo in gioco la possibilità di condurre insieme, a contatto con il mondo e con i fedeli, la vita ascetica e la *vita vere apostolica* (che è collegata di necessità alla condizione di povertà), questa polemica già propone i modelli e le tensioni dell'esperienza religiosa ed ecclesiale dei successivi due secoli, in quanto già comprende il tema della definitiva clericalizzazione dei monaci e della loro frequente urbanizzazione, nonché e soprattutto, sebbene in forma ancora embrionale, la *novitas* che sarà propria degli Ordini mendicanti, i quali obbediscono a una regola e vivono in convento ma predicano nelle piazze.

³⁵ FONSECA, *Monaci e canonici alla ricerca di una identità* cit., p. 221; cfr. anche C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 145.

³⁶ VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48.

UMBERTO LONGO

SANTI E MONDO COMUNALE: ALCUNE CONSIDERAZIONI
SULLE ORIGINI DELLA SANTITÀ CIVICA (SECOLI XI-XIII)

Le pagine che seguono vogliono offrire un piccolo contributo intorno a due temi, la santità e il mondo urbano, ai quali la riflessione storiografica di Giovanni Vitolo ha offerto importanti spunti e impulsi di ricerca.

L'espressione "santità civica" utilizzata nel titolo si situa logicamente nell'orizzonte semantico e concettuale della "région civique" che ha ricevuto un momento rilevante di elaborazione storiografica in occasione di un convegno tenutosi a Nanterre nel 1993 i cui atti sono stati pubblicati nella Collection dell'École française de Rome nel 1995¹. In quell'occasione nu-

¹ *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque (Nanterre, 21-23 juin 1993), éd. A. VAUCHEZ, Rome, École française de Rome, 1995, (Collection de l'École française de Rome, 213). Cfr. inoltre: M. RONZANI, *La chiesa del comune nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in «Società e storia» 21 (1983), pp. 499-534; G. TOGNETTI, *La religione civica nell'Italia comunale. Primi elementi di un'indagine*, in «La Cultura», 22 (1984), pp. 101-127; R. RUSCONI, *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni, in Ceti sociali e ambienti urbani nel teatro europeo del '300 e del '400*. Convegno di Studi del Centro Studi sul teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo, 30 maggio-2 giugno 1985, a cura di M. CHIABÒ - F. DOGLIO, Viterbo, Union Printing, 1986, pp. 259-315; A. VAUCHEZ, *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Age*, in *Patronage and Public in the Trecento*. Symposium (St. Lambrecht, 16-19 July 1984), a cura di V. MOLETA, Firenze, Olschki, 1986 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum». Serie 1. Storia, letteratura, paleografia, 202), p. 59-80 Cfr. inoltre: P. GOLINELLI, *L'agiografia cittadina: dall'autocoscienza all'auto-rappresentazione (sec. IX-XII)*; *Italia settentrionale*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana*, XIV Convegno del Centro Italiano di studi di Storia e d'Arte (Pistoia, 14-17 maggio 1993), Pistoia presso la sede del Centro, 1995, pp. 253-274; G. CHITTOLINI, *Civic religion and the countryside in late medieval Italy*, in *City and countryside in late medieval and Renaissance Italy: essays presented to Philip Jones*, sous la direction de T. DEAN - CH. WICKHAM, London, The Hambledon Press, 1990, pp. 69-80. Sul tema della religione civica si è poi sviluppato un'intensa riflessione storiografica: J.- A. DÈRENS, *La prédication et la ville: pratiques de la parole et religion civique à Montpellier aux XIV^e et XV^e siècles*, in *La Prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, in «Cahiers de Fanjeaux», 32, (1997), pp. 335-362; J. CHIFFOLEAU, *Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Age*, in *Religion et société urbaine au Moyen Age, études offertes à Jean-Louis Biget*, sous la direction de P. BOUCHERON - J. CHIFFOLEAU, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 227-252; G. CHITTOLINI, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, in «Società e storia», 87, (2000), pp. 1-18; P. GOLINELLI, *Hagiographie et cultes civiques dans l'Italie du Nord (XII^e-XV^e siècle)*, in *Cultures italiennes (XII^e-XV^e siècle)*, sous la

merosi studiosi, tanto medievisti che modernisti, sia storici del Cristianesimo che dell' Islam, si erano confrontati intorno a quello che il curatore, André Vauchez, nell'introduzione aveva definito come una nozione il cui contenuto non era di immediata evidenza per l'epoca medievale e moderna rispetto a quello valido per l'antichità greco-latina in cui il rapporto tra religione e città aveva giocato un ruolo preponderante². Ovviamente per il medioevo il concetto di religione civica non è di semplice definizione, situato al cuore delle connessioni tra politica e manifestazioni dell'universo religioso. Nell'ambito del vasto quadro delle molteplici interconnessioni possibili nel medioevo tra potere laico e religione, la religione civica secondo la definizione proposta da Vauchez contemplava: l'insieme dei fenomeni religiosi – culturali, devozionali o istituzionali – nei quali il potere civile giocava un ruolo determinante, soprattutto mediante l'azione delle autorità locali e municipali³.

Il cuore del concetto di religione civica non riguarda tanto le modalità attraverso cui un messaggio universale come quello cristiano si sia iscritto in una realtà locale, quanto piuttosto il processo di appropriazione «des valeurs inhérentes à la vie religieuse par des pouvoirs urbains, à des fins de légitimation, de célébration et de salut public». In questa prospettiva, riguardo al particolare e cruciale aspetto della religione civica che è quello relativo alla santità, sicuramente del massimo interesse erano già le osservazioni di Raffaele Petazzoni alla metà degli anni Cinquanta, negli stessi anni in cui Hans Conrad Peyer pubblicava il suo pionieristico studio su la città e il culto del santo patrono nell'Italia medioevale⁴. Secondo Petazzoni, infatti,

direction de I. HEULLANT-DONAT, Paris, Cerf, 2000, pp. 239-267; E. CROUZET-PAVAN, *Pour le bien commun... A propos des politiques urbaines dans l'Italie communale*, in *Pouvoir et édilité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale*, sous la direction de EAD., Rome, Ecole française de Rome, 2003, (Collection de l'Ecole française de Rome, 302), pp. 11-40; P. RACINE, *Saint patron et religion civique en Italie: l'exemple milanais*, in «Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie», 105 (1999), pp. 475-479. Per una riflessione sul tema cfr.: P. RACINE, *Que faut-il entendre par religion civique dans les communes italiennes (XII^e- XIII^e siècles)*, in *Mondes de l'Ouest et Villes du monde. Regards sur les sociétés médiévales. Mélanges en l'honneur d'André Cheideville*, a cura di C. LAURENT - B. MERDRIGNAC - D. PICHOT, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne, 1998, pp. 511-522. Per una specifica e articolata rassegna bibliografica sull'argomento, cfr.: A. MARTIGNONI, *La «Religion civique» au Moyen Age. Concepts, débats, enjeux*, in: <questes.free.fr/pdf/biblio/biblio-relicivique.pdf> (cons. il 21 febbraio 2018).

² A. VAUCHEZ, *Introduction*, in *La religion civique* cit., p. 1.

³ *Ibid.*

⁴ H. C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zurich, Europa, 1955.

se non c'era più posto «nel monoteismo cristiano per le divinità civiche, nel culto dei santi protettori della città, del paese, della nazione, il cristianesimo continuò a esprimere in forme popolari la vita religiosa dello Stato, del comune, della religione o della nazione; i santi furono ancora una volta i *successori degli dei*»⁵.

L'importanza delle forme del culto dei santi nel quadro della vita religiosa comunale è innegabile ed è stata alla base di molti dei contributi del convegno su «la *région civique*».

È d'altro canto innegabile che nelle forme in cui si manifesta ed esprime la religiosità nel mondo cittadino e poi comunale la santità ricopra un ruolo e delle funzioni di primo piano su una molteplicità di livelli che travalicano l'elemento devozionale e religioso, da quello simbolico a quello politico, a quello dell'organizzazione dello spazio, a quello della ricostruzione storica della memoria.

In origine il santo patrono

Volendo tracciare delle coordinate cronologiche e storiografiche si può osservare, sicuramente in maniera cursoria e grossolana, come la santità civica sia un punto di arrivo, che fiorisce all'interno delle nuove forme e funzioni della religiosità che si sviluppano nel mondo comunale tra XI e XIII secolo.

I primi secoli del medioevo sono stati la stagione in cui si è sviluppato nel mondo cittadino italiano il culto per il santo patrono, oggetto di numerose e pregevoli indagini⁶.

⁵ R. PETAZZONI, *L'esprit du paganisme*, in «Diogène» 9 (1955), pp. 3-10: Cfr. E. MONTANARI, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, Jaka Book, 2001, p. 20 e n. 28.

⁶ Per un panorama storiografico e bibliografico sul rapporto tra santità e città e sul culto per i santi patroni, si rimanda alla sezione «Spazi. Santità e città» in: U. LONGO, *La santità medievale*, Roma, Jouvence, 2006, pp. 220-227. Sul tema esistono numerosi studi, per non portare che pochi esempi, si segnalano, tra i molti pregnanti contributi di A. M. Orselli: A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, Zanichelli, 1965; EAD., *Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio*, in *La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento*, Todi, Accademia Tudertina, 1972, pp. 283-343; EAD., *Il Santo Patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e archivio muratoriano», 89 (1980-1981), pp. 349-368; EAD., *Vita religiosa nella città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e cristianesimo civico. Una esemplificazione*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 7 (1981), pp. 361-398; EAD., *L'idée chrétienne de la ville: quelques suggestions pour l'Antiquité Tardive et le haut Moyen Age*, in *The Idea*

Assai meno frequentato fino a tempi recenti il periodo comunale, forse anche per ragioni intrinsecamente storiografiche; tradizionalmente infatti la civiltà comunale è stata uno degli elementi forti del *métarécit* storiografico nazionale italiano e in quanto espressione del genio politico e culturale italiano in molte ricostruzioni mal si accordava a lasciare molto spazio all'elemento religioso.

Tolti alcuni studi di ampio respiro, come ad esempio quello del già citato Peyer e alcuni contributi negli anni Ottanta del secolo scorso, il tema della santità comunale non ha ricevuto tradizionalmente le attenzioni che pure meriterebbe per il contributo che può recare alla comprensione dei meccanismi sociali, culturali e ideologici⁷.

and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by G. P. BROGIOLO - B. WARD-PERKINS, *The Transformation of the Roman World*, European Science Foundation, 4, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 181-193; cfr. inoltre: J.- CH. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque (Nanterre et Paris, 2-5 mai 1979), Centre de recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age, Université de Paris X, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, pp. 455-469; ID., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques dans l'Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1988; ID., *Evêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Etudes d'archéologie et d'histoire*, Rome École française de Rome 1998; A. BENVENUTI, *S. Zanobi: memoria episcopale, tradizioni civiche e dignità familiari*, in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento*, Firenze, Papafava, 1987, pp. 79-115; EAD., *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città*, Firenze, Arnaud, 1989; EAD., *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in *La religion civique cit.*, pp. 99-118 (ma come già segnalato tutto il volume è importante rispetto al tema); L. CANETTI, *Gloriosa civitas. Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna, Patròn, 1993; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*, Bologna, CLUEB, 1991 (II ed. ampliata ed aggiornata, 1996); ID., *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni in Italia*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 159-180; ID., *Il Comune italiano e il culto del santo cittadino*, in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, a cura di J. PETERSOHN, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, pp. 573-593; A. I. PINI, *Città, chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna, CLUEB, 1999. Per quanto concerne il contesto relativo al Mezzogiorno, si rimanda a: G. VITOLO, *Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale (secc. IX-XIII)*, Salerno, Laveglia, 1990; ID., *Per una storia del francescanesimo nella realtà urbana della Campania. L'esempio di Eboli*, in *VII centenario della fondazione della chiesa di S. Francesco (1286-1986)*, Eboli, Centro di studi storici ebolitani, 1987, pp. 111-118; *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di ID., Napoli, GISEM-Liguori, 1999; ID., *Tra Napoli e Salerno. La costruzione dell'identità cittadina nel Mezzogiorno medievale*, Salerno, Carlone, 2001; ID. - R. DI MEGLIO, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali, dinamiche politico-sociali*, Salerno, Carlone, 2003.

⁷ Sulla santità civica oltre agli studi segnalati alle note 1 e 6 costituisce un sicuro punto di riferimento il capitolo su *La civiltà urbana* curato da A. Benvenuti, in *Storia della santità*

Tra il culto esclusivamente dedicato al santo patrono e la santità civica si verifica una profonda trasformazione del valore e del ruolo connesso al culto dei santi nel mondo cittadino italiano, avviene cioè quanto osservato da Paolo Golinelli riguardo al passaggio dal singolare, che nell'unicità di un culto coagulava tutte le componenti urbane ed assurgeva ad elemento cardine dell'identità cittadina, al plurale della molteplicità dei culti, non più gestiti e diretti dal solo vescovo, ma espressione del confronto dialettico e dinamico delle diverse componenti di un mondo cittadino sempre più eterogeneo e variegato⁸.

L'immutabilità univoca del patrono tardoantico e altomedievale, che aggrega tutta la città intorno al culto promosso dall'autorità vescovile anche laddove il culto antico sopravvive, non rimane scevra dalle fluidità delle dinamiche politiche. Così dall'univoco si passa al molteplice e nuovi culti si affiancano, si sovrappongono e si avvicinano con gli antichi come prodotto delle esigenze devozionali, identitarie e politiche di un insieme di soggetti, le parti della città, i laici, lo stesso Comune.

Ovviamente parlare del rapporto tra santità e mondo comunale non può prescindere dal prendere in considerazione le relazioni tra santità e mondo cittadino.

Il rapporto tra santità cristiana e città è antico, complesso, sfaccettato e assolutamente non scontato. Posto che lo spazio in rapporto con la santità non deve intendersi tanto come il 'paesaggio' su cui si stagliano figure e eventi, ma come elemento che interagisce con la scelta spirituale, i luoghi sono uno strumento della santità in quanto mezzo di penitenza e di ascesi.

Se andiamo alle origini dell'agiografia, alla stagione dei primi modelli autoritativi troviamo uno dei più resistenti *leitmotiv* di questo rapporto giocato sull'antiteticità: tanti sono i testi che iscrivono l'itinerario religioso del protagonista nella geografia fisica: in uno spazio che possa garantire il raggiungimento della perfezione. È il caso della *Vita* di Antonio, campione dell'ascetismo eremitico, o di quella di Benedetto composta da Gregorio Magno, nella quale appare subito evidente il significato reale e simbolico attribuito dal celebre autore al rapporto con i luoghi nel percorso esistenziale e spirituale del santo⁹.

nel cristianesimo occidentale, a cura di A. BENVENUTI - S. BOESCH GAJANO - S. DITCHFIELD - R. RUSCONI - F. SCORZA BARCELLONA - G. ZARRI, Roma, Viella, 2005, pp. 157-221, Orientamenti bibliografici alle pp. 218-221.

⁸ GOLINELLI, *Il comune italiano* cit., p. 575.

⁹ La città di Roma costituisce un luogo che si rivela un baratro, un precipizio per l'itinerario di santità del maggiore esponente del monachesimo occidentale: «Romae

Il movimento monastico nasce come contrapposizione radicale e inconciliabile alla società tardoromana e ai suoi valori non solo religiosi ma anche etici, politici e culturali.

Questa alterità, contrapposizione tra deserto e spazio urbano della società resterà un elemento costante dell'identità monastica pronto a riemergere, come il disprezzo per il mondo e i suoi valori tra cui spiccano la politica e la cultura¹⁰. Ma il rapporto è complesso. La lontananza genera richiesta e la scelta del luogo implica un nesso imprescindibile tra separatezza e visibilità che genera un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale. Dall'allontanamento nel deserto all'inclusione/reclusione volontaria delle cellane alla fine del medioevo, i cui confini materiali (le mura) sono insieme strumento di protezione e luogo del contatto con la società circostante.

Se lo spazio di azione privilegiato del monachesimo è la campagna che per molti secoli è il luogo per eccellenza della santità e della civiltà rappresentata dall'istituzione monastica che trasforma il paesaggio, lo cristianizza, lo sacralizza, non è certo il caso dell'istituzione e della santità vescovile che nel corso dell'altomedioevo sempre più si radica nell'immaginario come simbolo stesso e baluardo dell'identità cittadina. Il binomio città-vescovo nell'area italiana caratterizza la vita urbana nel passaggio dal tardoantico all'altomedioevo, influenzando direttamente la nascita del culto per il santo patrono cittadino, come hanno messo in luce Alba Maria Orselli e poi l'ampio studio di Jean-Charles Picard sui protovescovi come santi patroni delle città padane e come elemento di coagulo nella formazione della coscienza cittadina¹¹.

L'età della riforma

Lo sviluppo crescente delle città a partire dal secolo XI segna l'intera società e con questa anche le esperienze religiose. L'incidenza dei luoghi

liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in his multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eumquem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientiae ius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret», GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. PRICOCO - M. SIMONETTI, I, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2005, p. 104.

¹⁰ Cfr. sul tema: U. LONGO, *La dimensione spaziale della santità come fattore di istituzionalizzazione*, in *Spazio e mobilità nella "Societas Christiana" (secoli X-XIII)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 17-19 settembre 2015), a cura di G. ANDENNA - N. D'ACUNTO - E. FILIPPINI (Settimane internazionali della Mendola. Nuova Serie, 5), Milano, Vita e Pensiero, 2017, pp. 65-90.

¹¹ Cfr. nota 6 e: GOLINELLI, *Il comune italiano* cit., pp. 576-577.

nel percorso di perfezione spirituale appare sempre più evidente, come mostra bene in seguito la dialettica tra eremo e città nell'esperienza francescana. All'interno del contesto urbano lo spazio può giocare ruoli diversi e può essere ridefinito in relazione all'esperienza religiosa: la conversione di Chiara d'Assisi si sviluppa in luoghi diversi fino alla clausura in San Damiano, dove essa getterà definitivamente "l'ancora del suo spirito"¹².

I luoghi sono strumento di santità, ma sono insieme oggetto della santità: vengono plasmati e trasformati dalla presenza del santo. I santi costruiscono così durante la loro vita o al momento della loro morte una sacralità che si inserisce nei luoghi. Le città in questo senso partecipano pienamente al processo di sacralizzazione dello spazio cristiano, come già testimonia il caso emblematico costituito dal *Versus de Mediolano* alla metà del secolo VIII, che mostra come tutta intera una città possa diventare oggetto di protezione, divenendo uno spazio sacro¹³. L'importanza del culto dei santi nella definizione dell'identità cittadina in tutte le sue varie declinazioni emerge con evidenza dalle fonti agiografiche maggiormente legate alla vita urbana, le *inventiones*, le traslazioni di reliquie e le *Vitae* dei santi nel *tournant* tra primo e secondo millennio.

Tra XI e XII secolo si assiste a un'intensa produzione di testi che certificano l'identificazione con il santo vescovo locale più corrispondente alle esigenze identitarie cittadine e testimoniano la concorrenza per l'antichità dei culti vescovili delle vicine città padane. A Modena, per non fare che un esempio, la contessa Matilde di Canossa presiede alla traslazione e alla solenne elevazione delle reliquie del santo vescovo Geminiano in occasione della dedizione del duomo nel 1106-1107 in un tripudio di consapevolezza identitaria civica coagulatosi intorno alla venerazione per il santo protovescovo¹⁴.

¹² S. BOESCH GAJANO, *Storia dei luoghi e luoghi della storia*, in *Santuari nel Territorio della provincia di Perugia*, a cura di M. SENSI - C. FRATINI - M. TOSTI, Perugia, Quattroemme, 2002, p. 13.

¹³ «Karitas benigna manet scilicet in populo: /omnes seduli ad Dei properant ecclesiam, /deuota sua offerentes munera altaribus. /Letanter ibidem quiescunt sancti circa menia: /Victor, Nabor et Maternus, Felix et Eustorgius, /Nazarius, Simplicianus, Celsus et Valeria; /Magnus presul cum duobus sociis Ambrosius /Protasio Geruasioque manet, et Dionisius /Calemerusque; ibi almus Benedictus recubat. /Nulla potest reperire urbs in hac prouincia, /ubi tanta requiescunt sanctorum cadauera /electorum reuelata, quanta ibi excubant. /O quam felix et beata Mediolanum ciuitas, que habere tales sanctos defensores meruit, /precibus inuicta quorum pèrmanet et fertilis»: G. B. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, Bologna, Zanichelli, 1960, pp. 143-144. Cfr. LONGO, *La dimensione spaziale* cit. pp. 73-74.

¹⁴ Sulla *Relatio de innovatione ecclesie sancti Geminiani mutinensis presulis* cfr.: P. GALAVOTTI, *Le più antiche fonti storiche del duomo di Modena*, Modena, Aedes Muratoriana,

Le strategie della potente dinastia marchionale dei Canossa sono assai indicative rispetto al tema del rapporto tra culto dei santi e città. I Canossa, infatti, dopo aver puntellato la propria costruzione politica e territoriale tra la Toscana e la pianura padana con le fondazioni monastiche e averla suggellata con la potenza delle reliquie dei santi, utilizzando strategicamente le fondazioni monastiche come nuclei di consenso socio-religioso, abbandonano progressivamente gli spazi del monachesimo, il paesaggio aspro e scosceso della montagna e dei passi appenninici, e si rivolgono al mondo di pianura attirati dal controllo delle acque in uno spazio dominato dalle città, volgendosi in questo modo verso i nuovi volani della politica e dell'economia¹⁵. E il mondo monastico se ne duole. Il monaco Donizone, architetto della memoria di Canossa, nella sua storia della dinastia, che è un vero e proprio monumento dell'ideologia signorile canossana, fa parlare direttamente la rocca di Canossa e immagina una *altercatio*, una contesa tra l'antica rocca appenninica e la città di Mantova. La rocca lamenta di aver perso considerazione rispetto ai centri urbani al punto che i dinasti decidono di non affidare più i loro sepolcri all'antico castello montano, ma si fanno seppellire in città, testimoniando efficacemente le strategie politiche dei Canossa, consapevoli, al pari dei monaci che se ne lamentano, dei significati politici e delle implicazioni simboliche legate alla scelta del luogo della tumulazione signorile¹⁶.

Ritorna il problema già evidenziato in precedenza della contrapposizione tra *desertum* e città come fattore nevralgico dei rapporti tra il monachesimo e la società. Questo aspetto emerge con forza anche nel contesto della riforma ecclesiastica dell'XI secolo, alla quale la forza del monachesimo partecipa pienamente. Nel comune impegno, intenso e sincero, per una società cristiana rigenerata dal punto di vista morale e religioso, le stesse componenti del mondo monastico non sono unanimi sulle modalità con cui attuare la rigenerazione. Così scoppia una violenta polemica in seno allo stesso

1972, p. 19; W. MONTORSI, *Iscrizioni modenesi romaniche e gotiche*, Modena, Aedes Muratoriana, 1977, pp. 63-74 per la data della *Translatio* e della *Consecratio*; si veda ora: *Romanica. Arte e liturgia nelle terre di san Geminiano e di Matilde di Canossa*, Modena, F. C. Panini, 2006.

¹⁵ Cfr. anche per la bibliografia precedente: U. LONGO, *I Canossa e le fondazioni monastiche, in Matilde e il tesoro dei Canossa, tra castelli e città, Catalogo della mostra di Reggio Emilia (agosto 2008-gennaio 2009)*, Reggio Emilia, Silvana Editore, 2008, pp. 117-139.

¹⁶ Cfr. a riguardo: E. RIVERSI, *La Memoria di Canossa. Saggi di contestualizzazione della Vita Mathildis di Donizone*, Pisa, Edizioni ETS, 2013

ambiente eremitico tra il movimento vallombrosano e quello che si riconosceva nella figura del riformatore Pier Damiani, polemica che le fonti agiografiche testimoniano e amplificano. Nell'epistola 44 della monumentale edizione delle lettere damianee curata da Kurt Reindel, in cui Pier Damiani incastona una serie di ritratti di perfetti eremiti, egli rimprovera aspramente e sarcasticamente ai vallombrosani di essere degli eremiti di città, «urbici heremita», di incarnare in questo modo un paradosso vivente della condizione eremitica che è assolutamente connotata da una radicale alterità fisica e spirituale rispetto al mondo cittadino.

L'avellanita rivolge i suoi strali verso coloro che sono solitari di piazza, «forenses videlicet solitarii»; monaci che vivono in mezzo alla gente, «monachi universales». Non dichiara esplicitamente il nome, ma l'identikit tracciato e tutti gli indizi conducono a una sola persona: Teuzone, 'padre nobile' dei vallombrosani e destinatario di una lettera composta nello stesso lasso di tempo nella quale Pier Damiani lo rimprovera di aver deciso arbitrariamente di condurre non la vera vita eremitica nel deserto di un eremo ma dentro le mura di una città affollata: «huc accedit, quod heremiticam vitam non in heremo sed intra populosae urbis moenia ducere decrevistis»¹⁷.

Con retorica sardonica Pier Damiani descrive quello che per lui è l'unico spazio fisico e spirituale per il perfetto eremita: «Per longiora te ignotarum regionum loca, per precipitia montium, per saxosa Alpium prerupta quesivimus». Chiede allora Pier Damiani al suo interlocutore vallombrosano nell'epistola 44: «Sed quaeso, si monachus es, quid tibi cum urbibus? Si heremita, quid tibi cum civium cuneis? Quid enim cellae vel fora strepentia vel turrita conferunt propugnacula?»¹⁸.

Al tempo della riforma della Chiesa nella seconda metà dell'XI secolo la grande stagione dell'influenza monastica sulla società è al suo apogeo e l'emergere nella società cristiana di nuovi soggetti e nuovi problemi che

¹⁷ *Opere di Pier Damiani, Lettere (41-67)*, a cura di G. I. GARGANO - N. D'ACUNTO, Roma, Città Nuova, 2002, p. 58.

¹⁸ *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. REINDEL, Teil 2, nr. 41-90, München, 1988 (*Monumenta Germaniae Historica: Epistolae*, 2, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4), p. 9. Cfr.: 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, Viella, 2008, pp. 63-77. Sul monachesimo vallombrosano cfr.: F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella 2008. Cfr. anche; ID., *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984 - 2004)*, in «Benedictina», 53 (2006), pp. 435-515.

richiedono soluzioni in via di sperimentazione fanno intravedere la necessità di nuove risposte dall'universo religioso che si concretizzeranno con la comparsa degli Ordini mendicanti più idonei a sostenere le nuove dinamiche del mondo comunale.

La produzione agiografica non è solo un'espressione della vita religiosa, ma anche un tentativo, una traccia, un indizio di una embrionale storia della città e una sicura testimonianza dell'identità civica; è sicuramente il caso di Padova studiato da Andrea Tilatti dove le *inventiones* degli antichi patroni padovani tra XI e XII secolo permettono di cogliere l'evoluzione della coscienza cittadina al pari dell'immagine della città contestualmente alla trasformazione delle istituzioni ecclesiastiche urbane in relazione al progressivo sviluppo di quelle laiche. In questa prospettiva le fonti agiografiche, aldilà dell'essere testimonianza della vita religiosa presentano elementi per una germinale storia della città, al punto da potersi considerare le prime forme di storiografia precedenti allo sviluppo della cronachistica¹⁹. Sempre a Padova il caso di sant'Antonio, studiato da Antonio Rigon, mostra efficacemente come l'interpretazione agiografica che fa di Antonio il *pater Padue*, sebbene non slegato dal contesto storico e dalla tradizione agiografica padovana, costituisca anche il riflesso della necessità da parte delle componenti sociali e in special modo delle istituzioni di governo di produrre simboli in grado di garantire coesione identitaria alla società cittadina e ai suoi ordinamenti comunali. In questa direzione la «rifondazione cittadina» si connette sempre più strettamente alla memoria e al culto antoniano, avviando un processo di costruzione della religione civica con esiti duraturi, nei quali sono coinvolti una serie di elementi disparati, dalla festa del santo e la sua ottava inserite tra le *feriae* statutarie, al finanziamento della basilica e all'istituzione di una fiera. Il fare di Antonio il nuovo patrono non impedisce però la sussistenza di altri culti; pur convivendo nella città con altri culti la progressiva affermazione di Antonio come santo patrono si accompagna con il crescente impegno da parte del Comune a favore del culto antoniano²⁰.

Quello padovano è solo un esempio, particolarmente perspicuo, tra i molti possibili e pone in evidenza una tendenza diffusa riguardante il fatto che è possibile riscontrare un progressivo coinvolgimento delle istituzioni comunali nella gestione dei culti. Un altro aspetto particolarmente significativo

¹⁹ A. TILATTI, *Dall'agiografia alla cronaca. Le Inventiones degli antichi patroni padovani fra interpretazione storiografica e sviluppo di una coscienza civica (secc. XI-XII)*, in *La religion civique* cit., pp. 47-64.

²⁰ A. RIGON, *S. Antonio da «Pater Padue» a «Patronus civitatis»*, in *ibid.*, pp. 65-76.

nell'ambito del processo di affermazione della santità civica è testimoniato dalla produzione agiografica che riflette oltre che l'attitudine del clero cittadino all'aggiornamento del santorale urbano e dei culti, anche la crescente consapevolezza istituzionale di questo. A questo proposito dal pieno XIII secolo e poi ancora di più dal XIV se si registra una sempre più consapevole competenza storica municipale da parte delle componenti laicali civiche, che danno il via a una considerevole stagione storiografica, si può osservare però come essa affondi stabilmente le sue radici nelle tradizioni ecclesiastiche locali che si rivelano elementi cardine per la ricostruzione del passato e la comprensione del tessuto monumentale urbano²¹.

Si tratta solo di qualche esempio e di alcune scarse e rapsodiche osservazioni che rappresentano il prodromo di una ricerca più articolata e di un'analisi più sistematica e cogente ancora da portare a compimento. Un dato però che sembra non potersi disconoscere riguarda il fatto che, a partire dall'età della riforma della Chiesa nei secoli XI e XII, le fonti agiografiche permettono di cogliere come si verifichi in ambito urbano un processo osmotico tra forme di vita religiosa, culto dei santi e partecipazione sociale e politica il cui esito è lo sviluppo della santità civica.

²¹ Cfr. A. BENVENUTI, *La civiltà urbana* cit., pp. 164-167.

GIULIA BARONE

RILEGGENDO IL *CATALOGO DI TORINO**

Il Catalogo delle chiese e dei monasteri romani elaborato a cura dell'associazione del clero romano, la *Romana fraternitas*¹, e che deve il suo nome alla città che ne conserva l'originale², è stato ampiamente utilizzato dagli storici anche se il testo presenta alcune mende e non è stato possibile datarlo con assoluta precisione; si tratta infatti, secondo il Falco, di un censimento databile fra il 1313 e il 1339³ e probabilmente molto vicino alla prima data. La fonte, pur con questi problemi non risolti, è preziosissima, vista la ben nota carenza di documentazione che caratterizza la situazione romana sino ad una data molto avanzata e che riguarda persino le istituzioni ecclesiastiche.

Nelle poche pagine che seguono non si potrà proporre uno studio analitico del Catalogo paragonabile a quello, ancor oggi validissimo, di Susanna Passigli⁴ o alla più recente ricostruzione della presenza monastica femminile nella Roma basso-medievale di Alfonso Marini, che ha nel *Catalogo* il suo punto di partenza⁵. Si tenterà invece, partendo da una rilettura globale

*Il *Monasticon Italiae. I. Roma e Lazio*, a cura di F. Carafa, Cesena, Badia di S. Maria del Monte, 1981 contiene una bibliografia di riferimento aggiornata al 1980 sui monasteri romani che, in un qualche momento della loro storia, sono stati benedettini. Nelle note vengono segnalate alcune pubblicazioni che mi paiono essenziali per completare la storia delle istituzioni religiose fino all'inizio del XIV secolo.

¹ Cfr. T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel Medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma, Viella, 2002, pp. 241-268. Il censimento doveva servire, con grande probabilità, a determinare l'ammontare del *presbiterio*, cioè dell'elargizione di denaro che – in occasione della processione del 25 aprile festa di S. Marco – doveva essere attribuito ad ogni chiesa.

² Il testo è conservato nella Biblioteca Nazionale di Torino, ms. lat. A. 381: Il testo ha avuto numerose edizioni; qui si citerà da *Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. VALENTINI - G. ZUCCHETTI, vol. III, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1951, pp. 291-318 (Fonti per la storia d'Italia, 90), d'ora in poi citato come *Catalogo*.

³ G. FALCO, *Il Catalogo di Torino delle chiese, degli ospedali, dei monasteri di Roma del secolo XIV*, in «Archivio della società Romana di storia patria», 32 (1904), p. 424.

⁴ S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII-XIV: istituzioni e realtà territoriali*, in *Roma nei secoli XIII e XIV. Cinque saggi*, a cura di E. HUBERT, Roma, Viella, 1993, pp. 43-86.

⁵ A. MARINI, *Monasteri femminili a Roma (secoli XIII-XV)*, in *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XV)*, estratto da «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 132 (2009), pp. 81-108.

del testo per quanto riguarda il mondo dei religiosi, di disegnare un profilo della città, per cercare di capire se, attraverso una valutazione complessiva dei dati, si possa cogliere una specificità romana.

Come è ben noto, si è da tempo superata l'impostazione tradizionale secondo cui una parte del successo degli Ordini mendicanti sarebbe insieme effetto e causa di una profonda crisi del monachesimo benedettino, incapace di interpretare le nuove aspirazioni religiose della società del Basso Medio Evo. Ciò varrebbe soprattutto per i Francescani, che vediamo spesso insediati in ex-monasteri benedettini, attribuiti ai Minori da vescovi e pontefici a causa della crisi, demografica e spirituale, delle precedenti comunità monastiche. Da circa un ventennio, e grazie soprattutto ai lavori di Cécile Caby sui Camaldolesi e di Francesco Salvestrini sui Vallombrosani⁶, è apparso invece chiaro che il vecchio monachesimo può svolgere un ruolo importante, e in parte nuovo, nella società urbana dei secoli finali del Medio Evo.

Se analizziamo però i dati della situazione romana, come ci appare dal *Catalogo*, si ha l'impressione che il monachesimo benedettino, per quanto riguarda i monaci, all'inizio del Trecento, abbia veramente perso di attrattiva per i Romani. L'unico monastero che conta una comunità abbastanza numerosa è l'antica abbazia di S. Paolo, che continua a garantire l'ufficio liturgico di una grande basilica patriarcale, quella di S. Paolo fuori le mura, mentre a S. Pietro, S. Giovanni in Laterano e S. Maria Maggiore, tra X e XI secolo, le comunità maschili erano stati sostituiti da canonici⁷. Ma, anche in questo caso, non si può parlare di una comunità molto numerosa; secondo il *Catalogo*⁸, S. Paolo conta quaranta monaci, compresi quelli che risiedono *in castris*, e cioè nelle numerose proprietà fondiari dell'abbazia, in qualche caso assai distanti da Roma, di cui è stato impossibile, a chi rilevava i dati, stabilire l'esatto numero; o, forse volontariamente, si è preferito comunicare solo il totale per far apparire più numerosa la comunità. Val la pena di ricordare che S. Paolo, non molti anni prima della compilazione del *Catalogo*, era stato in un certo senso equiparato per importanza a S. Pietro da Bonifacio

⁶ Si segnalano qui solo le pubblicazioni di maggior respiro ma gli autori hanno continuato a produrre interventi puntuali che completano il già ricco quadro. Cfr. C. CABY, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Age*, Rome, Ecole Française de Rome, 1999 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 305); F. SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008.

⁷ Cfr. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit., pp. 150-154.

⁸ Cfr. *Catalogo* cit., p. 412. Cfr. anche *Monasticon Italiae. I Roma e Lazio* cit., pp. 71-72.

VIII che, nell'indire il primo Giubileo, aveva collegato la concessione dell'indulgenza plenaria alla visita per quindici (gli stranieri) o trenta giorni (i Romani) della basilica Vaticana e dell'Ostiense, escludendo la cattedrale cittadina di S. Giovanni in Laterano. Questa scelta di papa Caetani non era stata evidentemente sufficiente, agli occhi dei Romani, per rilanciare l'abbazia intitolata all'Apostolo delle genti. L'altro monastero che assicura il servizio liturgico di una basilica patriarcale – ma di rango minore e, soprattutto, situato in una zona molto poco frequentata – è quello di S. Lorenzo fuori le mura che conta l'abate e quattordici monaci, in questo caso tutti *residentes*⁹.

Gli altri monasteri maschili sembrano ridotti, tranne qualche eccezione, a ben poca cosa: S. Prassede, antico e prestigioso titolo cardinalizio, che nel IX secolo era officiata da monaci greci, conta solo l'abate e sei monaci¹⁰; S. Alessio, un'abbazia che – nel X secolo – aveva attirato reclute da Oriente e Occidente e che aveva ospitato, sia pur per breve tempo, Adalberto di Praga, è ridotto a cinque monaci¹¹. Anche una fondazione antica e legata al nome di Gregorio Magno che ne sarebbe stato il fondatore, S. Gregorio *ad clivum Scauri*, conta solo l'abate e quattro monaci¹². Un abate e tre monaci sono quanto resta della comunità di S. Biagio *de Cantosecuta*¹³. Una parziale eccezione in questo desolante panorama è rappresentato dal monastero di S. Saba con i suoi sedici monaci cluniacensi, sotto la guida di un abate¹⁴. Il titolo cardinalizio di S. Prisca è officiato da soli tre monaci “neri”¹⁵. Ai monaci “neri” (sotto questo termine dovrebbero esser stati censiti i cluniacensi)

⁹ Cfr. *Catalogo cit.*, p. 311. Cfr. anche *Monasticon Italiae cit.*, p. 58.

¹⁰ Cfr. *Catalogo cit.*, p. 301. Cfr. anche *Monasticon Italiae cit.*, p. 73; dal 1198 si tratta di monaci Vallombrosani.

¹¹ L'intitolazione corretta è SS. Bonifacio e Alessio, cfr. *Catalogo cit.*, p. 308. Cfr. anche *Monasticon Italiae*, pp. 46-47. J. M. SANSTERRE, *Le monastère de Saint-Boniface-et-Alexis sur l'Aventin et l'expansion du christianisme dans le cadre de la “Renovatio imperii Romanorum” d'Otton III. Une révision*, in «Revue bénédictine», 100/4 (1990), pp. 493-506.

¹² Cfr. *Catalogo cit.*, p. 309; Il monastero è evidentemente ormai così decaduto che lo stesso nome appare deformato in *Clavos tauri*. Cfr. anche *Monasticon Italiae*, p. 56. In anni recenti sono state pubblicate le carte del monastero, tutte conservate non in originale, cfr. *Il regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio ‘ad clivum Scauri’*, a cura di A. BARTOLA, Roma, Società romana di storia patria, 2003 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 8).

¹³ Cfr. *Catalogo cit.*, p. 313. Cfr. anche *Monasticon Italiae cit.*, p. 46.

¹⁴ Cfr. *Catalogo cit.*, p. 308. Cfr. anche *Monasticon Italiae cit.*, pp. 75-76.

¹⁵ *Ibid.* Cfr. anche *Monasticon Italiae cit.*, pp. 73-74.

è affidata l'ufficiatura di S. Orso¹⁶. Vi sono poi presenze monastiche relativamente estranee alla realtà romana. Un altro titolo cardinalizio, ad esempio, quello dei SS. Quattro Coronati, presso cui aveva posto la propria residenza, alla metà del XIII secolo, il potente vicario papale Stefano Conti, che aveva abbellito il complesso di cicli di affreschi di grande importanza storica ed artistica, è officiato da una comunità di dieci monaci della potente abbazia umbra di Sassovivo¹⁷.

Se, come si è visto, alquanto deludente è il bilancio se ci si limita al “vecchio” monachesimo, per utilizzare una terminologia cara a Grado Merlo, tale da giustificare, almeno in parte, il trasferimento ad Ordini più vitali, oltre che più “utili” in funzione pastorale, di antiche fondazioni benedettine, le famiglie religiose di più recente fondazione e arrivo in città, il “nuovo” monachesimo¹⁸, sembrano aver mantenuto ancora un certo smalto. I Cistercensi, insediati a Roma per volontà di papa Innocenzo II presso S. Anastasio *ad aquas salvias* possono contare sui quindici monaci¹⁹ *presentes*, mentre si può supporre che altri risiedessero nelle grangie; cistercense è anche il monastero di S. Sebastiano, che sorge presso le celeberrime catacombe e conta un abate e dieci monaci²⁰. S. Balbina, titolo cardinalizio, può contare invece su dieci “Guglielmi”²¹, che non fanno parte giuridicamente della famiglia cistercense, ma ne seguono in gran parte le istituzioni. I Cele-

¹⁶ Cfr. *Catalogo* cit., p. 312. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 70.

¹⁷ Cfr. *Catalogo* cit., p. 309. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 74. I recenti restauri hanno consentito di ricostruire con una certa sicurezza la complessa storia edilizia dei SS. Quattro, per cui si veda *La fontana del chiostro dei Ss. Quattro Coronati a Roma. Storia e restauri*, a cura di L. BARELLI, Roma, Viella, 2006, pp. 15-55 e L. BARELLI, *Il complesso monumentale dei Ss. Quattro Coronati a Roma*, Roma, Viella, 2009. Su Sassovivo, fondata nella seconda metà dell'XI secolo, si veda *L'abbazia di Sassovivo a Foligno*, Foligno, Pizzi, 1992.

¹⁸ G. G. MERLO, *Tra “vecchio” e “nuovo” monachesimo (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo)*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievali*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 175-198.

¹⁹ Cfr. *Catalogo* cit., p. 315. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 84-85. Sulle prime vicende del monastero si veda U. LONGO, *I Cistercensi, il papato e la riforma a Roma alla metà del XII secolo. L'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio*, in *Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI)*, in “Reti medievali. Rivista”, 19/1 (2018), pp. 329-350.

²⁰ Cfr. *Catalogo* cit., p. 311. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 77.

²¹ Cfr. *Catalogo* cit., p. 308. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 43. I frati di S. Guglielmo debbono il loro nome a Guglielmo, un ricco signore che si ritirò nell'eremo di Malavalle, presso Castiglione della Pescaia; nel 1237 Gregorio IX, nel generale riordino e istituzionalizzazione delle forme di religiosità “informale”, diede loro la Regola di S. Benedetto e gli *Instituta fratrum Cistercensium*, cfr. K. ELM, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Köln-Graz, 1962.

stini (“fratres ordinis sancti Petri de Morronis”), un ordine recente che ha potuto godere dell’appoggio degli Angioini e che ha certo beneficiato della canonizzazione del fondatore (1313), sono in venticinque a servire il titolo cardinalizio di S. Eusebio²²; altri otto della stessa congregazione sono destinati alla chiesa di S. Pietro in Montorio²³. Un certo successo ha arriso ad un’altra congregazione benedettina: i Silvestrini, che si rifanno all’insegnamento e al modello di Silvestro Guzzolini, hanno ottenuto la conferma della loro *forma vitae* da Innocenzo IV nel 1247 e, durante il suo pontificato, il Capitolo di S. Pietro ha concesso loro la chiesa di S. Giacomo in Settimiano. Nel *Catalogo* la comunità conta venti membri²⁴. Scarso successo sembra abbiano invece incontrato i Certosini: solo quattro di loro sono al servizio del titolo di S. Ciriaco in Thermis²⁵. Bisogna comunque tener presente che, in tutta Italia, il successo dei Certosini inizia soltanto nel XIV secolo, quando «nella politica delle signorie i Certosini divengono i nuovi custodi dell’orgoglio dinastico, reso tangibile nella presenza di tombe monumentali»²⁶.

Queste comunità, pur più numerose di quelle dei benedettini tradizionali, non possono, prese singolarmente, gareggiare con quelle Mendicanti, con la sola eccezione dei Carmelitani, la cui primigenia vocazione contemplativa si era mantenuta ancora molto forte, tanto da essere assimilati più alle vecchie forme di vita religiosa che alla “novità” mendicante. S. Martino ai Monti, antico titolo cardinalizio conta infatti solo 15 frati Carmelitani²⁷, cui la chiesa era stata concessa da Bonifacio VIII nel 1299; ancor più piccola è la comunità di S. Giuliano che si limita a quattro frati²⁸.

Se le comunità benedettine sono, nel complesso, ben poco numerose e quelle carmelitane non se ne differenziano, ben diverso è il discorso quando

²² Cfr. *Catalogo* cit., p. 301. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 53.

²³ Cfr. *Catalogo* cit., p. 316. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 72.

²⁴ Cfr. *Catalogo* cit., p. 317. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 53-54. Sul Guzzolini si veda *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica*. Atti del convegno di studi (Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abate, 4-6 giugno 1998), a cura di U. PAOLI, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abate, 2001.

²⁵ Cfr. *Catalogo* cit., p. 292. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 49. I Certosini sono stati insediati a S. Ciriaco nel 1304 ai tempi di Benedetto XI e per richiesta dell’abate di Trisulti, unica Certosa laziale su cui si veda R. COMBA, *Il difficile inserimento sociale di una fondazione certosina di papa Innocenzo III: note sulla certosa laziale di Trisulti nel XIII secolo*, in *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. COMBA - G. G. MERLO, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici, artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 185-189.

²⁶ Cfr. C. TOSCO, *Dai Cistercensi ai Certosini: le arti a confronto*, *ibid.*, pp. 115-140.

²⁷ Cfr. *Catalogo* cit., p. 301. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 69.

²⁸ Cfr. *Catalogo* cit., p. 311. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 56.

si passa alle fondazioni degli altri Mendicanti. I frati Predicatori possono contare su quasi un centinaio di confratelli, divisi in tre fondazioni (S. Maria sopra Minerva²⁹ con cinquanta frati, S. Sabina³⁰ con trenta, mentre altri sedici sono al servizio delle Domenicane di S. Sisto³¹). Un po' meno numerosi sono i Minori che contano quasi settanta frati, suddivisi anche in questo caso su più strutture (cinquanta sono i Francescani all'Aracoeli³², quindici quelli di S. Francesco a Ripa³³, mentre due hanno la cura delle Clarisse di S. Silvestro in Capite³⁴ e altrettanti sono al servizio delle Clarisse di S. Cosimato (SS. Cosma e Damiano a Trastevere³⁵). Curiosamente le Clarisse di S. Lorenzo in Panisperna, che non sono definite tali, non paiono aver goduto – al momento della compilazione del *Catalogo* – della cura dei frati Minori, almeno che non si tratti di un errore di chi ha raccolto o trascritto i dati o che, a causa della recente fondazione (1308), la situazione giuridica delle monache non fosse ancora del tutto definita³⁶. Come spesso accade nel caso di simili censimenti, in una realtà urbana molto vasta come la Roma dell'inizio del XIV secolo, ci si affida spesso a rilevatori diversi che non operano seguendo criteri del tutto omogenei; di qui la necessità di verificare, laddove possibile, le notizie riportate.

Anche gli Eremiti agostiniani, il più recente fra gli Ordini mendicanti in quanto nato dall'atto di imperio di Alessandro IV, la *Magna unio* del 1256,

²⁹ Cfr. *Catalogo* cit., p. 299. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 68, da cui risulta un breve periodo in cui il monastero fu occupato da comunità femminili (1194-1276).

³⁰ Cfr. *Catalogo* cit., p. 308.

³¹ Cfr. *Catalogo* cit., p. 309. Le carte di S. Sisto sono state edite, fino al 1300 cfr. *Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905-1300)*, a cura di C. CARBONETTI VENDITTELLI, Roma, Società romana di storia patria, 1987 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 4).

³² Cfr. *Catalogo* cit., p. 304. I Minori hanno sostituito, fra il 1250 e il 1252, i Benedettini in quello che si chiamava allora S. Maria in *Capitolio*, cfr. *Monasticon Italiae* cit., pp. 63-64.

³³ Cfr. *Catalogo* cit., p. 306.

³⁴ Cfr. *Catalogo* cit., p. 293; cfr. *Monasticon Italiae* cit., pp. 78-79. La comunità femminile, che segue la Regola di Isabella di Francia, ed è sotto la guida spirituale dei Minori, ha sostituito i Benedettini nel 1285; cfr. G. BARONE, *Margherita Colonna e le Clarisse di S. Silvestro in Capite*, in *Roma. Anno 1300*, a cura di A. M. ROMANINI, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1983, pp. 599-606. Sul reclutamento aristocratico del monastero si veda A. REHBERG, *Nobiltà e monasteri femminili nel Trecento romano: il caso dei conventi delle Clarisse di S. Silvestro in Capite e di S. Lorenzo in Panisperma*, in *Roma religiosa* cit., pp. 403-435.

³⁵ Cfr. *Catalogo* cit., p. 316. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 50-51.

³⁶ Cfr. *Catalogo* cit., p. 302. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 59-60. A. MARINI, *Il monastero di S. Lorenzo in Panisperma nel tessuto urbano nei secoli XIV-XV*, in *Roma religiosa* cit., pp. 438-439 e I. ART, *Il patrimonio delle Clarisse di S. Lorenzo in Panisperma tra XIV e XV secolo*, in *Roma religiosa* cit., pp. 454-456.

che aveva unificato alcuni gruppi eremitici centro-italiani che seguivano la regola di s. Agostino, attribuendo loro compiti pastorali simili a quelli di Minori e Predicatori, dimostrano di aver incontrato il favore della città: dodici servono la chiesa di S. Maria del Popolo³⁷, che era stata loro assegnata dopo una breve parentesi minoritica, mentre una comunità ben più numerosa (trentacinque frati) è al servizio della cappella papale di S. Trifone³⁸. Una specificità romana è la presenza di fondazioni doppie di uno stesso Ordine mendicante. Il fenomeno dell'urbanizzazione dei frati, insediati in una prima fase nel suburbio o comunque in zone relativamente poco abitate, è comune a gran parte d'Europa. Nella maggior parte dei casi, però, lo spostamento verso il centro della città, più popoloso e più vicino alle sedi del potere, si traduce in un trasferimento della comunità; a Roma si assiste invece ad una duplicazione e, naturalmente, è il secondo insediamento quello che dimostra maggiori capacità di attrazione. Il convento domenicano di S. Maria sopra Minerva, di fondazione relativamente recente (fine degli Ottanta del Duecento) e con una chiesa ancora ben lontana dall'essere completata, è un ottimo esempio di quanto appena esposto³⁹. Francescani e Domenicani avevano dovuto, del resto, fare a lungo i conti con l'ostilità della *Romana fraternitas* e solo l'intervento papale aveva potuto garantire loro una normale attività pastorale⁴⁰.

Al di là dei numeri – la somma dei monaci di diversa osservanza è inferiore di poche decine di unità a quella dei frati degli Ordini mendicanti – non si può non segnalare il fatto che i Benedettini, nel Duecento, hanno perso tre prestigiosi monasteri (S. Maria *de Capitolio*, S. Silvestro *in Capite* e S. Cosimato) ove erano insediati da secoli e che sorgevano tutte in zone centrali e ormai densamente abitate della città, e tutti a vantaggio di Minori e Clarisse. In tal modo la geografia religiosa e culturale di Roma ha subito un significativo cambiamento. Si può ipotizzare che, nel XIII secolo, gli antichi cenobi benedettini avessero in gran parte spezzato i legami con le élites cittadine che, di norma, sono in grado di garantire la sopravvivenza delle comunità. Purtroppo troppo scarse sono le nostre conoscenze del radicamento sociale del monachesimo romano.

³⁷ Cfr. *Catalogo* cit., p. 294.

³⁸ *Ibid.*, p. 295.

³⁹ Cfr. G. BARONE, *I Domenicani a Roma da Santa Sabina a S. Maria sopra Minerva*, in «Memorie domenicane», 47 (1216), pp. 737-743. Una sintesi del primo insediamento mendicante EAD., *I Francescani a Roma*, in *Storia della città*, 2 (1977), pp. 33-35.

⁴⁰ Cfr. EAD., *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), p. 76.

Non è mia intenzione affrontare in questa sede analiticamente la presenza monastica femminile in città, per cui rinvio al già citato studio di Alfonso Marini; mi limiterò solo a qualche breve osservazione. Gli antichi e prestigiosi monasteri femminili della famiglia benedettina mantengono ancora una forte capacità di attrazione: S. Agnese⁴¹, S. Ciriaco⁴² o S. Maria in Iulia⁴³ con le loro quaranta monache o le trentacinque Cistercensi di S. Pancrazio, non hanno nulla da invidiare alle comunità di Clarisse di S. Silvestro in Capite (trentasei monache), di S. Cosimato (trentasei) o di S. Lorenzo in Panisperna, di recente fondazione (diciotto). Accanto a questi grandi monasteri – è vero – ce ne sono parecchi che contano comunità tra le quindici e le venti monache e altri piccolissimi. Ma il fatto che il modo di vivere di Clarisse e Domenicane non si discostasse molto da quello delle Benedettine può spiegare il perdurante successo di alcune antiche fondazioni. Solo studi prosopografici, difficili da realizzare data la scarsità della documentazione privata e la mancanza di cognomi riconoscibili ancora a questa altezza cronologica, potrebbe però gettare qualche luce sui rapporti tra le comunità femminili tradizionali e l'aristocrazia cittadina.

Una situazione del tutto particolare è quella del monastero delle Domenicane di S. Sisto con le sue settanta monache; ma, in questo caso, la fondazione ha certamente goduto a lungo del fatto di essere stata identificata da Innocenzo III e dal suo successore Onorio III come istituzione in cui concentrare tutte le comunità monastiche femminili cittadine⁴⁴. Il nostro documento sembra comunque certificare il fallimento del progetto innocenziano. È evidente che gran parte delle antiche istituzioni erano sopravvissute – e con successo – mantenendo la propria autonomia. Del resto Gregorio IX aveva evidentemente abbandonato l'idea di una concentrazione in un'unica sede delle diverse comunità femminili, trasferendo, nel 1234, a un gruppo di

⁴¹ Cfr. *Catalogo* cit., p. 293. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., p. 39. La documentazione del monastero è da poco edita, per cui si veda *Il monastero di S. Agnese sulla via Nomentana: storia e documenti (982-1299)*, a cura di I. LORI SANFILIPPO, Roma, Società romana di storia patria, 2015 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 9).

⁴² Cfr. *Catalogo* cit., p. 294. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 49-50.

⁴³ Cfr. *Catalogo* cit., p. 314. Cfr. anche *Monasticon Italiae* cit., pp. 65-66. Il cenobio, molto antico, alla fine del XIII secolo era passato alle Santucce.

⁴⁴ Cfr. M. RAININI, *La fondazione e i primi anni del monastero di S. Sisto: Ugolino da Ostia e Domenico di Calaruega*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI - G. FESTA, Firenze, Nerbini, 2009, pp. 49-70 (Biblioteca di Memorie domenicane, 1).

donne che seguivano la Regola che aveva scritto per le *pauperes dominae* dell'Italia centrale, l'antico monastero benedettino di S. Cosimato⁴⁵.

Nel caso delle fondazioni femminili legate ai Mendicanti sappiamo però qualcosa di più sul reclutamento delle monache. S. Sisto sembra rivolgersi a una élite cittadina impegnata anche in attività finanziarie e, nel XIII secolo, soprattutto alle figlie della nobiltà "senatoria" e media nobiltà⁴⁶. S. Silvestro in Capite e S. Lorenzo in Panisperna, entrambe fondazioni dei Colonna hanno invece, almeno nella prima fase della loro esistenza, un'impronta decisamente baronale: le donne che entrano in questi due monasteri sono figlie dell'altissima aristocrazia o fanno parte della loro clientela.

Una rapida occhiata al resto del Catalogo ci conferma che – sotto molti punti di vista – Roma rientra perfettamente nella norma. Numerosissimi sono infatti gli ospedali⁴⁷ (ben venticinque), tra cui emerge la fondazione pontificia di S. Spirito in Sassia in cui operano ben trenta *fratres et familiares*⁴⁸.

⁴⁵ L'autorità indiscussa sul monachesimo ugoliniano è Maria Pia Alberzoni, che ha dedicato al tema molte belle pagine, rinvio qui a M. P. ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 233-235.

⁴⁶ Cfr. *Le più antiche carte* cit., pp. IX-XII.

⁴⁷ Gli ospizi/ospedali sono stati oggetto di una gran quantità di studi che non potremo citare analiticamente ma che riguardano essenzialmente periodi successivi alla compilazione del nostro testo. Si vedano comunque *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV* (Pistoia 9-12 ottobre 1987), Roma, Viella, 1990; *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*. Atti del Convegno internazionale di Studio (Firenze, 27-28 aprile 1995), a cura di A. J. GRIECO - L. SANDRI, Firenze, Le Lettere, 1997. Una ricca messe di informazioni sulla partecipazione dei laici alle nuove forme assistenziali è reperibile nel volume *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto, Cisam, 1991. Le difficoltà nel reperire dati per i periodi anteriori al Trecento è ben esemplificato dalla documentatissima ricerca di R. MOSTI, *Istituti assistenziali e ospitalieri nel Medioevo a Tivoli*, in «Atti e memorie della Società Tiburtina di Storia e Arte», 54 (1981), pp. 87-205

⁴⁸ Cfr. *Catalogo* cit., p. 299. Sul S. Spirito si veda G. DROSSBACH, *Papa Innocenzo III nell'autocomprensione storica dell'ordine ospitaliero di S. Spirito in Sassia*, in *Innocenzo III. Urbs et Orbis*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9 - 15 settembre 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 2003, pp. 1326-1345. Per la storiografia precedente si segnala P. DE ANGELIS, *L'Ospedale di S. Spirito in Sassia*, 2 voll., Roma 1960-62. Di recente è stato pubblicato uno splendido volume sul *Liber Regulae*, manoscritto miniato del XIV secolo che, nelle sue vivaci miniature, fornisce una dettagliata rappresentazione delle attività caritative dell'ospedale, cfr. *Caritas im Schatten von Sankt Peter. Der 'Liber Regulae' des Hospitals von Santo Spirito in Sassia: eine Prachthandschrift des 14. Jahrhunderts*, a cura di G. DROSSBACH - G. WOLF, Regensburg, F. Pustet, 2015.

Quel che può stupire, piuttosto, è il numero relativamente elevato, di chiese e oratori che non risultano officiati o che sono addirittura “diruti” in una fase storica in cui la popolazione è ancora in aumento, in attesa dello *choc* demografico della Peste nera.

Anche il fenomeno della reclusione, attestato in tutta Europa⁴⁹, è ben presente in città, visto che si contano ben duecentosessanta recluse⁵⁰. Per quanto la reclusione riguardi ovunque soprattutto le donne, a Roma sembra che si tratti di una forma di vita religiosa esclusivamente femminile; la povertà di documentazione notarile conservata (il primo registro risale al 1348) non consente però di collocarle spazialmente in città, contrariamente a quanto avviene in molti centri urbani dell’Italia centrale.

Roma è dunque, da un punto di vista religioso, una città per molti versi “normale”. Ma, come sede del pontefice romano, ha attirato, all’interno delle sue mura, una eccezionale varietà di esperienze religiose, o perché le comunità sono state chiamate a Roma dai papi o perché i loro superiori hanno sentito il bisogno di porsi sotto la tutela del capo della Cristianità.

⁴⁹ Sul fenomeno delle cellane, recluse o *heremitae* si veda A. BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell’Italia medievale*, Roma, Herder, 1990; per l’analisi di singole situazioni cfr. S. CARRARO, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa, University Press, 2015, pp. 186-192 e E. RAVA - A. CLARK THURBER, *Recluse. Due casi a confronto (Siena e Pisa)*, in *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del ’300*, a cura di A. BENVENUTI - P. PIATTI, Firenze, Sismel, 2016, pp. 425-452, con una ricca bibliografia sul fenomeno.

⁵⁰ Cfr. *Catalogo cit.*, p. 318.

MARIA TERESA CACIORGNA

LA DIOCESI DI TERRACINA
E IL VESCOVO SIMEONE ALL'INIZIO DEL DUECENTO

Ho scelto di concentrare l'attenzione su un vescovo di Terracina del primo ventennio del '200 che ha operato nella diocesi indirizzando la sua azione in diversi settori sia riguardo all'organizzazione dell'ambito diocesano, sia riguardo ai rapporti con gli enti ecclesiastici, chiese e monasteri. È un tentativo di far emergere l'azione del vescovo nella pratica della sua azione pastorale e civile, in un periodo di forti trasformazioni delle istituzioni ecclesiastiche¹. La scelta di trattare del vescovo Simeone (periodo di episcopato: circa 1202 -1224) non è motivata soltanto da una maggiore disponibilità di fonti, bensì dagli aspetti relativi all'organizzazione di una diocesi, dalla conformazione particolare e con caratteri specifici.

La diocesi dalla fine dell'XI secolo è il risultato dell'unione alla chiesa di Terracina dei due piccoli episcopati di Priverno e Sezze². L'unione delle diocesi aveva generato un diffuso e persistente risentimento nelle popolazioni e nel clero delle due chiese, che soltanto nel XVIII secolo hanno ottenuto soddisfazione in merito al riconoscimento della pari dignità di tutte e

¹ Sulla complessità dei rapporti tra vescovo e città: M. RONZANI, *Vescovi, Capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, *Storia d'Italia. Annali* 9, Torino, Einaudi, 1986, pp. 99-146.

² Sul periodo dell'unione alla diocesi di Terracina degli episcopati di Priverno e di Sezze non vi è concordia: Pierre Toubert ha optato per la seconda metà dell'XI secolo e nello stesso momento quando era in atto da parte del Papato un rimodellamento della geografia diocesana [P. TOUBERT, *Les structure di Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX siècle à la fin du XII siècle*, Roma, École française de Rome, 1973 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 221), pp. 795 -803], invece Enzo Petrucci ha ritenuto che dapprima fosse stato unito l'episcopato di Priverno e successivamente quello di Sezze [E. PETRUCCI, *Pievi e parrocchie del Lazio nel basso Medioevo. Note e osservazioni*, in *Pievi e parrocchie nel basso Medioevo (secc. XIII-XV)*. Atti del VI Convegno di storia della chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma, Herder, 1984, pp. 893-1017, in particolare pp. 899-905]. Per una serie di considerazioni che ho espresso ormai anni fa (M. T. CACIORGNA, *Marittima medievale, territori, società poteri*, Roma, Il Calamo, 1996, pp. 307-310), cui ho aggiunto ulteriori argomenti nella ricerca sulla città di Terracina credo ragionevole ritenere che entrambe le sedi siano state riunite nella seconda metà dell'XI secolo, EAD., *Una città di frontiera. Terracina nei secoli XI-XIV*, Roma, Viella, 2008, pp. 187-189.

tre le chiese quale sede episcopale³. Ma l'unione in uno stesso ambito diocesano aveva rimesso in discussione i confini degli stessi *tenimenta* comunali. Le questioni dei confini erano risolte per lo più in seguito all'intervento pontificio⁴, anche se i chierici dei capitoli continuavano a contrastare l'esercizio delle prerogative dei vescovi di Terracina nella sfera giurisdizionale⁵; neppure è da escludere che essi rivendicassero la partecipazione alla elezione del vescovo. Appare significativo in tal senso il privilegio del pontefice Alessandro III, del 22 febbraio 1178, indirizzato al vescovo e ai canonici di S. Cesareo, che contiene un preciso regolamento su tre aspetti dell'organizzazione della chiesa di Terracina. In primo luogo, si riservava l'elezione episcopale al capitolo di S. Cesareo, e ne veniva decretata così la preminenza rispetto alle chiese archipresbiterali di Priverno e di Sezze; in secondo luogo, il pontefice stabiliva il numero *clausus* di sedici canonici⁶; inoltre il pontefice rinnovava il vincolo alla vita comune e dispensava il vescovo dal fornire *emolumentum* a quei canonici che vivevano *in domo propria*⁷.

Altro motivo di intervento dello stesso pontefice fu la difesa dei chierici di Terracina dalle pretese dei Frangipane di sottoporli al tribunale signorile, senza rispettare quella *libertas ecclesiae*, divenuta, dall'XI secolo, il principio fondante delle relazioni tra episcopato e poteri laici, che riconosceva l'indipendenza del clero dai poteri laici⁸. Successivamente Lucio III prese

³ Le tre diocesi erano unite sotto un unico vescovo che è sempre definito nei documenti esistenti *episcopus Terracinensis*, solo nel XVIII secolo in seguito al ricorso presso la Santa Sede le tre diocesi sono dichiarate *aeque principaliter*. Sul problema D. GIORGI, *Dissertatio historica de cathedra episcopalis Setia civitatis in Latium*, Roma, Mainardi, 1727, pp. 160-167.

⁴ Il pontefice Alessandro III nel 1175 definì in maniera molto circostanziata il *tenimentum* di Priverno, fu un atto importante che restò il riferimento obbligato nelle successive conferme dei confini, inserito nel 1398 in una definizione dei confini tra Sezze e Priverno, Archivio di Stato di Latina, *Pergamene di Sezze*, 47 D.

⁵ Diversi sono stati i tentativi messi in atto dalle chiese di Priverno e di Sezze di contrastare i controlli del vescovo e dei suoi procuratori, S. PAGLIAROLI, *Il "castellum" di Priverno nel Medioevo*, Fossanova, Centro Studi Fossanovese 'Tommaso d'Aquino', 2011, pp. 195-211.

⁶ In effetti sebbene il numero di sedici canonici venga confermato anche in seguito, nondimeno nei pochi elenchi di canonici pervenuti ne sono nominati soltanto dodici.

⁷ Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), *Pergamene di Terracina*, VI, 263, edito in D. A. CONTATORE, *De historia Terracinensi libri quinque*, Roma, Aloisio e Francesco de Comitibus, 1706, pp. 370-372; P. F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia II, Latium*, Berolini, Weidmannos, 1907, p. 117; TOUBERT, *Les structures* cit., p. 832. Sulla vita comune, C. VIOLANTE, *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, in Id., *Studi sulla cristianità medievale: società istituzioni, spiritualità*, Milano, Vita e pensiero, 1975.

⁸ Nella lettera, il pontefice Alessandro III ordina ai Frangipane, Giacomo, Cencio e Leone di proibire ai loro balivi presenti a Terracina di sottoporre a giustizia il clero, che

sotto la *protectio* pontificia l'arciprete e i canonici di S. Cesareo e non sembra di poter escludere che fosse causato da una volontà di difesa dai soprusi dei Frangipane⁹.

La scarsità di fonti non permette di conoscere il gruppo familiare e tantomeno di tracciare un profilo della formazione di Simeone: sappiamo solo che era stato canonico della cattedrale di S. Cesareo e durante il canonicato aveva avuto in beneficio la chiesa e il monastero di S. Silvano¹⁰. L'elezione al soglio episcopale dovrebbe essere avvenuta secondo le norme stabilite da Alessandro III, cioè direttamente dai canonici, senza interventi del pontefice Innocenzo III, che in Campagna e Marittima si limitò ad intervenire a Ferentino. In questa provincia, infatti, era decisamente minore la necessità di controllo delle elezioni vescovili rispetto ad altre diocesi vicine, ad esempio Gaeta, o più lontane, nell'Italia centro-settentrionale¹¹. A Terracina invece l'intervento di Innocenzo III fu decisivo per risolvere le questioni di carattere istituzionale e in primo luogo per comporre i contrasti tra il comune di Terracina e i Frangipane, che da circa cinquant'anni esercitavano una signoria pesante sulla città¹². I rapporti tra il ceto dirigente e i signori erano da tempo conflittuali e nonostante i tentativi di conciliazione attraverso patti concordati tra le parti, agli inizi del XIII secolo era esploso un più acceso

doveva rispondere solo al proprio vescovo. Per il principio della difesa della "libertas ecclesiae" la lettera è entrata a far parte della *Collectio canonum*: E. FRIEDBERG, *Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Berhard von Pavia*, Leipzig, 1897, p. 60, v. anche P. F. KEHR, *Regesta pontificum romanorum, Italia pontificia, Roma I*, p. 194; CONTATORE, *De historia Terracinensi* cit., p. 365). Sul problema della "libertas ecclesiae" in ambito comunale cfr. M. P. ALBERZONI, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Novara, Interlinea, 2001.

⁹ KEHR, *Italia Pontificia, Latium II* cit., p. 120; CONTATORE, *De historia Terracinensi* cit., p. 399.

¹⁰ Le uniche informazioni sul vescovo Simeone sono contenute nel documento del 1227 con il quale il successore di Simeone, Gregorio procede all'assegnazione di beni alla mensa canonica e ricorda: «Ecclesiam totam Sancti Silviani cum casalibus et sediminibus cum vineis omnibus, sicut bone memorie Symeon noster habuit tempore canonicatus sui in beneficium», cfr. CONTATORE, *De historia Terracinensi* cit., pp. 373, 375, 413.

¹¹ A Gaeta in un delicato momento data la minorità di Federico II, Innocenzo III nominò come vescovo Egidio (1200-1217), suo esperto e fidato consigliere, che aveva avuto diversi incarichi nella curia pontificia. Sulle nomine vescovili da parte di Innocenzo III, v. F. ALLEGREZZA, *I rapporti di Innocenzo III con gli episcopati dello Stato pontificio tra esigenze politiche e legami personali*, e P. MONTAUBIN, *Innocent III et les nominations épiscopales en Italie*, entrambi in *Innocenzo III. Urbs et Orbis*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 sett. 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, 2 voll., Roma, ISIME, 2003, pp. 749-777 e pp. 778-811.

¹² CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 195-228.

scontro, acuito dal nuovo corso che il pontefice aveva impresso alle relazioni con le aristocrazie locali e con i comuni¹³. Avvalendosi di ingiunzioni perentorie e moderate azioni diplomatiche Innocenzo III riuscì a ricondurre la città alle dirette dipendenze della Sede Apostolica, a ridurre i diritti dei signori e contestualmente a ricevere il giuramento di fedeltà nella forma dell'omaggio ligio da parte del ceto dirigente e dei *cives* di Terracina, nonché dai signori¹⁴. I Terracinesi diventavano uomini ligi del pontefice, un legame stringente che avrebbe caratterizzato le vicende della diocesi e della città, che fu sottoposta ad un controllo serrato essendo la città più meridionale del Patrimonio di S. Pietro, ma allo stesso tempo fu difesa dai vicini potenti, dai senatori di Roma, dai rettori. D'altra parte, l'imparzialità e la saggezza dei Terracinesi e del vescovo furono sollecitate dal pontefice Onorio III per risolvere controversie per problemi di divisione patrimoniale tra gli stessi Frangipane¹⁵. Inoltre, al vescovo Simeone faceva riferimento per appianare più gravi problemi politici; infatti nella rada del porto era alla fonda una galea di un conte tedesco in contrasto con l'imperatore Federico II, e il pontefice chiese che fosse acquistata da qualche mercante di Terracina¹⁶.

L'operato del vescovo Simeone si concretizzò in diversi aspetti della vita diocesana, che potrebbero essere riassunti nella definizione del territorio dell'ambito diocesano, nelle relazioni con i capitoli delle chiese di Priverno, Sezze, Sermoneta, nei rapporti con gli ordini monastici vecchi e nuovi, nella gestione del patrimonio della Chiesa e nella definizione del sistema parrocchiale. Gli interventi in tanti settori costituiscono un chiaro indicatore della complessità della diocesi, che nel XIII secolo completava un

¹³ Oltre a ALBERZONI, *Città, vescovi e papato* cit., si veda L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto, CISAM, 2007, pp. 4-12; per il Lazio, E. PETRUCCI, *Innocenzo III e i comuni dello Stato della Chiesa. Il potere centrale*, in *Società e istituzioni nell'Italia comunale: l'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*. Atti del Congresso storico internazionale (Perugia, 6-9 novembre 1985), Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1988, pp. 91-135.

¹⁴ Non ne abbiamo certezza ma il vescovo Simeone o la sua curia potrebbero aver prestato aiuto ai notai e giudici del comune nel comporre il lungo *libellus* che elencava i soprusi dei Frangipane, che i Terracinesi presentarono ad Innocenzo III nel 1203 circa. Il documento è edito in CONTATORE, *De historia* cit., pp. 52-55; sulle vicende G. FALCO, *I comuni della Campagna e della Marittima nel Medioevo*, in ID. *Studi sulla storia del Lazio nel Medioevo*, 2 voll., Roma, Società Romana di Storia Patria, 1988, vol. 2, pp. 537-544; CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 216-220.

¹⁵ P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, Roma, Tip. Vaticana, 1888, 2 voll, II, n. 2203.

¹⁶ *Ibid.*, nn. 4465-4466.

assetto che avrebbe avuto validità nei secoli seguenti. Su richiesta del vescovo Simeone il pontefice Onorio III confermò con una bolla l'unione alla diocesi di Terracina dei due episcopati di Priverno e di Sezze. Si tratta di un documento importante, rimasto testimonianza unica, in quanto sono andate perdute le bolle dei pontefici che avevano proceduto all'unione, ricordati nell'arenga: Alessandro II, Urbano II, Pasquale II, Celestino II, Alessandro III, Celestino III e Innocenzo III, tutti papi che avevano agito a vario titolo in città, nella chiesa e nella diocesi di Terracina. Come molti di questi lunghi documenti di conferma, così il privilegio appare composto di un nucleo più antico tratto da un atto precedente, lo mostrano i termini usati nel definire i beni (*fundi, coloniae, massae*), che non rispecchiano il linguaggio usuale all'inizio del XIII secolo; ad esso segue una seconda parte con il riferimento a provvedimenti presi da Alessandro III; infine vi si trova l'elencazione dei castelli (Sonnino, Rocca Secca, Roccagorga, Asprano, Maenza, Trevi, Sermoneta, Bassiano, Acquapuzza), tutti attestati dall'XI secolo, che componevano i due episcopati di Sezze e Priverno¹⁷. Il raccordo tra il vescovo e le chiese del territorio era mantenuto attraverso il *vicedominus*, di solito l'arciprete della chiesa matrice, Sezze, Priverno, e anche di Sermoneta, che svolgeva diverse funzioni nelle chiese locali: distribuzione del crisma e dell'olio santo, correzione di chierici e laici¹⁸.

L'amministrazione della diocesi portava il vescovo, accompagnato dagli arcipreti o dai vicedomini, a diversi spostamenti nei castelli nei quali egli celebrava cerimonie liturgiche nelle feste importanti e operava anche per dirimere questioni tra le diverse chiese. Così a Sermoneta verteva un contenzioso tra le chiese di S. Pietro in corte e di S. Maria per la primazia tra le due chiese, e sebbene la risoluzione a favore di S. Maria sia avvenuta con il successore di Simeone, Gregorio, nondimeno il processo era iniziato durante il suo episcopato¹⁹. A Priverno si era recato per stabilire il numero di cinque canonici della chiesa di S. Giovanni, confermato dal pontefice²⁰. Non mancavano spostamenti a Roma per seguire il concilio oppure nei centri della Campagna in cui risiedeva la Curia pontificia nei mesi estivi²¹.

¹⁷ CONTATORE, *De historia Terracinensi*, pp. 202-203.

¹⁸ PAGLIAROLI, *Il "castellum" di Priverno* cit., pp. 195-211.

¹⁹ Il processo è riportato in parte da P. PANTANELLI, *Notizie storiche appartenenti alla terra di Sermoneta*, a cura L. CAETANI, Roma 1911 (rist. Roma, Bardi, 1972), pp. 175-184.

²⁰ PRESSUTTI, *Regesta Honorii III* cit., vol. I, n. 3098 in data 14 febbraio 1221 (conferma), una seconda conferma il 7 ottobre 1223, *ibid.*, vol. II, n. 4525.

²¹ Il vescovo Simeone prima di un viaggio a Roma per partecipare al IV concilio Lateranense aveva ricevuto dal priore di S. Maria Basilice Nove di Terracina la somma di

Uno dei primi problemi affrontati riguardava i limiti dell'ambito diocesano: il vescovo agì nel settore meridionale cioè ai confini con la contea di Fondi, che nella particolare situazione geo-politica non era soltanto un limite dei territori delle due entità, il comune di Terracina e la contea di Fondi, ma era la frontiera tra due stati: il Regno e il Patrimonio di S. Pietro. In seguito al riconoscimento dei diritti d'uso del Salto, una zona di confine contesa con la comunità di Fondi²², il vescovo Simeone si era impegnato nell'edificazione di una chiesa dedicata a s. Leonardo, cui era annesso un ospedale, vicina al lago di Fondi chiamato allora de Barchis. La chiesa e l'ospedale, come è sottolineato dallo stesso vescovo, avevano trasformato un luogo pericoloso, ricovero di *latrones* e *malandrini*, in un rifugio sicuro e un asilo temporaneo per quanti passavano o sostavano nella fascia di frontiera²³. L'iniziativa del vescovo aveva un forte rilievo per la comunità di Terracina, in quanto la costruzione dell'edificio di culto e dell'ospedale concretizzava la stabilità della frontiera e la difesa di tutta l'area. Seguendo l'esempio o le sollecitazioni del vescovo i cittadini agiati contribuirono a costituire il patrimonio della chiesa con donazioni di terre, di case, di mulini²⁴. Lo stesso vescovo ne assicurava il servizio pastorale, affidandone la cura ai monaci cistercensi di S. Maria de Auricola del castello di San Lorenzo (oggi Amaseno)²⁵. La permanenza dei monaci di S. Maria de Auricola non durò a lungo in quanto, circa venti anni dopo, lo stesso vescovo Simeone nel 1223 affidava loro il monastero di S. Salvatore di Mileto, nel territorio del castello di Roccasecca, mentre la chiesa di S. Leonardo de Barchis, tornava nella disponibilità dell'episcopato, divenendo in seguito una porzione dei beni della mensa episcopale²⁶. Il vescovo Simeone intervenne anche nella parte opposta dell'ambito diocesano lungo la via Appia, ai confini con la diocesi di Velletri, in quanto investì, *beneficialiter canonice*, il chierico Fraiotta della chiesa di S. Leonardo de Strata (o de Silice), posta ai confini

«tres libras secundum quod ceteri priores ecclesiarum dederunt»: BAV, *Pergamene di Terracina*, 237. Nel luglio 1213 si trovava a Segni, dove risiedeva la curia pontificia.

²² Nel 1190, il conte di Fondi Riccardo dell'Aquila aveva concesso in cambio di aiuto militare l'uso del Salto: BAV, *Vat. Lat.*, 12634, ff. 54^r-55^r.

²³ CONTATORE, *De historia Terracinensi* cit., pp. 335-6; CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 71-4.

²⁴ BAV, *Vat. Lat.* 12632, f. 372, nn. 25, 26, 28.

²⁵ Su S. Maria de Auricola e il castello di S. Lorenzo oggi Amaseno: G. TOMASSETTI, *Amaseno*, Roma 1899.

²⁶ ASV, Reg. Vat. 12, n. 230, f. 161. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, II, n. 490.

del territorio di Sermoneta e quindi della diocesi²⁷. I provvedimenti del vescovo per le due chiese S. Leonardo de Barchis e S. Leonardo de Strata poste alle estremità del territorio diocesano miravano a sollecitare il popolamento e ad offrire il servizio religioso nelle zone marginali, facendo affidamento sul legame che si sarebbe creato tra il clero officiante e i fedeli. La creazione di solidali rapporti tra gli officianti e la popolazione dei fedeli si riscontra pure nella concessione della chiesa di S. Angelo del castello di Campo di Mele²⁸ ai monaci cistercensi di Fossanova. Il legame tra i Cistercensi e i vescovi di Terracina risaliva già al momento del loro insediamento nel monastero di Fossanova e rispondeva al progetto pontificio di favorire un ordine in forte espansione²⁹, coinvolgendo i monaci nella vita della diocesi rinnovata: in particolare, veniva loro richiesto l'esercizio di *cura animarum*. La chiesa di S. Angelo, chiesa del *castrum* di Campo della Mele, fortemente depauperata dai patroni e dal clero locale, aveva trovato nel cardinale di S. Pudenziana, Giordano da Ceccano, un solido sostegno economico attraverso le donazioni e il restauro delle strutture edilizie. Inoltre, il cardinale aveva consigliato la scelta cistercense, non solo perché memore del suo passato di abate di Fossanova, altresì per le strette relazioni tra la famiglia da Ceccano e il monastero³⁰. Nell'atto di concessione, il ve-

²⁷ In effetti il vescovo confermò la concessione a Fraiotta, operata dal capitolo di S. Maria di Sermoneta, della piccola chiesa rurale di S. Leonardo de Silice, PANTANELLI, *Notizie storiche* cit., pp. 255-256. In periodo successivo si era appropriato di questa chiesa il cardinale Riccardo Annibaldi che, nel 1273, la restituì alla chiesa archipresbiterale di Sermoneta riservandosene lo *ius patronatus* (*ibid.*, p. 309). Sulla chiesa, E. PARZIALE, *Insedimenti e viabilità nel Medioevo tra Velletri e Terracina. La via Appia, la via Pedemontana e le vie secondarie nel tratto pontino*, in *Una strada nel Medioevo*, a cura di M. RIGHETTI, Roma, Campisano Editore, 2014, pp. 83-84.

²⁸ La concessione di S. Angelo di Campo di Mele in F. UGHELLI, *Italia sacra*, X, Venezia 1722, coll. 1292-1293; E. PARZIALE, *L'abbazia cistercense di Fossanova. Le dipendenze in Marittima e l'influenza sulla produzione artistica locale tra XII e XIV secolo*, Roma, Campisano Editore, 2007.

²⁹ G. BARONE, *Il monastero cistercense di Marmosolio e la Chiesa di Roma a metà del XII secolo*, in *Il potere dell'arte nel Medioevo. Studi in onore di Mario D'Onofrio*, a cura di M. GIANANDREA - F. GANGEMI - C. COSTANTINI, Roma, Campisano Editore, 2014, pp. 331-337; M. T. CACIORGNA, *L'abbazia di Fossanova. Vicende e problemi di un'abbazia tra Stato della Chiesa e Regno (secoli XII-XIII)*, in *Il monachesimo cistercense nella Marittima medievale. Storia e arte. Atti del Convegno (Abbazie di Fossanova e Valvisciolo, 24-25 settembre 1999)*, a cura di R. Castaldi, Casamari, Edizioni Casamari, 2002, pp. 91-128.

³⁰ Su Giordano da Ceccano, cardinale di S. Pudenziana, V. PFAFF, *Ceccano, Giordano da*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 23, Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani, 1979, pp. 190-191. La concessione fu confermata da Onorio III, la clausola relativa al

scovo Simeone aveva introdotto una clausola significativa in quanto si richiedeva la presenza di monaci che fossero preti e si vietava esplicitamente la trasformazione della chiesa con i suoi possedimenti “in grangia”. Il contributo dei monaci nella cura pastorale si rivelava necessario in ragione della scarsità del clero in una diocesi che si andava riorganizzando, e conferma il consolidato rapporto con la struttura diocesana, base anche di successivi affidamenti e in particolare del monastero di S. Salvatore di Mileto³¹. Il servizio pastorale di una chiesa in uno spazio poco popolato realizzava l’aspirazione al *desertum* implicita nella scelta religiosa dei monaci, ma il vescovo avvertiva il pericolo che prevalesse l’interesse dei monaci alle attività economiche trascurando quello che appare nei suoi intenti il fine precipuo, consistente nel servizio liturgico³². Un’altra considerazione va fatta in merito alla dipendenza dal vescovo: l’abbazia di Fossanova forse non aveva l’esenzione e perciò il vescovo di Terracina era l’ordinario diocesano di riferimento, con il quale i monaci intrattenevano solidali rapporti, erano presenti tra il seguito del vescovo e agivano da testimoni ad atti importanti nella diocesi³³. Nei quattro atti di concessione a noi giunti di chiese e ospedali ai monaci bianchi si evidenzia un cambiamento nelle condizioni espresse nelle clausole finali, che negli atti più antichi prevedevano la messa in valore a fini economici degli spazi concessi, mentre in quelli più tardi prevaleva la richiesta del servizio pastorale.

servizio liturgico recita: «(episcopus) investiens hoc modo, quatenus in supradicta ecclesia S. Angeli semper sint duo clerici saeculares residentes, qui non desistant ibi celebrare misteria, quorum unum sit sacerdos et alius alterius ordinis clericus, vel ambo sint sacerdotes... qui mihi successoribusque meis Terracinensibus ecclesiae episcopis de officiis suis, sicut suis episcopis respondere teneantur. Ad hec predicta Ecclesia nullo tempore in formam Grangie instituetur»: UGHELLI, *Italia sacra* cit., coll. 1292-1293.

³¹ PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III* cit., vol. II, n. 4790; sul monastero O. BUCARELLI, *Insedimenti monastici nella media valle del fiume Amaseno* in *Le valli dei monaci*. Atti del convegno internazionale di studio (Roma-Subiaco, 17-19 maggio 2010, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto, Cisam, 2012, pp. 909-940.

³² La peculiare struttura della proprietà di Fossanova, una abbazia *non sorta in ordine* è stata sottolineata anche da R. COMBA, *Le scelte economiche dei monaci bianchi nel Regno di Sicilia (XII-XIII secolo): un modello cistercense?*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*, a cura di H. HOUBEN - B. VETERE, Lecce, Congedo 1994, pp. 117-164.

³³ Il favore dei pontefici nei confronti del monastero si manifesta nella concessione di beni e diritti d’uso nel territorio ma non risulta alcuna concessione di esenzione, esenzione che invece era sta già concessa a numerosi monasteri dell’Italia settentrionale, G. CARIBONI, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell’Italia settentrionale* in *Papato e monachesimo ‘esente’ nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D’ACUNTO, Firenze, University Press, 2003, pp. 65-109.

Altro aspetto rilevante nel quale s'impegnò il vescovo Simeone fu la strutturazione del sistema parrocchiale, che era stata sollecitata dal IV Concilio Lateranense. Si trattava di un passaggio importante anche per la funzione civile, in quanto i comuni modellavano sulla territorialità ecclesiastica la divisione urbana dei quartieri³⁴. Il vescovo Simeone stabilì che le decime canoniche spettavano soltanto alle chiese parrocchiali e battesimali. Infatti, il vescovo attraverso il suo procuratore aveva sequestrato le decime riscosse dalla chiesa di S. Nicola fuori Porta Maia, una chiesa dipendente da Montecassino. Il priore di S. Nicola, Benedetto Dente, aveva energicamente protestato, ma non era riuscito a soddisfare la richiesta del vescovo di presentare documenti idonei che provassero che la chiesa era battesimale e parrocchia³⁵. Per risolvere la questione, nel pronunciamento giudiziario, il vescovo si richiamava al rilievo della chiesa nel quadro dei luoghi di culto urbani e sottolineava che essa non aveva i requisiti per fruire delle decime canoniche: la chiesa di S. Nicola svolgeva il servizio pastorale per le funzioni liturgiche quotidiane e domenicali. Pertanto le parrocchie di Terracina all'inizio del XIII secolo erano, oltre alla cattedrale di S. Cesareo, la chiesa dei Santi Quattro, la chiesa di S. Maria di Posterla, S. Lorenzo, forse S. Maria Basilice Nove posta fuori città, ma nel corso dello stesso secolo la situazione sarebbe cambiata.

Un altro problema concerneva la divisione della mensa episcopale e canonica che a Terracina inizia presto rispetto ad altre diocesi del Lazio meridionale. Se già Alessandro III aveva ammonito il clero a mantenere la vita comune, in seguito il vescovo Tedelgario cominciò a fare delle concessioni ai canonici per soddisfare le loro richieste³⁶ ed evitare la separazione, fortemente in vista al papato. Nondimeno le spinte verso la spartizione del patrimonio della Chiesa di Terracina continuano durante il periodo di Simeone, sono testimoniate offerte e donazioni di terre fatte in favore della mensa vescovile, che comincia ad incamerare beni e redditi di chiese del territorio³⁷. Ciò nonostante il processo è procrastinato e soltanto il successo-

³⁴ PETRUCCI, *Pievi e parrocchie* cit., p. 1011-1014; G. M. VARANINI, *Comuni cittadini italiani e istituzioni ecclesiastiche* in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur*, a cura di M.T. CACIORGNA - S. CAROCCI - A. ZORZI, Roma, Viella, 2013, pp. 305-325 (317-18). A Terracina in questo periodo i quartieri erano chiamati *regiones*, prendevano i loro nomi dalle chiese principali, da un albero, da resti antichi: CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 99-134.

³⁵ CONTATORE, *De historia Terracinesis*, pp. 351-352.

³⁶ *Ibid.*, pp. 381-3.

³⁷ Nel 1221 Leone Puppa *miles* fece una donazione di terre situate verso il Circeo al vescovo Simeone e al capitolo di S. Cesareo, *ibid.*, pp. 383-384; nel 1224 il pontefice Onorio

re di Simeone, il vescovo Gregorio, nel 1227, fece delle concessioni assegnando a una nuova mensa capitolare un certo numero di beni, ma contestualmente rinnovava i vincoli dei canonici alla vita comune³⁸.

Il sentimento religioso della popolazione, che aveva avuto chiare espressioni nel XII secolo³⁹ nella formazione di associazioni di laici, i quali attraverso la fondazioni di chiese con annessi ospedali e con atti di oblazione verso la chiesa di S. Cesareo esprimevano la convergenza ideale con il clero locale, conserva la sua vitalità nel XIII. Intorno all'azione del vescovo Simeone convergono alcuni laici esponenti del ceto dirigente comunale, legati tra loro da relazioni parentali, i quali effettuano donazioni alla chiesa di S. Leonardo de Barchis⁴⁰; espressione di una religiosità popolare vissuta sono anche le offerte a S. Donato, una chiesa con annesso ospedale, edificata nel XII secolo, da parte di laici⁴¹, ed ancora oggetto di oblazione da parte di un artigiano⁴². La cattedrale di S. Cesareo e il vescovo Simeone serbano un posto di rilievo nella devozione popolare e continuano a ricevere non solo donazioni di terre e case, ma viene loro richiesto di accogliere laici fedeli come oblato. Molto sentito era il viaggio a S. Giacomo di Compostella, praticato da chierici⁴³ e da laici: è significativo il caso di Alvara, che prima di

III confermò la permuta avvenuta della chiesa di S. Maria di Auricola con il monastero di S. Salvatore di Mileto con la condizione che «abbas vero et fratres de Auricula cedunt ecclesiam Sancti Leonardi de Barcis ut videlicet medietas proventuum ipsius ecclesiae ac Sancti Silviniani de Pede Montis Ferronis ad supplementum mensae episcopalis, reliqua vero medietas in communem canonicorum mensam destinentur»: PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III* cit., n. 4790.

³⁸ CONTATORE, *De historia Terracinensi*, pp. 373-377; una divisione più completa nel 1248, confermata dal pontefice Clemente IV nel 1267. Il problema della vita comune del clero oggetto di numerosi studi, per la diocesi di Anagni è stato affrontato da P. MONTAUBIN, *Entre gloire curiale et vie comune: le chapitre cathédral d'Anagni au XIII siècle*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 109/2 (1997), pp. 303-442, qui 340-349.

³⁹ Al 1166 risale la testimonianza di una *fraterna clericorum Sancti Cesarii* (BAV, Pergamene di Terracina, cart. 3, n. 106). Sull'emergere del laicato e la funzione aggregante dalla metà del XII secolo della vita canonica, TOUBERT, *Les structures* cit., pp. 932-936.

⁴⁰ Vedi *supra*, nota 21.

⁴¹ La chiesa di S. Donato, che si trovava nella parte bassa della città, era stata edificata a partire dal 1140 e soltanto alla fine del secolo era completata, per le diverse donazioni e atti di oblazione, BAV, *Pergamene di Terracina*, cart. 1, n. 15, cart. 2 n. 69. L'elenco completo dei beni della chiesa venne stilato forse nel 1248 quando fu inglobata tra i beni della mensa del capitolo di S. Cesareo, cart. 1 n. 31. Sulla chiesa di S. Donato, CACIORGNA, *Una città di frontiera* cit., pp. 113-115.

⁴² BAV, *Pergamene di Terracina*, cart. 3 n. 134 (atto di oblazione di *Gregorius molendinarius* del 1201).

⁴³ Un prete di Sermoneta testimonia di essere stato assente in quanto «scilicet ultra mare ad Sanctum Iacobum»: PANTANELLI, *Notizie storiche* cit., p. 176.

intraprendere il pellegrinaggio, alla presenza del vescovo, dona i propri beni al marito. Al ritorno dalla Galizia, Alvara con il suo coniuge Marco offrono se stessi e i propri averi alla chiesa di S. Cesareo e al vescovo Simeone promettendo di restare al servizio della chiesa durante la loro vita; dal canto suo il vescovo, secondo un uso consolidato, s'impegna a mantenerli, difenderli e alimentarli nel corso della loro esistenza⁴⁴.

Sono consapevole che la documentazione pervenuta è decisamente troppo esigua per permettere un quadro approfondito della realtà sociale e soprattutto parrocchiale della diocesi di Terracina. Ciò nonostante appaiono chiariti alcuni aspetti significativi della complessità dei rapporti con gli enti monastici, benedettini e cistercensi, le tendenze centrifughe alla vita canonica – che in effetti a Terracina e a Veroli si consolida prima che in altre diocesi del Lazio –, ma anche un vivace sentimento religioso dei fedeli laici. Non sembra che nelle relazioni tra il vescovo e i ceti dirigenti comunali vi siano stati quei contrasti che in tanti comuni dell'Italia centro-settentrionale hanno comportato l'intervento del Papato per la difesa della *libertas ecclesiae*, cioè i diritti dei vescovi. Certamente il dominio dei Frangipane, e l'esercizio da parte loro di diritti in campo giurisdizionale erano causa allo stesso tempo del debole sviluppo comunale e dei limitati poteri dei vescovi.

⁴⁴ Il viaggio di Alvara era stato intrapreso nel 1221 e doveva essere durato circa due anni, in quanto l'atto di oblazione risale al 3 febbraio 1224: BAV, *Vat. Lat.*, 12632, f. 360; *Pergamene di Terracina*, cart. 2, n. 55.

MARIA GRAZIA DEL FUOCO

PER UNA CRONOTASSI EPISCOPALE TEATINA (SECC. V-XII)

Teatinorum episcoporum chronologia

Presso la Biblioteca Apostolica Vaticana è conservato un manoscritto inedito, attribuito ad un certo Sinibaldo Baroncini, vissuto tra la seconda metà del XVI e la prima metà del XVII secolo¹. Il manoscritto non presenta una intestazione, ma è conosciuto come: *Teatinorum episcoporum chronologia*². L'assenza del titolo, insieme alle correzioni, alle aggiunte interlineari

¹ Sinibaldo BARONCINI, Biblioteca Apostolica Vaticana, manoscritto Barb. Lat. 2291 (d'ora in poi BARONCINI). Per Sinibaldo Baroncini [Rimini?, seconda metà XVI sec. – Gissi (Ch), 1614] si vedano L. ANTINORI, *Annali d'Abruzzo dall'epoca preromana fino all'anno 1777 dell'era volgare*, opera manoscritta conservata presso la Biblioteca provinciale dell'Aquila (rist. an. Bologna 1971), t. XXI, pp. 686-699; G. RAVIZZA, *Notizie Bibliografiche che riguardano gli uomini illustri della città di Chieti e domiciliati in essa distinti in santità dottrina e dignità tratte da diversi autori accresciute e pubblicate con annotazioni da Gennaro Ravizza*, Napoli, Da' Torchi di Raffaele Miranda, 1830, p. 15; N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana et apparato a gli uomini illustri in lettere di Napoli e del Regno*, Napoli, Antonio Bulifon, 1678, pp. 365-366; quasi tutti gli studiosi sono concordi nel considerare Baroncini originario di Camerino. L'unico a pensarla diversamente è l'Ughelli, secondo il quale lo studioso sarebbe originario di Rimini: «[...] antiquarum rerum peritissimus Sinibaldus Baroncinus Ariminensis, Canonicus Teatinus»; *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium opus singulare provincii XX distinctum*, I-X, a cur. F. UGHELLI - N. COLETI, Venetiis, Apud Sebastianum Coleti, 1717-1722, VI, Venetiis 1720, col. 672 [da ora in poi UGHELLI, VI cit.].

² Questa opera è stata causa, nel XVIII secolo, di accese polemiche tra due eruditi locali: Girolamo Nicolino e Nicolò Toppi, entrambi espressione di quella erudizione nata nel '600 in seguito alla polemica tra cattolici e protestanti; a tal proposito si veda M. SPADACCINI, *Nicolò Toppi e gli scritti vari: Chieti e Penne*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archive und Bibliotheken», 90 (2010), pp. 225-250] e C. CICCARELLI, *Storie locali in Abruzzo di età moderna (1504-1806)*, Bibliografica 12, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, Libreria Colacchi, 2014, pp. 179-182 (Nicolino); 200-205 (Toppi). Nel corso dei secoli l'opera del Baroncini è stata utilizzata da diversi autori, a cominciare, appunto, dal Nicolino stesso, dall'Ughelli, che lo cita in introduzione alla sede teatina: «De ecclesie Teatinae digitate, dioecesi, Episcopiis, Coenobiis [...] supra laudatus Lucius Camarra, pluraque monumenta congesserat, sed morte praeventus Nicolao Toppio Concivi viro Clariss. opus perficiendum reliquit [...] antiquarum rerum peritissimus Sinibaldus Baroncinus Ariminensis, Canonicus Teatinus, quam nuper e Latino in vulgarem sermone translata sibi astruere conatus est vir bonus Heronymus Nicolinus in sua Teatinae civitatis Historia. Nos verò ex ipsa Baroncini serie; quale m.s. extat apud nos [...]» (UGHELLI, VI cit., col. 672); da Antonio Caracciolo e Giovan Battista Castrati, per la biografia di Gian Pietro Caracciolo, già arci-

e a margine, alla scrittura disomogenea e poco chiara, fanno nascere il sospetto che questo manoscritto sia una prima bozza di quella che sarebbe dovuta essere la cronotassi episcopale teatina, risultato di un lavoro di raccolta delle memorie più antiche della città e della sua chiesa, al quale era stato sollecitato dall'arcivescovo Matteo Samminato, che resse la cattedra teatina dal 1592 al 1607. Il Baroncini scrisse inoltre il *De Metropoli Teate ac Marruccinorum antiquitate et praestantia*, completata entro il primo decennio del Seicento, pervenuto anch'esso solo in forma manoscritta³.

L'opera del Baroncini si colloca esattamente nel periodo caratterizzato dalla rinascita culturale provocata dalla Controriforma; infatti, cronotassi episcopali di un certo affidamento si trovano solo a partire dal XVI secolo, dal momento in cui la riforma cattolica rivolge la sua attenzione alla realtà episcopale e diocesana, sottolineando l'importanza della scelta del vescovo, momento di verifica del retroterra sociale e religioso-culturale di ogni cittadino chiamato alla dignità vescovile⁴. Il quadro si presenta ancora più complesso se si considerano le diocesi dell'Italia meridionale che soffrono di una cronica dispersione della documentazione. La diocesi teatina non rappresenta una eccezione.

Chiarisco fin da ora che questo lavoro non vuole solo essere la ricostruzione cronologica della successione dei vescovi sulla sede episcopale teatina, quanto piuttosto un contributo alla ricognizione delle fonti relative all'argomento, lavoro che parte dall'opera inedita del Baroncini⁵.

vescovo di Chieti prima di diventare papa, cfr. Michele SPADACCINI, *Tommaso o Giustino? Alcune osservazioni sul cambio di patrocinato della città di Chieti*, in *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger, hrg. Maria STUIBER und Michele SPADACCINI, Bamberg 2014 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 18), pp. 347-367, spec. p. 350.

³ L'opera fu costantemente consultata, ne sono prova i due manoscritti conservati in Abruzzo, una copia, del XVII secolo si trova presso la Biblioteca Comunale di Vasto, un'altra della seconda metà del XIX secolo si trova nella Biblioteca Provinciale di Chieti. Una breve biografia del Baroncini è riportata al sito: <http://www.regione.abruzzo.it/xCultura/asp/loadDoc.asp?pdfDoc=xBeniCulturali/docs/personaggi/BaronciniSinibaldo1.pdf>, cons. il 20 aprile 2018.

⁴ A riguardo è interessante quanto afferma A. VASINA, *Vescovi e diocesi del basso medioevo italiano nella storiografia moderna*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*. Atti del VII Convegno di storia della chiesa (Brescia, 21-25 settembre 1987), a cura di G. De SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G. M. VARANINI, Roma 1990 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 43), pp. 1-27; spec., p. 23.

⁵ Il codice è stato analizzato da A. LORENZETTI, *Il Codice Barb. Lat. 2291 e il contributo di Holsteino al de Teate Antiquo di Lucio Camarra*, in «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae», 14(2007), pp. 333-361.

I risultati di questa esplorazione⁶ confermano il IX secolo come *terminus post quem* per una ricostruzione della serie dei presuli teatini supportata dalla documentazione. Tra i vescovi presenti negli elenchi correnti prima di questo periodo⁷, è testimoniato solo Quinto, che sottoscrive una sinodo nel 499, ma come vescovo *teanense*⁸. In attestazione unica e anch'essa non certa, troviamo un *Walano episcopo Teatino* presente al concilio romano convocato da Eugenio II nell'826; le due edizioni del concilio, quella del Baronio e quella del Mansi, non concordano nella lettura del testo, laddove il primo legge *Teatino*; il secondo riporta *Bala episc. Potentinae*⁹.

Il primo vescovo attestato è Teodorico, che convoca la sinodo dell'840¹⁰, ma il Baroncini sembra non conoscerlo, almeno in un primo momento, e

⁶ Gli elenchi utilizzati per questo contributo sono quelli di: G. NICOLINO, *Historia della città di Chieti*, Napoli, Per gli heredi d'Honofrio Savio, 1657 (ristampa fotomeccanica, Bologna, Forni, 1967); G. SCHWARTZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaiser mit den Listen der Bischöfe 951-1122*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1993 [ristampa anastatica della prima edizione 1913], p. 230; P. B. GAMS, *Series Episcoporum ecclesiae catholicae*, Graz, Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt, 1957 (ristampa anastatica dell'edizione del 1873-1886), pp. 875-876; per non appesantire ulteriormente il testo e considerato il carattere di puro riferimento bibliografico che rivestono queste citazioni, ho reputato opportuno non riproporlo in tutte le note, ma di aggiungerlo nella tabella finale.

⁷ Per un primo approccio ai problemi relativi alla cronotassi teatina nell'alto medioevo si rimanda alla tesi di laurea di M. SPADACCINI, *Cronotassi episcopale teatina tra tardo antico ed alto medioevo*, relatore L. Pellegrini, Università "G. D'Annunzio" Chieti, a.a. 2005/2006, pp. 121-124. Non mi soffermo sulla problematica relativa a s. Giustino primo vescovo di Chieti, per la quale rimando a SPADACCINI, *Tommaso o Giustino?* cit.; NICOLINO, *Historia* cit., p. 73. Dopo Giustino il Nicolino elenca s. Flaviano (*ibid.*, p. 103) e aggiunge una lista di otto nomi di santi che avrebbero retto la diocesi fino all'anno 500, precisando di aver trovato la lista, senza ulteriori indicazioni, in un calendario conservato presso la sede episcopale. Segue s. Urbano (*ibid.*, p. 104-106) e il nostro Quinto, dodicesimo vescovo.

⁸ «Quintus episcopus ecclesiae Teanensis subscripsi» cfr. <http://www.fscire.it/mansi/immagine/4528>, con. il 20 aprile 2018. Nè il Nicolino (*Historia* cit., p. 106), né l'Ughelli (VI cit., col. 678) accennano al testo della sinodo, accettando quindi la lettura di Teate al posto di Teano.

⁹ Per l'edizione di questo concilio tra i capitolarî carolingi si veda MGH LL, *Capitularia Regum Francorum* I, denuo editi A. BORETIUS, T 1, Hannoverae, 1883, p. 371 on line <http://www.dmg.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000820.html?pageNo=371&sortIndex=020%3A030%3A0001%3A010%3A00%3A00>, cons. il 20 aprile 2018; nell'edizione del Mansi si rimanda alla sinodo romano dell'859, cfr. <http://www.fscire.it/it/mansi/immagine/6166/#di-comboopere>, cons. il 20 aprile 2018. Walano potrebbe essere il vescovo ricordato da Teodorico nella sinodo dell'840, cfr. SPADACCINI, *Cronotassi* cit., pp. 140-144. Il vescovo non è presente in nessun elenco. Il Nicolino (*Historia* cit., p. 107) e l'Ughelli (VI cit., col. 678) proseguono con Barbaro, ovvero Barbato. Solo il Nicolino aggiunge s. Eleuterio e s. Cetto (*Historia* cit., p. 108, p. 109).

¹⁰ Trascritta dall'Ughelli (VI cit., Theodoricus, col. 679-681; NICOLINO, *Historia* cit., 116) da un esemplare conservato nell'archivio della diocesi, il documento è edito in MGH

parte da Teodorico II, che, qualora si trattasse dello stesso *vir venerabilis episcopus sancte Theatine Ecclesie* presente a un placito tenuto a Chieti nell'875, e del Teodorico a cui è indirizzata una lettera di Giovanni VIII nell'879¹¹, potrebbe essere stato eletto prima di quell'anno 880 riportato dal Baroncini come anno di morte¹², e ripreso dall'Ughelli. Nel periodo che intercorre tra i due Teodorici, riusciamo a individuare altri due vescovi, un certo *Lupus*, che insieme a *Sisismun* vescovo di Teramo partecipa ad una sinodo convocata da Drogo di Metz nell'844¹³, e Pietro¹⁴, assente alla sinodo nel'853, ma rappresentato dall'arcidiacono Urso¹⁵. Il Baroncini dopo aver annotato che tra Teodorico e Aimone (Rimone) è difficile ricostruire gli eventi¹⁶ – ma l'Ughelli utilizza questa informazione e la inserisce nelle poche

LL, *Concilia Aevi Karolini*, I.2, recensivit A. WERMINGHOFF, Hannoverae et Lipsiae, 1906, pp. 788-791; il curatore dell'edizione avverte della difficoltà di identificare i toponimi. Cfr. Baroncini cit., ff. 76^{r-v} e 77^{r-v}, dove si legge: «de Theodorico I episcopo Teatino» e prosegue con la trascrizione della documentazione relativa a Rainolfo.

¹¹ BARONCINI cit., f. 1: “II” in interlinea tra *Theodorico* ed *episcopo*. Cfr. C. Maranesi, *I placiti del «Regnum Italiae»*, Roma 1955 (Fonti per la storia d'Italia, 92), pp. 287-289. *Italia pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*, I-X, a cur. P. F. KEHR - W. HOLTZMANN - D. GIRGENSOHN, Berolini 1906-1975, IV. *Umbria Picenum Marsia*, Berolini, apud Weidmannos, 1909 (d'ora in poi KEHR, IV cit.), p. 268, nr. 1: il pontefice incarica i vescovi di Chieti, Teramo, Penne e Fermo, di occuparsi della causa di una certa *Theoderonae de Vivelata*, vedova di Tresigio.

¹² Baroncini cit., f. 5^r: «obiit Theodoricus episcopus anno domini 888 octavo idus Junii sextae Indictionis Stephano VI dicto V romano Pontifice» (NICOLINO, *Historia* cit., p. 116; UGHELLI, VI cit., coll. 682-683).

¹³ La sinodo venne convocata dall'arcivescovo di Metz per superare la crisi causata dall'elezione e consacrazione di Sergio II, avvenuta senza rispetto per i diritti dell'imperatore, cfr. RI I n. 1115a, in: Regesta Imperii Online, URI: http://www.regesta-imperii.de/id/0844-06-15_1_0_1_1_0_2458_1115a; oppure on line in PDF al sito http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0844-0847,_SS_Sergius_II,_Vita_Operaque_%5BEx_Mansi%5D,_MLT.pdf. MGH, LL, III., *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-859*, hg. von W. HARTMANN, Hannover, Hansche Buchhandlung, 1984; UGHELLI, VI cit., col. 681; NICOLINO, *Historia* cit., p. 120.

¹⁴ Il Baroncini sembra aver avuto dei problemi nella ricostruzione della successione dei vescovi teatini per il periodo precedente l'anno Mille. Infatti oltre ad aver dimenticato Teodorico I, non conosce né Lupo né Pietro che verranno inseriti, ma solo come annotazione, dopo Liundino, che visse tra la fine del 900 e l'inizio dell'anno 1000; cfr. BARONCINI cit., f. 12^v: *de Lupo*, in basso a destra; f. 17^r: *De Petro*. UGHELLI, VI cit., col. 682.

¹⁵ «Ursus archidiaconus vicem agens Petri Episcopi Teatinensis», cfr. <http://www.fscire.it/mansi/immagine/6176>, cons. il 20 aprile 2018.

¹⁶ BARONCINI cit., f. 5^v: «Annotatio: Quot quine fuerint episcopi Teatini hisce temporibus spacio annorum prope centum, quod inter Theodoricum et Aimonem episcopos excurrit

righe dedicate al vescovo Atinolfo, di cui però non sa aggiungere altro rispetto a ciò che è riportato nel Baroncini stesso¹⁷ – fa seguire un certo N. che avrebbe partecipato alla sinodo convocata da Giovanni IX e dall'imperatore Lamberto per trattare dell'affare Formoso¹⁸. In nessun elenco è registrato un vescovo il cui nome inizi con una N.

Il X secolo non presenta una situazione migliore, l'Ughelli, il Nicolino e lo Schwartz¹⁹ elencano gli stessi vescovi presenti nel manoscritto Baroncini: Rimone²⁰, Liundino²¹ e Lupo²², mentre un certo *Georgius Theatinus* (metà secolo X) è attestato solo negli scritti storico-politici di Dietrich von Nieheim, che in nota riporta la variante *Tudertinus*²³. Con il vescovo Liundino si varca

[obscurum] est, deiceps vero continuata, ac certim episcoporum series habebitur [...] suis locis observari [nolo]». Assenti in Nicolino, i due vescovi sono presenti nell'elenco dell'UGHELLI, VI cit., col. 683.

¹⁷ BARONCINI cit., ff. 7^{r-v}; 8^r: De Atinolpho seu Atanulpho; UGHELLI, VI cit., col. 683: rigo 19 del vescovo Atinolfo: «quemadmodum quot, quive fuerit Episcopi Teatini hisce temporibus spatio annorum prope centum, quod inter Theodoricum secundum, et Rimonem Episcopos excurrit, obscurum est. Deinceps vero continuata et certior Episcoporum series habebitur.»

¹⁸ Per quanto abbia cercato, non vi è traccia né nel Mansi né tantomeno nel Sigonio, citato dal Baroncini, di questo elenco di 72 vescovi che avrebbero partecipato a questa sinodo convocata a Ravenna, i cui atti, secondo quanto ci riferisce il Sigonio stesso, sarebbero stati ritrovati a Mantova, cfr. *Caroli Sigonii Historiarum de regno Italiae libri quindecim*, ex officina typographica And. Wecheli in Francofurti ad Moenum, 1575, on line al sito <https://archive.org/stream/carolisigoniihis00sigo#page/144/mode/2up>, cons. il 20 aprile 2018; BARONCINI cit., ff. 5^v-6^r.

¹⁹ UGHELLI, VI cit., coll. 683-684; NICOLINO, *Historia* cit., pp. 117-120; Schwartz cita nel suo lavoro sia il Nicolino che l'Ughelli, ma entrambi, e più il secondo che il primo, hanno come fonte di riferimento il Baroncini, con la conseguenza che anche Schwartz dipende "indirettamente" dal nostro manoscritto; cfr. SCHWARTZ, *Die Besetzung* cit., p. 230.

²⁰ BARONCINI cit., f. 10^r: De Rimone. Tranne piccole differenze, il testo dell'Ughelli ricalca quello del Baroncini, mentre il Nicolino ne fa un breve riassunto.

²¹ BARONCINI cit., ff. 10^v, 11^{r-v}; 12^{r-v}: De Liudino. Anche per questo vescovo il testo dell'Ugelli e quello del Baroncini possono essere sovrapposti fino alla trascrizione di uno o più documenti ai f. 13^v; 14^{r-v}; 15^{r-v}; 16^{r-v} che l'Ughelli non copia.

²² cfr. SCHWARTZ, *Die Besetzung* cit., p. 230; presenta la sola eccezione del vescovo Lupo, in nota l'Autore ne giustifica l'assenza precisando: «Der Name eines Lupus II soll sich in einer Handschrift einer "expositione in cinque profeti" finden; dieser Lupus soll identisch sein mit Lupus presbyter et primicerius, der die zitierte Urkunde von 972 unterschrieb (Nicolino, *Historia*, 120s.). Schon Ughelli (VI, 674) vermutete, daß jener zu streichen und vielmehr mit Lupus I (9. Jahrh.) zu identifizieren sei.» Se questa affermazione dovesse essere verificata, la "expositione in cinque profeti" sarebbe una delle prime opere prodotte da quello scrittorio voluto dal vescovo Teodorico nella sinodo dell'840.

²³ Ho deciso di inserire questo vescovo nell'elenco finale, nonostante la lettera di Leone VIII (964-965), che lo testimonia, sia un falso prodotto durante la lotta per le investitu-

la soglia dell'anno Mille e con lui la documentazione si arricchisce di sopravvivenze archivistiche locali²⁴.

L'XI secolo è ricco di problemi e di eventi per l'Italia in generale e per l'Abruzzo in particolare. Il papato, coinvolto nella riforma della Chiesa e nella sua affermazione temporale, non riesce più a proteggere l'Abruzzo – che aveva vissuto un momento particolarmente felice a metà del secolo, con l'accordo tra la dinastia Attonide-Conti dei Marsi e il papato stesso²⁵.

Quattro sono i vescovi elencati nel nostro manoscritto: Arnolfo, Attone, Teuzo e Rainolfo²⁶.

Per Arnolfo è difficile stabilire l'arco cronologico in cui resse la diocesi. Tutti gli autori fanno riferimento ad un solo documento del 1049, la permuta di un pezzo di terreno, atto notarile che l'Ughelli vuole conservato presso l'archivio diocesano di Chieti, ma che non compare nei registi Balducci²⁷.

re, cfr. MGH SS V.1, *Staatschriften des späteren Mittelalter*, V Bd., *Historische politische Schriften des Dietrich von Nieheim*, T.2. *Historie de gestis romanorum principum. Cronica. Gesta Karoli Magni imperatoris*, hrg. von K. COLBERG und J. LEUSCHNER(+), A. HIERSEMANN, Stuttgart, 1980, p. 27 nota 115; p. 34 (on line al sito <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000654.html?pageNo=34&sortIndex=010%3A100%3A0005%3A010%3A02%3A00&zoom=0.50>); cons. il 20 aprile 2018.

²⁴ È datato al 1006 la concessione in usufrutto da parte del vescovo di alcuni terreni presso Pescara con l'obbligo di pagare 6 denari di argento e l'offerta di cento *solidos* per la ristrutturazione di parte dell'episcopio; il regesto in A. BALDUCCI, *Regesto delle pergamene della Curia arcivescovile di Chieti, I (1006-1400)*, Casalbordino 1929, n. 1 (d'ora in poi Bald.Curia), la pergamena è conservata presso l'archivio diocesano di Chieti alla collocazione 1 Teate.

²⁵ Tali problematiche sono state studiate dal L. FÉLLER, *Les Abruzzes. Territoire, économie et société en Italie centrale du IX^e au XII^e siècle*. Rome, Ecole française de Rome, 1998 (Bibl. École française d'Athènes et de Rome, 300), pp. 846-848 e la bibliografia citata. Si veda inoltre R. PACIOCCO, *Commistioni e ambiguità. Il papato e le chiese locali tra XI e XII secolo*, in «Studi Medievali», 51 (2010), pp. 817-837; spec. le pp. 830-837 che l'Autore dedica alla *Marsia*.

²⁶ La successione dei vescovi sulla cattedra teatina di questo periodo è riportata in nota ai *Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio abbate Casinensi*, ed. G. SCHWARTZ et A. HOFMEISTER, Lipsia 1926, MGH SS XXX., Pars II., pp. 1128-1129: «3. Interea nec ea, quae de beato Felice audivi, monacho videlicet huius monasterii, silentio sunt praetermittenda. Quodam tempore, nescio qua de causa, ad Teatinam urbem isse me contigit; et cum ab episcopo* et clericis illius ecclesiae benigne ac amicabiliter susceptus essem atque orationis gratia ad ecclesiam me duxissent, facta oratione ad dexteram me ecclesiae contulit ibique aedeculam et altare conspexi.» nella nota collegata alla parola *episcopo* si legge: «Arnulfus (a. 1049); vel Atto (a. 1057 – 1071, Casini sepultus); vel Teuzo (a. 1073-74 consecratus)» on line http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000883_00416.html, cons. il 20 aprile 2018.

²⁷ BARONCINI cit., f. 20^{r-v} a 39^v; NICOLINO, *Historia* cit., p. 121; UGHELLI, VI cit., coll. 684-686 (l'Autore fa notare che tra i documenti trascritti per il vescovo, tranne quello del 1049, gli altri non lo riguardano direttamente); anche lo Schwarz, (sia in *Die Besetzung*

Le sopravvivenze documentarie non cambiano con il successore, Attone²⁸ – trasferito da Vittore II nel 1057 alla sede teatina dopo aver annullato la scissione della diocesi marsicana da quella di Valva-Sulmona, scissione voluta dalla potente famiglia comitale dei Conti dei Marsi. Attone non era il solo rappresentante della famiglia ad agire nella regione, il fratello Trasmondo diventò prima abate di S. Maria di Tremiti, poi di Casauria e, infine, vescovo di Valva (1074-1079). L'abbandono del seggio episcopale da parte di Trasmondo, che aveva deciso di concludere la sua carriera episcopale uscendo di scena per rifugiarsi a Montecassino, potrebbe essere la causa, a mio avviso, della conclusione di quel felice periodo di intesa tra il papato e le due famiglie comitali degli Attonidi e dei conti dei Marsi. È quanto si evince da una lettera di Gregorio VII inviata alla diocesi di Valva il 12 dicembre 1080²⁹. Nella lettera traspare il turbamento del pontefice per la scelta del presule di abbandonare la sua diocesi, Gregorio esorta i fedeli a considerare il loro vescovo, nel frattempo rientrato nella sua sede, alla stregua di un invasore e manda Giovanni suddiacono a sopperire alle necessità della diocesi in attesa dell'elezione del nuovo pastore.

Con una accorta politica matrimoniale gli Attonidi di Chieti erano riusciti a legare la propria famiglia con quella dei conti dei Marsi e così, in sintonia con il papato, avevano permesso «l'institution d'une dynamique réformatrice étendue à l'ensemble des Abruzzes»³⁰. Prova di questa sintonia potrebbe essere la presenza di Attone alla sinodo di Roma convocata da Nicolò II nel 1059³¹ e la conferma dei possessi alla diocesi di Chieti e di Penne. Il

cit., p. 230 che nei *Dialogi de miraculis* cit.) cita solo questo documento e rimanda all'Ughelli.

²⁸ BARONCINI cit., f. 28^v a 48^v, UGHELLI VI cit., coll. 686-690; 691-696; SCHWARTZ, *Die Besetzung* cit., pp. 230-231; NICOLINO, *Historia* cit., p. 121. cfr. KEHR, IV cit., IV, p. 268, nr. 2.

²⁹ Cfr. P. JAFFÉ, *Monumenta gregoriana*, Berolini 1865 (Bibliotheca rerum germanicarum, T. II), p. 446, registro VIII, epistola 15; *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I-II, congesserunt Ph. JAFFÉ - S. LOEWENFELD - F. KALTENBRUNNER - P. EWALD, Lipsiae 1885-1888, n. 3911.

³⁰ FÉLLER, *Les Abruzzes* cit., p. 846.

³¹ Anche in questo caso è presente una diversa lettura dei codici che ci trasmettono la sinodo, in quello vaticano è riportato *Atto episcopo Reatensis*, nel codice del monastero di Floreffa (Belgio) (*ex codice florefiensi apud Martene*) è riportato *Atto episcopo Teatensis*, cfr. la riproduzione on line sia del Mansi <http://www.fscire.it/it/mansi/immagine/9956/#di-comboopere> che del Martene http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/208_Martene/1724-1724,_Martene-Durand,_Veterum_Scriptorum_Monumentorum_Amplissima_Collectio_07,_LT.pdf. Il Mansi stesso, in introduzione alla trascrizione dei canoni conciliari, scrive delle difficoltà incontrate nella ricerca di un codice completo relativo a questa sinodo (*ibid.* p. 907). In ogni caso è interessante notare come nell'elenco dei vescovi troviamo, al

pontefice si garantiva così la fedeltà anche del vescovo di Penne nel momento difficile di espansione della presenza normanna in Italia meridionale. Insieme ai possedimenti, nel documento – conservato presso l'archivio diocesano³² – veniva confermato, al vescovo di Chieti e ai suoi successori, anche il governo della città. Durante l'episcopato di Attone si colloca quella che il Féller definisce: la *persécution des juifs d'Aterno*, a dimostrazione del potere comitale in un momento in cui la famiglia Attonide occupava anche il seggio episcopale³³. La vicenda è presto narrata³⁴: nel 1062 in Aterno, l'attuale Pescara, un gruppo di ebrei³⁵, riuniti la sera del giovedì santo nella Sinagoga, spalmarono di cera una vecchia tavolozza, vi disegnarono sopra i contorni del corpo di Gesù e conficcarono spine nelle mani, nei piedi e intorno al capo, mentre tre di loro, Giuda Samuel e Mel, vi lanciarono una freccia. Solo il giorno dopo scoprirono che dalla tavolozza era sgorgato sangue. Timorosi della ritorsione che sarebbe seguita ad un simile sacrilegio, rasero la tavolozza e ripulirono il pavimento, raccogliendo parte del sangue in una ampolla. Una lite provocata da interessi economici portò, tre anni dopo, un ebreo battezzato a rivelare alla corte di Trasmondo il sacrilegio della Sinagoga. La gravità del reato giustifica la reazione del conte che, por-

n. 28 il nostro Attone, al n. 61 un certo *Gerardus episcopus Teatinus* che diventa *Reatinus* nel codice Vaticano. Per l'abbazia di Floreffe si veda U. CHEVALIER, *Repertoire des sources historique du moyen age*, on line al sito: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k406137f/f564.image.r=Chevalier%20Sources.langFR>, cons. il 20 aprile 2018.

³² Coll. 7 Teate; Bald. Curia 6.

³³ Il Féller (*Les Abruzzes* cit., pp. 708-716 e la bibliografia ivi citata) si è fermato a lungo sulla vicenda, rappresentata come l'apice del potere comitale, prima dell'arrivo dei normanni.

³⁴ UGHELLI, VI cit., coll. 691-696; Baroncini cit., ff. 40^v-48^v. Il testo, non completo, almeno a un veloce confronto con quello trascritto dall'Ughelli, nella prima parte presenta una serie di correzioni e aggiunte interlineari, segno delle difficoltà incontrate nella lettura dell'esemplare in suo possesso, sicuramente una copia in cattivo stato di conservazione, non essendoci pervenuto il manoscritto originale. Il Baroncini sembra aver optato non per la trascrizione completa del racconto, ma per un riassunto dello stesso, che potrebbe essere una ulteriore spiegazione degli interventi sul testo, forse in dubbio sulla sua autenticità, nonostante la vicenda si collochi perfettamente, come afferma giustamente il Féller, nel contesto del movimento antisemita dell'XI secolo. Per una analisi linguistica del testo cfr. G. MINCIONE, "*Tractatus de Passione Domini facta in Civitate Aternensi*" di Attone vescovo di Chieti, in «Abruzzo. Rivista dell'Istituto di Studi Abruzzesi» 5 (1967), pp. 99-122. Il lavoro di analisi linguistica del Mincione, sul testo dell'Ughelli, è prezioso ed è finalizzato a riconoscere nel vescovo Attone l'autore del Trattato. Sorge però un dubbio: la quasi perfezione della forma letteraria non potrebbe essere la prova che ci troviamo di fronte ad un falso?

³⁵ Il testo trascritto dall'Ughelli ne conta dieci (IV cit., col. 691). Per la presenza ebraica in Italia meridionale cfr. N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, p. 37.

tata la tavolozza e la lancia nella chiesa di San Salvatore, costruita presso la città, trasformò la Sinagoga in chiesa cristiana. L'ampolla la tavolozza e la lancia furono all'origine di tanti miracoli, così che la nuova chiesa prese in nome di Santa Gerusalemme³⁶.

L'elezione di Trasmondo alla cattedra valvense è contemporanea all'elezione di Teuzo³⁷ a quella teatina, avvenuta durante il primo anno di pontificato di Gregorio VII. Di questo vescovo non ci è stata tramandata memoria, l'Ughelli conta cinque anni di episcopato, ma con un vicario, *absente Episcopo*, e si raccorda con il Baroncini nella descrizione di alcuni inventari, dispersi, dei paramenti e dei libri presenti nella Chiesa teatina³⁸.

Il successore, Rainolfo³⁹, è forse l'unico presule di questo periodo che gode di una buona attestazione documentaria⁴⁰. Da quanto si desume dai

³⁶ Negli anni Novanta del XX secolo Andrea Staffa, in una relazione sugli scavi nel centro storico di Pescara, espresse un dubbio circa la natura di Sinagoga della chiesa di S. Gerusalemme. Secondo l'Autore l'edificio trasformato ha «confronti puntuali in una serie di monumenti a schema centrale tutti inquadrabili all'inizio, o tutt'al più nei primi decenni del IV secolo. Identico per tipologia, tecnica costruttiva e finanche dimensioni appare il mausoleo circolare di S. Elena a Roma, detto Tor Pignattara», tesi confortata da un'epigrafe frammentaria ancora leggibile fino al secolo scorso, con riferimenti relativi ad un tempio o ad un'area dedicata alla divinità «(Vic)toriae Augustae Sacrum»; cfr. A.R. STAFFA, *Scavi nel centro storico di Pescara, 1: Primi elementi per una ricostruzione dell'assetto antico ed altomedievale dell'abitato di "Ostia Aterni-Aternum"*, in «Archeologia medievale» 18 (1991), pp. 201-367, spec. pp. 262-268 e la bibliografia ivi citata.

³⁷ P. JAFFÉ, *Monumenta gregoriana cit.*, p. 108: registro I epistola 86: «In hoc primo anno pontificatus sui ipse dominus Gregorius papa constituit et consecravit archiepiscopos et episcopos per diversa loca [...] item in marchia Firmana Trasmundum Valvenssem, Teuzonem Teatinum [...]».

³⁸ BARONCINI cit., f. 49^v-53^r; UGHELLI, VI cit., 696; NICOLINO, *Historia cit.*, p. 127, SCHWARTZ, *Die Besetzung cit.*, p. 231.

³⁹ BARONCINI cit., ff. 53^v-58^{rv} interrotto con un rimando - *sedis* - che trova riscontro nel f. 78 e prosegue fino a f. 85^r; UGHELLI VI, 696-702; SCHWARTZ *Die Besetzung cit.*, p. 231; NICOLINO, *Historia cit.*, p. 127. Questo vescovo viene spesso confuso con Arnolfo, non ultimo E. DOUBLIER, *I rapporti tra la chiesa romana e gli enti monastici della Marsia nei secoli XI-XII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 2013, n. 1, p. 3-35, spec. p. 12: «Il più antico tra i documenti papali conservati, in cui affiorino questioni giurisdizionali di marca essenzialmente ecclesiastica, risale invece al pontificato di Urbano II. Si tratta di una lettera che, dietro sollecitazione del vescovo di Chieti Arnolfo, il papa cluniacense indirizzò nel 1098 all'abate di S. Giovanni in Venere» e rimanda, in nota, alla *Postquam a te* (1098), IP IV, 297, nr. 5. Il documento al quale fa riferimento l'Autore è al nr. 4 di p. 268; al nr. 5, di p. 269, è citato il documento di Pasquale II del 1115 di conferma della donazione riportata al nr. 3: il vescovo citato in entrambi i documenti è Rainolfo. Arnolfo resse la chiesa teatina, molto probabilmente, all'inizio del secolo; cfr. *supra* nota 27.

⁴⁰ Questo vescovo aspetta ancora di essere studiato in modo adeguato. Una ottima base di partenza sono le pagine che Féller gli ha dedicato in *Les Abruzzes cit.*, pp. 740-746.

documenti, a lui viene affidata l'organizzazione e la ristrutturazione della diocesi con una serie di nuove annessioni, come quella del *castrum* di Sculcola con tutte le sue pertinenze, donato da Trasmondo III⁴¹, in una data che una mano posteriore annota sul verso della pergamena al 1086, e quella del castello di S. Paolo sopra il fiume Pescara donato da un certo Goffredo della Volturara⁴². Due donazioni, queste, che assumeranno un significato particolare per il vescovo, poiché la prima, annettendo un'estensione di territorio non certo piccolo nei possessi della diocesi teatina, gli avrebbe dovuto consentire di intervenire personalmente contro l'avanzata normanna, mentre la seconda, che tra gli obblighi feudali prevedeva il mantenimento di un *miles*, lo avrebbe posto in rapporto di vassallaggio con i nuovi conquistatori⁴³ con i quali egli tenta di stabilire un accordo che porti il massimo vantaggio alla diocesi⁴⁴.

Il Baroncini introduce i presuli del XII secolo dalla trascrizione, incompleta, della vita di alcuni santi⁴⁵: I vescovi sono: Rogerio, Guglielmo, Andrea, Gerardo⁴⁶,

⁴¹ Coll. 9 Teate; Bald. Curia 8 (1086); KEHR, IV cit., p. 268.

⁴² BARONCINI cit., ff. 78^r-80^v; UGHELLI VI cit., coll. 700-701.

⁴³ Per l'organizzazione e gli obblighi feudali del periodo normanno si vedano: *Catalogus baronum*, a cura di E. JAMISON, Roma, ISIME, 1972 (Fonti per la storia d'Italia, 101,1), *Catalogus baronum. Commentario*, a cura di E. CUOZZO, Roma, ISIME, 1984, (Fonti per la storia d'Italia, 101,2). Per le vicende relative all'episcopato testino durante il periodo normanno posso solo rimandare ad una tesi di laurea discussa da M. DEL MONTE, *La Chiesa teatina tra Attonidi e Normanni*, rel. prof. Luigi Pellegrini, a.a. 2002/2003 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università "G. D'Annunzio" di Chieti; tesi che l'Autore non mi ha permesso di consultare.

⁴⁴ Per questo presule sono presenti in tutto quattro documenti nell'archivio diocesano, datati tra il 1086 e il 1101: oltre quello alla nota 41, Coll. 11 Teate; Bald. Curia 9 (1095); Coll. 12 Teate; Bald. Curia 10 (1099); Coll. 13 Teate; Bald. Curia 11 (1101).

⁴⁵ BARONCINI cit., da f. 59^r a f. 69^v, il testo non sembra essere completo, in basso a destra troviamo un richiamo alla pagina successiva che non trova riscontro. La presenza al f. 71 di un frammento di una lettera di Nicola [V] molto probabilmente relativa al monastero Heilig Kreuz di Donauwörth; ai ff. 72^r-75^v di notizie relative all'arcivescovo Samminato; ai ff. 76^r-77^v l'aggiunta del vescovo Teodorico e il prosieguo della trascrizione dei documenti relativi a Rainolfo ai ff. 78-85 - con una numerazione delle pagine che non si interrompe - potrebbe far pensare che, al momento dell'arrivo presso la Biblioteca Apostolica, il Baroncini non fosse rilegato. Si potrebbe ipotizzare che il manoscritto presente in Biblioteca sia quello appartenuto all'Ughelli stesso, ma successivamente scorporato da quell'insieme dei Barberini latini (3205, 3212, 3216) che conservano i suoi manoscritti.

⁴⁶ Rogerio: BARONCINI cit., f. 85^v; UGHELLI VI cit., 702; NICOLINO, *Historia* cit., p. 132. Guglielmo: BARONCINI cit., f. 86^r-87^v; UGHELLI VI cit., coll. 702-703; NICOLINO, *Historia* cit., p. 133; KEHR, IV cit., p. 269, nr. 5. Andrea: BARONCINI cit., f. 88^r; UGHELLI VI cit., 703. Gerardo: BARONCINI cit., f. 88^v; ff. 90^r-94^r; UGHELLI VI cit., coll. 703-5; NICOLINO, *Historia* cit., p. 134; KEHR, IV cit., p. 269, nr. 6.

Pietro II⁴⁷, Roberto⁴⁸, Alando, Andrea⁴⁹, Bartolomeo⁵⁰, ai quali vanno aggiunti *Attone II* e *Rustico*⁵¹, successivamente depennati dallo stesso autore. I primi quattro sono presenti anche nell'elenco dello Schwartz, il quale aggiunge, dopo Rogerio, un certo Alberico: monaco di San Clemente; secondo l'Autore, che ne nota l'assenza negli elenchi correnti, non sarebbe riuscito a tenere testa agli oppositori e quindi, dopo la rinuncia all'episcopato, nel 1110 diviene abate di San Clemente a Casauria dove muore due anni dopo⁵².

Presso l'archivio diocesano sono state tramandate testimonianze di cinque vescovi, sei se si considera la donazione del castello di Sculcola a Rainolfo, di cui abbiamo già parlato: Guglielmo, Gerardo, Roberto⁵³, Alanno (Alando) Andrea e Bartolomeo⁵⁴. La documentazione pervenuta attesta un

⁴⁷ BARONCINI cit., f. 89^r. Nel testo il Baroncini cita la presenza del nostro vescovo in un documento di Enrico VI al monastero di Montecassino. In realtà sono due i documenti presenti nei *Regesta Imperii* che riportano, tra i sottoscrittori, un certo Petrus, ma in entrambi i casi è definito *Theano episcopus* oppure *Theanensi episcopus*. I registi dei due documenti, emessi entrambi ad Acerra il 21 e 23 maggio 1191, sono editi nei *Regesta Imperii* [RI IV,3 n. 152, in: *Regesta Imperii Online*, URI: http://www.regesta-imperii.de/id/1191-05-21_1_0_4_3_1_212_152 RI IV,3 n. 153, in: *Regesta Imperii Online*, URI: http://www.regesta-imperii.de/id/1191-05-23_1_0_4_3_1_213_153 (cons. il 22.10.2017); secondo l'Autore il documento del 23 maggio sarebbe un falso della seconda metà del XIII secolo; creato sulla falsariga del documento del 21 maggio.

⁴⁸ BARONCINI cit., ff. 96^r-97^v; UGHELLI VI cit., 704; NICOLINO, *Historia* cit., p. 136, nella trascrizione del documento di donazione l'Ughelli ripropone la stessa pausa con tre punti sospensivi presenti in Baroncini, f. 91^{r-v}, ad ulteriore prova della dipendenza del testo dell'Ughelli dalla nostra fonte. Nel manoscritto si prosegue, ai ff. 98-99 con la trascrizione di un documento relativo al vescovo Gerardo.

⁴⁹ Alando: BARONCINI cit., f. 100^{r-v}; UGHELLI VI cit., col. 706-707; NICOLINO, *Historia* cit., p. 137. Andrea: BARONCINI cit., ff. 101^r-102^v; NICOLINO, *Historia* cit., p. 137; KEHR, IV cit., p. 269, nr. 8; UGHELLI VI cit., col. 707-712, sia l'Ughelli che il Gams prima di Bartolomeo inseriscono un certo Pietro. Il documento di conferma di Alessandro III è conservato presso l'Archivio diocesano alla collocazione: Coll. 21 Teate; A. BALDUCCI, *Regesto delle Pergamene e codici del capitolo metropolitano di Chieti*, Casalbordino 1929, p. 12, n. 3 [da ora in poi Bal.Cap.].

⁵⁰ BARONCINI cit., ff. 103^r a 105^v; UGHELLI VI cit., coll. 712-724; NICOLINO, *Historia* cit., p. 138-39.

⁵¹ BARONCINI cit., f. 94^v-95^v, espunti, ma ripresi dall'UGHELLI VI cit., col. 705-706; con la trascrizione di un documento di Rustico; NICOLINO, *Historia* cit., p. 135.

⁵² SCHWARTZ, *Die Besetzung* cit., p. 231: «Albericus. Mönch in Casauria-Pescara, konnte sich im Bistum nicht gegen seine Gegner halten, dankte ab und wurde 1110 Abt von Casauri, wo er 1112 starb (Chron. Casaur. ed Muratori, Rer. It. SS. II^{II}, 879. In der Lokaltradition (auch bei Ughelli) nicht mitgezählt.»

⁵³ Coll.17 Teate, Bal.Curia 15.

⁵⁴ Coll. 23 Teate, Bald.Curia 19 (1192); Coll. 27 Teate; Bald.Cap. 7 (1208).

progressivo ampliamento dei possedimenti della diocesi: a Guglielmo⁵⁵ Cono e Roberto, figli di Gisone *de comitatu Teatino* donano il castello di Orni con tutte le pertinenze, proprietà confermata al successore Gerardo⁵⁶; mentre Roberto di Loritello concede ad Alanno e alla sua chiesa *pro redemptione animae domini regis Rogerii* tutte le decime del suo demanio, comprese quelle del ponte sull'Aterno e del porto⁵⁷; alla fine del secolo è la stessa regina Costanza a donare a Bartolomeo e alla sua chiesa Villamagna e Forca⁵⁸. Il documento di conferma di tali beni ad Andrea vescovo da parte di Alessandro III nel 1173 - al momento del passaggio dalla monarchia normanna alla sveva - offre un quadro completo dei possedimenti della diocesi, organizzati all'interno dei confini oramai consolidati che vanno da

Staffilo inter montes et ipso monte de Ursa et quomodo pergit in Coza et ponit terminum in aqua sub[t]us terra usque ad aquam Sonulam et quomodo pergit usque in montem de Teste et vadit per crinis montem et q[ual]iter pergit usque mons Sclavi et quomodo pergit in ipso f[lu]mine qui dicitur Trinium usque ad litora maris et per litora maris usque in Piscariam et redit in priorem finem, videlicet in predicto Staffilo⁵⁹.

Andrea sembrerebbe concludere un periodo di vacanza del seggio episcopale testimoniato da tre lettere di Alessandro III emesse tra il 1168 e il 1172. In esse il pontefice, che per le altre sedi episcopali della Marsia coinvolge i rispettivi presuli, si rivolge ai canonici, nella prima, al capitolo, nella seconda, nell'ultima lettera, indirizzata al clero della diocesi, appare vacante anche la sede di Forcona⁶⁰.

A conclusione di questo breve saggio il quadro che ne risulta mostra problemi relativi soprattutto, come consueto, alla documentazione altomedievale, che presenta dubbi di lettura, oppure è sopravvissuta in una tradizione unica e non sicura, solo a partire dalle sopravvivenze archivistiche locali è possibile proporre una cronotassi episcopale più certa.

⁵⁵ Coll. 14 Teate, Bald.Curia 12 (1113); Coll. 15 Teate; Bald.Curia 13 (conferma di Pasquale III).

⁵⁶ Coll. 16 Teate, Bald.Curia 14 (1120).

⁵⁷ Coll. 19 Teate, Bald.Curia 17 (1157).

⁵⁸ Coll. 25 Teate, Bal.Curia 21 (1198) di questo documento è presente in archivio la copia cartacea del sec. XIX catalogata come: *Copia delle carte di donazioni, concessioni e conferme fatte alla chiesa metropolitana di Chieti*, ff. 23-24.

⁵⁹ Coll. 21 Teate; BalCap. 3 (a. 1173).

⁶⁰ KEHR, IV cit., p. 270, nn. 1-3.

La tabella inserita qui in appendice mette a confronto i dati offerti dai quattro autori che propongono un elenco completo delle presenze episcopali sul seggio teatino⁶¹; in una colonna a parte sono stati inseriti le due testimonianze assenti dai diversi elenchi. Come si può notare, nonostante il Baroncini sia stato utilizzato dal Nicolino e dall'Ughelli - in quest'ultimo è possibile leggere, in qualche caso, parola per parola il testo del Baroncini - gli elenchi mostrano differenze che lasciano spazio ad ulteriori approfondimenti.

Baroncini	Nicolino	Ughelli	Gams	fuori elenco
	S. Giustino	S. Justinus	S. Justinus	
	S. Flaviano		S. Flavianus	
	S. Siro		S. Syrus	
	S. Sansone		S. Janso	
	S. Zenone		S. Zeno	
	S. Pamphilo		S. Panphilus	
	S. Leone		S. Leo	
	S. Severino		S. Severinus	
	S. Germano		S. Germanus	
	S. Vincenzo		S. Vincentius	
	S. Urbano		S. Urbanus	
	Quinto (499)	Quintus	Quintus	
	Barbaro/Barbato	Barbatum	Barbatum	
	S. Eleuterio		S. Eleutherius	
	S. Ceteo/Pellegrino			Walano (826)
	Theodoricus I (840)	Theodoricus I	Theodoricus I	
		Lupus	Lupus	
		Petrus	Petrus	
			Gribaldus (874)	

⁶¹ Ci sono altri due elenchi, entrambi manoscritti, che non sono stati presi in considerazione in questo lavoro: si tratta dell'elenco di D. Giambattista Federici, conservato a Montecassino (SPADACCINI, *Cronotassi* cit., p. 165) e quello di Francesco Brunetti nella Biblioteca provinciale M. Delfico di Teramo (SPADACCINI, *Tommaso o Giustino?* cit., p. 388); per i quali rimando ai contributi di Spadaccini.

Theodoricus II (f. 1) N.	Theodorico II (880)	Theodoricus II	Theodoricus II	
Atinolpho/ Atanulpho (f. 7)		Athinolphum sive Athinulphum	Athinolphum sive Athinulphum	<i>Georgius Teatinus</i>
Aimone/Rimone (f. 10)	Rimone/Raymone (964)	Rimo	Rimo	
Liundino (f. 10 ^v)	Liudino/Lodovico (965)	Liudinus	Liudinus	
Lupo (f.18; f. 12 ^v solo annotato)	Lupo (1008)	Lupus	Lupus	
Pietro (f. 17)				
Arnolfo (f. 20)	Arnolfo (1049)	Arnolphus seu Arnulphus	Arnolphus seu seu Arnulphus	
Attone I (f. 28 ^v)	Attone I (1056)	Actus vel Acto	Actus vel Acto	
Theuxo (f. 49 ^v)	Theuxo (1072)	Theuxo	Theuxo	
Raynulpho (f. 53 ^v)	Raynolfo (1087)	Raynulphus sive Raimo	Raynulphus sive Raimo	
Theodoricus I(f. 76)				
Rogerio (f. 85 ^v)	Rogiero Bursellec (1107)	Rogerus	Rogerus	Alberico
Guglielmo I (f. 86)	Guglielmo I (1108)	Guillelmus	Guillelmus	
Andrea I (f. 88)		Andreas	Andreas	
Gerardo (f. 90; f. 88 ^v solo annotato)	Girardo (1118)	Gerardum	Gerardum	
	Attone II (1125)	Acto II	Acto II	
	Rustico (1130)	Rusticus	Rusticus	
Pietro II (f. 89)				
Roberto (f. 96)	Roberto (1140)	Robertus	Robertus	
Alando (f. 100; f. 97 ^v solo annotato)	Alando (1150)	Alandus	Alandus	
Andrea II (f. 101)	Andrea (1177)	Andreas Petrus II	Andreas Petrus II	
Bartolomeo I (f. 103)	Bartholomeo I (1190)	Bartholomaeus	Bartholomaeus	

LUIGI PELLEGRINI

DA S. SPIRITO DEL MORRONE
ALLA “PROVINCIA” DI TERRA DI LAVORO

Un accenno alle fonti

Il 31 maggio 1669 moriva l'abate celestino Ludovico Zanotti da Cesena. Egli lasciava un imponente lavoro di raccolta e trascrizione della documentazione allora conservata negli archivi dei due principali monasteri dei Celestini, S. Spirito a Maiella e S. Spirito del Morrone di Sulmona¹, monasteri dai quali la nuova aggregazione religiosa aveva assunto la denominazione: *Ordo Sancti Spiritus de Majella, Ordo Murronensium*. Gli *Archivia Celestinorum*, redatti dallo Zanotti tra l'inizio degli anni Quaranta e la fine degli anni Cinquanta del secolo XVII², ci forniscono i *Registra scripturarum* di ciascun fondo. Nel suo incarico di Visitatore generale dell'Ordine tra il 1637 e il 1641 l'autore dovette prestare particolare attenzione alla documentazione archivistica e alla sua conservazione, per la quale dimostra una spiccata sensibilità, che egli indirizzò nella raccolta della documentazione di base per ricostruire la storia dell'Ordine³.

¹ L. ZANOTTI, *Digestum scripturarum Coelestinae Congregationis iuxta temporum seriem collectarum a Ludovico Zanotto de Caesena s(acrae) t(heologiae) p(rofessore) in eadem Congregatione abbate*, (riproduzione anastatica in *Regesti Celestini di Ludovico Zanotti*, II-V, L'Aquila, Deputazione abruzzese di storia patria, 1994-1995, a cura di F. AVAGLIANO e W. CAPEZZALI con la consulenza scientifica di Alessandro Pratesi (d'ora in poi = Z).

² *Archivia Coelestinorum, I. Registrum scripturarum quae in Archivio Sacri Monasterii S. ti Spiritus de Magella conservantur*, 1644 (riproduzione anastatica in *Regesti Celestini*, L'Aquila 1996, 6. 1, p. 11); l'ultimo documento registrato è, infatti, del 29 dicembre 1644 (*ibid.*, p. 22); il prospetto dell'archivio del Morrone porta la data del 1650 (*ibid.*, p. 63); l'ultima indicazione cronologica è 12 febbraio 1659 (*ibid.*, p. 534); per informazioni più dettagliate sulle varie parti degli *Archivia*, cfr. *Le carte di S. Spirito del Morrone I, (1010-1250)*, a cura di F. SIMONELLI, Prefazione di Alessandro Pratesi, Montecassino 1997 (Miscellanea Cassinese, 76), pp. XXIII-XXIV; descrizione dettagliata del lavoro dello Zanotti in L. PALAZZI, *Sopravvivenze celestine. Le carte e gli archivi: storia, memoria, identità*, in *La provincia celestina di Romagna: indagini storiche locali e nuove prospettive di studio*. Atti del convegno di studi (Museo del Bali-Saltara (PU), 14 maggio 2011), a cura di A. CERCHIA - S. GIOMBI - U. PAOLI, Ancona, Edizioni Studia Picena, 2013, pp. 81-125.

³ Per una presentazione del metodo e delle finalità del lavoro dello Zanotti cfr. A. FRUGONI, *Celestiniana*, Roma 1991 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo – Nuovi Studi Storici, 16), pp. 1-15.

Il *Digestum scripturarum Celestinae Congregationis* fu da lui redatto probabilmente a partire dal 1663⁴ «a vantaggio di tutti coloro che vogliono conoscere con comprovata verità i fatti e le gesta della [nostra] Religione»⁵. Egli offre brevi regesti di quasi tutta la documentazione della seconda metà del secolo XIII. I regesti dei secoli successivi si vanno drasticamente diradando, attraverso un'opera di selezione, che mira a presentare le carte considerate di maggior importanza per la storia dell'Ordine: i privilegi concessi dai pontefici e dai re Angioini, gli atti relativi alla costituzione di nuovi monasteri, o all'aggregazione di enti monastici preesistenti, alcune fra le più importanti scritture private che andarono ad irrobustire in modo significativo il patrimonio monastico.

Nel suo *Digestum* lo Zanotti offriva anche la trascrizione di 106 documenti per la seconda metà del secolo XIII e di 246 per il XIV, mentre per il periodo successivo, fino al 1660, ne sono trascritti oltre 400⁶. Il complesso delle trascrizioni riproduce dunque, salvo più attenti confronti e verifiche, una buona metà della documentazione morrone, attualmente conservata nell'archivio di Montecassino e regestata trent'anni orsono da Tommaso Leccisotti⁷. Le osservazioni che seguono sono appunto basate sulle trascrizioni dello Zanotti e sui regesti del Leccisotti, con le opportune integrazioni, osservazioni e precisazioni sulla base dei dati ricavati dalla documentazione del fondo di S. Spirito a Maiella, conservato nell'archivio arcivescovile di Chieti⁸.

⁴ In calce al frontespizio del I tomo dei manoscritti è segnata la data MDCXLIII, ma è stato fatto giustamente notare che si tratta di un evidente errore per trasposizione della X, quindi l'indicazione esatta è MDCLXIII (1663); cfr. FRUGONI, *Celestiniana* cit., p. 10; A. SALADINO, *Una singolare fonte di storia celestina*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», n. s., 6 (1956-57), p. 159. Il *Digestum* è diviso in 6 tomi, di cui non ci sono pervenuti il III e il V.

⁵ La precisazione *pro omnibus scire cupientibus cum probabili veritate facta et gesta Religionis* è inserita nel frontespizio del tomo I del manoscritto (Z 2. 1, p. 7).

⁶ Per una descrizione più analitica, soprattutto del tomo I, vedi *Le carte di S. Spirito* cit., pp. XXI-XXIII; una puntuale e completa descrizione dei tomi zanottiani, sia per il *Digestum* sia per gli *Archivia* è offerta da L. PALAZZI, *Sulle tracce di Ludovico Zanotti da Cesena attraverso la documentazione celestina degli archivi abruzzesi*, in *Da Celestino V all'Ordo Coelestinatorum* a cura di M. G. DEL FUOCO - L. PELLEGRINI, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 2005 (Studi e Testi 29), pp. 115-202; in particolare pp. 115-136.

⁷ *Abbazia di Montecassino. I. Regesti dell'Archivio*, 3. *Aula II: Capsulae I-VII. Fondo di S. Spirito del Morrone (parte I: sec XI-XV)*, a cura di T. LECCISOTTI [e F. AVAGLIANO], Roma 1968 (Ministero degli Interni. Pubblicazioni degli Archivi di Stato 58) (= L).

⁸ Per informazioni relative all'Archivio Arcivescovile di Chieti ed al fondo maiellese (sua individuazione ed analisi) vedi PALAZZI, *Sulle tracce di Ludovico Zanotti* cit., pp. 115-202; nello specifico pp. 160-188; per il fondo di S. Spirito a Maiella vedi EAD., *Sopravvivenze*

Dall'eremo alla città

All'inizio del secolo XIV quello che ormai aveva assunto ufficialmente il nome di *Ordo Murronensium* contava una trentina di comunità monastiche, sparse per lo più nell'area che aveva visto attivo fra' Pietro: i monti della dorsale appenninica tra Abruzzo e Molise. L'originale caratteristica eremitica impressa dal fondatore sembrava ancor ben rappresentata nella geografia della distribuzione delle sedi in luoghi solitari; l'eremita della Maiella negli anni Cinquanta e Settanta del secolo XIII aveva organizzato un complesso di fondazioni territorialmente compatto tra le diocesi di Chieti e di Valva-Sulmona. La sua azione si era poi estesa al vicino Molise, alla campagna romana e alla Capitanata.

I due anni drammatici che seguirono la rinuncia di Celestino V al pontificato segnarono una drastica battuta d'arresto per l'espansione dell'Ordine da lui fondato. Quando a partire dal 1297 ricominciano le testimonianze sull'attività espansiva dei Morronesi, si assiste a una netta inversione di tendenza nella tipologia delle fondazioni, quasi che la pausa avesse costituito una frattura con il passato. La reclusione dapprima e poi la morte del fondatore fecero venir meno quell'ansiosa ricerca della solitudine, che aveva caratterizzato la sua esperienza monastica e la sua febbrile attività di animatore, guida e riformatore. La tendenza all'inurbamento, che si era manifestata in modo contenuto durante la sua vita, ebbe allora il sopravvento: le nuove fondazioni si orientavano ormai decisamente verso i nuclei cittadini, mentre l'Ordine abbandonava il suo carattere regionale. L'espansione geografica tra gli ultimi tre anni del secolo XIII e il primo decennio del XIV privilegiò le regioni sotto il controllo della dinastia angioina. Il segno più evidente dei nuovi orientamenti e del vincolo strettissimo, ormai instauratosi tra la monarchia e l'Ordine morrone, fu la fondazione nel 1300 di un'abbazia nella capitale del Regno⁹; significativo in proposito che il monastero napoletano venga, di lì a pochi anni, dedicato al santo fondatore dei Celestini.

Celestine. Le carte e gli archivi: storia, memoria, identità, in *La Provincia Celestina di Romagna* cit., pp. 81-125; in particolare le pp. 92-93.

⁹ Cfr. I. MAZZOLENI, *Archivi di monasteri benedettini conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli*, in *Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980)*, Monastica IV, Montecassino 1984, (Miscellanea cassinese, 48), pp. 178-181.

Dall'Abruzzo alla Campania

Negli ultimi decenni del Duecento l'Ordine fondato da Pietro del Morrone si estese alle regioni contermini all'Abruzzo. Immediatamente a sud, il Molise, terra d'origine e della prima esperienza monastica di Pietro; vi erano dislocate tre sedi: S. Spirito di Isernia, S. Maria di Agnone, S. Martino di Boiano; tre anche in Capitanata: quella di Lucera e quella di S. Giovanni in Piano presso Apricena, erede della comunità benedettina di S. Maria di Faifoli, riformata da Pietro del Morrone. Una comunità aveva sede in Roma, S. Eusebio; nella Campagna romana erano indicati i monasteri di S. Antonio di Ferentino, S. Antonio di Campagna.

L'inserimento nella regione campana si sviluppò progressivamente a partire dal primo decennio del secolo XIV, fino a raggiungere, verso la metà del secolo stesso un gruppo consistente di monasteri. Negli anni Venti del Trecento i Morronesi registravano il numero di sedi più nutrito nel regno angioino: si erano insediati a Napoli, ad Aversa, a Capua e ad Alife.

La canonizzazione di Pietro del Morrone, celebrata nella cattedrale di Avignone il 5 maggio 1313¹⁰, aveva dato nuovo impulso alle fondazioni del suo Ordine. Ne sono testimonianza le cinque comunità intitolate al nuovo santo; le troviamo elencate in un prezioso documento elaborato durante la riunione capitolare del 1320, dal quale si possono ricavare chiari indizi della consistenza delle singole, sulla base dei rappresentanti al Capitolo¹¹. Fra i monasteri dedicati al nuovo santo spicca negli atti di quel capitolo la comunità morrone di Napoli.

¹⁰ Cfr. P. HERDE, *Cölestin V (1294), Peter von Morrone*, Stuttgart 1981 (Päpste und Papsttum, 16); trad., italiana: *Celestino V (Pietro del Morrone), 1294. Il papa angelico*, a cura di Q. SALOMONE, traduzione di M. VOCI, L'Aquila, Edizioni Celestiniiane, 2004, pp. 181-190; gli atti relativi alle diverse fasi del processo di canonizzazione e le fonti sul culto e la memoria di Celestino V sono stati editi in *Il processo di canonizzazione di Celestino V*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - A. MARINI, Firenze 2015-2016 (Corpus coelestinianum 1, 2); vedi anche S. DI CARLO - I. DI IORIO, *Pietro da Morrone - Celestino V da eremita a santo. Dal processo storico di Sulmona al "summarium" di Parigi, dal "Verbale all'ultimo concistoro segreto" di Parigi, alla "bolla di canonizzazione di Avignone*, L'Aquila, Cir. Spazio Arte, 2015; per la problematica relativa alle memoria agiografica di Pietro del Morrone mi permetto di rinviare a L. PELLEGRINI, *Celestino V tra agiografia e storia*, in «Buletino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 72 (1982), pp. 345-364.

¹¹ L'atto notarile che registra le decisioni del Capitolo generale del 1320 è edito in K. BORCHARDT, *Die Cölestiner: Eine Mönchsgemeinschaft des späteren Mittelalters. Historische Studien*, Husum, Matthiesen Verlag, 2006 (Ebering Historische Studien, 488), pp. 387-394; alla p. 388, rr. 28-34 l'elenco dei monasteri in Campania.

La diffusione del culto del nuovo santo nei decenni successivi è testimoniata dal moltiplicarsi delle dediche di chiese monastiche. Non era certo un fatto nuovo, come non era nuovo che tali dediche rimanessero per lo più nell'ambito dell'Ordine, il cui fondatore era stato elevato agli onori dell'altare: basti pensare al fenomeno analogo per i due primi Ordini mendicanti, che avevano una ben più incisiva ed efficace capacità propagandistica.

Diverse sedi in Terra di Lavoro a partire dalla fine degli anni Venti del secolo XIV, assunsero il titolo con il quale era stato canonizzato il fondatore, Pietro Confessore, per affiancargli poi definitivamente il nome da lui scelto come pontefice. Interessante in proposito la vicenda della chiesa di Aversa: consacrata all'Apostolo Pietro prima dell'inserimento dei monaci morronesi, ne fu modificata la dediche in seguito all'elevazione agli onori degli altari di Pietro del Morrone; un'interessante vicenda, della quale avremo modo di parlare in seguito¹². La stessa vicissitudine interessò la denominazione dell'Ordine: il passaggio, pur non definitivo, da "Morronesi" a "Celestini" appare nella documentazione negli anni Venti/Trenta del secolo XIV, per consolidarsi durevolmente nel Quattrocento¹³. Ormai il pontefice dimissionario non creava più problemi, particolarmente in un'epoca, quella dello scisma d'Occidente, all'interno del quale due, e in seguito tre, papi si contendevano il soglio pontificio, mentre si moltiplicavano le pressioni di una parte sull'altra per ottenere le dimissioni, o la deposizione dell'avversario. Gli stessi Morronesi, come altri Ordini religiosi, furono coinvolti nelle vicende dello scisma. In tale situazione la rinuncia spontanea di papa Celestino, pur non chiamata esplicitamente in causa, poteva rappresentare un elemento di persuasione e di legalizzazione per spingere i contendenti alle dimissioni.

¹² Vedi testo alle note 16 e 17.

¹³ Il primo documento che testimonia tale denominazione è la concessione della chiesa di S. Gervasio di Udine da parte di Bertrando di St. Génès, patriarca di Aquileia (Z 3. 2, p. 703; cfr. Cfr. U. PAOLI, *Fonti della congregazione celestina nell'Archivio Segreto Vaticano*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2004 (Italia Benedettina. Studi e documenti di storia monastica, 25), p. 20; in una lettera di Benedetto XII del 1339 e nella successiva del cardinale legato Bertrando di S. Marco si legge già *Ordo* o *monasteria Cælestinorum* (*ibid.*, p. 363). Nel 1420 ritorna la denominazione *Ordo S. Petri Confessoris*; nel 1424/25 riappare la dizione *Religio Cælestinorum* (vedi i documenti regestati in Z, 4. 1, pp. 41-42).

La presenza morronese in Campania

Il susseguirsi di intitolazioni di sedi e di luoghi di culto dei monaci morronesi, evidenzia con chiarezza il progressivo emergere ed ufficializzarsi della figura del pontefice nella memoria e nel culto. La penetrazione e la successiva diffusione in Terra di Lavoro dell'Ordine di Pietro del Morrone avvenne, appunto, in significativa coincidenza con la sua canonizzazione e con il diffondersi della memoria della sua santità. Tra i primi anni del secondo decennio del secolo XIV e i Sessanta dello stesso secolo il fenomeno s'avviò, si propagò e si concluse. Una prima indicazione in ordine cronologico è quella relativa al monastero di Napoli, dedicato a S. Pietro della Maiella. La vicenda della costituzione della comunità morronese non è chiaramente documentata; la dedicazione della chiesa a S. Pietro della Maiella lascia intravedere che lo stabilirsi definitivo in città debba datarsi dopo la canonizzazione dell'eremita, probabilmente nello stesso anno della sua elevazione agli onori degli altari¹⁴. Nel 1316 veniva sepolto nella chiesa monastica un personaggio ben noto ai seguaci di Pietro del Morrone: il nobile Giovanni Pipino di Barletta. Del notaio di Barletta, divenuto conestabile di Lucera dove aver dato il suo decisivo contributo alla distruzione della colonia saracena, è vivissimo il ricordo nei documenti relativi alla precedente fondazione del monastero nella cittadina di Capitanata, eretto come tempio votivo a ricordo di quella 'vittoria'. La chiesa di Lucera era intitolata a S. Bartolomeo apostolo *in cuius die festo saracenos extrema strages et effugatio ab eo [Giovanni Pipino] facta est*. Evidentemente egli se ne attribuiva tutto il merito. La lapide, posta sulla sua tomba nella chiesa napoletana, ricorda quell'evento e lo attribuisce all'intervento del nobile barlettano: *per quem barbarica damnata gente subacta, gaudet Luceria iam nunc christicola facta*¹⁵

Il monastero di Aversa il 14 aprile 1313 appare ormai istituzionalmente strutturato, ne risulta, infatti, il priore, fra Giacomo da Como. Quando i monaci Morronesi vennero invitati da Carlo II D'Angiò a reggere il luogo di culto, la preesistente chiesa era intitolata a Pietro Apostolo¹⁶. Il passaggio alla dedicazione a S. Pietro della Maiela fu un'operazione semplice dopo la

¹⁴ Vedi in proposito BORCHARDT, *Die Cölestiner* cit., pp. 53-54; per le vicende e le personalità del regno, collegate alla costituzione di monasteri morronesi in Campania vedi *ibid.*, pp. 53-63.

¹⁵ Z 5. 2, p. 577; nelle pagine precedenti sono elencati i documenti relativi al monastero morronese-celestino tra il 1316 (ricordo della sepoltura di Giovanni Pipino) e il 1490.

¹⁶ Cfr. BORCHARDT, *Die Cölestiner* cit., pp. 50 e 346.

canonizzazione del pontefice dimissionario, benché la documentazione successiva alterni le due intitolazioni, con prevalenza della consacrazione al fondatore dell'Ordine. Nel documento del 19 ottobre 1321 risulta attore un *frater Nicolaus de Aquila, prior manasterii S. Petri de Maiella in Aversa*. Evidentemente dopo la dichiarazione ufficiale della santità del fondatore venne aggiunta la precisazione *de Maiella* che rimandava al monastero originario dell'Ordine e a colui attorno al quale si era costituita la prima comunità monastica. Nel 1354 il monastero viene indicato con la primigenia intitolazione di S. Pietro Apostolo, mentre nei due documenti precedenti (1342 e 1345) è indicata la consacrazione a S. Pietro della Maiella. Negli atti del Capitolo generale del 1370, celebrato proprio nella città campana, il monastero è segnalato con la denominazione di S. Pietro apostolo di Aversa¹⁷.

Numerosi erano i documenti dei secoli XIV e XV ancora conservati nell'archivio dei Celestini di Aversa, quando lo Zanotti redigeva suoi regesti¹⁸. Tra essi ve n'è uno "spinoso": il 10 ottobre 1342, su richiesta del priore e dei monaci, dovette intervenire Roberto II per porre fine ad abusi morali, apertamente segnalati: *nonulle mulieres vite levis et fidei prope iam dictum manasterium seu capellam [...] meretriciando lasciviant*; il diploma regio lascia intendere la complicità di alcuni religiosi che disonoravano il monastero e ne minavano il buon nome¹⁹.

La presenza dell'Ordine nel frattempo si era consolidata in Campania, nei cui principali centri era andata moltiplicando le sue comunità. Nel 1313 era sorto, per iniziativa del conte di Squillace, Tommaso *de Marzano*, il monastero a Capua, nella cui intitolazione ricorre il ricordo del primo nucleo di eremiti sulle pendici della montagna abruzzese: S. Maria a Maiella²⁰. I tre monasteri morronesi in Terra di Lavoro sono rappresentati nel Capitolo generale del 1320. Nell'elenco si susseguono i nomi del priore e dei due delegati (discreti) di S. Pietro Confessore di Napoli e S. Pietro – senza ulteriori precisazioni – di Aversa; S. Maria di Capua è presente con il proprio priore e un solo discreto: evidentemente la comunità era composta da un numero meno consistente di monaci²¹. Nel 1322 un'altra importante città

¹⁷ Vedi al trascrizione del documento *ibid.*, pp. 401-412; la denominazione di S. Pietro Apostolo a p. 402, r. 26.

¹⁸ Vedi l'elenco dei documenti relativi al monastero aversano (1312-1479) in Z 5. 2, pp. 591-593.

¹⁹ Il diploma regio è trascritto in Z 3. 2, pp. 597-598.

²⁰ Per i documenti di fondazione vedi PAOLI, *Fonti cit.*, p. 29 e nota 150.

²¹ Z 6. 1, p. 456.

della Campania, Salerno, vedeva sorgere un monastero celestino per iniziativa del milite Giovanni del giudice Rogerio²². L'anno successivo il conte di Squillace promuoveva la costituzione della sede morronese a Novi²³.

Nei decenni centrali del secolo XIV si susseguono le fondazioni celestine. Nel 1335 il vescovo di Frigento e suo fratello mettono a disposizione un lascito testamentario per l'erezione di una sede dei Morronesi, la SS. Annunziata di Gesualdo²⁴. Una tradizione storiografica, non verificabile documentariamente, vuole, invece, che a promuovere la fondazione del monastero sia stata la famiglia Gesualdo, titolare del feudo che faceva capo alla cittadina campana. Nel 1340 il conte di Sanseverino e sua moglie patrocinano l'avvio del monastero di Marsico²⁵. Lo stesso milite Giovanni di Rogerio nel 1342 disponeva nel suo testamento l'istituzione di una comunità dei Celestini a Teano²⁶. Nell'elenco capitolare del 1367 è indicato il priore di S. Pietro di Maiella di Eboli, Giovanni da Cilento; il monastero doveva essere di recente fondazione, dato che non vien documentato precedentemente, ma aveva una notevole importanza: il priore aveva già governato la comunità di Lucera e verrà eletto Generale dell'Ordine nell'ottobre del 1372²⁷. Nell'elenco del Capitolo generale del 1370 sono indicati, in Terra di Lavoro e Principato, oltre i già ricordati monasteri, S. Maria Annunziata di Diano, la cui comunità era situata nella zona centrale della città: tra il 1406 e il 1409, Fra' Nicola di San Giuliano, abate del monastero di S. Spirito nei pressi di Sulmona e di tutto l'Ordine dei Celestini, concede a frate Antonio de Cilento, priore del monastero di S. Maria Annunziata di Diano, l'autorizzazione a dare in fitto ad Angelo de Laverio di Diano alcune case "dirutas" site nella piazza di

²² *Ibid.*, 5. 2, p. 626.

²³ Cfr. PAOLI, *Fonti cit.*, p. 50, nota 153.

²⁴ Z 5. 2, p. 626; lo Zanotti attribuisce la fondazione del monastero a Nicola, vescovo di Frigento, mentre il Borchardt cita un documento nel quale il nome del presule è Donato che, però, annota l'autore, non appare nella lista dei vescovi della città (*Die Cölestiner cit.*, p. 56).

²⁵ Sulle vicende del monastero di Marsico vedi I. AURORA, *I Celestini e la Basilicata. Il monastero di S. Giacomo di Marsico nuovo fra istituzioni religiose e comunità urbana (secc. XIV-XVI)*, in «Nuova rivista storica», 87 (2004), pp. 687-736; colgo la citazione da PALAZZI, *Sopravvivenze celestine*, p. 125, nota 132, dove dà indicazioni sugli archivi nei quali risulta dispersa la documentazione di questo monastero; il saggio della Palazzi è ricco di precise segnalazioni per rintracciare la situazione dei fondi archivistici dei singoli monasteri celestini dopo la soppressione napoleonica.

²⁶ Per queste fondazioni vedi BORCHARDT, *Die Cölestiner cit.*, p. 56.

²⁷ *Ibid.*, p. 119; cfr. Z 5. 2, p. 54; il documento capitolare è ora conservato presso l'Archivio Vaticano (cfr. PAOLI, *Fonti cit.*, p. 31, nota 160).

Diano²⁸. Fra i partecipanti al Capitolo del 1370 sono elencati anche il *locus* della SS. Annunziata di Serre, dipendente dal monastero di S. Pietro in Eboli, e S. Maria Annunciata di Morcone.

L'erezione dei numerosi monasteri in Campania venne favorita grazie al rapporto con la nobiltà locale, presente e attiva nel sostegno dell'istituzione dei monaci del Morrone e della loro dislocazione nei principali centri di Terra di Lavoro. Giovanni Pipino che scelse di essere sepolto nella chiesa napoletana, Tommaso *de Marzano*, intraprendente animatore di presenze celestine, Giovanni di Rogerio, donatore del fondo per la costruzione nella città di Salerno, sono soltanto i principali e documentati esponenti di un forte legame con gli strati sociali più eminenti della Campania nella prima metà del secolo XIV. Nel raccordo con i ceti nobiliari e la borghesia emergente non potevano mancare le disposizioni testamentarie. Giovanni del giudice Rogerio di Teano nel far redigere il suo testamento il 24 ottobre 1342, designava come erede il priore di S. Pietro a Maiella in Napoli, procuratore dell'Ordine, e fra Giacomo priore di S. Maria *de Maiella* in Capua, a condizione che nella sua città venisse costituita una comunità celestina e *pro memoria ipsius testatoris* venisse costruita *cappellam unam ad honorem beatae Catharinae virginis* affinché i monaci si impegnassero a *orare inibi pro anima sua et parentum suorum*. Il testatore non sottaceva l'eventualità che la sua morte avvenisse prima della realizzazione del monastero; nel qual caso disponeva di essere sepolto nella chiesa dei frati Minori, deliberando che, una volta costruita la chiesa di S. Caterina, il suo corpo vi dovesse essere trasferito «nonostante l'opposizione dei frati Minori». I numerosi e consistenti lasciti per diverse istituzioni religiose e benefiche testimoniano la grande disponibilità in denaro del testatore e la sua appartenenza al ceto più abbiente della città²⁹. Un'altra fondazione celestina è debitrice a rampolli della nobiltà, i non meglio precisati conte e contessa di Soletto, che nel 1363 procedettero a una donazione allo scopo di erigere a Casaluce una sede per dodici monaci e tre conversi³⁰. Anche i vescovi si mostrano sensibili all'introduzione dell'Ordine nelle loro diocesi, un buon esempio in proposito è il già citato caso di Gesualdo.

²⁸ Cfr. A. DIDIER, *Regesti delle pergamene di Teggiano (1197-1499)*, Altavilla Silentina, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1988, p. 85, reg. 223; (ristampa: A. DIDIER, *Regesti delle pergamene di Teggiano (1197-1805)*, Salerno, Carlone Editore, 2003 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 18), p. 91, reg. 223.

²⁹ Vedi la trascrizione del testamento in Z 3. 2, pp. 599-603; cfr. PAOLI, *Fonti cit.*, p. 30, nota 156.

³⁰ Z 2.1 p. 32; cfr. PAOLI, *Fonti cit.*, p. 31, nota 159.

Sistema organizzativo

Nel Capitolo generale del 1320 l'Ordine, consolidato il suo assetto, incentrato sulla figura e sul ruolo dell'abate generale residente a S. Spirito del Morrone, formulò le prime costituzioni e intraprese l'organizzazione territoriale introducendo le circoscrizioni, chiamate "province"³¹. I Morronesi adeguavano, in tal modo, la loro pianificazione alle ormai consolidate sistemazioni degli altri Ordini religiosi, particolarmente dei Mendicanti che le avevano inserite in una struttura ben definita, all'interno di un organismo fortemente centralizzato, e adattate ad esigenze di stretto coordinamento con le concrete e specifiche realtà regionali, in funzione di un più efficace ed incisivo svolgimento dei ruoli e attività pastorali³².

Per i Morronesi si trattò inizialmente di una necessità pratica, non solo per un controllo più diretto della disciplina dei singoli monasteri, ma anche per gerarchizzare i ruoli di vigilanza disciplinare su monaci, conversi e oblati: ce lo testimonia la facoltà di assolvere dai casi riservati, concessa dal cardinale penitenziere in data 29 luglio 1333, oltre che all'abate generale e al visitatore generale dell'Ordine, al provinciale di Lombardia³³. Il territorio italiano era dunque stato inizialmente ripartito in due grandi circoscrizioni: quella di Lombardia, appunto, comprendente i monasteri sparsi nell'Italia centro-settentrionale, mentre quelli delle regioni meridionali dipendevano direttamente dall'abate del Morrone. Tra la fine degli anni Trenta e il primi Quaranta del Trecento la più capillare distribuzione e l'assunzione di ruoli di carattere parrocchiale indusse una riarticolazione con la costituzione di altre province: quella d'Abruzzo, la Romana o di Campagna, di Romagna, di Puglia, estesa su Capitanata, Puglia fino alla "terra d'Otranto".

I monasteri sparsi nelle altre regioni dell'Italia meridionale vennero riuniti nella "provincia" di Terra di Lavoro, il cui responsabile, fra Angelo da Sulmona è elencato tra i partecipanti al Capitolo generale del 1344³⁴. Il ter-

³¹ Lo Zanotti trascrive in ordine i nomi dei capitolari, priori e discreti dei singoli monasteri (Z 3.1, pp. 283-284) e di seguito riproduce il documento di emanazione delle costituzioni (*ibid.*, pp. 285-291).

³² Cfr. L. PELLEGRINI, *Monachesimo e Ordini mendicanti*, in *Monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida, Bergamo, 3-6 sett. 1995), a c. di F. G. B. TROLESE, Cesena, Centro storico benedettino, Badia di S. Maria del Monte, 1998, (Italia benedettina, 16), pp. 665-694.

³³ Documento riprodotto in Z, 3. 2, pp. 459-461.

³⁴ Z 6. 1, p. 460; un ventennio più tardi nell'Italia centrale verrà ritagliata la provincia di Tuscia; per la prima divisione in province, per il loro sviluppo e relativi riferimenti documentari vedi PAOLI, *Fonti cit.*, pp. 34-35.

ritorio della circoscrizione celestina era molto ampio, le comunità, però, erano concentrate praticamente all'area campana, benché la "provincia" si estendesse ben oltre i limiti attuali della regione. Includeva, infatti, verso est la Basilicata con il *locus* di S. Giacomo di Marsico, collegato istituzionalmente al monastero della SS. Annunziata di Diano, e più a sud la Calabria, dove era sorto il monastero di S. Caterina di Terranova, fondato dal conte di Mileto Ruggero di Sanseverino nel 1354³⁵; dal priore di S. Caterina dipendeva il *locus* di Camiterio, dedicato alla stessa santa. Anche il territorio molisano era incluso nella provincia di terra di Lavoro con S. Spirito di Venafro, S. Martino di Boiano e S. Spirito di Isernia³⁶.

I secoli successivi non videro nuove fondazioni sul versante tirrenico meridionale, area nella quale Novi costituiva l'estrema propaggine del nucleo più consistente dell'Ordine, quello, appunto, dislocato in Campania. Più a sud la presenza celestina, estremamente diradata, registra, inoltre, S. Caterina di Nicotera, costituito nel 1430³⁷ e aggregato alla provincia di Terra di Lavoro.

Un confronto eloquente

Il 1370 segna, dunque, l'estremo limite cronologico del successo che i monaci Morronesi avevano conseguito, a partire dai primi decenni del Trecento, nelle regioni del Regno meridionale. L'istituzione delle nuove province in quel Capitolo generale definiva l'espansione dell'Ordine e la sua presenza nel sud della Penisola. La modestia di tale successo si rende evidente, se paragonata con la capillare presenza dei frati Minori, un giovane Ordine mendicante ai cui orientamenti la recente istituzione religiosa dei Celestini si era adeguata, abbandonando le originarie caratteristiche eremitiche e accentuando la tendenza all'inurbamento e all'assunzione di ruoli pastorali. Il fenomeno è evidente anche in Campania, regione in cui i monasteri erano collocati nelle principali città, fin dal primo apparire dei Morronesi nella regione: Aversa, Capua e soprattutto Napoli. Nella città partenopea vennero fondate ben tre comunità: oltre quella di S. Pietro a Maiella, le due collocate nei quartieri suburbani di Chiaia, SS. Ascensione³⁸, e di porta

³⁵ Cfr. PAOLI, *Fonti* cit., p. 31, nota 161.

³⁶ Vedi il documento riprodotto in BORCHARDT, *Die Cölestiner* cit., pp. 404-405.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 41, nota 225.

³⁸ Cfr. *Bullarium celestinorum continens bullas summorum pontificum cum elargitione gratiarum Congregationi Coelestinorum, tom. II, cum notis d. Matthei Vecchi, ex generalis*

Capuana, S. Caterina a Formiello. A proposito della spinta all'inurbamento è molto indicativo il caso di Novi: ai Morronesi il conte di Squillace aveva affidato il santuario di S. Maria del Monte, posto in posizione isolata a quota 1700 metri. Nel giro di un anno i monaci scelsero di costruire il loro monastero all'interno del castello di Novi, dedicandosi all'assistenza spirituale degli abitanti³⁹. L'impegno nell'attività pastorale era ormai evidente quando Pietro del Morrone divenne pontefice nel 1294 e venne da lui sancito il 27 settembre di quell'anno⁴⁰.

Anche la costituzione di una piramide gerarchica che faceva capo all'abate generale e organizzava i diversi monasteri in province, ciascuna con un proprio superiore a garanzia del rigoroso controllo della disciplina dei monaci, uniformava i Morronesi all'assetto dei nuovi Ordini religiosi. Tutto ciò non impedì che l'istituto di Pietro del Morrone rimanesse rigorosamente inserito nella tradizione monastica benedettina; anzi, la rinvigoriva e la rinnovava, benché, in qualche modo, ne restasse condizionato, ancorato com'era a una struttura legata a sistemi che le nuove realtà socio-economiche e gli organismi signorili regionali in pieno sviluppo tendevano a mettere in crisi, soprattutto nelle regioni dell'Italia centro-settentrionale. Va qui ricercato uno dei motivi dell'esigua consistenza numerica delle comunità celestine al di là dei confini delle regioni originarie: Abruzzo e Molise.

La provincia di Terra di Lavoro ne costituisce un'ottima testimonianza: la vastità del suo territorio era inversamente proporzionale al numero dei monasteri, che si andavano diradando man mano ci si allontanava dal suo nucleo centrale, i golfi di Napoli e di Salerno. Un rapido sguardo alla carta geografica degli insediamenti dei Morronesi nella parte meridionale del Tirreno, in cui si estendeva la circoscrizione, lo conferma inequivocabilmente. Tredici le comunità religiose in quella che veniva allora chiamata Terra di Lavoro, cinque nella zona denominata Principato, dopo di che il 'deserto' fino a raggiungere i due monasteri della Calabria. Un'unica, estesa "provincia" in un'area che i frati Minori avevano ripartito in due circoscrizioni, all'interno di ciascuna delle quali erano state costituite nove custodie, comprendenti complessivamente cinquantasette conventi. Significativo che la

Coelestinorum, MDCCXXIV (Archivio segreto Vaticano, Fondo Celestini II, 45), f 379rv; citato in PAOLI, *Fonti* cit. p. 30, nota 157.

³⁹ Su tali vicende vedi *Regesti dei Celestini di Novi (1243-1792)*, a cura di C. CARLONE, Salerno, Laveglia&Carlone, 2008, pp. XII-XVII.

⁴⁰ Documento edito in BORCHARDT, *Die Cölestiner* cit., pp. 377-384; alle pp. 381-382 la conferma dell'assunzione di compiti pastorali.

pur capillare presenza minoritica riducesse il numero delle sedi man mano si scendeva verso sud: ventidue comunità nelle due custodie di Napoli e di Salerno, undici in quella del Principato; tra quest'ultima e la provincia di Calabria anche per i Minori si registra una vasta zona di assenze.

Tale confronto è eloquente: un inserimento di segno ben diverso differenziava nettamente le due nuove aggregazioni della vita religiosa. I frati Minori, in forza del loro voto di povertà assoluta, si erano agilmente inseriti nelle strutture della più attiva ed emergente realtà cittadina, anche nella parte meridionale della penisola. L'economia dei Morronesi continuava, invece, a basarsi su diritti feudali su terre e uomini, sul possesso e controllo di *castra*; significativo di nuovo, sotto questo aspetto, il caso di Novi, dove i monaci si erano accaparrati l'intero *castrum*, con l'appoggio incondizionato del conte di Squillace, che ne aveva allontanato il castellano⁴¹. Anche altrove i Celestini fondavano le loro cospicue entrate sull'acquisizione e rivendicazione dei benefici di chiese e delle relative rendite. La documentazione in nostro possesso testimonia l'impegno nel garantirsi con beni fondiari e diritti feudali e il vigore con cui tali beni e diritti venivano difesi contro chiunque vi attentasse. Va forse ricercato anche in questo uno dei motivi, e forse il principale, per cui i monasteri celestini nel secolo XIV ebbero diffusione quasi esclusivamente nelle regioni meridionali più ancorate a quelle strutture socio-economiche⁴².

Lo stretto legame con i detentori di titoli e potere su feudi è testimoniato fin dalla fondazione dei singoli monasteri: pare persino che i Morronesi non avrebbero potuto penetrare e diffondersi in Campania senza il sostegno fattivo di appartenenti al ceto feudale, quali il conte di Squillace, promotore di due fondazioni, il milite Giovanni Rogerio, Giovanni Pipino, i Gesualdo, la coppia comitale di Soletto.

In questa direzione si apre un vasto e interessante campo di ricerca anche per la presenza e l'attività dei Morronesi nella vasta provincia di Terra di Lavoro. La documentazione non manca, ma l'orientamento degli studi in tal senso non sembra ancora profilarsi. Molto si è scritto su Pietro del Morrone-Celestino V; anche il solco delle ricerche sulla storia dell'istituzione che da lui prese avvio mi sembra ben segnato, però ho l'impressione che manchi, o

⁴¹ Cfr. *Regesti dei Celestini di Novi* cit., pp. XIII-XV.

⁴² Nell'Italia centro-settentrionale sono dislocati solo una decina dei 96 monasteri celestini della penisola; lo sottolinea G. PENCO, *I Celestini nella storia religiosa del Trecento*, in «Benedictina» 44/2 (1997), pp. 345-377, specificamente p. 370 (edito anche in «Bullettino della Deputazione abruzzese di Storia patria» 86 (1996) [1998], pp. 265-308).

sia molto flebile, l'impegno di scavo della documentazione per individuare e chiarire l'inserimento dei Celestini nelle strutture sociali, all'interno delle quali l'Ordine sorse e si sviluppò.

ROSALBA DI MEGLIO

ESPERIENZE RELIGIOSE FEMMINILI E RECLUSIONE URBANA
NEL MEZZOGIORNO MEDIEVALE

Introduzione

La reclusione urbana, la cui identità è oggi al centro di un rinnovato interesse storiografico non solo in Italia, ma anche in altri paesi europei, è da considerare un fenomeno di lunga durata, dato che, se ebbe la sua massima diffusione tra XIII e XIV secolo, è già documentata dai *Dialogi* di Gregorio Magno, nei quali fanno capolino immagini di reclusi e recluse presenti un po' in tutta Italia, per poi diffondersi a partire dall'XI secolo in coincidenza con la ripresa su larga scala dell'eremitismo indipendente e con la nascita di veri e propri ordini religiosi, che ad esso improntarono il loro stile di vita, in primo luogo Certosini e Camaldolesi¹. Uomini e, più spesso, donne si rinchiudevano in celle, prediligendo di solito i «luoghi 'fragili' della città, come porte, ponti, mura»², nei pressi di cappelle e chiese, cui era spesso possibile collegarsi tramite aperture, per seguire la messa o ricevere l'eucarestia. La separazione, cercata e voluta attraverso le mura di una cella, era al contempo strumento di integrazione nella comunità cittadina, che considerava le recluse una sorta di scudo protettivo, conferendo loro quasi un ruolo apotropaico.

Ai primi studi di Giovanni Vitolo³ a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso, che hanno aperto anche per il Mezzogiorno questo filone

¹ E. RAVA, *Le recluse nella documentazione tardo medievale*, in *Il genere nella ricerca storica*, a cura di S. CHEMOTTI - M. C. LA ROCCA. Atti del VI Congresso della Società Italiana delle Storie (Padova-Venezia, 12-14 febbraio 2013), Padova, Il Poligrafo, 2015.

² S. BOESCH GAJANO, *Alla ricerca dell'identità eremitica*, in *Ermites de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, sous la dir. de A. VAUCHEZ, Rome, École française de Rome, 2003, pp. 479-492, qui p. 488.

³ G. VITOLO, *Primi appunti per una storia dei Penitenti nel Salernitano*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», terza serie, 17 (1978), pp. 393-405; ID., *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale*, in «Benedictina», 30 (1983), pp. 531-540; ID., *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo, Mezzogiorno, Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. ROSSETTI - G. VITOLO, Napoli, Liguori, 2000 (Europa Mediterranea. Quaderni, 12-13), vol. I, pp. 3-34; ID., *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medievale*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 309-323; rist. in *L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente*. Atti del III convegno

di studi, e a un saggio più recente di Francesco Panarelli⁴ non è seguita finora una valutazione più ampia e approfondita del fenomeno, che, essendosi configurato come strettamente legato ai contesti urbani, è apparso di scarso o di nessun rilievo in un ambiente, quale quello meridionale, nel quale le città ebbero indubbiamente uno sviluppo minore rispetto ad altre parti dell'Italia e dell'Europa. Le più recenti ricerche hanno tuttavia mostrato la complessità delle dinamiche in atto anche nelle città del Mezzogiorno sia sul piano politico, attraverso il confronto continuo con la monarchia, che portò ad una consapevolezza sempre maggiore delle proprie capacità di contrattazione, sia su quello sociale, culturale e religioso, dove è possibile notare il diffondersi degli stessi fenomeni in atto nel resto dell'Italia e dell'Occidente europeo, anche se con tempi e modi legati non solo alla situazione politica, ma anche e soprattutto alla propria identità culturale⁵. Al ritardo della storiografia in questo settore di studio hanno contribuito anche la difficoltà di rinvenire tracce scritte di una realtà, che, pur dove fu più presente, compare casualmente nelle fonti, e la dispersione della documentazione, più grave rispetto al resto dell'Italia, anche in seguito agli eventi bellici del 1943: dispersione i cui effetti si sta cercando negli ultimi decenni di limitare attraverso l'esplorazione sistematica non solo di fondi archivistici finora sconosciuti o poco noti, ma anche dei manoscritti degli eruditi del Sei-Settecento, che ebbero accesso a documenti oggi non più esistenti, per cui ai tradizionali temi di ricerca altri se ne vanno ora progressivamente aggiungendo⁶.

internazionale di studio (Paola, 14-16 settembre 2000), Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2006, pp. 178-191.

⁴F. PANARELLI, *L'eremitismo in Puglia (sec. XI-XIV)*, in *Ermite de France* cit., pp. 199-209.

⁵Per la storia delle città meridionali un punto di riferimento imprescindibile sono ora i nove volumi pubblicati dal Centro interuniversitario per la storia delle città campane nel Medioevo, pubblicati dall'Editore Laveglia&Carlone. Per un quadro recente e aggiornato si veda G. VITOLO, *L'Italia delle altre città. Un'immagine del Mezzogiorno medievale*, Napoli, Liguori, 2014.

⁶È impossibile dare un quadro esaustivo delle più recenti pubblicazioni di fonti sul Mezzogiorno medievale, ma per un primo approccio si consideri che i *Registri angioini* sono ormai giunti a 50 volumi (*I registri della cancelleria angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani*, voll. 50, Napoli, Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana, 1950-2010). Si tengano presenti le seguenti collane dell'editore Laveglia&Carlone: *Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale* (21 volumi), *Fonti per la storia di Napoli aragonese* (articolata in 3 serie, per un totale di 13 volumi), *Iter Campanum* (11 volumi), *Cartulari notarili campani* (5 volumi), *Documenti per la storia degli Ordini mendicanti* (2 volumi).

Le esperienze attestate nel Mezzogiorno

Allorquando si è in presenza di fenomeni di lunga durata e non formalizzati a livello istituzionale, diventa problematico per lo storico l'individuazione delle fasi più antiche. Tra le varie forme di religiosità assimilabili, almeno sul piano ideale, alla reclusione si può considerare nel Mezzogiorno quello delle cosiddette monache di casa (*quae non degent in monasterio, sed domi*), in cui vediamo coinvolte donne appartenenti al ceto dei piccoli e medi proprietari terrieri, spesso vedove⁷. Come ha messo in evidenza Giulia Barone⁸, anche la legislazione longobarda, ispirandosi a quella della tarda Antichità, prestò attenzione alle forme di monachesimo domestico femminile, dal momento che le donne fuori dalle mura monastiche, e pur all'interno di quelle domestiche, venivano considerate maggiormente esposte alla tentazione di rinunciare allo stile di vita religiosa che avevano scelto. In particolare fu Liutprando ad intervenire più volte: «Il fatto che sia il re a rendersi garante della libertà di scelta della donna o del suo permanere nello stato religioso mostra chiaramente che non vi è una comunità istituzionalizzata e neppure il vescovo che possano intervenire a tutela della donna»⁹. Attestate nella documentazione salernitana tra il 1070 e il 1188, condividono con le recluse non solo la collocazione all'interno dei nuclei urbani e, in molti casi, la condizione di vedove, ma anche l'attivismo, analogamente a quanto avveniva ad esempio a Viterbo, dove nominano loro procuratori, comprano beni o cedono i diritti che hanno su chiese¹⁰. È significativo a tal riguardo il caso di Sichelgrima, *sanctimonialis abitum induta, que non in aliquo monasterio set domi deget*, figlia del fu Pietro e vedova di Pietro de Faracco, che con il consenso e alla presenza del figlio Giovanni, suo mundoaldo, nell'aprile del

⁷ VITOLO, *Primi appunti cit.*, pp. 394-395.

⁸ *Forme di vita religiosa non istituzionalizzata tra VI e XIII secolo*, attualmente in corso di stampa in «Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 6 (2016). I Sezione: *Vita regularis sine regula in Italia tra istituzioni ecclesiastiche e società civile. Verso un primo censimento*. Atti del XVII Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Roma, 9-10 dicembre 2015). Ringrazio l'Autrice per avermi consentito di leggere il testo ancora in bozze.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ G. CASAGRANDE - E. RAVA, *Santa Rosa e il fenomeno della reclusione urbana a Viterbo*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - U. PAOLI - P. PIATTI, Fabriano, Monastero di San Silvestro Abate, 2012, pp. 1017-1032, qui p. 1028. Significativo è il caso di Capua, dove una reclusa fonda un ospedale (v. quanto si dirà più avanti).

1090 donò al monastero della SS. Trinità di Cava de' Tirreni, retto dall'abate Pietro, la sua parte della chiesa di S. Giovanni di Vietri con tutti i beni ad essa pertinenti, che verrà poi acquisita completamente dalla SS. Trinità l'anno successivo¹¹.

La città dove la reclusione urbana appare precocemente documentata è tuttavia Benevento¹², sulla quale di recente Giovanni Araldi¹³ ha concentrato la sua attenzione in relazione alle associazioni del clero cittadino, utilizzando anche una fonte che si rivela particolarmente interessante ai fini del discorso che si sta facendo. Si tratta del *Benev. 28* della Biblioteca Capitolare di Benevento, generalmente qualificato come Obituario della confraternita chiericale di S. Spirito, dopo essere stato pubblicato con tale intitolazione nel 1963 da Alfredo Zazo¹⁴. Successivamente è stato sottoposto ad un attento esame codicologico da Jean Mallet e André Thibaut¹⁵, che ha consentito ad Araldi di chiarirne la genesi e il significato. È risultato un codice composto da due parti ben distinte: la prima è un obituario basato su un calendario liturgico, con la registrazione di circa trecentotrenta obiti, tratti probabilmente da uno o più testi tra il 1197 e il 1198, e ai quali altri se ne aggiunsero fino a tutto il XIV secolo, per un totale di circa quattromila nomi; la seconda è una matricola degli affratellati alla congregazione, che presenta un elenco di nomi, per lo più di laici, suddivisi in base alle parrocchie di appartenenza, anche in tal caso con successive aggiunte, almeno fino alla fine del XIV

¹¹ *Codex diplomaticus cavensis*, vol. XII, a cura di C. CARLONE - L. MORINELLI - G. VITOLO, Salerno, Laveglia&Carlone, 2015, doc. 128. Sulla chiesa di S. Giovanni di Vietri v. *Codex diplomaticus cavensis*, vol. X, a cura di S. LEONE - G. VITOLO, doc. 341; vol. XII, docc. 27, 61, 128, 131, 147, 151.

¹² In questa città sono documentati, attraverso il necrologio del monastero di S. Pietro, databile tra la seconda metà del secolo XI e i primi decenni del XII, tre esempi di reclusione monastica maschile: C. LEPORE, *Monasticon Beneventanum. Insedimenti monastici di regola benedettina in Benevento*, in «Studi Beneventani», 6 (1995), pp. 25-168, qui pp. 148-149; ID., *Presenze francescane a Benevento nella seconda metà del secolo XIII*, in *I Francescani nel Sannio*, a cura di D. E. TIRONE. Atti del Convegno (Benevento, 1-3 ottobre 1992), Foglianise (BN), Piesse, 1996, pp. 35-95, qui p. 64. In questi saggi Lepore esamina il necrologio del monastero di S. Pietro, ossia il manoscritto *Benev. 37* della Biblioteca Capitolare di Benevento, sul quale si veda A. MALLET-J. THIBAUT, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capulaire de Bénévent*, voll. I-III, Paris-Turnhout, Brepols, 1984-1997, in particolare il vol. II, pp. 79 ss.

¹³ *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2016.

¹⁴ *L'Obituarium S. Spiritus della Biblioteca Capitolare di Benevento (secc. XII-XIV)*, a cura di A. ZAZO, Napoli, Fiorentino, 1963.

¹⁵ MALLET - THIBAUT, *Les manuscrits en écriture bénéventaine* cit., vol. II, pp. 126-136.

secolo¹⁶. Nel contesto del nostro discorso il codice è molto interessante, perché in entrambe le parti sono registrati quindici obiti di reclusi e recluse, che conducevano la propria esperienza presso diverse chiese. Si tratta in particolare delle seguenti registrazioni:

- Non. Ianuarii obiit soror Claricia, reclusa Sancti Onufrii (f. 4^v);
- III id. Marcii obiit soror Illuminata reclusa Sancti Ylarii, in loco sacerdotum (f. 13^v);
- II id. Aprilis obiit dompnus David reclusus in Sancto Maximo (f. 17^r);
- XVII kal. Iunii obit soror Maria reclusa Sancti Angeli de porta Biscardi (f. 21^v);
- VI id. Augusti obiit soror Ioanna reclusa Sancti Angeli (f. 31/2^v);
- III kal. Octobris obiit Martinus reclusus (f. 38^r);
- Soror Margarita reclusa Sancti Potiti, in loco sacerdotum (f. 56^v);
- Soror Nastasia reclusa Sancti Festi (f. 6^r);
- Frater Buginus reclusus Santi Nicolay <di Fragneto Monforte> (f. 62^r);
- Margarita reclusa de Sancta Maria de Sannutis, in loco sacerdotum (f. 67^r);
- Soror Francesca reclusa Sancte Crucis, in loco sacerdotum, <parrocchia di S. Maria di Alberona> (f. 72^v);
- Frater Palmerius reclusus Sancti Ylari (f. 84^r);
- Soror Altruda reclusa Sancti Ylari, in loco sacerdotum (f. 84^r);
- Frater Bernardus heremita, in loco sacerdotum, grana V <parrocchia di S. Pietro de Cavallo> (f. 86^v e ripetuto, se non si tratta di omonimia, a f. 90^r nella parrocchia di S. Eustasio);
- Soror Margarita reclusa, in loco sacerdotum, <parrocchia di S. Artelaide> (f. 94^v)¹⁷.

Risulta evidente la diffusione della reclusione urbana soprattutto fra le donne: su quindici obiti, solo cinque (pari al 33%) sono di uomini. Non priva di significato è l'ubicazione delle chiese presso le quali vengono registrate le recluse: S. Maria *de Sannutis* nei pressi di Porta San Lorenzo, S. Angelo nei pressi di Porta Biscarda, S. Potito presso Port' Arsa, S. Artelaide nei pressi di Porta Rufina, S. Festo non lontano dal duomo.

¹⁶ In particolare, oltre ad ottantacinque parrocchie, sono citati la canonica regolare di S. Andrea, il Capitolo della cattedrale (*Clericatus Maioris Ecclesie sacri episcopii*) e il monastero di S. Pietro *de monachus*, cui furono aggiunte successivamente, in momenti diversi, le parrocchie di S. Maria *ante oram*, S. Pietro *de medicis*, S. Teodoro, S. Massimo e il monastero di S. Lupo: ARALDI, *Vita religiosa* cit., pp. 110-121.

¹⁷ Benevento, Biblioteca Capitolare, ms. *Benev. 28*; ZAZO, *L'Obituarium* cit., pp. 10, 27, 35, 44, 67, 84, 122, 132, 134, 146, 161, 188, 196, 209, 220; il primo a notare la presenza di reclusi/e nel manoscritto pubblicato da Zazo è stato LEPORE, *Presenze francescane* cit., che, tuttavia, basandosi sull'edizione di Zazo, non data con precisione il fenomeno.

Al di là della collocazione nei pressi della cattedrale, su cui si avrà modo di ritornare in seguito, colpisce la presenza di chiese vicine alle porte della zona nord-occidentale della città, quasi a protezione di essa, baluardo spirituale a sua difesa, analogamente a quanto avveniva in tante altre città, come ad esempio a Siena, dove le motivazioni appaiono molteplici, e non dissimili da quelle beneventane: «programmazione degli spazi urbani, funzione rituale e ‘lustrale’, maggiori risorse di sussistenza vista la frequenza dei passaggi e perciò delle elemosine»¹⁸.

Il problema più grosso è la datazione delle singole registrazioni, dal momento che, come si è detto, il codice, realizzato alla fine del XII secolo, rimase in uso per circa due secoli. Ad un attento esame paleografico¹⁹, risulta che l’inserimento di Martino sotto la data del 29 settembre risale al primo strato di scrittura, allorquando furono registrati nomi di individui morti tra il 1177 (data di fondazione della fraternita di S. Spirito) e il 1198. Purtroppo non è dato sapere dove avesse scelto di rinchiudersi, per cui non è facile stabilire se si tratti di un caso di reclusione monastica o urbana presso chiese cittadine²⁰. La fonte mostra anche una diacronia del fenomeno ed una certa continuità: i nomi di Illuminata e di Bernardo sono scritti infatti in una beneventana della prima metà del Duecento, mentre la maggior parte delle altre registrazioni (Claricia, David, Maria, Margarita, Nastasia, Bugino, Francesca, Altruda e Margherita) sembra risalire agli ultimi decenni del secolo o ai primi del Trecento, allorquando la presenza di recluse in città risulta documentata anche attraverso altre fonti. Si tratta in particolare di un atto di esecuzione testamentaria e di quattro testamenti, all’interno dei quali compaiono destinatarie di lasciti.

Il primo documento fu rogato il 28 febbraio 1284, in esecuzione del legato del defunto Marmonte, pastore: i suoi esecutori Bartolomeo de Madio, corviserio, e Andrea, calzolaio, versano sei tari alle recluse presenti in città²¹.

¹⁸ E. RAVA - A. CLARK THURBER, *Recluse, due casi a confronto (Siena e Pisa)*, in *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del ‘300*, a cura di A. BENVENUTI - P. PIATTI, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 425-452, qui p. 440.

¹⁹ Non esistono ricerche sulla scrittura a Benevento nei secoli del pieno Medioevo né si sa quando cessa definitivamente l’uso della beneventana, senza contare la varietà incredibile di livelli di competenza grafica mostrati dalle innumerevoli mani che si alternarono sul *Benev. 28*. L’unica scrittura sicuramente databile è quella del primo strato, risalente al momento della fattura del codice (1198). Ringrazio Giovanni Araldi per aver esaminato la scrittura delle recensioni da me segnalate e aver confermato la mia ipotesi circa la datazione della maggior parte di esse tra la fine del XIII e l’inizio del XIV secolo.

²⁰ Si veda a tal riguardo la nota 12.

²¹ Benevento, Biblioteca Capitolare, *Benev. 373*, ff. 34r. Il documento è citato in LEPORE, *Presenze francescane* cit., p. 71, nota 145, e p. 81, reg. nr. 14.

Il primo dei quattro testamenti, che qui si pubblica in Appendice, fu dettato il 16 dicembre 1288 da Guglielmo di Piacenza²². Le notizie che abbiamo su di lui sono poche e le ricaviamo quasi esclusivamente dal suo testamento: era originario di Piacenza, ma abitante a Benevento, dove possedeva una bottega *in platea maiori publica*, nella quale si trova anche quando detta le sue ultime volontà alla presenza del notaio, del giudice e dei testi Michele del Bene di San Gimignano, detto Nero, anch'egli abitante in città, e di altri mercanti loro soci, dei quali non sono indicati i nomi. Siamo quindi nel cuore commerciale della città, lungo quell'asse viario attualmente costituito da corso Dante e corso Garibaldi²³, che la taglia trasversalmente, principale arteria urbana a ridosso della quale si erano insediate colonie di mercanti amalfitani, toscani, pugliesi e forse anche piacentini: il che non sorprende, dato che *l'enclave* pontificia nel Regno si configurava come luogo particolarmente adatto alle loro attività economiche²⁴.

Di Guglielmo non sappiamo se fosse in qualche maniera collegabile con l'arcivescovo Lombardo da Piacenza, che era stato presule della città dal 1171 al 1179, ma sicuramente era attivo nel commercio o nell'artigianato, dato che viene definito *picalotto*, termine col quale venivano indicati o coloro che erano addetti ai lavori marittimi o, più probabilmente nel caso di Benevento, gli armieri²⁵. Doveva trattarsi, tuttavia, di un mestiere che non gli aveva assicurato lautissimi guadagni, se aveva contratto non pochi debiti con mercanti originari di San Gimignano. Quello che è certo, tuttavia, è che era dotato di una spiccata sensibilità religiosa e che si sentiva affettivamente legato alla sua nuova patria, alle sue istituzioni religiose e alle categorie sociali più deboli. Dopo aver stabilito quanto sarebbe spettato alla moglie Marchisana e alla Curia papale della città, fa una serie di lasciti che ci trasmettono un'immagine assai viva della Benevento del 1288. Come il testamento di Giovanna Pingitore per la Napoli del 1308²⁶, anche

²² Il documento è pubblicato in Appendice ed è conservato presso la Biblioteca Capitolare di Benevento, *Benev. 373*, cc. 129-130. Il *Benev. 373* è l'abbreviatura del notaio Lorenzo de Giroldo, notaio pubblico di Benevento del sec. XIII, attualmente in corso di pubblicazione da parte di un'equipe di studiosi, coordinata da Giovanni Araldi.

²³ M. ROTILI, *Benevento*, in *Enciclopedia dell'Arte medievale*, vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1992, pp. 370-378, qui p. 371.

²⁴ ARALDI, *Vita religiosa* cit., p. 305.

²⁵ M. GAGLIONE, *Il quartiere della Scalesia nella Napoli angioina*, in *Tra storia e urbanistica. Colonie mercantili e minoranze etniche in Campania tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di T. COLLETTA, Roma, Edizioni Kappa, 2008 («Storia dell'Urbanistica/Campania», VIII), pp. 40-61, qui p. 50, nota 33.

²⁶ R. DI MEGLIO, *Napoli 1308: una città cantiere*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 123 (2005), pp. 93-113.

quello di Guglielmo ricorda i principali cantieri (*operae*) allora aperti, vale a dire quelli della sua parrocchia, di cui non specifica l'intitolazione, della cattedrale e delle chiese dei frati Minori di S. Francesco, dove vuole essere sepolto, dei frati Predicatori di S. Domenico, degli Eremitani di S. Agostino, della chiesa di S. Bartolomeo, della chiesa *sorum minorum* di S. Lorenzo e dei monasteri di S. Pietro *de monialibus*, di S. Adeodato, di S. Vittorino e di S. Maria *de monialibus*. Ne viene fuori l'immagine di una città che a partire dalla seconda metà del Duecento era stata investita, e quasi travolta, da un'ondata di rinnovamento in campo edilizio, che incise fortemente sul suo tessuto urbanistico. Promotore di tale rinnovamento fu in primo luogo l'arcivescovo Giovanni da Castrocielo (1282-1295), che si trovò a capo della metropoli beneventana proprio negli anni in cui la Santa Sede, abolendo la magistratura consolare nell'ottobre 1281, eliminò l'ordinamento di tipo 'comunale' formatosi in città ai primi del Duecento, nel quadro di una politica mirante a ridimensionare, nei territori sottoposti al dominio temporale della Chiesa, le autonomie locali: una particolare congiuntura politica, nell'ambito della quale l'arcivescovo puntò decisamente ad un rafforzamento del proprio ruolo rispetto a quello del rettore papale²⁷. Che Guglielmo fosse dalla sua parte, e come lui forse il ceto di cui era espressione, che temeva interventi da parte della monarchia angioina dannosi per i suoi interessi economici²⁸, è dimostrato sia dal lascito alla Curia pontificia di Benevento e alla cattedrale, sia dalla sua volontà di assecondare l'attivismo edilizio del presule, che proprio in quegli anni aveva concesso indulgenze a favore di coloro che avessero fatto offerte per la costruzione del ponte sul fiume Serretella²⁹.

Il testamento contiene poi una serie di lasciti che fanno trasparire la sensibilità di Guglielmo verso le persone più deboli della società, fra i quali spicca quello di due tari alle recluse della chiesa beneventana di S. Croce, ossia una chiesa sita fuori Porta Somma, seguito da quello alle Domenicane del *locum S. Dominici*, anch'esso fuori città, probabilmente dove era sorto un primo insediamento maschile, i cui frati a partire dal 1268 si erano trasferiti nell'omonimo convento all'interno della città³⁰. Seguono infine – direm-

²⁷ Sul Castrocielo da ultimo: ARALDI, *Vita religiosa* cit., pp. 251-278.

²⁸ Era accaduto nel 1269, quando Carlo I d'Angiò era intervenuto a favore del rettore Berardo, contro il quale c'era stata una ribellione piuttosto ampia, facendo arrestare i colpevoli e bloccando i rifornimenti alla città: *ibid.*, p. 252.

²⁹ Araldi sottolinea la volontà del Castrocielo di affermare una propria signoria sulla città, fomentando nel 1287 l'opposizione al rettore in carica Nicola Iacobini: *ibid.*, p. 257.

³⁰ La prima attestazione risale al 1276: CLAUSTRÀ, *Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares*. Institut de Recerca en Cultures Medievales, IRCVM, Universitat de Barcelona [cons. il 14 marzo 2018, <http://www.ub.edu/claustra>].

mo come da copione nei testamenti in cui sono presenti le reclusi³¹ – i lasciti ai principali ospedali cittadini, ad una storpia, ad uno zoppo e a diversi non vedenti, uomini e donne, ricordati nominalmente.

Del 7 febbraio del 1290 è il testamento del mercante Giovanni de Geraldo, che lascia *cuilibet reclusarum Beneventi tarenos auri duos pro indumentis*³². Nel 1318 fu la volta del *magister* Tommaso de Palumbo di Minori, che, oltre a lasciti ad alcuni conventi mendicanti, destina dieci grana *cuilibet reclusarum Beneventi*³³. L'ultimo testamento a menzionarle è del 29 novembre 1327, quando Simone Marchilerio destina in maniera generica a ciascuna reclusa, di cui non specifica né il nome né la collocazione, mezzo tari³⁴.

La documentazione beneventana spinge a fare alcune considerazioni. In primo luogo la conoscibilità del fenomeno è resa possibile da una duplice tipologia di fonti: da un lato, un sorta di *liber memorialis*³⁵ di una confraternita di chierici, dall'altro i testamenti. L'inserimento nel *liber* era reso possibile dal versamento di una determinata somma, di solito non di lieve entità nel caso in cui il nominativo era accompagnato dalla dicitura «in loco sacerdotum», che contraddistingueva sia laici sia chierici inferiori equiparati ai sacerdoti, nucleo essenziale e costitutivo della *fraternitas* di S. Spirito, nel godimento dei servizi liturgici a loro riservati: versamento al quale ne seguivano altri in occasione delle festività di Ognissanti e del Giovedì Santo³⁶; il

³¹ E. RAVA, «Volens in testamento vivere». *Testamenti a Pisa 1240-1320*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2016.

³² LEPORE, *Presenze francescane* cit., p. 71, nota 145.

³³ *Le pergamene dell'archivio vescovile di Minori*, a cura di V. CRISCUOLO, Amalfi, Centro di Cultura e Storia amalfitana, 1987 (Centro di Cultura e Storia amalfitana. Fonti, 5) cit. da ARALDI, *Vita religiosa*, pp. 180-181.

³⁴ Benevento, Biblioteca Capitolare, cart. 377, nr. 27; cit. in LEPORE, *Presenze francescane* cit., p. 65, nota 118.

³⁵ ARALDI, *Vita religiosa* cit., pp. 94-95 nota acutamente che il ms. *Benev. 28* della Biblioteca Capitolare di Benevento può difficilmente essere definito tale: «Ostano infatti, in una certa misura, alla definizione *sic et simpliciter* di quest'ultimo come *liber memorialis*, tra gli altri aspetti, sia l'accostamento a testi prodotti per la gran parte in una diversa temperie storica – l'alto Medioevo – da istituzioni monastiche e canonicali, ben diverse dalla *fraternitas* di S. Spirito, sia le modalità venali con cui rispetto ai *libri memoriales* in senso stretto nel nostro caso si accedeva all'iscrizione commemorativa, sia, di nuovo, e soprattutto, il carattere composito del codice stesso, articolato in varie sezioni, legate però da un comune denominatore».

³⁶ *Ibid.*, p. 120. H. HOUBEN, *Confraternite e religiosità dei laici nel Mezzogiorno medievale (sec. XII-XV)*, in ID., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 355-377, qui p. 364 [= *Le confraternite nel Mezzogiorno medievale (sec. XII-XV): status quaestionis e prospettive di ricerca*, in *Tra Nord e Sud. Gli allievi per Cosimo Damiano Fonseca nel sessantesimo genetliaco*, a cura di G.

che dimostra che le recluse «in loco sacerdotum» avevano una certa disponibilità economica, che non doveva derivare solo da lasciti ed elemosine.

Non meno interessante è il fatto che, analogamente a quanto avveniva a Pisa³⁷, i benefattori di queste donne (almeno di quelle presenti nei nostri documenti) appartengono al ceto dei mercanti e degli artigiani. Ciò che manca nel caso beneventano è l'interesse per il fenomeno da parte delle autorità cittadine: gli statuti, diversamente da quanto avveniva a Siena e nei comuni umbromarchigiani³⁸, non mostrano infatti alcuna attenzione nei confronti delle recluse, neanche da parte degli 'ottonari', i magistrati preposti alla tutela delle otto porte di Benevento, presso le quali le recluse erano collocate³⁹.

Che il testamento sia una fonte di primaria importanza per la conoscenza del fenomeno, è ben noto, e lo dimostra anche il caso di Napoli, dove le recluse vengono citate all'interno delle ultime volontà di una donna, Regala Minutolo⁴⁰. Definite *heremitae morantes in ecclesia*, erano insediate presso il duomo, ma resta il dubbio se vivessero in celle poste all'interno della chiesa o ad essa addossate, o si trattasse di beghine che, pur avendo abbandonato la vita familiare, vivevano in maniera isolata o in gruppi più o meno piccoli, magari libere di muoversi per andare in cattedrale per le pratiche liturgiche. Ciò che meraviglia nel caso di Napoli è che sono note elargizioni di beni in natura e di elemosine in denaro ai principali enti ecclesiastici cittadini durante i regni di Carlo II d'Angiò, di suo figlio Roberto e di Giovanna I, distribuite in occasione di determinate festività (Natale, Pasqua, Pentecoste), quando di solito i sovrani vi si recavano a cavallo, facendo distribuire elemosine ai poveri che venivano loro incontro lungo il percorso (*pauperibus occurrentibus ei [al sovrano in via]*)⁴¹. Di loro si parla in maniera generi-

ANDENNA - H. HOUBEN - B. VETERE, Galatina, Congedo, 1993 (Università degli Studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea, 25), pp. 171-190].

³⁷ RAVA - CLARK THURBER, *Recluse* cit., p. 446.

³⁸ *Ibid.*, p. 449; G. CASAGRANDE, *Note su manifestazioni di vita comunitaria femminile nel movimento penitenziale in Umbria nei secc. XIII, XIV, XV*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, a cura di R. PAZZELLI - L. TEMPERINI, in «Analecta. T.O.R.», 15/135 (1982), pp. 459-479, qui pp. 463 ss.; M. SENSI, *Incarcerate e penitenti a Foligno nella prima metà del Trecento*, in *I frati penitenti di S. Francesco nella società del Due e Trecento*, a cura di M. D'ALATRI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1977, pp. 291-308.

³⁹ C. LEPORE, *Gli Statuti del 1203. Coscienza civica e albori del diritto municipale in Benevento*, Napoli, Ed. Eurocomp, 2001.

⁴⁰ VITOLO, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV* cit., pp. 31-34.

⁴¹ Napoli, Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, *Chiese antiche di Napoli*, ms. di fine Ottocento con trascrizioni soprattutto dai Registri angioini, eseguite da Fran-

ca, ma nei rendiconti che ci sono pervenuti non compaiono mai reclusi/e o eremiti: solo in un caso viene elargita un'elemosina di 15 tari a *fratri Cicco penitenti moranti in S. Maria ad Culuam o Columnam*, del quale purtroppo non è possibile sapere altro, dal momento che questa chiesa non risulta altrimenti attestata⁴². Eppure la collocazione nei pressi del duomo, nel cuore della città, delle eremite ricordate nel testamento di Regala Minutolo ne faceva una presenza ben visibile, che doveva essere nota ai più: il suo testamento rimane dunque al momento l'unica traccia che ne consenta l'individuazione.

Sia il caso beneventano sia quello napoletano pongono un altro problema, quello dell'indeterminatezza terminologica. La più recente storiografia ha tentato di fornire vere e proprie classificazioni per superare il problema dell'uso di termini diversi per indicare lo stesso fenomeno o, viceversa, degli stessi per realtà differenti⁴³. I termini di *reclusus/a* e di *heremita* utilizza-

cresco Migliaccio, fondo Ricciardi attualmente in corso di ordinamento, ff. 23^v, 31 -33^{rv}, 128; S. LOPEZ, *De conventu S. Augustini Neapolitano. Documenta et notitiae*, in «Analecta Augustiniana», 12 (1927/28), pp. 128-146, qui pp. 141-146. Ai primissimi mesi del regno della regina Giovanna I, in particolare all'XI indizione (dall'1 settembre 1342 al 31 agosto 1343), risale un rendiconto delle entrate e delle uscite della Curia regia, reso da Riccardo de Stella maestro razionale, Costanzo de Cava *miles*, Angelo di Melfi e Riccardo d'Altavilla tesoreri, consiglieri e famigliari, riportato da C. DE LELLIS, *Notamenta*, mss. della seconda metà del sec. XVII conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli, *Ricostruzione Angioina*, Armadio 1, Scaffale B, voll. I-IVbis, qui vol. III, pp. 401-438. Il rendiconto è riportato solo in parte in: *Chiese antiche di Napoli* cit., pp. 38-41; C. MINIERI RICCIO, *Studii storici fatti sopra 84 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, Tip. R. Rinaldi, G. Sellitto, 1876, p. 92; M. CAMERA, *Elucubrazioni storico-diplomatiche su Giovanna I regina di Napoli e Carlo III di Durazzo*, Salerno, Tip. Naz., 1889, pp. 333-335; E.-G. LÉONARD, *Histoire de Jeanne I^{ère} reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, Monaco-Paris, Imprimerie de Monaco, 1932-1936, qui vol. I, p. 233, nota 5. È stato utilizzato da M. GAGLIONE, *Sulla fondazione della chiesa ospedale di San'Antonio Abate*, in «Scrinia. Rivista di archivistica, paleografia, diplomatica e scienze storiche», 4 (2007), pp. 89-104.

⁴² DE LELLIS, *Notamenta* cit., vol. III, pp. 423-424.

⁴³ Sul problema terminologico si vedano in particolare i seguenti contributi: G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1995; E. RAVA, *Le testatrici e le recluse: il fenomeno della reclusione urbana nei testamenti delle donne pisane (secoli XIII-XIV)*, in *Margini di libertà: testamenti femminili nel Medioevo*, a cura di M.C. ROSSI, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2010 (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa, 7), pp. 311-332; EAD., *Eremite in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: il caso di Pisa*, in «Revue Mabillon», 21 (2010), pp. 139-162; EAD., *Le recluse nella documentazione tardo medievale* cit.; A. CLARK, *Spaces of Reclusion: Notarial Records of Urban Eremeticism in Medieval Siena*, in *Rhetoric of the Anchorhold. Space, Place and Body Within Discourses of Enclosure*, a cura di L. H. McAVOY, Cardiff, University of Wales Press, 2008, pp. 13-33; A. CLARK

ti a Benevento e a Napoli assimilano queste città al panorama europeo e si ritrovano sia in piccoli centri come Taurasi (AV), dove nel 1275 Giovanna, figlia di Pellegrino, originaria di Frigento, tra i vari lasciti a favore di chiese e monasteri ne fa anche alcuni ad eremiti, di cui non è dato sapere altro⁴⁴, o Terlizzi (BA), dove il 26 luglio 1338⁴⁵ il giudice Rinaldo destina un tarì a frate Giorgio *recluso* per la salvezza della sua anima, sia in centri più grandi. È il caso di Salerno, dove nel 1298 il nobile Corrado di Aversa nomina suoi esecutori testamentari il priore del convento dei frati Predicatori e il guardiano del convento dei Minori, e destina 2 tarì *cuilibet heremitarum Salerni*⁴⁶. A Gaeta il 28 marzo del 1300 Giovanni Zeccadenari detta il suo testamento e lascia mezzo augustale a *cuilibet reclusorum Gaiete utriusque sexus*; il 21 maggio 1388 gli esecutori testamentari di Nella Caboto dichiarano di aver versato 16 tarì *reclusis civitatis Gaiete*, probabilmente di entrambi i sessi⁴⁷.

Sono attestati tuttavia anche altri termini: l'11 gennaio 1281 Ugo de Sclavis, in procinto di partire *in subsidium Terre Sancte*, destina, oltre a due soldi per l'ospedale di S. Giacomo di Altopasso, il pane e il vino ai chierici di Sulmona e alle *reincarceratas* di Valva, nonché alcuni mulini e i proventi da questi ricavati ai maestri *continentium* di Sulmona, nel caso in cui i figli morissero senza eredi⁴⁸. Il termine *reincarcerata* utilizzato in Abruzzo non meraviglia, dato che è caratteristico dell'Italia centrale e, in particolare, della zona umbro-marchigiana⁴⁹. Più frequente, in area meridionale, ma con significato non univoco, è l'utilizzo del termine *bizochus/a*, ugualmente molto

THURBER, *Female Urban Reclusion in Siena at the time of Catherine of Siena*, in *A Companion to Catherine of Siena*, a cura di C. MUESSIG - G. FERZOLO - B.M. KIENZLE, Leiden, Brill, 2011, pp. 47-72; RAVA - CLARK THURBER, *Recluse* cit.; *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, a cura di L. H. McAVOY, Woodbridge, The Boydell Press, 2010.

⁴⁴ Archivio di Montevergine, perg. 2288: ringrazio gli addetti all'Archivio per l'invio della fotografia dell'atto. È un testamento molto interessante con molteplici lasciti, sul quale mi riprometto di ritornare in altra sede.

⁴⁵ F. MAGISTRALE, *Le pergamene della cattedrale di Terlizzi (1266-1381)*, Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, 1976 (Codice diplomatico pugliese, XXII), pp. 171-175, qui p. 175 cit. da PANARELLI, *L'eremitismo in Puglia* cit., p. 203.

⁴⁶ C. CARUCCI, *Codice diplomatico salernitano del sec. XIII*, vol. III, Subiaco, Premiata Tip. dei Monasteri, 1946, pp. 375-380; VITOLO, *Forme di eremitismo* cit., p. 187.

⁴⁷ *Codex Diplomaticus Cajetanus*, Montecassino, Typis Archicœnobii Montis Casini, 1887-1960, vol. III/1, p. 13; vol. III/2, p. 64; VITOLO, *Forme di eremitismo* cit., p. 187.

⁴⁸ G. CELIDONIO, *La diocesi di Valva e Sulmona*, Casalbordino-Sulmona, De Arcangelis, 1909-1912, vol. IV, pp. 220-221; VITOLO, *Forme di eremitismo* cit., p. 187.

⁴⁹ A Siena è attestato anche *incarceratus/a*: RAVA - CLARK THURBER, *Recluse* cit., p. 513.

usato in Italia centrale: a Melfi⁵⁰, alla fine del Duecento, vi è un lascito a tutte le bizzoche (*cuilibet bizocharum*) della città, senza ulteriore specificazione, mentre a Trani⁵¹ nel 1385 sono citate nel testamento di Caterina, moglie di Pietro Grassi, che fa un lascito di un tari *cuilibet bizocarum Trani, tam reclusarum quam non reclusarum*.

La questione della terminologia – è appena il caso di sottolinearlo – non è fine a se stessa, ma è legata a due problemi: quello della individuazione del fenomeno e quello, più complesso, dell'identità di queste donne. Se in linea di principio si può essere d'accordo con la distinzione tra le reclusi, pienamente inserite nel tessuto urbano e dipendenti dalla carità dei fedeli e delle autorità cittadine, e le eremite (anche uomini) più autonome e libere di muoversi, proprio le testimonianze dianzi ricordate mostrano quanto sia complessa la situazione. A Trani, come si è visto, esistono bizzoche, tradizionalmente considerate devote a chiese, spesso terziarie, che si occupavano di tanti piccoli lavori quotidiani e che quindi non immaginiamo murate all'interno di una cella, ma almeno alcune dovevano esserlo. In altri centri la situazione appare invece più fluida, dato che anche gli eremiti e le eremite che vivevano fuori dalle città, ma ovviamente non a grande distanza da esse, erano strettamente collegati con l'ambiente urbano e quindi ben noti ai suoi abitanti; diversamente non si capirebbe come potessero fare gli esecutori testamentari a distribuire loro i lasciti dei testanti, che destinavano piccole somme a tutti gli eremiti e le eremite sia della città sia del territorio circostante. Gli esecutori si mettevano a cercarli ovunque? Si può pensare ad un qualche ruolo svolto dai vescovi o dalle confraternite laicali, ma la questione va comunque considerata. Significativo a tal riguardo è il caso, studiato da Giovanni Vitolo, dell'eremita napoletano Niccolò Lombardo, il quale viveva sulla collina di Pizzofalcone, antistante il Castel dell'Ovo, che oggi è pienamente inserito nel tessuto cittadino, ma che agli inizi del Trecento era piuttosto distante dal centro della città. Qui ogni giorno gli portava del cibo un messo della regina Maria d'Ungheria, il quale

⁵⁰ R. BEVERE, *Suffragi, espiazioni postume, riti e cerimonie funebri dei secoli XII, XIII e XIV nelle province napoletane*, in «Archivio Storico per le province napoletane», 21 (1896), pp. 119-132, qui pp. 121-122.

⁵¹ P. CORDASCO, *Pergamene angioine di Terra di Bari*, Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, 1981 (Codice diplomatico pugliese, XXIV), pp. 398-402, qui p. 401 cit. da PANARELLI, *L'eremitismo in Puglia* cit., p. 203. A Trani il fenomeno della reclusione è documentato dalla seconda metà del secolo XI: G. VITALE, *Istituzioni ecclesiastiche e cura delle anime nel distretto di Trani fra XI e XIII secolo*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 94 (1983), pp. 73-104, qui p. 79.

inspiegabilmente lo uccise⁵². Della vicenda siamo informati unicamente a causa del suo assassinio e della conseguente beatificazione da parte dell'arcivescovo, ma il caso è emblematico perché autorizza a pensare che gli eremiti/e fossero noti in città e, in quanto tali, meritevoli di comparire nelle ultime volontà dei benefattori. Così, lo stesso termine, apparentemente meno problematico, di eremita si presta ad indicare situazioni molto diverse: la documentazione, certo non abbondante, mostra quanto anche gli eremiti che vivevano più lontani dalle città continuassero in un modo o nell'altro a sentirsi ad esse legati e pronti ad intervenire in loro aiuto quando necessario, soprattutto in Calabria e Puglia, sicuramente con la preghiera, ma forse anche con gesti concreti, perorando la loro causa presso le autorità politiche.

Un altro problema che emerge dalla documentazione disponibile è la frequente localizzazione delle reclusi nei pressi della cattedrale, che abbiamo già notato a Napoli e Benevento, e che è possibile riscontrare in una fase più tarda anche in altre città, tra cui Barletta, allora la più importante della Puglia, pur non essendo una vera e propria sede diocesana e ospitando solo temporaneamente vescovi di Canne, Trani e Nazareth. Il suo panorama religioso appare molto vivace, caratterizzato com'era da una pluralità di esperienze, riconducibili al monachesimo benedettino, alle canoniche secolari, alla quadrilogia mendicante e alla presenza di ordini militari ospedalieri e cavallereschi⁵³. Anche per questa città la presenza di reclusi è attestata da due testamenti.

Il 14 aprile 1364 lo dettò il chierico Angelo de Siligardo della chiesa del Santo Sepolcro, il quale, in procinto di partire per un pellegrinaggio a Roma *ad limina beatorum apostolorum Petri et Pauli*, dopo una serie di lasciti alle sorelle, a dei chierici della sua stessa chiesa, ai frati Predicatori e ai frati Minori, destinò un tari a ciascuna reclusa della città e dispose lasciti a favore di alcuni frati di cui non siamo in grado di dire con precisione chi fossero, ma che con

⁵² *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV* cit.

⁵³ F. PANARELLI, *Presenze benedettine a Barletta nel XII secolo*, in «Nuova Rivista Storica», LXXXIV (2000), pp. 31-50, distribuito in formato digitale da «Reti medievali». Ha sviluppato l'argomento in ID., *Le istituzioni ecclesiastiche (secc. XI-XV)*, in *Archeologia Storia Arte. Materiali per la storia di Barletta (secoli IV a.C.- XIX d.C.)*, a cura di V. RIVERA MAGOS - S. RUSSO - G. VOLPE, Bari, Edipuglia, 2015, pp. 77-85, dove fornisce un quadro problematico della storia religiosa della città. Sugli Ordini mendicanti R. DI MEGLIO, *Primi appunti per la storia degli Ordini mendicanti a Barletta*, in corso di stampa negli Atti del Convegno *Tra Oriente e Occidente: istituzioni religiose a Barletta nel Medioevo (secoli XI-XV)*, svoltosi a Barletta il 25-26 novembre del 2016. Sugli Ordini militari ospedalieri e cavallereschi si veda nello stesso volume il saggio di K. Toomaspoeg, nonché il volume *Barletta crocevia degli ordini religioso-cavallereschi medievali*. Atti del seminario di studio (Barletta, 16 giugno 1996), Taranto, Centro Studi Melitensi, 1997.

grande probabilità dovevano essere dei penitenti⁵⁴. Ciò che è importante sottolineare è che si tratta del testamento di un *presbiter*; il che mostra che anche gli ecclesiastici prestavano attenzione al fenomeno.

Dal testamento di Giovannello de Riso del 12 aprile 1385 sappiamo che le recluse erano insediate in un luogo preciso, anche se non semplice da identificare: il testante vuole, infatti, che quanto rimarrà dei suoi beni, dopo aver fatto lasciti ai frati Minori del convento di S. Francesco, dove vuole essere sepolto, ai suoi parenti, al padre spirituale, il chierico Antonio, e alla sua serva Maria per il maritaggio, sia venduto e il ricavato distribuito *inter reclusas Sancti Iuliani*⁵⁵. Una chiesa intitolata a s. Giuliano è attestata nel territorio di Canne agli inizi dell'XI secolo, ma a partire dal XIII secolo il sito è diventato un semplice toponimo⁵⁶. Potrebbe anche trattarsi di un gruppo di recluse che si erano stabilite all'esterno della chiesa di S. Maria de Episcopio, all'interno della quale esisteva una cappella intitolata a s. Giuliano⁵⁷. Due localizzazioni completamente diverse: una ai margini dell'abitato, in un luogo rimasto isolato, l'altra nel cuore della città.

⁵⁴ *Codice diplomatico barlettano*, vol. II, a cura di S. SANTERAMO, Barletta, Tip. G. Fabrizio, 1931, pp. 328-330, nr. 304. Il documento infatti recita: «Item legavit cuilibet recluse dicte terre baroli tarenum unum. Item legavit fratri Petro de Thancula tarenos duos. Item fratri Iohanni de Nursia tarenum unum. Item fratri Marino moranti in Sancto Egidio de Barolo tarenos sex. Item fratri Petro Ianuensi moranti in montanea Sancti Angeli tarenos duos. Item ecclesie Sancti Eligii de Barolo pro parte ibi costruenda tarenos quindecim». Al lascito alle recluse segue l'indicazione dei *fratres*, le disposizioni relative ai quali sono comprese tra il lascito alle recluse e quello all'ospedale in costruzione intitolato a S. Eligio.

⁵⁵ *Codice diplomatico barlettano*, vol. III, pp. 181-182, nr. 251.

⁵⁶ La Chiesa compare nella confinazione di un accordo, lungo la strada che da Trani va verso Canne, "in loco Dadani": *Codice Diplomatico Barese. Le pergamene di Barletta, Archivio Capitolare (897-1285)*, vol. VIII, a cura di F. NITTI DE VITO, n. 11 (gennaio 1035), pp. 27-28. Nel 1167 la chiesa possiede vigne in territorio di Salpi (*Codice Diplomatico Barese. Pergamene di Barletta del Regio Archivio di Napoli*, a cura di R. FILANGIERI DI CANDIDA, vol. X, n. 25, ottobre 1168 [1167], pp. 39-40). Nel 1214 il sito è diventato toponimo: *in loco dicto Sancti Iuliani* nel territorio di Canne (*Codice Diplomatico Barese*, vol. VIII, n. 207, 4 marzo 1214, p. 260). R. RUSSO, *Le cento chiese di Barletta, fra mito e storia, dalle origini alle crociate*, vol. I, Barletta, Editrice Rotas, 1999, p. 247, riferisce, senza alcun supporto documentario, che la chiesa cannese di S. Giuliano è documentata già nel 972. Ringrazio Victor Rivera Magos per le indicazioni fornitemi.

⁵⁷ Si veda la scheda sulla chiesa di S. Maria de Auxilio o S. Maria de Episcopio di Barletta nel database del progetto HistAntArtSi: <http://db.histantartsi.eu/web/rest/Edificio/574> (cons. il 7 maggio 2018).

Qualche conclusione

Dall'esame dei pochi casi disponibili emerge chiaramente che anche per il Mezzogiorno i testamenti si confermano una fonte privilegiata per lo studio del fenomeno della reclusione urbana, sebbene esso emerga per lo più solo in maniera generica, senza riferimenti precisi. Tale tipologia documentaria, tuttavia, ha subito per quel che riguarda il Mezzogiorno una notevole dispersione, cui spesso risulta difficile rimediare attraverso copie di età moderna, dal momento che per lo più dei testamenti, a causa della loro lunghezza, venivano ricopiati solo i lasciti destinati all'istituzione che aveva richiesto la copia o, meglio, l'estratto⁵⁸. Quello che è certo è che, mentre ad esempio per la Pisa degli anni 1240-1320 Eleonora Rava ha potuto accuratamente esaminarne ben 568, a non voler considerare i mutili e i doppi, per la Napoli dello stesso periodo arriviamo a sole diciotto unità⁵⁹: un dato quantitativo

⁵⁸ R. DI MEGLIO, *Il convento francescano di S. Lorenzo di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIII-XV*, Salerno, Carlone, 2003, pp. LVII-LX.

⁵⁹ A voler considerare lo stesso arco temporale (1240-1320), tra *dispositum*, testamenti, codicilli e atti di esecuzione testamentaria a disposizione, editi e inediti, è possibile individuare per Napoli conservati in originale otto testamenti relativi al monastero di S. Gregorio Armeno: *Le pergamene di S. Gregorio Armeno*, a cura di C. VETERE, Salerno, Carlone Editore, 2000-2006, vol. II, nn. 61, 105, 106; vol. III, nn. 11, 17, 61, 64, ed anche Archivio di Stato di Napoli, Diplomatico, Pergamene del monastero di S. Gregorio Maggiore, n. 370. Un altro originale è presso la Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, perg. 9 AA I 5 *charta dispositionis* di Filippo Puntì Caruli (1273, dicembre, 8). Né il fondo pergameneo del convento di S. Agostino né quello del convento di S. Domenico presentano testamenti per questo arco cronologico. A S. Domenico il testamento più antico è del 1329 (Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, vol. VI, perg. 107), a S. Agostino del 1339, ma non è stato rogato a Napoli, bensì nel Principato di Acaia (Archivio di Stato di Napoli, Diplomatico, Pergamene di S. Agostino, nr. 26). Non risultano testamenti per tale arco cronologico nei fondi pergamenei esistenti presso l'Archivio diocesano e presso l'Archivio Capitolare di Napoli. Ai documenti ancora conservati in originale è possibile aggiungere alcuni testamenti che si sono conservati attraverso copie di età moderna, tra i quali quello già citato di Giovanna Pingitore. Non sono presenti per il predetto arco cronologico testamenti tra i documenti, noti solo attraverso copie o regesti di età moderna, del convento di S. Lorenzo dei frati Minori (DI MEGLIO, *Il convento di S. Lorenzo* cit.), mentre tra quelli del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano ne risulta uno, ma probabilmente non rogato a Napoli, bensì ad Acerra (A. AMBROSIO, *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerno, Carlone, 2003). Due regesti di testamenti sono tra i documenti del monastero dei SS. Severino e Sossio: *L'antico inventario delle pergamene del monastero dei SS. Severino e Sossio*, a cura di R. PILONE, voll. I-IV, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, nn. 1128 e 2090. Quattro testamenti sono regestati da C. DE LELLIS nel *Notamentum instrumentorum S. Marcellini* da lui compilato verso la metà del XVII secolo e conservato

che è eloquente di per sé e che mostra chiaramente l'estrema lacunosità della documentazione⁶⁰.

Questo è di certo un grosso limite per la ricerca, perché per tanti aspetti vorremmo saperne di più. In primo luogo in relazione alla diffusione del fenomeno: quel che appare è un Mezzogiorno punteggiato dalla presenza di reclusi in alcune città, che, se certamente non possono essere considerate rappresentative dell'intero Regno – talvolta, come nel caso di Benevento, addirittura non ne facevano parte –, lasciano nondimeno intravedere una realtà che con grande probabilità doveva essere più ricca e variegata. A tal riguardo un caso emblematico è l'Abruzzo, dove si riscontra una presenza precoce, rispetto alle altre regioni del Mezzogiorno, di comunità che poi trovarono nel modello di Chiara d'Assisi il proprio punto di riferimento, e dove si ebbero alcune esperienze eremitiche significative ed eccezionali – come nel caso di Chelidonia, di Colomba, di Floresenda da Palena e, ai suoi margini, nel reatino, di Filippa Mareri –, ma dove sono ancora sporadiche le tracce di una religiosità femminile non istituzionalizzata, che pur dovette essere presente: tracce che probabilmente giacciono ancora nascoste nei documenti inediti di archivi diocesani o privati. Risulta difficile anche sopperire alla loro scarsità con l'utilizzo di altre fonti, come quelle agiografiche, che, come ha mostrato André Vauchez, sono di solito le uniche che consentono incidentalmente di avere notizie di donne e uomini che hanno avuto esperienze di carattere eremitico, delle quali le fonti documentarie ci danno notizia quando esse non erano più tali.

Difficoltà, quindi, circa la conoscibilità del fenomeno, condizionata dallo status delle fonti. Ma, bisogna chiedersi, si tratta solo di un gap documentario o di una limitata diffusione del fenomeno tra le popolazioni del Mezzogiorno? Come hanno messo ben in evidenza Giovanni Vitolo e Francesco Panarelli, il Mezzogiorno è sicuramente terra di eremiti, ricostruire le vicende dei quali è possibile per lo più solo là dove l'eremitismo ebbe un'evoluzione in senso più propriamente monastico. Per quel che riguarda la reclusione, credo che la mancanza dello sbocco verso forme istituzionalizzate e la dispersione della documentazione siano stati elementi decisivi per l'apparente marginalità della diffusione del fenomeno, che invece dovette avere un'incidenza maggiore di quella che appare dai pochi esempi sopra riportati. Come pure è possibile, anzi probabile, che non sia stato un caso isolato

presso la Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, ms. XXVIII. C. 9, ff. 1-220, qui in particolare i ff. 137, 138, 145, 146, 165-169, 208.

⁶⁰ Tutto lascia credere infatti che si tratti di dispersione della documentazione e non di scarsa diffusione della pratica testamentaria.

quello di Capua, dove nel settembre del 1230⁶¹ il sacerdote Pietro de Roberto e il diacono Giovanni de Albignano, custodi e rettori della chiesa di S. Maria, sita fuori dalla città, concedono a Florisia, reclusa presso di essa, e ad un suo parente, Riccardo de Laure, una terra confinante con la stessa chiesa e il suo cimitero, affinché vi edificino a proprie spese un ospedale, realmente attivo nei decenni successivi col nome di S. Maria *de Reclusis*, che probabilmente prendeva nome proprio dal gruppo di reclusi che vi operava. La gestione di un ospedale non si coniugava certamente con la reclusione, ma è probabile che dopo una prima esperienza in tal senso Florisia, che doveva essere una reclusa 'aperta'⁶², coadiuvata dal suo parente e probabilmente da un gruppo più o meno consistente di donne, con le quali condivideva la propria ispirazione religiosa, si sia dedicata ad un altro tipo di impegno religioso. Quella di Florisia è una vicenda che ben testimonia la stima di cui godevano quelle donne, considerate capaci di fondare e gestire un'attività assistenziale, che non doveva essere cosa semplice, anche là dove si trattava di piccoli enti. Quello che è certo è che l'associazione reclusi/ospedali era largamente presente anche nei testamenti, nei quali i lasciti a loro destinati sono quasi sempre riportati in successione. Un caso per ora isolato è anche l'uso di tuniche bianche, attestato per i reclusi di Eboli, ai quali il milite Gioele Potifredo nel suo testamento del 9 febbraio 1327 destinò proprio tale indumento (*cuilibet reclusorum Eboli*)⁶³.

Tutti elementi, come si vede, ancora troppo esigui per una conoscenza soddisfacente di un fenomeno, che è senz'altro da considerare manifestazione assai significativa delle inquietudini spirituali della società meridionale, ma presenti in tante altre parti dell'Italia e dell'Occidente, anche se si caratterizzarono nelle varie realtà locali con una gamma straordinaria di realizzazioni, diverse per gli echi che suscitavano nella società laica e religiosa, oltre che per gli esiti che ne scaturirono.

⁶¹ G. BOVA, *Le pergamene sveve della Mater Ecclesia capuana (1229-1239)*, Napoli, Esi, 1999, vol. II, pp. 80, 162-166. A nota 275 di p. 80 Bova cita come documenti su S. Maria *de Reclusis* la seguente collocazione: Museo Campano di Capua, busta n. 512, fasc. 12, ma si tratta di un foglio con pochi appunti riguardanti lo stesso documento pubblicato da Bova alle pp. 162-166.

⁶² La definizione è stata usata da Anna Benvenuti per Gherardesca, reclusa presso il monastero camaldolese di S. Savino nei pressi di Pisa: A. BENVENUTI, *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, p. 340, e sempre per alcuni casi attestati a Pisa anche da RAVA - CLARK THURBER, *Recluse* cit., p. 441.

⁶³ *I registi delle pergamene di S. Francesco di Eboli*, a cura di C. CARLONE, Altavilla Silentina, Edizione Studi Storici Meridionali, 1986, p. 177; VITOLO, *Forme di eremitismo* cit., p. 188.

APPENDICE

1288, dicembre 16

Guglielmo di Piacenza, picalotto, detta il suo testamento, scegliendo la chiesa di S. Francesco dei frati Minori come luogo della sua sepoltura, al cui cantiere destina tre once e altrettante per le spese legate al funerale; vuole soddisfare i debiti contratti in vita e fa numerosi lasciti ad istituzioni ecclesiastiche, ai loro cantieri, ad ospedali, malati e poveri della città.

Biblioteca Capitolare di Benevento, *Benev.* 373, cc. 129-130: imbreviatura del notaio Lorenzo de Giroldo, notaio pubblico di Benevento, sec. XIII, ms. cartaceo, cc. 218, di mm. 333 x 256 x 75. (Si veda *supra* la nota 22 del saggio).

Ediz. parz.: LEPORE, *Presenze francescane* cit., p. 71, nota 145.

In nomine Domini. Anno dominice incarnationis millesimo ducesimo octuagesimo octavo et primo anno pon/tificatus domini nostri Nicolay quarti summi pontificis, eodem sextodecimo die mensis decembris / secunde indictionis. Nos Petrus notarii Iacobi, Beneventi iudex, Laurencius de Giroldo, / publicus eiusdem civitatis notarius, Bartolomeus Rasor, Angelus de Pedemonte, Davinus, / Mattheus Grassusmursillus et Iacobus Nicolay de Montellis spatarii, cives Beneventani, Iohannes / dictus Vannum, Bernardi de Florencia, Nero del Bene de Sancto Geminiano et Benusac/cursus de Balneolo mercatores, habitatores Beneventi, testes ad hoc specialiter, presenti scripto / publico notumfacimus et testamur quod, cum aput Beneventum ad quadam apothecam in pla/tea maiori publica^a existentem, in qua Micchael del Bene de Sancto Geminiano mercator /, habitator Beneventi dictus Nero, et Vanni aliique socii eorum merces habent et vendunt, vocati et / rogati accessissemus, ibidem Guillelmum de Placencia picaloctum, habitatorem Beneventi, aliquan/tulum discrasiatum invenimus, ut pallor sui vultus demonstrabat aperte, rectam tam habentem / memoriam et loquelam, qui fragilitatis^b humane instabilem condicionem considerans ac / verens ne subito intestatus carnis debitum persolveret universe et bona sua proinde inor/dinata et indisposita remanerent, nec minus sue anime volens providere salute, de bonis / suis coram nobis tale condidit ultimum^c testamentum seu suam ultimam voluntatem. In primis secundum eum / mori contigerit corpus suum sepelliri statuit in loco fratrum minorum Sancti Francisci beneventano, operi cuius / loci reliquid^d et dari mandavit et legavit uncias auri tres. Item pro cereis, stamineo, / tabuto et aliis funereis expensis ac septimo, tricesimo, centesimo et anniversario sibi / faciendo dari et expendi mandavit uncias auri tres. Item cognovit et confexus est ipse / Guillelmus testator firmiter coram

^a Su a segno di abbreviazione superfluo. ^b fr corretta su fl ^c ultimum nell'interlinea. ^d Così per reliquit

nobis se dudum a subscriptis personis, emptionis titulo, tot / corrigias, bursas, cirotecas, pileos, burdones et merces alias ad artem picaloctie spectantes / quorum valor summam ascendit^e unciarum auri viginti quinque et tarenorum auri viginti novem et granarum [*****] / et se ex dicta causa teneri eisdem personis in dicta quantitate pecunia^f prout infra continetur particulare et distinte, videlicet dicto / Micchaeli et sociis eius in uncias auri undecim, tarenum unum et grana novem, item Nuptio / Useppi mercatori de Sancto Geminiano in uncias auri sex, item Nicolantonio Gualzalella de / Sancto Geminiano mercatori in uncias auri octo et tarenos quinque et grana^g [*****], item Magnuctio de / Micchaelis Raynerii mercatori de Sancto Geminiano in tarenos auri viginti tribus. / Et prestans ipse Guillelmus testator coram nobis corporale ad Sancta Dei Evangelia iuramentum supradicta / debita non collusorie cognovisse set ita in vero erant, mandavit quod omnia ipsa debita predictis / creditoribus per infrascriptos suos distributores, integre ut supra distinguuntur, restituantur / et exolvantur antequam omnia alia sua debita et legata in presente testamento contenta. Item voluit / et mandavit quod, detractis supradictis debitis, domina Marchisana, uxor sua, quartam partem / petere, recipere et habere debeat de omnibus bonis suis, stabilibus et mobilibus ac sese mo/ventibus. Item legavit et dari mandavit subscriptis locis pro opere et personis indigentibus pro / eorum necessitatibus pecunie et aliorum bonorum infrascriptam quantitatem, videlicet: Curie domini pape / in Benevento tarenos auri tres et grana quindecim. Item operi ecclesie [- - - - -]^h beneventane cuius parochianus existit / tarenos auri tres et grana quindecim. Item operi maioris beneventane ecclesie tarenos auri quindecim. Item operi loci / fratrum predicatorum Sancti Dominici beneventani unciam auram unam et mediam. Item operi loci heremitorum Sancti Augustini / beneventani uncias auri duas. Item operi maioris ecclesie beati Bartolomei apostoli beneventane tarenos auri quindecim /. Item operi sororum minorum Sancti Laurentii beneventani tarenos auri quindecim. Item operi monasterio Santi Petriⁱ / de monialibus beneventano^h tarenos auri tres et grana quindecim. Item operi monasterio Sancti Adeodati beneventano tarenos / auri duos. Item operi monasterio Sancti Victorini beneventano tarenos auri duos. Item operi monasterio Sancte Marie / de monialibus beneventano tarenos auri tres et grana quindecim. Item reclusis ecclesie Sancte Crucis beneventane tarenos / auri duos. Item sororibus loci Sancti Dominici siti extra menia civitatis beneventane tarenos auri tres / et grana quindecim. Item hospitali dicte maioris ecclesie Sancti Bartholomei in utilitatibus et usuⁱ Christi pauperum convertendos / saccones duos quemlibet eorum, videlicet de tribus pectiis seu telis, ita quod in ambobus / pannum de lino brachiorum viginti quatuor apponantur seu mictantur, nec non et cultras duas / valoris tarenorum auri quinque et medii^j. Item hospitali Sancti Nicolay de Subur-

^e Sic per ascendit ^f in dicta quantitate pecunia nell'interlinea. ^g et grana nell'interlinea. ^h Rasura per circa dieci lettere. ⁱ Segue Sancti Petri ripetuto. ^j beneventano nell'interlinea.

bio Porte Rufine beneventano / in usu Christi paperum^k convertendos totidem similes saccones et cultras. Item hospitali / Sancti Angeli de Ponticello beneventano similiter in usu Christi pauperum convertendos totidem similes saccones et cultras. Item hospitali Sancti Heunufrii de capite pontis Marende / beneventano similiter in usu Christi pauperum convertendos totidem similes saccones et cultras. Item infirmis domus Sancti Lazari beneventane tarenos auri tres et grana quindecim. Item monasterio Sancti Lupi beneventano^l pro / missis canendis pro anima sua tarenos auri septem et medium. Item in alia manu pro canen/dis missis pro anima sua uncias auri tres. Item fraternitati dicte ecclesie Sancti Bartholomei / tarenos auri septem et medium. Item fraternitati Sancti Spiritus beneventane tarenos auri septem et medium / . Item pro male ablatis uncias auri quatuor pro animabus illorum a quibus indebite recepit eas / et de eorum nominibus non recordatur. Item Nicolao famulo suo super salario supra debito et / convento unciam auri unam. Item nominato Bonaaccorso^m de Balneolo unciam auti unam. Item / Alberto ceco tarenos auri duos. Item [*****] socero ipsius Alberti tarenos auri duos. Item Henrico / de Tocco ceco habitatori Beneventi tarenos auri duos. Item notario Leonardo avoculo tarenos auri / duos. Item Mattheo de Furino ceco tarenos auri duos. Item Cesario [*****] tarenos auri / duos. Item Gerardo Lombardo claudo tarenos auri duos. Item dompne Bone Theutonice / cece tarenos auri duos. Item Atracteⁿ moranti in dicto hospitali Sancti Bartholomei tarenos auri duos. / Item fratri Angelo moranti in ecclesia Sancte Iherusalem site extra menia civitatis beneventane tarenos auri duos / . Item archipresbitero Thori moranti in dicta ecclesia Sancti Bar(tholomei)^o tarenos auri tres et grana quindecim. Item dompne Cara/prese tarenos auri duos. Item dompne [*****] uxori Cariosi scriptoris tarenos auri duos. Item / uncias auri quinque erogandas per manus infrascriptorum distributorum suorum pro marita/gio alicuius orfane indigentis secundum provisione eorum^p prece precio et amore. Item subscriptis suis distri/butoribus pro laboribus ipsorum unciam auri unam. Item huius eius testamenti seu ultime voluntatis / distributores seu executores dimisit guardianum qui pro tempore fuit in dicto loco fratrum mi/norum Sancti Francisci beneventano, Thomasium filium Nicolai de Donato spatarium, Deodatum de Palmerio / cives beneventanos, Lapum Ferracium de Florencia, habitatorem Beneventi, et dictum Iohannem Bernardi / quibus dedit et concessit liberam et plenariam postestatem petendi, exigendi et recipiendi / post mortem suam omnia bona sua et tantum de ipsis bonis vendendi pignori obligandi / et alienandi vel retinendi ac distribuendi et exolvendi et in solutum dandi^q quousque dictis personis

^k et usu nell'interlinea. ^l et medii nell'interlinea. ^m Così per pauperum ⁿ beneventano nell'interlinea. ^o Al sesto rigo citato come Benusaccursus ^p Così, con l'iniziale maiuscola. Con il termine atracte venivano indicate le storpie. Forse il testante non ricordava il nome della storpia ricoverata presso l'ospedale di S. Bartolomeo e il notaio ha usato la maiuscola. ^q Di solito abbreviato in Barthi con linea orizzontale di abbreviazione sulla h.

et locis sint in toto^r satisfactum / et testamentum ipsum sit debite exequcioni mandatum et, si quod residuum fiuntur, secundum provisionem / et discreccionem eorum ipsi distributores distribuere debeant et piis locis et personis indigentibus erogare /. Et voluit ipse Guillelmus testator quod hoc sit suum ultimum testamentum, quod si vere testa/menti non valet, voluit quod valeat iure codicillorum seu cuiuscumque alterius sue ultime voluntatis / seu dispositionis. Unde ad futuram memoriam et dictorum creditorum, legatariorum, distributorum et / aliorum omnium quorum interest et interesse potest cautelam hoc publicum scriptum et cetera.

^r secundum provisione eorum *nell'interlinea*. ^s et in solutum dandum *nell'interlinea*. ^t in toto *nell'interlinea*.

FRANCESCO PANARELLI

CAPITOLO E CATTEDRALE:
IL CASO DI MATERA TRA XII E XV SECOLO

Il tema della organizzazione ecclesiastica e del concreto dispiegarsi della vita religiosa nella società meridionale medievale costituisce uno degli ambiti di ricerca nei quali sono stati compiuti maggiori progressi negli ultimi decenni, anche in virtù della attenzione dedicata da Giovanni Vitolo a questo settore di studio. Come già segnalava nel 1990 lo stesso Vitolo in un contributo seminale e sintetico al tempo stesso, il quadro della organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno conobbe profonde trasformazioni nei secoli centrali del Medioevo, quando non solo mutò la rete delle maglie diocesane, ma anche riprese con crescente vigore la costituzione e proliferazione di strutture intermedie, quali archipresbiterati e parrocchie, tanto in ambito urbano quanto in ambito rurale, con una progressiva regressione del ruolo pastorale svolto dai piccoli monasteri rurali¹. Lo stesso studioso ha offerto concreti esempi di indagine su alcune specifiche realtà istituzionali legate alle congregazioni del clero, che hanno arricchito il panorama delle nostre conoscenze² e contestualmente hanno stimolato nuove ed ulteriori indagini³. In particolare la vita comune del clero aveva già

¹ G. VITOLO, *Vescovi e diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. GALASSO, vol. III, Napoli, ESI, 1990, p. 138. Per il ruolo dei monasteri cfr. C. D. FONSECA, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo nell'Italia meridionale*, in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze*, "Settimane di studio Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo" XXVIII, Spoleto, Cisam, 1982, t. II pp. 1163-1200. Per una rapida rassegna della storiografia meridionale in relazione alla organizzazione vescovile rimando a F. PANARELLI, *Religione e culture nel Mezzogiorno medievale: i vescovi e le diocesi latine*, in *Dal 'medioevo cristiano' alla storia religiosa del Medioevo: quarant'anni di storiografia (1974 -2014)*, numero monografico di «Quaderni di storia religiosa» in corso di stampa.

² Cito soltanto G. VITOLO, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il Codice della Confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XIII)*, (Italia Sacra 34) Roma, Herder, 1982; ID., *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. VITOLO - G. ROSSETTI, Napoli, Liguori, 2000, vol. I, pp. 3-33 e i contributi di ambito ecclesiastico raccolti nella seconda parte di ID., *L'Italia delle altre città. Un'immagine del Mezzogiorno medievale*, Napoli, Liguori, 2014 .

³ Si veda da ultimo G. ARALDI, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2016.

trovato una sua rigenerazione storiografica grazie alle pionieristiche iniziative della Mendola coordinate da Cinzio Violante e Cosimo Damiano Fonseca⁴ e a quest'ultimo si devono illuminanti interventi su alcuni casi relativi all'Italia meridionale⁵. Nonostante fosse stato ripetutamente posto in rilievo il tema della vita canonica e della composizione di capitoli e collegiate per la comprensione della società bassomedievale, non si può dire che gli esiti nella ricerca siano stati del tutto soddisfacenti. Se le forme di aggregazione del clero ed ancor più quelle che vedevano l'inserzione anche di elementi laici, sono state ripetutamente affrontate, ha stentato maggiormente a decollare una riflessione più ampia sulla evoluzione dei capitoli delle cattedrali, realtà nelle quali, nonostante gli sforzi dei riformatori tra XI e XII secolo, non si radicò un modello di vita regolare e comune per il clero coinvolto⁶.

La situazione della ricerca si presenta ancor più carente per l'Italia meridionale, anche a causa del "problema della documentazione: esso sì in buona parte specifico del Mezzogiorno, che nel corso dell'Età moderna ha subito una dispersione di fonti relative al Medioevo in una misura decisamente superiore a tante altre parti d'Italia, talchè sempre più di frequente capita di doversi accorgere che la pretesa assenza di certi fenomeni è riconducibile soltanto alla mancanza di documentazione superstite"⁷. Lo stato degli archi-

⁴ C. VIOLANTE - C. D. FONSECA, *Introduzione allo studio della vita canonica del Medioevo. Questionario*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, 2 voll.: I, *Relazioni e questionario*. Atti della Settimana di studio (Mendola, settembre 1959), Milano, Vita e Pensiero, 1962 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, III), pp. 495-536.

⁵ Testi raccolti in C. D. FONSECA, *Medioevo canonica*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; ID., *Canoniche regolari, capitoli cattedrali e "cura animarum"*, in *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, Herder, 1984, pp. 257-278. Per una esauriente messa a punto storiografica sul tema dei canonici regolari si veda la prima sezione del volume di C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, (Vita regularis 32) Berlin, LIT, 2007, alle pp. 17-174.

⁶ E. CURZEL, *Le quinte e il palcoscenico. Appunti storiografici sui capitoli delle cattedrali italiane*, in «Quaderni di storia religiosa» (numero monografico *Canonici delle cattedrali nel Medioevo*), 10 (2003), pp. 39-67, rappresenta una efficace messa a punto della discussione storiografica sul tema, con una comparazione tra la situazione italiana e quella tedesca. Una sintesi, non solo storiografica, in C. D. FONSECA, *La cattedrale e il suo Capitolo. Analisi comparata in prospettiva storica, ecclesiologica e canonistica*, in «Annali di studi religiosi», 4 (2003), pp. 215-235. Più recente la discussione nella prima parte del volume di J. JOHRENDT, *Die Diener des Apostelfürsten. Das Kapitel von St. Peter im Vatikan (11.-13. Jahrhundert)*, Berlin/New York, W. De Gruyter, 2011 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 122).

⁷ Cit. da VITOLO, *L'Italia delle altre città*, p. 236.

vi vescovili e capitolari nel Mezzogiorno è ovviamente variegato, ma in genere palesa una carenza di documentazione antica. La scarsità di informazioni riguarda una larga fetta delle diocesi meridionali, grandi e piccole, e rappresenta un limite oggettivo alla possibilità di ricevere risposte per le tante domande che lo storico vorrebbe comunque porre.

Non si può quindi prescindere da questa considerazione preliminare quando ci si propone di indagare alcune situazioni puntuali e tentarne una riconsiderazione d'insieme, che richiede in primo luogo la possibilità di comparazioni con altre realtà assimilabili. E questo riguarda tanto la composizione dei capitoli, quanto la costituzione dei patrimoni delle chiese vescovili e delle principali collegiate urbane.

Prima ancora che si realizzi la divisione tra mensa vescovile e mensa capitolare, mi pare che sia la costituzione del patrimonio delle chiese vescovili nel Mezzogiorno italiano a rappresentare un problema storiograficamente aperto, in quanto a fronte di casi come Benevento o Salerno⁸, per i quali abbiamo una consistenza documentaria tale da consentire discorsi abbastanza compiuti sulla costituzione dei patrimoni ecclesiastici, molto più frequente è il caso in cui non si riesce a definire con una soddisfacente precisione non solo il processo che porta alla costituzione del patrimonio, ma anche la consistenza del patrimonio stesso sin quasi alla fine del Medioevo⁹. Né può essere considerato risolutore il mero ricorso alla esistenza della cosiddetta decima di stato¹⁰; indubbiamente vi fu un ricorso a questo istituto tra età normanna e sveva, che rafforzò il legame delle chiese locali con la monarchia e soprattutto l'apparato amministrativo, ma una parte consistente delle diocesi non godeva di queste entrate ed esse comunque non possono certo esaurire le fonti di ricchezza delle singole diocesi.

Mi è sembrato emblematico il caso di Potenza, sede tardoantica e incardinata in uno dei centri più solidi del pur fragile contesto urbano lucano. Di questa diocesi sopravvivono pochi frustuli documentari antecedenti il XIII

⁸ Rinvio solo a due recenti monografie ARALDI, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali* cit.; A. GALDI, *In orbem diffusior, famosior...: Salerno in età angioina (secc. XIII-XV)*. Salerno, Università degli Studi di Salerno. Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, 2018 (Schola Salernitana. E.Book, Studi e Testi; 1 [14]).

⁹ Ritorno sul problema in F. PANARELLI, *Città, vescovi e Normanni*, in *La conquista e l'insediamento dei Normanni e le città del Mezzogiorno italiano*. Convegno internazionale di studi, in corso di stampa.

¹⁰ Cfr. K. TOOMASPOEG, *Decimae. Il sostegno economico dei sovrani alla Chiesa del Mezzogiorno nel XII secolo*, Roma, Viella, 2009, con rimando ai fondamentali contributi di Nobert Kamp.

secolo, legati quasi sempre all'attività in vita e in morte del vescovo, ben presto elevato agli altari, Gerardo da Piacenza, e siamo indotti a pensare che le traversie a cui la città e la sede è stata soggetta nei secoli abbiano ridotto fortemente la capacità di trasmissione delle sue carte. Ma la situazione sembra essere già parecchio compromessa almeno dal XVI secolo, quando venne redatto un registro che raccoglieva la documentazione a finalità patrimoniale della chiesa vescovile e anche delle due altre collegiate cittadine, quelle di S. Michele e della Ss. Trinità: gli oltre 200 documenti allora trascritti non risalgono oltre il 1201 e in realtà dicono ben poco sul patrimonio dei tre più importanti enti ecclesiastici cittadini¹¹.

Ancor più disperato è il tentativo di definire la provenienza dei componenti dei capitoli delle cattedrali: si tratta di migliaia di personaggi di cui spesso tutto ci è sconosciuto, ma che svolgevano un ruolo essenziale nella città e nella diocesi. Il papato riformatore nel corso dell'XI secolo aveva rivendicato con decisione ai capitoli cattedrali la funzione di elettori dei vescovi, a prescindere poi da pressioni e beneplaciti che potevano venire da Roma o dalla corte regia. Sappiamo che sino a tutto il XIII secolo almeno formalmente questo diritto venne riconosciuto ed esercitato dai capitoli, prima che si avviasse la costituzione della riserva pontificia¹². Ed ancora, sono i canonici ad amministrare con continuità una parte consistente del patrimonio della chiesa vescovile, un patrimonio che si va scorporando nel corso del XII secolo per formare la mensa separata dei canonici. Insomma sono un gruppo essenziale per comprendere il funzionamento della diocesi e soprattutto il rapporto con le *élites* cittadine. Per loro, e parliamo di migliaia di possibili titolari nell'arco del basso medioevo, è impossibile una mappatura

¹¹ Già Brentano, poi ripreso da G. LOUD, *Latin Church in Norman Italy*, Cambridge, University Press, 2007, ipotizzava una più debole capacità di produzione e conservazione documentaria da parte dell'episcopato meridionale, giustificata dalla residenzialità dei vescovi nelle piccole diocesi, che non rese necessaria una particolare articolazione amministrativa, almeno sino agli inizi del XIII secolo, quando le esigenze di governo divennero più pressanti e da Roma si cominciò ad intervenire più ampiamente sulle singole diocesi. Una prima riflessione sul registro potentino è sviluppata in F. PANARELLI, *Un registro di documenti della Chiesa potentina (XIII-XVI secolo)*, in *Alle fonti della Basilicata medievale: edizioni, progetti e cantieri*, a cura di F. PANARELLI, Bari, Adda, 2017 (Quaderni del Centro Studi Normanno-Svevi, n. 5), pp. 45-64.

¹² Un esempio meridionale della capacità dei capitoli di esprimere propri candidati e delle intrusioni da parte della curia romana e delle autorità civili in materia di designazione dei vescovi in C. ANDENNA, *Anglona dalle origini sino ai primi anni del Trecento. Una diocesi fra progetti di riforma istituzionale della Chiesa romana e la realtà delle scelte della vita politica*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 81 (2015) pp. 5-36.

sistematica, ma le poche informazioni disponibili sembrano comunque indicare una provenienza essenzialmente locale¹³.

Un caso particolare è rappresentato da quelle comunità capitolari che facevano capo non a vere cattedrali, quanto a chiese che si posero in competizione con il loro stesso presule, titolare della diocesi. Ci riferiamo a quei casi in cui vi erano dei centri urbani abbastanza ricchi e popolosi, nei quali si mette in moto la richiesta di autonomia rispetto al vescovo entro la cui diocesi si erano venuti a collocare; indubbiamente queste comunità urbane avvertivano il vantaggio materiale, ma anche simbolico dell'ospitare una sede vescovile. Lo dimostrano i casi di quei centri, le quasi-città, in area pugliese, quali Foggia, Matera, Barletta, Montesantangelo, che, rimasti fuori dalla effervescente creazione di nuove diocesi tra X e XI secolo, tentarono a cominciare dal XII secolo, sino all'età moderna, di accreditarsi come sedi vescovili. Ed è interessante rilevare come furono proprio i capitoli delle chiese madri di questi centri a sostenere la battaglia per l'autonomia. Esisteva un allineamento di interessi in questa direzione tra i capitoli, il notabilato locale e, quando esistente, il signore della città. A Montesantangelo fu il battagliero clero della chiesa madre di Montesantangelo ad opporsi al vescovo di Siponto sin dalla metà dell'XI secolo¹⁴. A Barletta le prime attestazioni del capitolo della chiesa madre e di un suo arciprete risalgono alla metà del XII secolo, quando anche compaiono altre comunità canonicali, quale quella premostratense di S. Samuele e quella del S. Sepolcro, in un panorama di esperienze ricco e variegato¹⁵. Più problematico si presenta il caso di Matera, che qui vorrei brevemente presentare.

Le attestazioni relative alla esistenza di un vescovado autonomo nella città di Matera sono state all'origine di una lunga *querelle* tra acheruntini e

¹³ Su questo insistono LOUD, *Latin Church*, e P. OLDFIELD, *City and Community in Norman Italy*, Cambridge, University Press, 2009 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series).

¹⁴ P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, vol. 9: 'Samnium-Apulia-Lucania', Berolini 1962, pp. 244-247

¹⁵ Sul tema si veda V. RIVERA MAGOS, *Per una prosopografia del potere locale. Gli arcipreti e il capitolo di Santa Maria a Barletta tra XII e XIII secolo*, in *Tra Oriente e Occidente: Istituzioni religiose a Barletta nel Medioevo (secoli XI-XV)*. Barletta 25-26 novembre 2016, in corso di stampa. Nell'area di Barletta esistevano altre interessanti esperienze di vita canonica regolare, per le quali cfr. C. ANDENNA, *Da 'domus Dei' a 'spelunca latronum'*. *Fortuna e declino di una canonica regolare del Mezzogiorno, nel contesto del più ampio fenomeno regolare dei secoli XII e XIII*, in *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, 'domus Theutonicorum'*. Atti del convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005), a cura di H. Houben, Galatina, Congedo, 2006.

materani apertasi nel XV secolo e durata per tutta l'età moderna. A riprendere in estrema sintesi i termini della questione, possiamo dire che tra X e XII secolo esistono indicatori di una rapida crescita nell'importanza del centro urbano di Matera, a cui corrispondono anche alcune spie della volontà a che questa comunità, come successe per molte altre di ben inferiore consistenza, vedesse il riconoscimento di una sede vescovile autonoma. Una prima indicazione in questo senso si rinviene in un ben noto passo di Liutprando di Cremona, dove, tra le sedi che il patriarca bizantino Polieuto nel 968 intendeva assegnare come suffraganee alla arcidiocesi di Otranto, egli elenca anche quelle di Acerenza e di Matera. Il problema, di non scarso rilievo, nasce dalla mancanza di qualsivoglia attestazione di presuli materani diversi da quelli di Acerenza, che non provengano da documenti di palese falsità costruiti proprio al tempo delle dispute di età moderna tra Matera e Acerenza. Non ci sono di fatto elementi per parlare di una autonoma sede vescovile a Matera, mentre la città pare rientrare nel territorio di competenza del vescovo e poi arcivescovo di Acerenza.

Al di là delle complesse questioni giurisdizionali e di precedenza tra le due sedi, resta il problema concreto e non trascurabile della organizzazione della *cura animarum* all'interno della effervescente comunità materana, tanto in assenza quanto in presenza di vescovi¹⁶.

Tra tutte le chiese presenti nel tessuto cittadino emersero sicuramente alcune che costituirono i poli ecclesiastici dei tre grandi quartieri in cui si suddivideva la città. Nel Sasso Caveoso emerse la chiesa di S. Pietro, che verosimilmente dalla fine del XII secolo ospitò un gruppo di canonici, che diedero vita ad una vera collegiata. Nel Sasso Barisano si affermò un'altra chiesa dedicata parimenti a S. Pietro, mentre sull'acrocoro sommitale della Civita si affermò una chiesa dedicata a S. Maria, nella quale si consolidarono tutte le funzioni parrocchiali, ma che compare nella documentazione solo a partire dal XIII secolo, quando comincerà anche ad essere indicata come *ecclesia maioris*, o *ecclesia episcopii*, a segnare il suo ruolo di chiesa madre¹⁷.

¹⁶ Per la descrizione del tessuto urbano di Matera medievale rimando al volume C. D. FONSECA - R. DEMETRIO - G. GUADAGNO, *Matera*, Roma-Bari, Laterza, 1998. Una inveterata tradizione locale vuole che nella prima età angioina la città contasse ben 23 parrocchie, un numero non più raggiunto nei secoli seguenti e che pare eccessivo rispetto alla estensione dell'abitato. Probabilmente si trattava di chiese con alcuni diritti parrocchiali, quasi certamente quelli legati allo *ius sepeliendi*, ma non dotate dell'insieme dei diritti parrocchiali. Il numero di istituti con prerogative parrocchiali appare comunque meno esorbitante se confrontato ad esempio con la situazione coeva di Benevento.

¹⁷ Una sintetica presentazione della situazione della *cura animarum* a Matera è in C. D. FONSECA, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa*, in *Storia della Basilicata*, II. II

A partire almeno dal 1203 questa chiesa acquisì anche il titolo di cattedrale, sia pure unita a quella più antica di Acerenza. In questo breve intervento lascerò da parte le vicende delle altre istituzioni secolari materane, per soffermarmi su quest'ultima che fu la principale fondazione, cioè la chiesa di S. Maria e il suo clero. L'attenzione della storiografia, locale e non, si è infatti concentrata, come prevedibile, sulle questioni di anteriorità e di autonomia della sede vescovile, lasciando in ombra quelle legate alla concreta gestione di una chiesa che rappresentava sicuramente il punto di riferimento per l'intera comunità materana.

Le prime informazioni documentarie sulla esistenza di una chiesa di S. Maria nella Civita sono piuttosto scarse e non prive di dubbi, poiché i documenti che vi fanno un qualche riferimento tra XI e XII secolo sono tutti giunti in tradizione indiretta e all'interno delle dispute giurisdizionali di età moderna. Esiste un documento costantemente utilizzato dai primi storici materani e datato al gennaio 1065 in cui compare uno Stefano *episcopus Sancte sedis Materiensis ecclesie*. Questo vescovo Stefano conferma la donazione di una chiesa al monastero di S. Michele Arcangelo di Montescaglioso accompagnato dal suo clero, in particolare da *Folius* arciprete *Sancte Materiensis ecclesie*, Benedetto arcidiacono *Sancte Materiensis ecclesie*, e Giovanni *cantor Materiensis ecclesie*¹⁸. Avremmo dunque in questo documento l'attestazione non solo della esistenza di un vescovado autonomo di Matera a questa data, ma anche della esistenza di un articolato capitolo nella chiesa madre della città. Purtroppo si tratta di una grossolana falsificazione, pervenuta in una copia molto tarda, che non può assolutamente essere presa in considerazione per una ricostruzione delle origini della diocesi e del capitolo materano.

Nei decenni successivi mancano del tutto sia i riferimenti ad un vescovo, sia ad un capitolo nella sede di Matera. Come spesso succede, veniamo a conoscenza della presenza di un capitolo legato alla chiesa madre di Matera

Medioevo, Bari, Laterza, 2006, pp. 231-306, a pp. 277-280. Una più ampia discussione della situazione ecclesiastica di Matera tra XII e XIII secolo in F. PANARELLI, *Vescovi e monasteri nella ascesa di una nuova realtà urbana: Matera XI-XIII secolo*, in *Monasticum regnum. Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di G. ANDENNA - L. GAFFURI - E. FILIPPINI, Münster, LIT, 2015, (Vita regularis vol. 58), pp. 119-137.

¹⁸ La più recente edizione di questo documento, individuato da lungo tempo come una falsificazione è in D. GERARDI, *Il Fondo Private ovvero documenti del monastero di S. Michele Arcangelo di Montescaglioso (secc. XI - XV). Codice Diplomatico di Matera III*, Galatina, Congedo, 2017, n. I, pp. 229-231.

nel momento in cui la sua esistenza viene data ormai per acclarata e acquisita dai contemporanei. Esiste indubbiamente l'imponderabile nella trasmissione documentaria, ma è comunque sintomatico che le notizie relative alla esistenza di istituti capitolari nella città si concentrino negli anni in cui l'amministrazione del Regno fu, almeno in parte, sotto il controllo pontificio. Le informazioni divengono infatti più abbondanti solo negli ultimi anni del XII secolo, durante la minorità di Federico II e la tutela da parte di Innocenzo III, con la nomina ad arcivescovo di Acerenza prima di Rainaldo e poi di Andrea¹⁹: divennero concreta possibilità per il pontefice sia la nomina di personaggi di fiducia sulla cattedra acheruntina, sia la possibilità di intervenire concretamente nelle questioni interne alla diocesi. Maggiore fu in quegli anni l'attenzione pontificia alla definizione dei contesti istituzionali delle strutture ecclesiastiche, sulle quali le condizioni sintetizzate nel Concordato di Benevento avevano sicuramente rappresentato un filtro determinante a svantaggio delle iniziative pontificie.

Nel 1199 un Pietro viene confermato dallo stesso pontefice nel ruolo di arciprete, ma di Acerenza, senza fare riferimento alla sua provenienza o precedente carriera²⁰. Esiste la possibilità che si tratti del futuro e omonimo arcivescovo di Acerenza, ma non si può certo dedurre che fosse un canonico materano²¹.

La notizia relativa all'arciprete Andrea proviene dal gruppo di lettere inviate da Innocenzo III tra 1199 e 1200 per regolare la situazione nella principale arcidiocesi della Basilicata. Tra queste, le più significative evidenziano le difficoltà nella gestione dei rapporti con la città di Matera, sulle quali mi sono soffermato in altra sede²². Qui mi interessa sottolineare come

¹⁹ Sui due vescovi si vedano le schede in N. KAMP, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. I: Prosopographische Grundlegung. Bistümer und Bischöfe des Königreichs 1194 - 1266*, Teil 1: *Abruzzen und Kampanien*, Teil 2: *Apulien und Kalabrien*, München, Fink, 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften 10/I,2), vol. 2, pp. 774-777.

²⁰ O. HAGENEDER - A. HAIDACHER, *Die Register Innocenz' III.*, vol. 2: *2. Pontifikats-jahr 1199/1200. Texte*, (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom 1/1) Rom/Wien, Bohlau, 1979, vol. 2, n. 148, p. 298.

²¹ In verità nel 1188 compare un prete Andrea, che aveva fatto prestiti all'abate di S. Benedetto di Bari; F. NITTI, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo normanno (1075-1194)*, Bari - Trani, Vecchi, 1902 (Codice Diplomatico Barese vol. 5), n. 151, p. 258; P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, vol. 8: *Regnum Normannorum - Campania*, Berlin 1935, n. 3, p. 328.

²² F. PANARELLI, *Le origini del monastero femminile di Santa Maria la Nova tra storia e storiografia*, in *Da Accon a Matera: Santa Maria la Nova, un monastero femminile tra*

la prima lettera datata al 31 luglio del 1200 fosse indirizzata *capitolo et universis clericis de Matera*, dove il pontefice affermava l'esonazione dei canonici e del clero materano dalla giurisdizione civile (*libertatis privilegio*), ma anche sottolineava l'obbligo di ottemperare a quella dell'arcivescovo (*amplioris libertatis beneficio*); con chiarezza il papa proibiva *ne aliquis ad iudicium saeculare vos trahere aliqua temeritate praesumat, aut publicis exactionibus et angariis fatigare*. La stessa lettera era stata comunque indirizzata anche *universis clericis per Acheruntinam diocesim constitutis*, a segnare dunque una diversa qualità dei chierici materani rispetto a quelli degli altri centri inclusi nella diocesi acheruntina. In altre due lettere quasi contemporanee si cerca di rimediare a concessioni non lecite di beni ecclesiastici in Matera operate da un predecessore di Rainaldo, ed ancora ad un inusuale utilizzo delle decime da parte degli *homines* di Matera²³.

Dalle lettere emerge con grande chiarezza che la sede della diocesi è nella città di Acerenza e che contestualmente vi erano difficoltà nella gestione del clero materano da parte del presule acheruntino. Di queste difficoltà sono spie il rimando alla indebita concessione della chiesa di S. Pietro, alla pratica di sottoporre anche i canonici alla giurisdizione civile e sfuggire a quella arcivescovile ed ancora alla appropriazione delle decime senza riguardo per la quota spettante al vescovo. Non si fa ancora esplicito riferimento all'esistenza di una chiesa madre, ma l'inserimento del *capitolo* tra i destinatari dell'epistola pontificia quantomeno ci rassicura sulla esistenza di una istituzione capitolare anche nella chiesa madre di Matera.

Dopo aver finalmente registrato la comparsa del capitolo nella documentazione, diviene essenziale tentare di definire i caratteri propri di questo capitolo, la sua strutturazione, la provenienza dei suoi membri, l'eventuale adozione di regole o statuti da parte del collegio; ma qui cominciano nuovi problemi, in quanto è la documentazione superstite a segnare implacabilmente i limiti per la ricerca.

La documentazione materana ha subito nel corso dei secoli numerosi depauperamenti e traumi nella sua trasmissione, che hanno spesso compromesso la leggibilità del percorso storico della città nei secoli centrali del Medioevo. Sino alla metà del XIX secolo si era salvata una parte della documentazione pergamenea, ma a seguito delle soppressioni e dei provvedi-

dimensione mediterranea e identità urbana (XIII-XVI secolo), a cura di F. PANARELLI, Münster, LIT, 2012 (*Vita regularis*, 50), pp. 1-57.

²³ *Die Register Innocenz' III.*, vol. 2, n. 154, p. 303; n. 155, p. 304.

menti legati al potenziamento del Grande Archivio di Napoli, anche i principali fondi pergamenei della città di Matera vennero versati nell'archivio napoletano. I paleografi napoletani curarono comunque la redazione di copie dei documenti su richiesta degli istituti direttamente interessati. Qui vennero conservati anche dopo il 1860 e di essi fece fare delle trascrizioni, attente, per quanto spesso molto abbreviate nel formulario, Giustino Fortunato in previsione della edizione del Codice Diplomatico di Matera. Il suo progetto rimase incompiuto, ma dopo la distruzione delle pergamene materane nell'incendio di Villa Belsito, lo sforzo dei trascrittori da lui pagati ha permesso di sopravvivere almeno al contenuto di quelle pergamene. A queste trascrizioni si aggiungono quelle, abbastanza numerose, che degli stessi documenti vennero fatte dal paleografo Giuseppe Genovesi e che si conservano presso l'archivio diocesano di Matera²⁴.

I trascrittori pagati da Fortunato ebbero sempre attenzione nel segnare anche il fondo di provenienza del documento che di volta in volta trascrivevano e questo mi ha permesso di separare i fondi di provenienza delle pergamene. Uno dei sei fondi in cui si suddividono i documenti di età medievale è indicato come "Capitolo", dove, pur in mancanza di altre determinazioni nella denominazione, il contenuto dei documenti lascia concludere che si tratta indubbiamente del capitolo della cattedrale. In realtà il contenuto, come vedremo, non contiene espliciti riferimenti al capitolo, ma vi sono diversi elementi che lasciano intendere che l'ente interessato alla conservazione di questi documenti era il solo capitolo della cattedrale. L'elemento che genera perplessità è dato dal fatto che l'intero fondo è composto da soli 35 documenti (oltre 2 inserti), si apre con un documento del 1248 e si chiude con uno del 1402; per le altre centinaia di pergamene relative ai decenni e secoli seguenti, non compare ulteriormente il riferimento ad una provenienza dal Fondo Capitolo. Prima di approfondire le questioni di tradizione documentaria, cerchiamo di delineare un quadro di quello che la documentazione complessivamente disponibile permette di stabilire riguardo la vicenda dello stesso capitolo della cattedrale.

A partire dal 1203 la chiesa madre di Matera poté fregiarsi del titolo di cattedrale, secondo quanto deciso dal papa Innocenzo III; sicuramente il riconoscimento pontificio si tradusse in uno sprone anche per rendere più di-

²⁴ Per tutto questo rimando a quanto detto nella Introduzione a F. PANARELLI, *Il Fondo Annunziata (1237-1493). Codice Diplomatico di Matera I*, Galatina, Congedo, 2008 (Università degli studi di Lecce, Dip. dei Beni delle Arti della Storia, Fonti Medievali e moderne, XIII).

gnitoso e ricco l'edificio stesso della chiesa di S. Maria, che in quegli anni venne completamente ricostruito²⁵. La chiesa divenne anche eponima di un "vicinio" detto *ecclesie sancte Marie de episcopio*, attestato per la prima volta nel gennaio del 1276²⁶.

Ben poco sappiamo però dei canonici della novella cattedrale. Nei pochi documenti superstiti in cui l'arcivescovo di Acerenza agisce accompagnato da rappresentanti del clero della sua diocesi, come prevedibile, abbiamo di fronte sempre e solo esponenti del capitolo della cattedrale di Acerenza²⁷. Nel documento del 1294 emanato dall'arcivescovo Pietro de Archia a favore del monastero di S. Michele di Montescaglioso, compare una nutrita rappresentanza del capitolo di Acerenza: si tratta di ben 11 canonici, guidati dal decano Giovanni *de Corbeia*²⁸. Ad essi si aggiunge anche un *Eustasius archipresbiter Matere*, unico personaggio per il quale alla indicazione di Acerenza si sostituisce quella di Matera; con questo si rende molto probabile l'ipotesi che Eustasio fosse arciprete del capitolo di Matera e non di quello di Acerenza; l'unico dubbio è sollevato dalla assenza tra i sottoscrittori di un arciprete di Acerenza.

Nel suo testamento del 1307 il giudice Andrea destina alcuni beni mobili e immobili a favore dei *clerici ecclesie maioris*, dove anche deve essere

²⁵ Per le fasi architettoniche della chiesa di S. Maria *de episcopio* bisogna ancora rimandare al volume, *La Cattedrale di Matera nel Medioevo e nel Rinascimento*, a cura di M. S. CALÒ MARIANI - C. GUGLIELMI FALDI - C. STRINATI, Milano-Roma, Pizzi, 1978.

²⁶ F. PANARELLI, *Il Fondo Capitolo, Codice Diplomatico di Matera IV*, in corso di stampa, n. 3. Nel documento si fa anche riferimento, per la confinazione della casa oggetto della vendita, a delle *domos archiepiscopatus Matere*, una denominazione che lascia intendere una distinzione tra la chiesa di S. Maria *de episcopio* e l'arcivescovado, qui indicato come *Matere*, ma che probabilmente faceva capo ad Acerenza. Stessa situazione nell'agosto 1284, *ibid.*, n. 4, con riferimento ad una *domum eiusdem ecclesie*, che subito dopo viene diversamente specificata come *domum archiepiscopatus Matere*.

²⁷ Si vedano ad esempio i seguenti documenti: luglio 1220 (falso) in GERARDI, *Il Fondo Private* cit., n. XXI, pp. 257-258; luglio 1225 in *ibid.*, n. XXV, pp. 263-264; ottobre 1226, in *Documenti Florensi. Abbazia di Fonte Laurato e altri monasteri dell'Ordine*, a cura di P. DE LEO, II/2 Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004 (Codice Diplomatico della Calabria, Serie Prima, t. II), doc. III, pp. 127-128; *Atlante delle fondazioni florensi. Documenti*, vol. II, a cura di V. De Fraia, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, n. 146, p. 218, vol. I p. 267; marzo 1231 in F. PANARELLI, *Il Fondo Annunziata (1237-1493)* cit., n. II, pp. 28-29. Per le vicende del capitolo acheruntino rimando al volume di R. RESTAINO, *Cattedrale e società in Basilicata. Il libro del capitolo di Acerenza (sec. XIV-XVI)*, Potenza, Erreci, 2008, e per l'età moderna A. LERRA, *Il capitolo della Cattedrale di Acerenza in età moderna*, in «Rassegna storica lucana», XV (1995) pp. 57-74.

²⁸ GERARDI, *Il Fondo Private* cit., n. XXXII, pp. 276.

eretto il suo sepolcro²⁹. Nel febbraio dello stesso anno un Cataldo *archipresbiter Materae* compare come testimone in una transazione matrimoniale³⁰. Nel 1353 compare un *dompnum Ursonem sacristam*, come arbitro in una controversia testamentaria, ma non si può essere certi che la sua carica faccia riferimento al capitolo della cattedrale³¹.

Nel dicembre 1363 compare come testimone l'*archipresbyter Materae* Bisanzio³². Lo stesso compare nell'aprile 1365, affiancato a Iacobo decano acheruntino, nell'azione messa in essere anche dall'arcivescovo di Acerenza Bartolomeo Prignano (il futuro papa Urbano VI), per garantire alle monache materane di S. Lucia di entrare in possesso dei beni che erano stati loro legati da Gemmata. Bisanzio ricompare nel 1375 per corroborare una transazione immobiliare effettuata dalle monache di S. Maria La Nova, nuovamente affiancato a Iacobo, decano di Acerenza; entrambi agiscono ancora come vicari generali dell'arcivescovo di Acerenza Bartolomeo Prignano³³. Si tratta del primo arciprete che compare in situazioni delicate e con compiti amministrativi espliciti per delega dell'arcivescovo. Nel marzo 1387, nelle confinazioni vicino la chiesa di S. Nicola del Sole, si parla di una *crypta presbiterorum episcopatus*³⁴; una denominazione che lascia perplessi, in quanto dovrebbe trattarsi dei chierici della cattedrale di Matera, ma il riferimento generico all'episcopato crea qualche problema. Nel luglio 1402, nello stesso documento si fa riferimento nelle confinazioni di una grotta sita nel Sasso Caveoso a una terra *presbyterorum ecclesie episcopatus Materae* e ad una grotta *presbyterorum sancti Petri de Sasso Caveoso*³⁵, chiesa che sappiamo essere sede di una seconda collegiata nella città di Matera, con incardinamento del Sasso Caveoso.

Con questo documento del 1402 si chiude la modesta silloge di documenti che avrebbe composto il Fondo Capitolo: si tratta di pochi documenti che ben poco dicono tanto sulla consistenza patrimoniale del capitolo, quanto sulla composizione e organizzazione del collegio e pressochè nulla sul

²⁹ *Ibid.*, n. 7.

³⁰ F. PANARELLI, *Il Fondo Santa Lucia (1170-1494). Codice Diplomatico di Matera II*, Galatina, Congedo, 2018 (Università della Basilicata, Dipartimento di Scienze Umane, Fonti per la storia della Basilicata Medievale, II), n. 13, p. 78.

³¹ *Id.*, *Il Fondo Capitolo* cit., n. 19. Ad esempio nel 1384 Francesco de Blasiis, materano, viene indicato con precisione come arcidiacono acheruntino, e in questo modo elimina dubbi sulla sua presenza nel capitolo di Matera; *Id.*, *Il Fondo S. Lucia* cit., n. 25, p. 95.

³² *Id.*, *Il Fondo Capitolo* cit., n. 26.

³³ *Id.*, *Il Fondo Annunziata* cit., n. 5, p. 50.

³⁴ *Id.*, *Il Fondo Capitolo* cit., n. 34.

³⁵ *Ibid.*, n. 37.

profilo schiettamente religioso. L'esaurirsi di questo fondo archivistico non significa che fosse scomparso anche l'istituto che lo aveva generato. Al contrario, a partire dal 1446 compare un nuovo Fondo, individuato dai trascrittori come "Cattedrale".

A questo punto è bene precisare che dei 35 documenti sopravvissuti nelle trascrizioni del Fondo Capitolo, ben 21 erano stati trascritti anche dal Genovesi, il quale per 11 di questi documenti esprime una appartenenza al Capitolo e per 10 alla Cattedrale. Tenendo conto che il Genovesi scriveva circa cinquanta anni prima dei trascrittori fortunatiani e quindi aveva a disposizione pergamene in una condizione di non maggiore deterioramento rispetto a loro, pare improbabile che errasse nella attribuzione del fondo di provenienza con tanta costanza. Pare più probabile che la distinzione tra i due fondi pergamenei non fosse così rigida, come le indicazioni nel Codice Fortunatiano lasciano intendere. È possibile che invece le pergamene del Capitolo e quelle della Cattedrale fossero quasi mescolate, come lasciano pure intendere gli inventari redatti in Matera prima del versamento a Napoli³⁶.

La documentazione successiva, compresa nel fondo indicato come "Cattedrale", è quella con maggiori informazioni sulla organizzazione e struttura del capitolo, ma ci trasferisce in una età ancora più tarda rispetto a quella di nascita e consolidamento del collegio capitolare della cattedrale di Matera.

In un momento storico affatto casuale, cioè alla metà del XV secolo, esattamente nel maggio 1452, i canonici della cattedrale di Matera fecero redigere un *Inventarium continens bona capituli maioris ecclesie Materane in civitate et platea Matere seriatim existentia*. Si tratta di quello che risulta essere il primo censimento, per quanto sommario, del loro patrimonio immobiliare giunto sino a noi. Il piano dei canonici, guidati dall'arciprete e dal decano, era quello di censire tutti i loro beni seguendo la tripartizione tra Civita, Sasso Barisano e Sasso Caveoso, nel rispetto quindi della tripartizione urbana già consolidata. Ci è pervenuto l'elenco completo per la Civita, mentre risulta mutilo della parte finale quello relativo al Sasso Barisano ed infine manca quello relativo al Sasso Caveoso. Pur con queste decurtazioni, i due elenchi di possedimenti urbani del capitolo materano del 1452 comprendono 97 unità immobiliari (in prevalenza grotte e in misura minore *fovee* o *domus palatiate*) per la Civita e 83 per il Sasso Barisano, anche se per

³⁶ Si tratta di inventari settecenteschi segnalati a me dal dr. Marco Pelosi, che qui ringrazio, e sui quali tornerò in altra sede.

questo quartiere l'elenco è incompleto, come detto; manca completamente il patrimonio immobiliare extraurbano. Pur con queste limitazioni, oltre alla messe di informazioni sul paesaggio urbano di Matera alla metà del XV secolo, i due inventari superstiti consentono di apprezzare in maniera sincrona la consistenza del patrimonio della capitolo della cattedrale a questa altezza cronologica³⁷.

È evidente che tra 1402 e 1452 era trascorso un cinquantennio determinante per la riconfigurazione dei rapporti tra la cattedrale di Matera, il suo capitolo e la città di Matera con l'arcivescovo di Acerenza. Furono gli anni in cui si pose con più decisione la questione della autonomia della sede materana, operazione in cui i materani trovarono alleanza nel nuovo signore della città, Giovanni Antonio Del Balzo Orsini, il potente principe di Taranto³⁸. Sotto la sua egida si condusse negli anni '40 l'operazione volta a dividere anche territorialmente la diocesi di Acerenza, staccandone la parte meridionale che doveva costituire la nuova diocesi di Matera³⁹. In questi frangenti divenne inevitabile ripensare anche il ruolo del clero che serviva la cattedrale, in modo da definirne inequivocabilmente anche il profilo economico rispetto al titolare aceruntino. Questo può spiegare l'urgenza di redigere un primo inventario dei beni del capitolo, per distinguerli da quelli del vescovo; allo stesso tempo l'aver insistito sulla autonomia della istituzione materana spostò verosimilmente l'attenzione sull'edificio che materialmente rappresentava la comunità in lotta, cioè la cattedrale; ne è testimonianza anche la realizzazione del nuovo e sontuoso coro ligneo per il capitolo, ancora oggi conservato nella cattedrale⁴⁰.

³⁷ I due documenti, originariamente provenienti dal Fondo Cattedrale, si trovano all'interno delle trascrizioni Fortunato e verranno pubblicate nel V volume del Codice Diplomatico di Matera; il regesto minimo del documento è in T. PEDIO, *Le pergamene di Matera (1082-1794). Regesto*, in G. FORTUNATO, *Badie, feudi e baroni della Valle di Vitalba*, a cura di T. PEDIO, vol. 3, Manduria, Lacaita, 1968, pp. 357-494, p. 376, nn. 165-166.

³⁸ La vicenda di Giovanni Antonio e del Principato di Taranto è oggetto di una rinnovata stagione di studi, per la quale rinviamo per brevità solo ai due volumi *Un principato territoriale nel Regno di Napoli? Gli Orsini del Balzo principi di Taranto (1399-1463)*, a cura di L. PETRACCA-B. VETERE, Roma, ISIME, 2013 (Istituto Storico Italiano – Centro Studi Orsiniano 1) e *“Il re cominciò a conoscere che il principe era un altro re”. Il principe di Taranto e il contesto mediterraneo (secc. XII-XV)*, a cura di G. COLESANTI, Roma, ISIME, 2014 (Istituto Storico Italiano – Centro Studi Orsiniano 2).

³⁹ Per queste vicende, che attendono una trattazione aggiornata, rimandiamo ancora a G. GATTINI, *Note storiche sulla città di Matera*, Napoli, Stab. tip. di A. Perrotti, 1882, pp. 235.

⁴⁰ *La Cattedrale di Matera nel Medioevo e nel Rinascimento* cit., pp. 55- 62.

Bisogna ipotizzare che esistesse a Matera un fondo archivistico legato al clero che gestiva la cattedrale e ai beni che alimentavano la mensa capitolare. I beni vescovili facevano capo al vescovo di Matera, che sino al XV secolo indubbiamente coincideva con l'arcivescovo di Acerenza e quindi ad Acerenza faceva capo anche la documentazione che riguardava la mensa vescovile. Nella prima metà del XV si assiste al tentativo più deciso da parte della comunità materana di dare vita ad una diocesi autonoma rispetto ad Acerenza e questo condusse verosimilmente ad una riorganizzazione del patrimonio del clero della cattedrale, al quale ora sembrava spettare il compito di ricomprendere anche le risorse necessarie per il sostentamento dell'agognato nuovo vescovo. Mi pare verosimile che in questa temperie sia maturato uno scarto nella conservazione archivistica che ha generato una diversa indicazione per materiale che in sostanza fa riferimento allo stesso istituto, cioè il capitolo della cattedrale, ma in una successione cronologica la cui cesura vuole rimarcare la frattura rispetto alla precedente sottomissione alla chiesa acheruntina. Siamo ormai in un contesto profondamente mutato rispetto a quello originario del XII e XIII secolo, entro cui si formò e si consolidò l'istituto capitolare della cattedrale di Matera, e del quale ben poco sappiamo, nonostante un ruolo giocato nella vita cittadina che, possiamo purtroppo solo presumere, non fu affatto marginale.

NOËL COULET

UN CALABRAIS ARCHEVÊQUE D'AIX-EN-PROVENCE AU TEMPS
DU ROI RENÉ (1447-1460). APERÇUS NOUVEAUX
SUR ROBERTO DAMIANI DI SAN MARCO*

Les deux archevêques qui succèdent à Avignon Nicolai, mort en 1443, et occupent le siège d'Aix de 1443 à 1460 ont été confondus par l'historiographie jusqu'à l'extrême fin du XIX^e siècle. «Un archevêque qui en fait deux», comme l'écrivait le chanoine Albanès qui a démêlé cet *imbroglio*¹. Selon le *Gallia christiana* de Denys de Sainte-Marthe, le Robert III qui succède à Aymo (sic) Nicolai et gouverne le diocèse de 1443 à 1460 est surnommé (*vulgo [...] cognominabatur*) Damiani et originaire de Bourges². Jean-Scholastique Pitton, prêtre du diocèse d'Aix, dans ses *Annales de la sainte Eglise d'Aix*, fait de ce prélat, successeur d'Ammo Nicolai (sic), un franciscain qui «fit profession de la règle de saint François dans le couvent d'Aix qu'il chérit avec tant de passion qu'il le fit héritier de son corps et de ses biens» et le présente comme «un savant de son siècle et un grand jurisconsulte»³. Un autre Aixois, Pierre-Joseph de Haitze qui écrit au tout début du XVIII^e siècle une Histoire de sa ville restée manuscrite jusqu'en 1880, affirme comme le *Gallia Christiana* que Damiani était un surnom, mais il rattache le prélat à la maison des Rogiers, dans le Berry, et le caractérise comme un «moine» sans lui assigner de famille religieuse précise, ce qui ne permet pas de savoir quel est cet ordre dans la maison duquel il veut être enseveli, maison qu'il fait son héritière⁴. Henri Fisquet dans sa *France pontificale* à laquelle il donne pour sous-titre *Gallia christiana*, parue en 1864, place après Aymo Nicolai (sic) un Robert Rogier de Damien, ajoutant qu'il n'est pas éloigné de penser que la famille de ce prélat «tenait par alliance en Provence avec la maison de Damian originaire du Piémont qui possédait alors la seigneurie de Vernègues»⁵.

* Je remercie Jean-Paul Boyer pour sa relecture attentive.

¹ J. H. ALBANÈS, *Deux archevêques d'Aix qui n'en font qu'un et un autre archevêque qui en fait deux*, in «Bulletin historique du comité des travaux historiques», 1883, p. 87-132.

² *Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa*, Paris, ex typographia regia, 1715, vol. 1 pp. 315-316.

³ J. S. PITTON, *Annales de la Sainte église d'Aix*, Lyon, Libéral, 1668, p. 202.

⁴ P. J. DE HAITZE, *Histoire d'Aix, capitale de la Provence*, Aix, Revue sextienne, 1880, vol. 1, pp. 452-453.

⁵ H. FISQUET, *La France pontificale*, Paris, Repos, 1864, pp. 118-124. Selon F. P. Blanc, *Origine des familles provençales maintenues dans le second ordre sous le règne de Louis*

Dans l'article cité ci-dessus, rédigé alors qu'il préparait la publication du premier volume de sa *Gallia christiana novissima*, le chanoine Albanès a remis en ordre ce dossier qui contient quelques éléments de vérité mêlés à de nombreuses erreurs⁶. Deux archevêques, et non un seul, occupent successivement le siège d'Aix à la mort d'Avignon Nicolai o.p. : un juriste berrichon d'abord, de 1443 à 1447, Robert Roger, puis un franciscain, Roberto di San Marco, originaire non de Provence, mais de Calabre. San Marco est, comme l'écrit Albanès, soit le nom de la localité où il est né, San Marco Argentano dans la province de Cosenza en Calabre, soit le nom du couvent établi dans cette même agglomération où il résidait avant de venir en Provence, soit, peut-on ajouter, l'un et l'autre. Son patronyme, Damiani, figure uniquement dans le procès-verbal de l'invention des reliques des saintes Maries de la Mer, à laquelle il présida en 1448.

Outre l'article dans lequel il l'identifiait, Albanès lui a consacré une notice substantielle dans sa *Gallia christiana novissima*. De nouveaux documents permettent de l'enrichir et la relecture de certains d'entre eux appelle plusieurs corrections.

Un réseau familial inséré dans la notabilité

Un diplôme du roi René du 20 octobre 1442, publié par Albanès, accorde à Robert, son fidèle et son conseiller, une pension viagère de 25 ducats par an. Le prince justifie cette libéralité par les mérites du bénéficiaire, jusque alors provincial des franciscains de Calabre, qui a quitté son pays d'origine et ses propres parents pour s'établir en Provence préférant suivre René dans sa retraite que demeurer sous le pouvoir de l'ennemi qui l'a dépossédé du royaume de Sicile⁷. J'avais l'espoir, en préparant cet article, de pouvoir reconstituer les étapes de la carrière de Damiani dans son ordre en Calabre, mais la documentation disponible ne m'a fourni aucune indication⁸. On ne

XIV. *Dictionnaire généalogique*, thèse Droit dactylographiée, Aix, 1971, vol. 1, p. 196. ces Damians sont une famille bourgeoise de Châteaurenard (Bouches-du-Rhône) dont le premier membre annobli, en 1460, détenait la seigneurie de Vernègues.

⁶ J. H. ALBANÈS, *Gallia christiana novissima. 1. Province d'Aix*, Montbéliard, Société anonyme d'imprimerie montbéliardaise, 1899, col. 98-102 (Avignon Nicolai), col. 102-103 (Robert Roger), col. 103-105 (Robert Damiani).

⁷ Archives départementales des Bouches-du-Rhône (abrégé désormais AD BDR) B 1950 f. 60^v-63). ALBANÈS, *Deux archevêques* cit., pp. 127-128.

⁸ Le nom n'est pas cité dans P. COCO, *Saggio di storia francescana di Calabria*, Tarento, Cressatis, 1931. Je remercie Serena Morelli qui m'a aidé dans cette recherche infructueuse.

retrouve pas davantage dans le registre de Louis III les éléments qui permettent à Albanès d'affirmer qu'il «embrassa avec ardeur son parti [dudit Louis III], devint son conseiller, et lui rendit à ce titre tous les services possibles»⁹. Cette fidélité ne se vérifie en fait qu'avec le seul René. Il faut, par ailleurs, corriger ce qu'écrit le roi René sur les conditions de l'exil de Damiani. Ce dernier n'a pas laissé toute sa parenté en Calabre. Son neveu, Fabrice de Gaëte¹⁰, a fait carrière dans l'hôtel du roi où il est fruitier et même le dit-on «premier fruitier» lorsqu'il achète au souverain la seigneurie des château et village de Bouc¹¹. Le même Fabrice, qualifié cette fois de *consanguineus* de l'archevêque, est nommé, dans deux actes distincts émanant l'un du roi et l'autre du prélat, châtelain du Puy-Sainte-Réparate, la principale forteresse de l'archevêque dans le pays d'Aix¹². Le même jour l'archevêque le nomme au même office et lui donne à rente pour six ans ses droits sur ce village. La famille de Gaëte s'installe en Provence, mais elle conserve des possessions dans le village de ses origines : les deux fils de Fabrice, René (un prénom qui permet d'envisager un parrainage royal) et Jean vendent en 1495 deux possessions en Calabre, dont l'une est située à San Marco¹³. Le lignage était implanté dans cette même localité au temps de la vaine tentative de reconquête de Louis III¹⁴. Un autre proche de l'archevêque, Jean de Regina, originaire lui aussi de Calabre sans autre précision, est dit *consobrinus* (cousin) de Fabrice de Gaëte dans l'acte par lequel il lui vend un esclave en 1450¹⁵. Il faut sans doute l'identifier avec le Jean de Regina, également rattaché à l'hôtel du roi comme huissier d'armes, qui obtient une exemption de tailles en 1472¹⁶.

⁹ ALBANÈS, *Deux archevêques* cit., p. 106. *Registrum Ludovici tercii*, ed. I. OREFICE, Napoli 1982 (*I Registri della cancelleria angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri*, vol. XXXIV, Napoli, Accademia Pontaniana, 1982).

¹⁰ Le nom est le plus souvent écrit Gayeta ou Gayetta.

¹¹ AD BDR B 11 f. 75. A. LECOY DE LA MARCHE, *Le roi René. Sa vie, son administration, ses travaux artistiques et littéraires d'après des documents inédits*. Tours, 1875, vol 1, p. 431 qui dresse une liste des fruitiers de l'hôtel le connaît sous son seul prénom. Bouc porte aujourd'hui le nom de Bouc-Bel-Air.

¹² *Ibid.*, 307 E 201 f°258 et v. Sur ce château : N. COULET, *Palais et châteaux de l'archevêque d'Aix au Moyen Âge*, in «Provence historique», LXVI, fasc. 260, (2016) pp. 389-397.

¹³ AD BDR, 308 E 807, 1 mai 1495.

¹⁴ *Registrum* cit., n° 541, 16 décembre 1430, Antonio di Gaëta de Bisignano vend un fief dans le territoire de San Marco.

¹⁵ AD BDR 302 E 226 f. 12.

¹⁶ AD BDR B 16

Comme l'archevêque, les membres de sa parenté établis à Aix bénéficient de la protection du roi René. Fabrice de Gaëte, son neveu, est anobli le 17 mai 1467¹⁷. Le statut social qu'ils acquièrent leur permet de s'intégrer dans le milieu des familles notables de Provence. Fabrice a épousé avant 1503¹⁸, Richarde de Génas, qui appartient à une famille de marchands originaire de Valence en Dauphiné établie à Avignon qui se montre très active dans le commerce du sel. Les deux fils de Fabrice reçoivent en héritage la seigneurie de Bouc. Jean, qui sera consul d'Aix en 1525, épouse, le 1 mars 1494, Nicolase d'Albertas, fille d'un marchand d'origine piémontaise établi récemment à Marseille, Baudon d'Albertas et de Bilone de La Cépède, descendante d'une famille noble ancienne de Marseille. Les Albertas, vite devenus d'importants marchands marseillais seront, comme les La Cépède, à l'origine de lignées parlementaires. Il se remarie avant 1521 avec Madeleine de Forlivio, peut-être fille d'un Italien immigré à Avignon et sœur de l'évêque d'Apt, Pierre (1540-1599), veuve d'un secrétaire du roi, Jean Jean. Son frère René épouse, avant 1515, une Jaumone de Borgonhe, sans doute fille d'un marchand aixois¹⁹.

Un évêque portatif

Dans l'ordonnance des maîtres rationaux du 26 avril 1445, qui ordonne aux clavaires de Marseille de payer sur les revenus de leur office la pension allouée à Robert, ce dernier porte le titre d'évêque de Tibériade²⁰. Eugène IV l'a, en effet, pourvu de ce siège le 2 décembre 1444 sur l'intervention du roi René²¹. Le pape stipule (que le nouveau prélat peut, après sa consécration, exercer à la demande des ordinaires des actes pontificaux dans les provinces d'Aix et d'Arles. Albanès a justement relevé que la promotion de Robert Damiani tombait à point nommé pour le monarque. En effet, le siège d'Arles dont le titulaire, le cardinal Louis Aleman, avait pris la tête, en tant que président du concile de Bâle, de la résistance au pouvoir pontifical d'Eugène

¹⁷ AD BDR B 15 f. 200.

¹⁸ Mariage mentionné dans le fichier des actes notariés, (testaments et dot), XIV^e-XVI^e siècles conservés à Aix, constitué par L. Martin et déposé aux AD BDR Aix. Si les mariages révélés par les testaments sont bien documentés, les origines des épouses que je reprends telles quelles figurent dans des traditions généalogiques anciennes sont plus douteuses.

¹⁹ AD BDR 351 E 466 f. 529. Je remercie François Barby qui m'a indiqué cet acte. Les deux autres mariages sont mentionnés dans le fichier Martin cité supra.

²⁰ ALBANÈS, *Deux archevêques* cit., p. 129.

²¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

IV, avait été privé par ce dernier, en 1440, de l'administration de l'église d'Arles. Il l'a confiée, le 20 novembre 1443, à Jean de Beauvau, fils et neveu de fidèles du roi René, qui n'avait pas atteint au jour de sa nomination l'âge de 19 ans et ne pouvait pas recevoir la prêtrise. Le roi pouvait compter sur le dévouement de son conseiller et fidèle qui prendrait bien vite le titre de vicaire général du diocèse d'Arles, associé à celui d'abbé de Montmajour, la fameuse abbaye voisine d'Arles. Il reçut alors à ferme de Jean de Beauvau le temporel du siège d'Arles et il put procéder à divers actes sacramentels comme la consécration de l'église des frères mineurs d'Arles en 1445²². Il conserva cette charge jusqu'à son transfert sur le siège d'Aix en octobre 1447.

Albanès a ignoré l'intervention de Damiani à la même époque dans un autre diocèse, relevant, cette fois, de la province d'Aix, celui de Gap. L'évêque Gaucher de Forcalquier (1442-1484) a chargé l'évêque de Tibériade de le suppléer pour faire la visite pastorale en 1446. C'est ce que révèle une enquête menée dans l'été 1447 par des commissaires désignés par le dauphin Louis (le futur roi Louis XI), lequel entretient des relations exécrables avec l'évêque de Gap, un Provençal qui tient à rester, pour sa ville et pour le temporel de son église, vassal du comte de Provence. Les enquêteurs s'appuient sur un long *factum* rédigé par le conseil delphinal, contenant une centaine de griefs qui énonçaient les récriminations formulées contre l'évêque par les officiers du dauphin et les habitants du Dauphiné. Or, on peut lire, parmi ces plaintes, que l'évêque avait fait visiter les paroisses de ce diocèse comprises dans les limites du Dauphiné «par un évêque portatif» qui avait rendu un grand nombre d'ordonnances nouvelles et inutiles sur les réparations des églises, leur approvisionnement en bijoux, livres et ornements et avait de plus «estorqué du povere peuple grands sommes de deniers». L'évêque répondit qu'il était exact que, comme il se trouvait à Rome et ne pouvait faire en personne la visite de son diocèse qui n'avait point été visité depuis dix ans, il avait chargé de cet office l'évêque d'Aix-en-Provence, «lequel notoirement est un très veray bon prodomme, homme de Dieu et de bonne conscience et justice», et qu'il s'était acquitté de cette mission sans soulever la moindre protestation, sauf dans le Champsaur où les officiers du dauphin lui avaient créé maintes difficultés²³. Le prélat a la mémoire qui flanche et l'éditeur le

²² *Ibid.*, pp. 108-110.

²³ E. PILOT DE THOREY, *Catalogue des actes du dauphin Louis II, devenu le roi de France Louis XI, relatifs à l'administration du Dauphiné*, Grenoble, V. Truc, 1899, vol. 2, pp. 367-368. Je remercie Yanick Frizet de m'avoir signalé ce texte.

suit en identifiant entre parenthèses dans le texte qu'il publie, cet «évêque d'Aix» comme Robert Damiani. Au début de juillet 1447 et, à plus forte raison, avant cette date, ce dernier n'est pas encore archevêque d'Aix. Quant à son prédécesseur Robert Roger, prélat absentéiste, il est alors en France. Les commissaires et les Dauphinois, dont ils relaient les propos, étaient bien fondés à parler d'un «évêque portatif», terme en usage au moins jusqu'au XVI^e siècle pour désigner les évêques *in partibus*, souvent chargés de suppléer certains de leurs collègues pour les visites canoniques²⁴. Les exigences de Damiani n'étaient sans doute pas en elles-mêmes excessives, mais la situation économique très déprimée des paroissiens dans le Champsaur explique leur réaction²⁵.

Le subside caritatif de joyeux avènement

Comme l'indique la notice d'Albanès dans la *Gallia Christiana Novissima*, peu après son transfert sur le siège d'Aix le 23 octobre 1447, Robert Damiani demande au clergé de son diocèse un subside caritatif de 525 florins, pour, selon l'auteur, payer une partie des 2400 florins d'or dus

²⁴ Les évêques *in partibus* n'ont pas fait l'objet d'études particulières pour le Moyen Age. Il faut se reporter à N. LEMAÎTRE, «Des auxiliaires épiscopaux méconnus, les "évêques portatifs" français au XVI^e siècle» in *Itinéraires spirituels, enjeux matériels en Europe: mélanges offerts à Philippe Loupès*, dir. ANNE-MARIE-COCULA et JOSETTE PONTET, Bordeaux, 2005, pp. 7-28. L'auteur indique que «d'après ... Etienne Baluze, le premier à l'employer fut le pape Clément V ; bien que non conservée dans les Clémentines, l'expression, née probablement dans leurs commentaires est très vite devenue un classique». Je ne suis pas convaincu par l'explication qu'elle propose pour ce terme : «les hommes du Moyen Age, dans leur goût de la facétie, ont préféré user du terme de *portatiles*, afin d'insister sur leur mobilité, consécutive à l'absence de territoire et de peuple assigné», *ibid.*, pp. 7-8 Un texte de 1556 cité dans le *Complément du Dictionnaire de l'ancienne langue française* de GODEFROY, oriente davantage, à propos de la nécessité d'instituer un «bailli portatif», vers la notion de provisoire que vers celle de mobilité. Relevons deux exemples de recours aux évêques *in partibus* pour effectuer les visites pastorales au XV^e siècle: un évêque de Soudak (Crimée) qui reste anonyme visite le diocèse d'Aix, conjointement avec le vicaire général, suppléant un illustre absentéiste, Guillaume Fillastre, et Jean Chauvain, évêque de BeerSheva, supplée un temps de 1451 à 1454 l'évêque de Rodez, Guillaume de la Tour. (N. COULET, *La désolation des églises de Provence*, in «Provence historique», VI (1956), pp. 32-52 et 123-141 et N. LEMAÎTRE, *Le Rouergue fllamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez 1417-1563*, Paris, Cerf, 1988, p. 108.

²⁵ P. PARAVY, *L'Eglise et les communautés dauphinoises à l'âge de la dépression. Le témoignage des révisions de feux du XV^e siècle*, in «Cahiers d'Histoire», 19 (1974), pp. 236-252, voir pp. 236-238.

à la Chambre Apostolique pour sa translation. Nous ignorons la date de la délibération de cette assemblée du clergé et l'identité de ceux qui y ont participé. Mais les archives de l'archevêché conservent le cahier contenant les comptes de la perception de la taxe²⁶. Il donne les noms des clercs désignés par une assemblée du clergé tenue le 15 février 1448 pour taxer tous les bénéfices et toutes les chapellenies du diocèse appelés à contribuer à ce don accordé à l'archevêque pour son joyeux avènement et pour subvenir à ses nécessités. On y trouve deux chanoines de la cathédrale Saint-Sauveur, trois moines dépendant respectivement des abbayes de Saint-André de Villeneuve, Montmajour et Saint-Victor de Marseille, l'official du diocèse et un bénéficiaire de Saint-Sauveur. Ce cahier, qui dénombre et taxe les bénéfices ecclésiastiques du diocèse d'Aix, y compris les hôpitaux, doit être ajouté aux pouillés qu'Etienne Clouzot a recensés dans l'introduction de sa publication des Pouillés des provinces d'Aix, Arles et Embrun dans la collection *Recueil des historiens de la France*²⁷. Ce document mériterait d'être étudié et comparé à ceux qui ont été publiés pour les XIII^e et XIV^e siècles, d'autant qu'il comporte, en sus des églises et des établissements réguliers, le recensement et la taxation des chapellenies²⁸. La perception de ce subside semble avoir été effectuée rapidement puisque, à la mi-décembre 1448, le prieur de Correns, dépendance de l'abbaye de Montmajour fait enregistrer un accord avec l'archevêque qui reconnaît son exemption²⁹.

Le nouveau palais archiépiscopal

Albanès attribue à Avignon Nicolai la reconstruction du palais archiépiscopal du bourg Saint-Sauveur, à la faveur d'une confusion avec l'acquisition de l'hôtel de la prévôté³⁰. Jean Pourrière dans un guide d'Aix, qui ne comporte aucune note, mais dont l'auteur est un excellent connaisseur des archives notariales, ce qui incite à lui faire confiance fait de Robert Damiani le bâtisseur du nouveau palais³¹. À partir de la fin du XIII^e siècle le palais situé

²⁶ AD BDR 1 G 136.

²⁷ E. CLOUZOT, *Pouillés des provinces d'Aix, Arles et Embrun*, Paris 1923.

²⁸ J'espère pouvoir prochainement publier ce document.

²⁹ AD BDR, 306 E 60 f. 126, 16 décembre 1448.

³⁰ ALBANÈS, *Gallia christiana* cit., p. 100.

³¹ «C'est... Robert Damiani qui, au plus tard en 1350, entreprit la reconstruction de la demeure archiépiscopale primitive, dont ses prédécesseurs ne s'étaient jamais défait et qu'on

dans le bourg-Saint-Sauveur, rénové dans les années 1260-70, n'est plus la résidence principale de l'archevêque qui demeure dans l'autre logis que le prélat possède dans la ville des Tours, une partie de la ville d'Aix distante d'un bon kilomètre du reste de l'agglomération. À la fin du XIV^e siècle ce quartier, partiellement en ruines, est abandonné. À partir des années 1390, les archevêques Jean d'Agout et, après lui, Thomas de Puppio reviennent donc au bourg Saint-Sauveur où ils logent dans une maison proche de la cathédrale. Estimant que cette demeure ne convient pas à la dignité archiépiscopale, Avignon Nicolai l'échange en 1424 avec la résidence du prévôt de la cathédrale, proche du palais alors déserté. C'est là aussi que réside, lors de ses rares séjours à Aix, Robert Roger³². Aucun prix-fait attestant de travaux de réaménagement de l'ancien palais ne nous est parvenu. Peut-être le contrat par lequel Robert Damiani embauche le 12 novembre 1451 un gipier (plâtrier) et son manœuvre, pour un an, est-il lié à ces travaux. Il est conclu, en tout cas, *in aula palatii novi dicti domini archiepiscopi* («dans la grande salle du palais neuf dudit seigneur archevêque»), de même que l'engagement d'un mulétier ce même jour³³. On retrouve la mention de ce *palatium novum* au bas de deux autres actes en 1458³⁴. En revanche, on n'accordera aucun crédit à Albanès lorsque, moins circonspect qu'à son ordinaire, il reprend l'affirmation de Pitton selon qui Robert Damiani aurait consacré en 1452 l'église des dominicains à Aix, ce qu'aucun document n'atteste et que rien dans l'histoire de la construction du bâtiment n'autorise.

L'activité pastorale.

La notice d'Albanès n'apporte aucune information sur l'activité pastorale de notre prélat. On conserve trace d'une visite pastorale qu'il fit en 1451, grâce à un registre de délibérations communales de Brignoles qui prévoit, le 27 octobre, que l'archevêque se rende dans la localité pour visiter l'église et administrer les sacrements (essentiellement la confirmation) et décide que 19 florins lui seront versés au titre de la procuration qui lui est due³⁵. Si l'on

trouve, dès 1451, décorée du nom de palais archiépiscopal». J. POURRIÈRE, *Aix-en-Provence. Rues et monuments. Visite guidée*, Aix 1952, p. 207.

³² N. COULET, *Palais et châteaux* cit., pp. 369-380.

³³ AD BDR 308 E 62 f. 52.

³⁴ AD BDR 308 E 462 f. 59-60, 10 février 1458 et 65 f. 268, 17 décembre 1458 : *infra viridarium novi palatii dicti Aquensis archiepiscopi*.

³⁵ Archives communales de Brignoles (Var) BB 8 f. 315.

tient compte du fait que le prédécesseur de Damiani, Robert Roger, bien qu'il n'ait pas passé plus que quelques mois dans son diocèse, a pris soin de confier en 1446 à son suffragant l'évêque d'Apt la charge de visiter le diocèse, on trouvera là une nouvelle preuve du maintien de la fréquence des visites épiscopales. Elles ne connaissent ni une rupture au temps de la papauté d'Avignon ni un renouveau qu'auraient suscité les écrits de Gerson³⁶.

Albanès a fortement majoré le rôle de Robert Damiani dans la reconnaissance et la translation des corps des saintes Marie Salomé et Jacobé en 1448, une initiative par laquelle le roi René s'inscrivait dans la continuité de Charles II qui avait inventé les reliques de sainte Marie Madeleine : «non seulement l'archevêque d'Aix y assista, mais comme le pape l'avait nommément désigné avec l'évêque de Marseille, il y avait devancé les autres prélats et c'est sous sa direction qu'avaient été entreprises les fouilles nécessaires pour les retrouver [les reliques]»³⁷. Le procès-verbal établi par Humbert de Rota, notaire des cours épiscopale et temporelle d'Avignon, que l'abbé Chaillan a publié incite à nuancer le propos³⁸. A la requête du roi, le pape Nicolas V a désigné, par une bulle du 3 août, deux commissaires, l'archevêque d'Aix et l'évêque de Marseille, Nicolas de Brancas. Effectivement, Robert Damiani se rend dès la réception de cette lettre aux Saintes-Maries-de-la-mer et y interroge plusieurs habitants pris parmi les anciens du village, pour recueillir auprès d'eux la tradition établie sur le lieu d'inhumation des saintes femmes qu'ils situent au centre de la chapelle de la localité. Jean Arlatan, chevalier d'Arles et maître d'hôtel du roi René, envoyé par le prince aux Saintes-Maries dirige alors, sur l'ordre de Robert Damiani et suivant ses instructions, les fouilles qui révèlent les corps saints³⁹. Mais l'élévation des reliques n'a lieu qu'après que le roi a obtenu du pape une lettre, datée du 20 octobre, déléguant son légat Pierre de Foix pour présider à la cérémonie avec les deux commissaires précédemment désignés⁴⁰. C'est Nicolas de Brancas qui joue désormais le rôle principal. Il procède à un nouvel interrogatoire des témoins déjà entendus par Damiani et des syndics du village⁴¹. C'est lui qui tire les conclusions de l'enquête après en avoir

³⁶ N. COULET, *Les visites pastorales*, Turnhout, 1977, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental fasc. 23) p. 26 et *Mise à jour*, Turnhout 1985, p. 6.

³⁷ ALBANÈS, *Gallia* cit., col. 105.

³⁸ M. CHAILLAN, *Les Saintes-Maries-de-la-Mer, recherches archéologiques et historiques*. Aix, Dragon et Marseille, Tacussel, 1920.

³⁹ *Ibid.*, pp. 111-113.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 90-111.

délibéré avec Robert Damiani et avec les autres évêques présents⁴². La décision d'extraire les corps, enfin, est prise par le seul évêque de Marseille sur l'ordre (*mandatum*) du cardinal-légit⁴³. On peut ajouter une dernière observation relative au rôle assigné à chacun des deux commissaires lors de l'arrivée du légat pontifical. Le cérémonial se conforme au rituel de l'entrée solennelle associant *occursus* et *adventus*. Il revient à l'archevêque d'Aix d'aller au devant du représentant du pape et de l'accompagner jusque dans la ville où l'évêque de Marseille le reçoit avec à ses côtés les autres prélats présents et les syndics de la localité⁴⁴.

Quelques années plus tard Robert Damiani a obtenu du pape Nicolas V qu'il donne à la cathédrale Saint-Sauveur une relique des dix mille martyrs crucifiés sur le mont Ararat. Pour la mettre en valeur, il accorde, le 3 juillet 1456, quarante jours d'indulgence à tous les fidèles qui contribueront par leurs aumônes à la confection d'une châsse pour ces reliques⁴⁵. Ce chef reliquaire, dont on peut penser qu'il a été confectionné sous son pontificat, est répertorié dans un inventaire du trésor de ladite cathédrale établi au début du XVI^e siècle, qu'Albanès a édité en 1883. Ce document le décrit comme une tête d'argent ornée d'un bandeau (*fronteria*) de velours rouge et portant autour du cou des patenôtres de corail fort longues⁴⁶.

Albanès ne mentionne pas la présence de Robert Damiani au concile provincial que les légats du pape, Pierre de Foix et Alain de Coëtivy, ont réuni à Avignon en 1457. Contrairement à ce que le *Gallia christiana* affirmait, il ne l'a pas présidé⁴⁷.

⁴² *Ibid.*, p. 130.

⁴³ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 59. N. COULET, *Les entrées solennelles en Provence au XIV^e siècle*, in «Ethnologie française», 7 (1977), pp. 63-82.

⁴⁵ AD BDR 2 G 372 (23551).

⁴⁶ J. H. ALBANÈS, *Inventaire du trésor de l'église métropolitaine d'Aix au commencement du XVI^e siècle*, in «Bulletin du comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Archéologie», 1 (1888), pp. 149-176 : «*kitem quoddam caput argenteum decem millium martirum habens supra capud quandam fronteriam veluti rubey, et circa collum ipsius capitatis sunt quidam patrenostres de coral, satis longi...*») nr. 20 p. 157.

⁴⁷ E. MARTÈNE et U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1718, vol. 4, col. 379-386.

Un prélat homme d'affaires

Tout franciscain qu'il soit, Robert Damiani est un homme d'affaires. Le 11 janvier 1448, il conclut un accord avec un Avignonnais, Claude Moulin, *affinator auri et argenti*, lequel s'engage, pour un salaire de 100 écus d'or, à le servir pendant un an à compter du prochain mois de mars pour affiner l'or et l'argent que le prélat trouvera dans les mines de Provence⁴⁸. Ce contrat révèle que l'archevêque a obtenu du roi René, comme après lui en 1468 Jean Boutaric⁴⁹, une concession générale des mines du comté, qui l'autorise à prospecter et exploiter dans tout le pays les gisements qu'il pourra trouver et l'habilite à affiner ces minerais et à exporter sa production, sous réserve du versement du dixième des profits qui reviendra au roi.

Robert Damiani intervient aussi dans une autre activité économique soumise à un monopole du roi, le commerce du sel. On apprend, par un acte du 12 janvier 1449, que la société des marchands de la gabelle du sel de Provence ne s'est acquittée que partiellement envers lui du montant qui lui revient pour l'arrentement qu'il a conclu avec ces négociants, enregistré par Jean Relhon, notaire royal, au mois de mai 1448 et qu'ils restent débiteurs envers lui de 4500 florins. Ce document indique que le prélat a déjà reçu un paiement partiel de cette somme, soit 500 florins, des mains de Fabrice de Gaëte que l'on découvre ainsi mêlé au négoce du sel. Ce neveu de Damiani promet avec quatre autres marchands élus par cette compagnie et avec le grenetier du sel d'Aix, François Manganelle, de Gaëte, habitant de la capitale, lui aussi membre de l'association, de régler le solde dans les six mois⁵⁰. Cette information, malheureusement fragmentaire, montre que, comme pour la concession des mines, Robert Damiani sait mettre à profit ses relations privilégiées avec le roi René pour mener des opérations financières fructueuses.

Les dons au roi

De son côté, le roi sait pouvoir compter sur l'archevêque pour obtenir la contribution du clergé de la province et du diocèse à ses dépenses. Robert

⁴⁸ AD BDR 306 E 60 f^o74.

⁴⁹ N. COULET, *Une concession minière au temps du roi René*, in «Provence historique», 43 (1993), pp. 279-288.

⁵⁰ AD BDR 306 E 60 f. 74^v.

Damiani est absent le 14 novembre 1453 lorsque les représentants du clergé de la province d'Aix se réunissent dans la salle de la maison du vicaire général Marien Dominici à Aix et allouent au roi un subside de 6000 florins⁵¹. L'archevêque est en déplacement à la cour pontificale depuis, au moins, le mois de juillet⁵² et son vicaire général préside l'assemblée, mais il est difficile de penser qu'il n'ait pas été à l'origine de cette réunion.

Quelques années plus tard, le 13 mars 1460, le roi René donne quittance à Olivier de Pennart, chanoine de Saint-Sauveur, pour le versement des 1000 florins du subside que l'archevêque a fait accepter, à une date que l'on ignore, par le clergé de son diocèse en raison des dépenses que le roi doit engager pour la récupération de son royaume de Naples⁵³. Pour permettre à René de disposer plus aisément de cette somme, Robert Damiani a assigné au roi les revenus des droits, dîmes, cens et services qui lui sont dus pendant un an dans les terroirs d'Aix, de Jouques et de Peyrolles, du val de Brignoles et de celui des Pallières, de Malemort, de Pelissanne et de Puyricard⁵⁴, à l'exception de 25 saumées de froment et du produit des dîmes du vin et des raisins d'Aix, qu'il se réserve pour ses besoins alimentaires. Les sommes d'argent et les quantités de denrées alimentaires ainsi promises et remises constituent une avance sur le don promis au roi par le clergé et Olivier de Pennart est institué collecteur par le roi pour recouvrer l'intégralité du montant promis⁵⁵.

Episcopus inutilis

Nous n'avons conservé que de rares documents sur la gestion du temporel de l'archevêché du temps de Robert Damiani. Un contrat du 11 juillet 1448

⁵¹ *Ibid.* 306 E 15 f. 337-339^v. J'ai publié et commenté ce document dans *Des communautés aux Etats. Mélanges offerts à Michel Hébert. Mémini. Travaux et documents 19-20*, Montréal 2015-2016. Le titre de la contribution «Une assemblée de "l'Estat dels senhors de la gleysa" en Provence en 1455» résulte d'un fâcheux lapsus. Il s'agit de 1453. En outre, le début du texte a été omis dans la pièce justificative.

⁵² *Ibid.* B 1389 f. 393, «*in curia romana presencialiter existentis*».

⁵³ AD BDR 1 G 137. René croit alors pouvoir compter sur l'appui des Florentins, A. LECOY DE LA MARCHE, *Le roi René* cit., vol 1, p. 270-271.

⁵⁴ Jouques, Peyrolles et Puyricard sont des châteaux et seigneuries propres de l'archevêque. Le terme de *vallis* ici ne désigne pas une vallée mais une aire de juridiction. La saumée = 163 l.16.

⁵⁵ Le passage de la notice d'Albanès dans la *Gallia Christiana novissima*, p. 136, relative à ce don («En 1460 il réunissait son clergé qui votait au roi René un subside de 1000 florins et en autorisait la perception immédiate sur les dîmes de l'archevêché») n'est pas tout à fait exacte, de même que la notice du répertoire de la série 1 G.

montre que les officiers du prélat veillent à tirer profit même des terres incultes des villages abandonnés: le clavaire du prélat loue à un homme de Saint-Chamas les droits de pâture sur les terres gastes et incultes du territoire de Vauvenargues pour y faire paître, de ce jour à la fête de Saint-Michel, jusqu'à 800 moutons et chèvres pour un loyer de trois florins et demi, étant entendu que le clavaire pourra conclure avec d'autres preneurs de semblables baux⁵⁶.

Mais, presque en même temps, le 12 juillet 1448, l'archevêque s'endette auprès de son neveu Fabrice de Gaëte, qui lui prête 3000 florins. Cette dette est connue par les dispositions prises le 12 février 1450 pour l'apurer. Deux marchands impliqués, on l'a vu, dans le trafic du sel, Jacques Garde et François Manganelle, qui ont pris à rente du prélat les revenus de ses trois seigneuries de Jouques, de Peyrolles et du Puy-Sainte-Réparate, seront tenus de verser au créancier 500 florins par an jusqu'au remboursement intégral de la dette⁵⁷.

Il faut sans doute voir dans cet épisode une illustration de ce poids de l'endettement qui va conduire Robert Damiani à sa perte.

Albanès a donné dans son article de 1883 un résumé succinct des deux bulles de 1460, qu'il publie dans les *Instrumenta* de la *Gallia christiana novissima*⁵⁸. Dans la première, datée du 2 janvier, adressée à Olivier de Pennart, chanoine de Saint-Sauveur et confesseur de la reine Jeanne de Laval, le pape Pie II constate, sur la base des lettres qu'il a reçues du chapitre et de nombreuses dépositions de témoins dignes de foi, que, depuis six ans, l'archevêque a perdu l'esprit et le bon usage de la raison, ce qui l'a conduit à dissiper les biens de l'église d'Aix qu'il a aliéné et mis en gage. Il s'avère donc qu'il est non seulement inutile, mais bien davantage nuisible à l'administration de son église. Le pape recourt ici à un concept issu du canon *Alius item*, à Grat. 15, 6, 3, Fr. 756, celui du *rex inutilis*⁵⁹ qui a été fréquemment utilisé, depuis l'éviction par le pape Zacharie de Childéric III au profit de Pépin le Bref en 750, pour justifier la déposition des souverains notamment celles de Sanche II, roi du Portugal, et d'Edouard II et Richard II, rois d'Angleterre. Innocent IV, qui s'y réfère pour justifier la déposition de Sanche II en 1245, stipule qu'un souverain ne peut pas être destitué

⁵⁶ AD BDR 306 E 60 f. 31.

⁵⁷ AD BDR 306 E 60 f. 127.

⁵⁸ ALBANÈS, *Gallia* cit., *Instrumenta* LXXIV et LXXV, *Deux archevêques* cit., pp. 111-112.

⁵⁹ E. PETERS, *The shadow king : Rex inutilis in medieval law and literature*, New Haven, 1970; L. AMOR, *Droit canon et littérature chevaleresque : l'image du rex inutilis dans le roman de Cleriadus et Meliades*, in «Médiévales», 57 (2009), pp. 137-150.

complètement, mais doit conserver sa *dignitas* royale et avoir un *curator* pour conduire l'administration du royaume, ce *gubernator* ayant le droit d'accéder à la couronne en cas de décès du souverain. C'est également ce que ce même pape ordonne pour les évêques et les abbés jugés *inutiles*⁶⁰. Pie II demande que Robert Damiani soit déceimment traité, qu'il soit pourvu à ses besoins déceimment et d'une manière conforme à son statut, en même temps qu'il lui donne un coadjuteur en la personne d'Olivier, destinataire de cette lettre. La seconde bulle, datée du 23 mars 1460, est adressée au légat Pierre de Foix. Elle répond aux inquiétudes exprimées par le roi René dont la *relatio* trace un tableau encore plus sombre de la situation créée par l'aliénation du prélat : presque toutes les possessions et localités dépendant du temporel de l'église d'Aix sont tombées aux mains de laïcs qui les tiennent en gage en raison des emprunts et obligations contractés par Robert et du poids des intérêts de ces créances, qui va croissant avec le temps. Le roi supplie le pape de porter au plus tôt remède à cette situation qui a déjà conduit, avant 1458, à placer sous séquestre les revenus de l'archevêché⁶¹.

Le 8 août 1460, Robert renonce à son office. Olivier de Pennart, pourvu par voie de cession, lui succède. La date et le lieu du décès de son prédécesseur et celle de son ensevelissement ne sont pas mentionnés dans l'obituaire de la cathédrale d'Aix et demeurent inconnus. Peut-être faut-il croire la tradition qui veut qu'il ait fait élection de sépulture dans l'église du couvent des frères mineurs d'Aix. La fin de sa vie est enveloppée du même mystère que ses débuts.

⁶⁰ Deux lettres d'Innocent IV du 5 novembre 1247 et du 28 février 1248 invitent des évêques *inutiles* à renoncer à leur office, ASV Reg. Vat. 21 n° 692 f. 390^v et n° 632, f. 511^v.

⁶¹ AD BDR 308 E 462 f. 59 10 février 1458, Jacques Balbi chanoine et *sequester* de tous les revenus de l'archevêché informe que, ces jours derniers, Robert s'est présenté devant le conseil royal pour se plaindre de ce séquestre en disant que Jacques Balbi n'a pas rendu ses comptes depuis longtemps ; il se dit prêt à le faire.

ALFONSO TORTORA

UNA DIFFICILE EREDITÀ PER LA RIFORMA ELVETICO-STRASBURGHESE: I VALDESI DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA

A partire dalle Valli valdesi

Nel 1609, su incoraggiamento dei pastori presenti al sinodo delle Chiese del Delfinato ad Embrun, il pastore lionese Jean Paul Perrin metteva mano alla «Histoire des vaudois». Questa storia venne completata e stampata a Ginevra una decina d'anni più tardi e precisamente tra il 1618-19¹. All'epoca in cui Perrin si dedicava alla vicenda umana e di fede «des Chrestiens appelés Vaudois & Albigeois»² il movimento valdese delle origini, nato nel lionese nella seconda metà del secolo XII e progressivamente diramatosi sia nei territori contermini, sia in vari spazi dell'Europa, aveva già subito profondi cambiamenti nell'intimo di molte comunità. Ai gradi della originaria *fides* annunciata da *Valdesius* (il mitico fondatore del movimento valdese), secondo i vari territori e i differenti periodi storici e a vari livelli sociali, nelle diverse comunità valdesi si erano sovrapposte a remote tradizioni familiari anche più recenti pratiche culturali. Come oggi è meglio noto, questo stato di cose trova il suo momento focale in quel progressivo trasferimento d'egemonia del credo religioso riformato che dal 1532 al 1561, cioè dal sinodo di Chanforan alla pace di Cavour, aveva alimentato nei valdesi delle vallate alpine nuovi modelli di vita sociale e nuovi primati storici e spaziali, rendendoli protagonisti di aree geografiche vissute fino ad allora in maniera marginale e prevalentemente all'ombra delle famiglie signorili, «padroni quasi assoluti della vita e delle sostanze dei loro sudditi»³.

¹ Cfr. JEAN PAUL PERRIN, *Histoire des Vaudois. Divisée en trois parties. La premiere est de leur origine, pure croyance, et persecutions qu'ils ont souffert par toute l'Europe, par l'espace de plus de quatre cents cinquante ans. La seconde contient l'Histoire des Vaudois appellés Albigeois. La troisieme est touchant la Doctrine et Discipline qu'ils ont eu commune entre eux, et la refutation de la Doctrine de leurs adversaires. Le tout fidelmente recueilli des Autheurs nommés és pages suivantes*, 2 tomi, Genève, pour Matthiev Berjon, 1618-1619.

² Cfr. *Ibid.*, p. 5 della «Preface».

³ A. ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi. II. Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1989², p. 13.

L'esperienza di vita che, tra i valdesi delle Alpi occidentali, nel corso del secondo Medioevo era stata accettata come una separazione forzosamente traumatica dalla vera, pubblica testimonianza di fede cristiana, aveva legato i valdesi ad un modello di vita sociale clandestino nei vari luoghi in cui nel corso del basso Medioevo si erano insediati (territori che si estendevano dall'Europa nord-orientale alla punta estrema del Regno di Napoli). A ciò si aggiunga anche l'adozione di una pratica di comportamento religioso ai confini tra il lecito e l'illecito, comunque vissuto con un certo alone di segretezza e di sapore «nicodemitico».

Lungo la prima metà del Cinquecento, al contrario, per effetto dell'introduzione dei principi della Riforma e con l'adeguato sostegno dei governatori francesi di area protestante (presenti nelle Valli dal 1536), la pratica «nicodemitica» veniva tendenzialmente ad essere sostituita dall'esercizio del culto pubblico, vale a dire dal coinvolgimento di intere comunità indirizzate verso il libero ascolto dell'Evangelo. Ben sollecitati dai pastori riformati, interlocutori più determinati e insieme più predisposti a vivere apertamente le proprie scelte religiose nell'ambito della propria comunità di fede, nelle valli piemontesi i valdesi mantennero fermo il proposito di costruire dei templi per ampliare e meglio comprendere il senso teoretico ed esegetico della Parola. La funzionalità, poi, della predicazione utilizzata dai riformatori nella sfera di questi templi come necessario strumento della divulgazione religiosa, fece nascere, a partire grosso modo dalla metà del Cinquecento e nello spazio di alcuni decenni, una mobilità meno spiccata dei vecchi predicatori itineranti valdesi, cioè di coloro che in area alpina dal Quattrocento in avanti verranno chiamati «barba»⁴.

I nuovi predicatori, generalmente estratti dalle fila dei ministri riformati, si sentirono ben presto investiti, nell'esercizio del proprio compito, del processo di omologazione delle condizioni di una tolleranza o di una convivenza tra la cultura egemone riformata e le culture territoriali valdesi incontrate sul proprio cammino e già votate (anche se con dei rilevanti limiti legati al loro evidente «nicodemismo») alla «verace» *fides*. Molti valdesi delle vallate alpine si avviavano così, sotto il vigilante ammaestramento dei pastori riformati, nel corso del primo Cinquecento, a vivere una sorta di «bimorfismo» religioso: uno sdoppiamento ideale e funzionale di orizzonti tra ciò che era il proprio, ma passato modello di vita religiosa (pur associato alle fratture

⁴ Cfr. D. TRON, *Un profondo mutamento: da barba a pastori*, in *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555), dai conflitti alla convivenza*, a cura di R. GENRE, Villaretto-Roure (TO), Associazione culturale La Valaddo, 2010, pp. 251-292.

storiche determinatesi con la Chiesa romana) ed il nuovo senso dell'universalismo biblico tracciato dall'intervento propagandistico dei pastori riformati⁵. Del resto l'ostentazione di un proposito di omologazione da parte dei ministri riformati dell'operato passato e presente dei valdesi, emergeva con evidenza dalle parole dell'autore dell'*Histoire des persécutions*, opera apparsa anonima nel 1562 e attribuita, come sappiamo, al pastore riformato Étienne Noël, ministro ad Angrogna dal 1555 al 1561 e successivamente dal 1565 al 1574⁶. Nel tracciare le grandi linee della storia valdese, infatti, Noël attingeva prevalentemente al suo universo culturale e religioso, quello calvinista, dove la supremazia sul piano teologico e morale dei riformati appariva preminente, sottoponendo a giudizio le qualità essenziali di coloro che si ritenevano veri cristiani da sempre, cioè i valdesi delle vallate alpine, con queste parole:

Essendo così dispersi in vari paesi, [i valdesi] rifuggivano, per quanto possibile, dalle superstizioni e dalle idolatrie, allora in voga in tutto il mondo, attenendosi alla parola che era per loro regola sia per il servizio di Dio che per la loro vita. Avevano molti libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, tradotti nella loro lingua volgare. I loro Ministri li istruivano di nascosto, per evitare le feroci rappresaglie dei loro nemici che non potevano sopportare questa luce; anche se, invero, non sempre insegnavano loro con la purezza che sarebbe stata necessaria. Poiché l'ignoranza era straripata come il diluvio su tutta la terra, e Dio, per vendicare il disprezzo in cui era tenuta la sua Parola, lasciava errare gli uomini come bestie selvagge; perciò non c'è da meravigliarsi se quella povera gente non possedeva una dottrina così pura come quella che possedette in seguito e che possiede in ancor maggior misura oggi, grazie alla bontà e alla misericordia di Dio⁷.

Sul bilico di alcuni decenni, dunque, tra il 1530 e la metà dello stesso secolo all'incirca, i valdesi alpini e provenzali avvertirono ben presto la preponderanza del modello religioso tracciato dalla Riforma elvetico-strasbur-

⁵ Su ciò cfr. A. TORTORA, *On the Modern History of the Waldensians of Piedmont. Inner Conflicts, Outer Conflicts*, in «Nuova Rivista Storica», 3 (2013), pp. 801-822.

⁶ Cfr. ANONIMO, *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato Valdese che abita nelle valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Perosa e altre, a far tempo dall'anno 1555 fino al 1561, 1562*, versione italiana integrale, in appendice: riproduzione del testo originale, a cura di E. BALMAS - C. A. THEILER. Per l'attribuzione al Noël cfr. J. F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI^e siècle: Jean Crespin, Étienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, pp. 184-191.

⁷ ANONIMO, *Storia delle persecuzioni* cit., p. 70.

ghese: una preponderanza che, a dire il vero, aveva avuto comunque il grande merito di aver creato gruppi sociali omogenei ed uniformi, cioè pubbliche comunità di fede raccolte intorno a parrocchie o chiese riformate secondo l'esempio francese e svizzero. Ma, come notava opportunamente Noël nella sua *Histoire*, a quell'altezza cronologica i valdesi si erano «dispersi in vari paesi» e ciò già da diversi secoli e, pertanto, si era prodotta una lacerazione orizzontale – oggi ciò è sempre più chiaro – all'interno dell'originario movimento valdese. Con l'avvento nelle Valli valdesi del culto riformato, poi, il modello di cultura che tendeva ad unificare in ampiezza i valdismi delle vallate alpine costituiva il modello da cui partire per promuovere, in un parallelo di funzioni strumentali, le premesse di un'interazione comunicativa con altre comunità di origini valdesi, tra le quali figuravano quelle dislocate nel Mezzogiorno d'Italia, il secondo e forse il più importante polo del valdismo italiano del secondo Medioevo.

In definitiva, a partire dalla seconda metà del '500, si posero le premesse gnoseologiche di un'interazione comunicativa tra Nord e Sud d'Italia intorno al nuovo universo teologico e dogmatico del valdismo, che appariva ora orientato dal calvinismo verso quella «dottrina così pura» di cui parlava Noël e che si traduceva inevitabilmente in nuovo stile di vita e di genere culturale.

Nel Mezzogiorno d'Italia

A differenza delle comunità valdesi delle vallate alpine, però, all'indomani di Chanforan i valdesi del Mezzogiorno d'Italia – quelli radicatisi in Campania, in Puglia, in Calabria ed in Sicilia durante il secondo Medioevo – mantennero compatto il proprio tessuto comunitario, preservando, ai vari livelli della loro organizzazione e in massima parte nelle mani dei Barba, in una sorta di incubazione congelata, la specificità dei propri modelli culturali, dei linguaggi e delle scritture territorialmente circoscritte. Ancora alla prima metà del secolo XVI, il modello di fede e di cultura che unificava le genti valdesi del Mezzogiorno d'Italia continuava a garantire, attraverso un abile gioco di funzioni adeguate alle necessità economiche del potere baronale, la conservazione di una identità forte e caratterizzata dall'arcaismo dei costumi, dal municipalismo linguistico e dalle forme chiuse degli usi comuni. Nell'alveo delle comunità valdesi del Sud d'Italia tutto ciò si traduceva in ragioni di resistenza al sopraggiungere della coscienza del calvinismo come legittima «dottrina sui rapporti tra Dio e il mondo».

Proprio nel Mezzogiorno d'Italia quella legittimità dottrinarina venne contestata – oggi lo sappiamo – all'interno della comune tradizione di fede praticata dai Valdesi di Capitanata e di Calabria non con l'arrivo del barba Negrino (ultimo barba valdese a visitare le comunità del Sud Italia dopo Gilles de Gilles) o del pastore Bonello, ma con la presenza e l'azione scardinante di Giovan Luigi Pascale, un pastore di decisiva lezione calvinista⁸. L'immagine con cui una certa storiografia ha delineato la fisionomia e suggerito l'emblema storico della missione di Stefano Negrino e di Gian Luigi Pascale tra i valdesi di Puglia e di Calabria è uno dei più interessanti della galleria dei martiri della fede cristiana costruito tra '500 e '600.

Una certa tradizione storiografica, sulla base soprattutto della cronaca del Perrin, ma anche delle «Memorie storiche dell'introduzione dell'eresie nelle Valli di Lucerna, marchesato di Saluzzo, et altre di Piemonte» di Marco Aurelio Rorengo, vuole che il Negrino marci dalle Alpi alla Calabria insieme a Pascale. Nella parte della sua *Histoire des Vaudois* dedicata ai «Vaudois habités en Calabre» e alle «persecutions qu'ils ont souffert», giungendo all'anno 1560, parlando dei motivi che portarono successivamente alle stragi di queste comunità, Perrin scrive:

L'occasion fut sur ce qu'en ce temps la, ils (i valdesi di Calabria) entendirent qu'en leurs vallees de Pragela & Piedmont, il y auoit des Pasteurs qui tout haut preschoyent l'Euangile. Ils enuoyerent à Geneue pour estre pourueus de Pasteurs, il leur en fut donné deux, scauoir Estienne Negrin & Loys Paschal. A leur arriuee ils se mirent en deuoir d'establir l'exercice de leur Religion⁹.

Il Rorengo, invece, attingendo per il suo racconto sia dal Perrin, sia da altre fonti, tra cui la cronaca di Pietro Gillio, trattando «Dell'Herésie sparse nella Calabria e Puglia», annotava che:

Tanto è che l'istesso [Gillio] asserisce, che vissero in tal modo fino al 1556. nel qual te[m]po hauendo le Valli di Piemonte rotto il freno dell'obediencia temporale, e spirituale, e drizzate Chiese non Valdesi, mà di nuoua stampa, ancora essi come hebbero partecipazione de costumi, pretesero hauendo in Dottrina, e mandarono alla volta delle Valli Marco Vsseglio detto Marchetto, per cercar vn Predican-

⁸ Su ciò cfr. A. TORTORA, *Un Barba e un Ministro tra i Valdesi del Mezzogiorno d'Italia al tempo di Calvino*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 80 (2011), pp. 79-100.

⁹ PERRIN, *Histoire des Vaudois* cit., p. 199.

te à ricondurre in Calabria. Questo Marchetto dopò havere vedute le Valli fu inuiato à Geneua, et colà gli fù stabilito vn Predicante, che fù vn Soldato nominato Gio. Luiggi Pastallo, et altro, che qualificano per Ministro Steffano Negrino di Bobbio (...) ¹⁰.

Quanto a Pietro Gillio, l'altro grande capofila della storiografia valdese dobbiamo rilevare che nella sapiente utilizzazione delle fonti valdesi di cui disponeva, fonti sia scritte, sia orali, emerge una tradizione molto realistica dei fatti che videro coinvolti, in tempi diversi e con differenti modalità, prima il Negrino e poi il Pascale.

Nel terzo capitolo della sua cronaca Gillio, nel parlare dello stile di vita dichiaratamente «nicodemitico» osservato dalle comunità valdesi insediatesi in Calabria nel corso del secondo Medioevo, riferendo con molta probabilità ciò che gli aveva raccontato il padre Juliano Dughet, meglio noto come Gilles de Gilles, il quale si era recato in missione nel Mezzogiorno d'Italia «et qui pour y avoir exercé le Ministère long temps» e poco prima dell'arrivo del Negrino, così si esprime:

Elles continuèrent en cet estat jusqu'à l'an mille cinq cents cinquante six, auquel ayans entendu que leurs Frères des Valées de Piedmont, nonobstant toutes considérations mondaines, à ce répugnantes, avoyent redressé entr'eux l'exercice totalement public du saint Ministère, avec toutes ses dépendances, et rejezté toutes les précédentes dissimulations, ces bons Calabrois se montrèrent désireux de les imiter, s'y disposoyent à bon escient; mais le susdit Ministre Gilles qui alors s'y trouvoit retourné à son tour, et qui pour y avoir exercé le Ministère long temps, à diverses fois, cognoissoit fort bien tout leur estat, et sçavoit aussi parfaitement l'estat des Eglises des Valées, pource qu'il en estoit natif, leur remonstra que leur zèle estoit à louër, mais qu'ils devoient considérer, où ils estoient et s'ils pourroyent faire comme les Valées de Piedmont, sans s'exposer à des extrêmes dangers, et pourtant il les exhortoit à temporiser encores; mais cependant, sans donner l'espouvante à tant de gens, il remonstra à quelques uns des plus affidés, qu'il les voyoit en danger d'une grande persécution, pour les raisons qu'il leur proposa. Pource il les conseilloit de mettre ordre secrettement à leurs affaires, pour se retirer en lieux plus assurés, et de plus de liberté pour la conscience, cependant qu'ils le pouvoient faire, mesnageant dextrement le conseil des uns aux autres sans bruit. Quelques uns suivirent ce conseil à temps, et firent du mieux; autres, qui l'approuvoient, furent trop tardifs; mais la plus grande partie n'avoit courage de

¹⁰ M. A. RORENGO, *Memorie storiche. Dell'introduzione dell'eresie. Nelle Valli di Lucerna, marchesato di Saluzzo, et altre di Piemonte* [...], Torino, Per gl'HH. di Giovanni Domenico Tarino, 1649, p. 80.

quitter un si bon pays, estimé des plus délicieux et fertiles de l'Europe, ne voyans d'autre part lieu de retraite assuré, sinon fort esloigné, difficile, e quasi impossible à si grand nombre de familles. Parquoi se confians en l'assistance de Dieu, délibérèrent de continuër où ils estoient¹¹.

Su suggerimento di Juliano Dughet (barba valdese e, perciò, ancora evidentemente legato a schemi culturali antichi, di cui conosceva l'alto valore d'uso), dunque, racconta il figlio, alcuni opportunamente si allontanarono, altri si mossero in ritardo rispetto al precipitare delle misure repressive, che portarono successivamente agli eccessi del 1561, ma la maggior parte non volle lasciare il proprio paese per obiettive ragioni. Il senso di queste ragioni, a cui rinvia il racconto di Pierre Gilles, seppure in maniera implicita mostra con evidente chiarezza come nei valdesi di Calabria esistesse una profonda divisione sul piano sociale, economico, ma anche culturale e, indubbiamente, anche culturale.

È da questo particolare punto, cioè dall'emergere della coscienza di una concreta e, forse, radicata divisione tra i valdesi di Calabria già matura alla metà del '500, che – non ci sembra un caso – riprende il racconto su riportato di Pietro Gillio, il quale, con esplicito riferimento alla posizione contrastante assunta da alcuni membri del “popolo” valdese di Calabria (punto che, è lecito presumere, era stato apertamente presentato come questione ai pastori riuniti nel Sinodo di La Combe dal Gilles de Gilles nel 1557¹² al rientro del suo viaggio svolto presso le comunità dell'Italia meridionale), scrive:

Et sur ce le Synode des Valées [La Combe, 1557] ayant envoyé en Calabre le Ministre Estienne Negrin de Bobi, le susdit Ministre Gilles se retira en sa patrie, ayant visité à son retour les fidèles habitans le long de la mer Adriatique, et jusq'aux frontières des Grisons, comme en allant en Calabre il avoit visité ceux qui estoient vers la mer Mediterranée, ainsi qu'on avoit accoustumé de fair en tels voyages.

Cependant ceux qui és Eglises de Calabre persistoyent en la délibération susdite d'imiter les Eglises des Valées de Piedmont, encores que tous ne fussent pas de tel advis, envoyèrent à Genève Marc Usceghi communément dit le Marquet, homme plein de piété et zèle, pour avoir par le moyen de l'Elise italienne qui y estoit,

¹¹ P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Églises Vaudoises de l'an 1160 au 1643*, t. I, Pignerol, Chiantore & Mascharelli Éditeurs, 1881, pp. 32-33.

¹² Su questo Sinodo cfr. J. JALLA, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686)*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 20 (1903), pp. 93-133.

quelque pasteur doué de courage, et prudence nécessaire pour l'exécution de leur dessein, en compagnie du Ministre Negrin, qu'ils avoyent desja¹³.

Stando ad alcune informazioni che sul Negrino ci danno Scipione Lentolo¹⁴ e Pierre Gilles¹⁵ si comprende che l'ultimo barba valdese recatosi nel Mezzogiorno d'Italia in questo periodo storico, caratterizzato da profonde trasformazioni anche confessionali, non fosse vecchio nel 1557, ma di mezza età. Questo dato deve essere tenuto in debita considerazione, poiché, con molta probabilità, proprio l'età matura e, soprattutto, l'essere già barba valdese conferiva al Negrino, agli occhi dei pastori riformati riuniti in sinodo a La Combe, una certa idoneità ad affrontare con esperienza un nodo di problemi molto delicati posti dalla sua missione presso le genti del Sud d'Italia.

Dal punto di vista del programma affidato al barba valdese dal sinodo di La Combe nel 1557, la tradizione storica valdese ci presenta il Negrino come un «vettore» valdese dialogicamente destinato a organizzare in modo nuovo i rapporti tra la propria storia interna di fede (che coincide largamente con quella delle comunità valdesi presso cui si reca nel Sud d'Italia) ed il nuovo senso dell'universalismo biblico proposto dall'intervento propagandistico dei pastori riformati di lezione calvinista. In altri termini, Negrino si presenta a noi, attraverso la lente della storiografia valdese, come un uomo di confine tra ciò che era il proprio, passato modello, però, di vita religiosa – decisamente ancorato, nella fase di vita medievale, a una lunga tradizione di pietà penitenziale e di evangelismo letterale – e la preponderanza del modello religioso posto dalla Riforma di lezione calvinista, la cui alterità si traduceva per i valdesi del Sud d'Italia in ragioni di separazione di vita dal valdismo medievale. Un valdismo, quest'ultimo, che stava per assumere i caratteri confessionali della modernità poco oltre la metà del Cinquecento¹⁶. I valdesi medievali (coloro i quali per Gabriel Audisio costituiscono il nucleo essenziale dei «Poveri di Lione»¹⁷) e i valdo-

¹³ GILLES, *Histoire ecclésiastique* cit. pp. 33-34

¹⁴ Cfr. S. LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte a' tempi nostri in Provenza, Calabria, e Piemonte, contra il popolo, che chiamano valdese, e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto, e favore*, a cura di T. GAY, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1906, pp. 242-243.

¹⁵ Cfr. GILLES, *Histoire ecclésiastique* cit., pp. 297-310.

¹⁶ Su cui cfr. A. TORTORA, *I valdesi nel Mezzogiorno d'Italia. Una breve storia tra Medioevo e prima età moderna*, Roma, Carocci, 2017.

¹⁷ Cfr. G. AUDISIO, *La fin d'une secte: les vaudois deviennent protestants*, in *Religion et exclusion. XII-XVIII siècle*, a cura di G. AUDISIO, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2001, pp. 61-70.

protestanti¹⁸, dunque, s'incontravano per il tramite del pastore Stefano Negrino e a distanza di venticinque anni da Chanforan cominciavano un serrato confronto sui contenuti della propria vicenda storica e di fede passata e presente.

In definitiva si trattava di porre le premesse di un'interazione comunicativa tra Nord e Sud d'Italia intorno al nuovo universo teologico e dogmatico del calvinismo, che si traduceva inevitabilmente – come abbiamo già detto – in nuovo stile di vita e di genere culturale. Ma il barba Negrino doveva affrontare quest'unico problema, predisponendo gli animi all'arrivo di un nuovo ministro, che questa volta veniva inviato direttamente dalla venerabile compagnia dei pastori di Ginevra. Attraverso questo circuito entrerà sulla scena Gian Luigi Pascale di Cuneo.

Comunque, sul piano storico resta il fatto che nelle Valli il primo intervento richiesto al Negrino dai pastori riformati riunitisi in Sinodo nel 1557, con molta probabilità, fu quello di rendere conciliabile fra le comunità valdesi periferiche del Sud d'Italia e le stesse comunità alpine lo sviluppo della storia della fede cristiana, ora orientata in un modo conforme alla Riforma di Calvino. Si trattava, però, di un'azione che andava ad innestarsi in un più complessivo processo storico, che interesserà anche il contesto politico di diverse aree geografiche del Sud d'Italia a partire dalla fine degli anni Quaranta del '500, allorché il Sant'Ufficio lancerà una mirata e crescente offensiva contro i gruppi eterodossi che avevano inquinato larghi strati sociali in Napoli e dintorni.

¹⁸ Dopo l'incontro con i riformatori – ha scritto Grado Giovanni Merlo – il termine valdese, per lungo tempo percepito e rifiutato come spregiativo e diffamante, è ora ragione di orgoglio e di autoidentità», cfr. G. G. MERLO, *Valdesi e valdismo medievali II. Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Torino, Claudiana, 1991, p. 35. Sul punto cfr., ora, A. TORTORA, *Tra valdismi e calvinismo: alle radici di una dissidenza. Ancora sui provenzali di Volturara Appula del 1589*, in *Ripensare la Riforma protestante: nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di L. FELICI, Torino, Claudiana, 2015, pp. 157-169.

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni