

d p m q u a d e r n i

---

*dottorato 6*



**Forme di potere nel pieno medioevo  
(secc. VIII-XII)  
Dinamiche e rappresentazioni**

*a cura di*

GIOVANNI ISABELLA

*contributi di*

OVIDIO CAPITANI

FRANCESCO RASPANTI

GIOVANNI ISABELLA

TIZIANA LAZZARI

GLAUCO MARIA CANTARELLA

UMBERTO LONGO



CLUEB

© 2006

Copyright by Dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna  
e Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Tutti i diritti sono riservati. Questo volume è protetto da copyright. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta in ogni forma e con ogni mezzo, inclusa la fotocopia e la copia su supporti magnetico-ottici senza il consenso scritto dei detentori dei diritti.



**Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XII). Dinamiche e rappresentazioni / a cura di Giovanni Isabella, contributi di Ovidio Capitani, Francesco Raspanti, Giovanni Isabella, Tiziana Lazzari, Glauco Maria Cantarella, Umberto Longo – Bologna : CLUEB, 2006**

131 p. ; ill. ; 21 cm

(Quaderni del Dipartimento di Paleografia e Medievistica, dottorato ; 6)

ISBN 88-491-2729-4

Progetto grafico copertina: Tunabites, Bologna

CLUEB

Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

40126 Bologna - Via Marsala 31

Tel. 051 220736 - Fax 051 237758

[www.clueb.com](http://www.clueb.com)

Finito di stampare nel mese di settembre 2006  
da Editografica, Rastignano (Bologna)

## SOMMARIO

<i>Nota del curatore</i> .....	7
OVIDIO CAPITANI <i>Prima dell'incontro di Verona</i> .....	9
FRANCESCO RASPANTI <i>Crogioli di nuove identità nelle élites dell'Austrasia dell'VIII secolo</i> .....	23
GIOVANNI ISABELLA <i>Modelli di regalità a confronto. L'ordo coronationis regio di Magonza e l'incoronazione regia di Ottone I in Widukindo di Corvey</i> .....	39
TIZIANA LAZZARI <i>Miniature e versi: mimesi della regalità in Donizone</i> .....	57
GLAUCO MARIA CANTARELLA <i>Due noterelle cluniacensi</i> .....	93
UMBERTO LONGO <i>Tra Odilone e Ugo. Note su un passaggio della storia cluniacense</i> .....	107



## NOTA DEL CURATORE

Siamo felici e onorati di poter aprire questo quaderno con la pubblicazione di un importante contributo di Ovidio Capitani, risalente al 1983 ma tuttora inedito, scritto in occasione delle celebrazioni per la ricorrenza della consacrazione della chiesa di Santa Maria in Castello di Carpi a opera di Lucio III (1184). Il contributo viene qui presentato nella sua forma originale, con l'aggiunta di una piccola nota bibliografica relativa alle fonti e ai saggi citati nel testo.

Seguono lavori che testimoniano la vivace attività di ricerca all'interno del dottorato in «Storia medievale» dell'Università di Bologna. I due saggi conclusivi costituiscono, infine, la rielaborazione di materiali presentati e discussi durante il seminario di dottorato «*Colpo di stato*» a Cluny. *Ugo di Semur e la presa dell'abbaziale*, tenutosi il 25 novembre 2004.





## PRIMA DELL'INCONTRO DI VERONA\*

OVIDIO CAPITANI

Il periodo storico compreso tra il 1181 ed il 1185 non è di quelli che attirino in modo particolare gli storici: il pontificato di Lucio III è affidato alla storiografia in prospettive obbligate. O lo si comprende in blocco con quelli di Urbano III e Gregorio VIII – poiché l'esito è quello di Innocenzo III – oppure con maggiore cautela, se non con maggiore spirito critico, lo si definisce “*minoris iuris*”, in qualche modo. Valgono per Lucio III le notazioni di Guglielmo di Tiro «*vieux hom estoit et de petite letreure*», pur se animato da un alto ideale religioso. Il suo spirito era conciliante – aveva infatti dato ampia prova dello stesso nella tregua di Venezia «*in qua summa consilii romanae curiae pendeat*» – era vecchio, doveva prolungare la “bonaccia” secondo un'espressione della Foreville che si era stabilita tra papato ed impero. Che poi quest'uomo *de petite letreure* si trovasse coinvolto in un atto solenne come la *Ad abolendam* – da intendersi molto al di là del fatto ereticale, in cui solitamente la bolla, finita nel *Liber Extra*, come cardine di tutta una serie di provvedimenti antiereticali, ma estremamente rilevanti sul piano ecclesiologico, viene recepita – sembra che non si sia rilevato: e sempre per l'ombra solenne, ma incombente ed ingombrante, dal punto di vista di una retta comprensione storiografica, di Innocenzo III. Che egli fosse l'immediato successore di quell'Alessandro III in cui la storiografia coeva aveva visto colui che aveva umiliato Federico I, a Venezia – vera o falsa o, meglio, “esagerata” che si debba intendere la testimonianza di Romualdo Salernitano circa le contestualità dell'incontro veneziano – l'immediato successore di un papa vincente, ma

\* Le indicazioni bibliografiche, di mero orientamento, sono rimaste le stesse della stesura originale, datata alla metà degli anni Ottanta. Si citerà come indispensabile aggiornamento, la voce Lucio III dell'*Enciclopedia dei papi*. La pubblicazione di questo intervento di venti anni fa, mi è stato cortesemente, ma fermamente sollecitato dai colleghi Bruno Andreolli e Glauco Cantarella, che qui ringrazio: esso, per il luogo in cui esce, può anche costituire un'altra testimonianza di un lungo periodo di insegnamento e di studio trascorso, insieme con altri amici, presso un'Università, oggi profondamente mutata: forse, come si suol dire, per “necessaria discontinuità”.

diversamente costruttivo, è stata circostanza che non pare abbia colpito gli storici. Che fosse in questione l'attuazione delle decisioni del III Concilio Lateranense, del 1179, è per lo più argomento che non ha avuto rilievo nella valutazione storiografica, anche nelle recenti ricorrenze centenarie della pace di Costanza; che la stessa scarsa reattività della cronistica italiana alle vicende verificatesi “nei dintorni” della pace di Costanza non abbia sollecitato domande e proposte di soluzione ai quesiti non sembra abbia molto attratto la curiosità di alcuno; che Lucio III si fosse trovato dinanzi ad un uditorio europeo per lo meno perplesso di fronte alla conclusione di una vicenda quasi ventennale che si era mutata in un compromesso non ha ispirato giudizi meno sbrigativi su Ubaldo Alluningoli. E ciò a prescindere dalla circostanza che dal 1183 in poi – oltre la morte stessa di Lucio III, fino al 1188 – per molti anni nessun papa fosse potuto rientrare in Roma. Ed a prescindere anche dal fatto che Adriano IV e Lucio III, a trent'anni di distanza, si trovavano di fronte, ancora una volta come interlocutore nonostante tutto privilegiato, Federico I di Hohenstaufen. Ora, se la storia è comprensione e valutazione serena delle posizioni assunte dagli uomini nelle circostanze precise in cui si sono venuti a trovare, non negheremo noi, proprio in questa circostanza, a Lucio III, gli stessi diritti di ascolto storiografico che dobbiamo attribuire ai suoi predecessori: costretti in ciò dal fatto che per il Barbarossa la prospettiva unitaria è offerta dalla circostanza che il grande Svevo ha avuto nei suoi oltre trent'anni di impero una dimensione storica ben più ampia.

Anche a voler accogliere i due elementi più importanti del pontificato di Lucio III come sono ribaditi dallo stesso Marcel Pacaut, nel suo recentissimo intervento su *Le traité de Constance et la Papauté*, e cioè la pace stessa di Costanza – pur interessante di riflesso il papato romano, dopo gli eventi di Venezia – e l'incontro di Verona, con le conseguenze ben note della *Ad abolendam*, ci sembra che, in fatto di comprensione dei rapporti tra papato ed impero in questo inizio di scorcio del secolo XII, alcune considerazioni puntuali siano inevitabili, sulla base delle reazioni documentarie e testimoniali.

E cominciamo da quelle documentarie, oggi giovantisi di un saggio importante di Volkert Pfaff, del 1981, incentrato sul “blocco” cronologico dei papi, da Lucio III a Gregorio VIII. Che cosa sappiamo dagli antecedenti e che cosa come ipotesi di lavoro possiamo ritenere?

Lucio III non compare sulla scena politica come un rimedio transitorio: se è lecito affermarlo senza essere fraintesi, la circostanza che a succedere ad Alessandro III fosse il più anziano membro del collegio cardinali-

zio, in età assai avanzata, era almeno l'indicazione di due fattori di grande rilievo: la necessità di chiudere completamente il capitolo del contenzioso con l'impero e l'altrettanto urgente necessità di ricomporre – prima ancora che l'unità dei fedeli, scossa dallo scisma – l'unità degli organi di governo della Chiesa, che erano ormai solidamente affidati, a parte casi di eccezione come quelli di Alessandro III, al collegio cardinalizio. Proprio la decisione in materia di *quorum* dei suffragi necessari e sufficienti per l'elezione del papa presa nel Concilio Lateranense del 1179 si era rivelata una decisione che doveva non solo regolamentare una materia incerta e pericolosa, come avevano mostrato gli eventi della successione di Adriano IV, ma che doveva altresì assicurare, nella persona del pontefice eletto, la certezza di una continuità politica nei rapporti con la *societas christiana* del secolo XII, che non poteva più assumersi i travagli e le lacerazioni dei periodi eroici di Gregorio VII (in parte ripetutisi con Alessandro III) se non a condizione di perdere il suo punto di riferimento essenziale, che era rappresentato da una visione globale epperò tradizionale dei rapporti tra massime potestà preposte alla conduzione di quella stessa società.

Abbiamo detto della grande importanza che ha il collegio cardinalizio: e non crediamo che si tratti di un'indebita illazione, dacché lo stesso fatto di essere stata, per anni quella di Lucio III, una Curia itinerante, con un gruppo abbastanza compatto di cardinali al seguito, induce a considerazioni che non possono valere se non in un contesto di reggimento politico molto compatto: anche, come si accennerà alla fine di questo intervento, in occasioni che non sono state rilevate, a parer nostro, come forse si poteva e doveva. Ho appena bisogno di ricordare che l'insistenza che si metterà nel sottolineare una ipotesi di conduzione politica non coinvolge in nessun modo discussioni di un recente passato circa il rapporto tra papa e cardinali sul piano delle istanze ultime del magistero e della giurisdizione: il nostro terreno sarà, come non potrebbe non essere, quello di un recupero più obiettivo del senso di una politica papale: che per essere tale non era meno preoccupata delle funzioni religiose ed ecclesiastiche specifiche che competevano al supremo magistero della Chiesa.

Può essere assunto come puramente emblematico e conclusivo di un costante atteggiamento politico, allora, il periodo che va dal 1183 al 1184 al momento della permanenza in Carpi del gruppo itinerante del papa e dei cardinali (parrebbe 70) intorno alla metà di luglio del 1184; i documenti in cui dobbiamo prendere atto di una costante presenza di un gruppo cardinalizio, non sempre facilmente identificabile in modo individuale, ma sicuramente accertabile in maniera quantitativa, non sono pochi.

Ma dobbiamo intenderli non come mere registrazioni di fasti di chiese locali, ma come segno di un programma dedicato all'Italia settentrionale ed alla Romagna: all'uopo gioverà avvertire che nella lettura privilegiata che anche noi faremo della *Ad abolendam* sarà presente il carattere retrospettivo – cioè di comprensione con gli antecedenti immediati – che il testo di quella decretale contiene.

La lettura della *Ad abolendam* è sempre stata compiuta in chiave esclusivamente ereticale: come una tappa del titolo *de haereticis* del *Liber Extra*. E da ciò sono derivate – a mio sommesso avviso – alcune distorsioni di comprensione storica dello stesso pontificato di Lucio III.

Partiamo proprio dal *Liber Extra* e notiamo allora che il titolo VII registra, prima del capitolo IX che contiene la *Ad abolendam*, ben otto *pièces* di valore assolutamente diseguale, oltre che di provenienza diversa: oltre ad un passo di Agostino e due passi di norme conciliari, tre capitoli sono tratti da lettere di papi dei primi secoli e soltanto i capitoli VII e VIII hanno riferimento al secolo XII, ma con testi di modesta portata, e culturale e disciplinare, se si eccettua il provvedimento stabilito dal testo del Concilio Lateranense circa i fautori degli eretici, del pari scomunicati. Ora è indubbio che nella *Ad abolendam* si avverte in maniera palese la preoccupazione di un fenomeno ereticale quasi incontrollabile, anche per le stesse morfologie che assume, ma si avverte in maniera altrettanto netta che viene operato un collegamento ideologico di grande importanza tra la situazione determinatasi con le *haereticae pravitates* dei tempi moderni e i supremi valori dell'ordinamento della società, quale si era configurato sino ad allora. Il capitolo IX – proprio nell'ambito del *Liber Extra* – è infatti l'unico che si richiami, nel contesto stesso della norma canonica, al nesso inscindibile che deve unire papato ed impero: «Ideoque nos carissimi filii nostri Friderici, illustris Romanorum imperatoris semper Augusti praesentia et pariter vigore suffulti» come l'unico che ristabilisca la *communio* del consiglio di *fratres* del papa. I cardinali, verosimilmente, non possono essere, secondo una traduzione in altri casi ovvia e corrente, i vescovi, dacché essi non possono essere menzionati prima di patriarchi e arcivescovi. Una *communio*, dicevo, di cardinali, di patriarchi, appunto, ed arcivescovi nonché dei principi dell'impero accorsi da ogni parte del medesimo. Rimandiamo ad altre occasioni la ricerca di chi fosse realmente presente a Verona e – fatto il debito conto all'aspetto formale, protocollare ed enfatico delle formule cancelleresche – continuiamo a chiederci conto della nostra lettura. Il richiamo al *vigor* che proviene dalla *praesentia* imperiale nel testo che abbiamo da poco letto ha un suo precedente nel

preambolo stesso della decretale in quanto: «Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare vigor debet ecclesiasticus excitari, cui nimirum imperialis fortitudinis suffragante potentia etc. etc.» C'è quindi un *vigor ecclesiasticus* suffragato dalla forza dell'impero, così come poco dopo c'è un *vigor imperialis* che fa da sostegno alla Chiesa. Sono – ripetiamo – dichiarazioni di inusitata riaffermazione – *modernis temporibus* – della unità Chiesa/Impero, ad un anno dalla pace di Costanza. Del resto le fonti coeve dalla lettera di Adalberto di Salisburgo, alla narrazione di Arnolfo di Lubeca alle *Ymagines Historiarum* di Rodolfo “de Diceto” e a tante altre sono insolitamente concordi nel porre in evidenza che a Verona si doveva comunque trarre il senso della apparente ricomposizione dello scisma *inter regnum et sacerdotium*. Rimane allora da chiedersi perché – allo stato dell'ufficialità delle fonti – l'evento di maggiore rilievo sia risultato essere quello della decretale *Ad abolendam*, cui anche pochi mesi fa Marcel Paucot poteva scrivere «Il est vrai (...) que les bulles de Lucius III qui nous sont parvenues...ne regardent jamais les grandes questions politiques ou ecclésiastiques, si ce n'est la plus célèbre d'entre elles, la décrétale *Ad abolendam*» (p. 168). Tutto ciò è in prospettiva, ritengo, nella sincronia. Se è accettabile (come penso che sia anche per un parallelo con la decretale *Vergentis* di Innocenzo III, di non molti anni successiva, con quasi tutti gli elementi contenutistici identici) che i *fratres* siano i cardinali, nella dichiarazione delle massime responsabilità della conduzione della società cristiana – eresia a parte – rimangono gli organi della Chiesa quali ormai si sono affermati (papa e cardinali soprattutto in un momento di Curia itinerante quale fu quello del pontificato di Lucio III!), l'imperatore ed i *principes* dell'impero, le *civitates*. Ed è questa la novità, dacché è elemento tra i cronologicamente primi in ambito di documentazione di alto livello che inserisca consapevolmente le *civitates* tra i fattori costitutivi della società cristiana. Le *civitates*, intendo, con i loro reggitori, puntualmente nominati alla pari di «comites, barones» come «rectores et comites civitatum et aliorum locorum»: una realtà politica assolutamente nuova, se intesa come parte integrante di quell'ordinamento del *regnum* e dell'impero che – prima della pace di Costanza – non poteva far altro riferimento istituzionale che a diocesi (*episcopatus*) e a contee (*comitatus*) o a suddivisioni all'interno di quelle distrettuazioni. Ed il ricordo di Costanza ci pare tanto più vivo, in quanto si parla, appunto, come nelle testimonianze barbarossiane, di «civitates», non certo di comuni. Una realtà politica, quella comunale e cittadina, che Lucio III non solo conosceva,

per esperienza diretta, ma per le stesse conseguenze che la Curia romana era costretta a subire, dalla necessità di trasferirsi nell'Italia centrale e settentrionale, stante l'ostilità dei Romani. Così Lucio III non può che avere due parametri per la sua condotta politica e spirituale, quello offerto dal cosmo poliedrico delle città dell'Italia settentrionale, diffidenti per altro nei riguardi di un papato che s'era rapidamente accontentato dei risultati della tregua di Venezia del 1177 – alcuni elementi quantitativi li daremo fra poco – e quello del rapporto con l'impero, per questioni mai risolte di investiture e di beni matildini. Solo per una conferma episodica – ma non solitaria – dell'attenzione alla realtà comunale, in coerente applicazione delle decisioni assunte a Verona, si potrebbe richiamare l'ingiunzione mossa al vescovo e al clero, come alla popolazione e al podestà di Rimini di ottemperare alla lettera al dispositivo di rispettare i deliberati presi a Verona, in materia di giuramento da prestarsi da parte delle magistrature cittadine di osservare la normativa antiereticale. Il senso di questa normativa antiereticale è stato, perlopiù, colto nel timore che la libertà di associazione all'interno delle città e l'esito in un organismo politico mercantile tendente ad esserlo sempre di più potessero essere fomite di eresia: ma questa interpretazione sconta, indebitamente, che il papa fosse l'unico interlocutore valido delle città comunali e che queste – solo parzialmente riconosciutesi nella Lega lombarda – potessero agire ancora nel 1184 almeno con un obiettivo comune, come era stato prima, quello della sconfitta di Federico I. Ma, a ben guardare, la stessa genericità del riferimento dell'*Ad abolendam* ai *rectores seu consules civitatum* mostra che il timore indifferenziato dell'eresia come frutto spontaneo nelle città autonome dell'Italia settentrionale non poteva essere all'origine del provvedimento: o per lo meno che non ne spiegasse né i temi né gli scopi primari. Le città dell'Italia settentrionale, infatti, erano ben lungi dal presentare, sia pure a non molti anni di distanza dalla pace di Venezia del 1177, un orientamento politico unitario: da una statistica pochi anni or sono compiuta da Gina Fasoli risulta infatti che negli anni tra 1177 e 1183 le città dell'Italia padana e settentrionale si erano disposte nei confronti della Lega in questo modo, per quanto concerne i comuni che erano stati attraversati nel corso del 1184 dal papa nel suo itinerario da Ancona a Verona (17 giugno 1184 – 22 luglio 1184):

Rimini non aveva mandato rappresentanti nella riunione del 21 luglio del 1177 alla vigilia della tregua di Venezia, era passata alla parte imperiale per ricomparire nelle riunioni del marzo/maggio 1183; Faenza nel 1177 era, con Imola, Forlì, Forlimpopoli, Cesena e Ravenna ufficialmente nell'e-

lenco delle città di parte imperiale; Bologna, nella Lega nel 1177 vi ricompare nel marzo/maggio 1183; Modena è costantemente nella Lega nel 1177 e nel 1183; Verona è solo presente alla riunione del 15 settembre 1178.

Ora la Lega aveva avuto un ampio riconoscimento da parte di Federico, anzi era stata l'unica ad ottenerlo formalmente: e la situazione fluttuante del mondo ecclesiastico prima, durante e dopo il conflitto tra papato ed impero della seconda metà del secolo XII, in stretta dipendenza da fattori socio/economici locali, la stessa comprovata "neutralità" di ordini religiosi, quali ad esempio quelli dei Cistercensi, che non si erano mai mostrati avversari decisi e radicali del Barbarossa erano già di per sé motivi sufficienti per cercare di interpretare le realtà comunali in termini di uniformità di comportamento nei riguardi dell'ipotesi di società che s'era affacciata a Costanza, almeno per quanto riguarda l'Italia. Lucio III, tutt'altro che insensibile a queste tematiche di azione ecclesiastica e politica, era indubbiamente il più interessato a riproporre un'immagine di funzionalità istituzionale di un mondo che era stato compatto, contro il Barbarossa ai tempi di Alessandro III, fino a quando c'era stato un nemico comune da combattere. Senza voler sottovalutare la gravità rappresentata dal fenomeno ereticale, non si può negare che proprio quel fenomeno obbligava il papato a verificare nuovamente dopo l'atteggiarsi sostanzialmente autonomo tenuto a Venezia nel 1177 e il distacco altrettanto sostanziale di fronte ai risultati della pace di Costanza, le pregiudiziali di fondo del suo rapporto con l'impero e con le città. Nel 1179, all'epoca del Concilio Lateranense il problema dei rapporti con la realtà comunale non si era posto per ragioni di cronologia e di opportunità (a due anni da Venezia era almeno prudente che non si toccasse in nessun modo la suscettibilità dei Comuni, dentro e fuori la Lega che essi fossero); dopo la pace di Costanza, però, erano almeno avvenuti due fatti nuovi: una dichiarazione formale di *status* che, se poteva interessare relativamente i Comuni, come si è fatto rilevare in altra occasione a proposito delle reazioni nella cronistica cittadina dell'evento Pace di Costanza, non poteva non coinvolgere in prima linea il papato; in secondo luogo, il papato si ritrovava per strano ricorso storico nella stessa situazione in cui si era trovato alla metà del secolo prima dell'incoronazione di Federico Barbarossa, quando Roma, datasi un ordinamento di tipo comunale, aveva costretto il pontefice Eugenio III ad abbandonare la città. E giustamente il Pacaut ha osservato che almeno nelle cose – se non nelle intenzioni – il papato s'era disimpegnato dalle situazioni politiche italiane: anche se la valutazione del significato della lotta all'eresia nel 1183/84 non sembra sia stato esplorato in tutte le sue implicanze. Nessuno pensa di at-

tribuire al papato dello scorcio di secolo degli *escamotages*, dei finti scopi, quasi che il fatto ereticale non avesse una sua consistenza corposa e fosse chiamato in causa come “diversivo”. Vero è invece che il fatto ereticale è un fatto cittadino e non è necessario chiamare in causa le tesi di Gioacchino Volpe circa il rapporto eresia e Comune per intendere che alla domanda di religiosità indubbiamente intensa da parte di strati medi e bassi delle popolazioni urbane non poteva rispondere una perdita di credibilità di un papato – l’impero era ormai, ad un tempo, fuori causa e in regola, con le città: almeno per quanto lo concerneva – non poteva rispondere, dicevo, una perdita di credibilità di un papato costretto a farsi, nel suo massimo organo di governo, itinerante perché respinto dalla sua sede naturale. L’agitazione romana – dopo la morte di Cristiano di Magonza – era una perdita di contatto con quell’ambito di interessi italiani che il papato poteva ancora avere con la realtà dell’Italia centrale, specie per l’avviarsi di una trattativa sui beni matildini. Ecco allora il senso di una continuità politica da parte di Lucio III, che era stato cardinale dal 1138, che era stato uno dei fautori dell’accordo con Federico I al tempo della tregua di Venezia, che aveva ottenuto per lo stesso Alessandro III una vittoria politica e morale notevole, ma ormai sull’orlo di una totale vanificazione, perché concepita ancora in termini di rapporto essenziale con l’impero, in una società in cui i Comuni avevano acquisito pieno diritto di “cittadinanza” (mi si perdoni il bisticcio). L’esistenza di sacche ereticali in ambienti cittadini era una realtà: ma poteva avere due interpretazioni, l’una di pericolo di ulteriore distacco del papato dalla concreta situazione locale e di minaccia per lo stesso carattere itinerante della Curia, l’altra di occasione oggettiva di reinserimento dell’autorità di Roma nelle vicende cittadine in quanto, non esistendo più da tempo un contenzioso tra due papi, come era avvenuto durante la lunga crisi dello scisma alessandrino/federiciano, le stesse possibili collusioni tra episcopato e quelle sacche potevano apparire come aperta ribellione al magistero ed alla giurisdizione papali. Tutto questo qui si dice per riaffermare che Lucio III consapevolmente – e non per ingenuità, senilità, impreparazione dottrinale – si accingeva a recarsi a Verona con un piano preciso. E lo conferma una notizia alla quale solitamente non si è data importanza, che si legge nel *Chronicon Faventinum* del Tolosano, in una tradizione posteriore alla redazione del testo unitario. Trattasi – come è stato spiegato dall’editore – di un appunto probabilmente rinvenuto tra le carte dello stesso Tolosano o dei suoi continuatori e aggiunto nella seconda metà del secolo XIII in codice da cui venne tratta una copia del Viarani. In questa nota si legge, a proposito del passaggio di Lucio III per



Faenza (fine giugno 1184), nel viaggio verso Modena, Carpi e Verona che celebrando la messa nella chiesa cattedrale di Faenza, il papa avrebbe scomunicato i Poveri di Lione e i Patarini, i primi perché dichiarantisi seguaci degli Apostoli e i secondi in quanto già eretici riconosciuti; eguale condanna toccava ai loro seguaci. Fermiamoci un attimo per alcune considerazioni: a Faenza, prima ancora che a Verona, viene pronunciata una condanna contro gli eretici, da parte di Lucio III: notiamo che nel diligente itinerario del papa tracciato dallo Pfaff, tra la sosta ad Ancona e quella a Bologna (rispettivamente del 17/6/1184 e del 7/7/1184) è assente ogni menzione della sosta del pontefice a Faenza: fatto che è indubitabile perché oltre alla nota aggiunta nel secolo XIII, nel testo della redazione unitaria del Tolosano il passaggio del papa è menzionato in termini precisi: «Anno eodem dominus Lucius papa tercius, dum iret Veronam, Favenciam in vigilia apostolorum Petri et Pauli venit. Altera vero die ad matricem ecclesiam Missam dignatus est celebrare»; in secondo luogo, la condanna che viene pronunciata contro Poveri di Lione e Patarini non sembra dipendere direttamente dalla condanna che sarebbe stata pronunciata a Verona, perché in questa le sette ereticali menzionate sono più numerose e riguardano Patarini, Poveri di Lione, Passagini, Umiliati, Giuseppini, Arnaldisti, etc.: e ciò esclude che la nota aggiunta nel secolo XIII possa essere un'interpolazione esemplata dalla *Ad abolendam*; in terzo luogo, la condanna nei termini in cui viene riferita non ha bisogno di essere considerata una sorta di anticipazione della *Ad abolendam*, proprio perché quest'ultima mantiene ad un tempo la sua validità di decisione circostanziale anche se in una prospettiva costante e non improvvisa.

Tornano acconce, in proposito, le considerazioni di Arsenio Frugoni circa le fortune – si fa per dire – degli Arnaldisti nel Settentrione d'Italia: fortune assai scarse, ove dovessimo badare alla successione dell'elenco degli eretici nella *Ad abolendam*, dacché gli Arnaldisti – come ci rammenta il Frugoni – sono nominati come ultimi dopo Catari e Patarini, Umiliati e Poveri di Lione, Passagini e Giuseppini. Ma certamente fortune radicate, se a distanza di oltre trent'anni dai roghi di Arnaldo, ed in presenza di morfologie nuove dell'eresia, in Italia settentrionale quel ricordo durava nella memoria di chi, come ai tempi di Arnaldo, Roma aveva dovuto lasciare. La realtà cittadina nel secolo XII era comunque ineliminabile.

Si trattava di vedere come risolverla in una visione più ampia: e certo questo non lo si poteva chiedere lasciando ai lunghi periodi della dialettica delle fazioni comunali e cittadine la decantazione di una identità politica e culturale. L'unico richiamo valido poteva e doveva – per chi voleva conti-

nuare una costruzione o meglio una ricostruzione iniziata a Venezia nel 1177 – essere quello della collaborazione, ipotetica e presunta, se si vuole, ma culturalmente senza alternative, tra papato e impero. A Faenza non si anticipava la *Ad abolendam*, ma si ripetevano in sostanza le decisioni del 1179, del III Concilio Lateranense: che da sole, per quel coinvolgimento degli *adiutores* dei vari gruppi ereticali, senza molte specificazioni che sarebbero venute dopo non sono esplicite nel menzionare i reggitori cittadini: ma la realtà anche istituzionale delle magistrature nelle città comunali aveva avuto già una legittimità a Costanza, senza impegno del papato. Era affare di Federico I: e Lucio III doveva solo preoccuparsi di rispettare – senza in nulla cedere – l’ordinamento che era stato espresso nel 1183 e che toccava l’impero. Per farlo, per raggiungere tutti i suoi scopi – pienamente coerenti nella prospettiva sia ecclesiologica sia politica che egli aveva (altro che uomo di poche lettere!) – doveva incontrare l’imperatore: e nello stesso tempo riaffermare in ogni occasione la centralità della funzione ecclesiastica all’interno delle città e comunque entro ambiti non lontani dalle città stesse assunte a protagoniste legittimate – di fatto lo erano almeno da due secoli – di una nuova storia. La tappa a Modena e a Carpi si inserisce in questo quadro. Ove si richiami appena il groviglio di leghe, di guerre, di tregue momentanee che costellano la storia delle città dell’Italia settentrionale e della Toscana tra 1181 e 1186; ove si faccia tesoro dell’osservazione che specie dopo Costanza «la politica di Federico si muove risoluta verso il potenziamento della funzione regia, ma questa risolutezza si orienta verso soluzioni specifiche del problema del regno sotto una pluralità di suggestioni e di condizionamenti» e ciò specialmente perché la storia della fine del secolo XI e del secolo XII aveva mostrato *ad abundantiam* che l’efficacia di un coordinamento politico da parte dell’impero si poteva avere solo a patto di essere sempre disposti ad interventi diretti, si capirà che la stessa circostanza difficile di dover governare con una Curia itinerante offriva a Lucio III la possibilità di presenze – se non veri e propri interventi – dirette nell’ambito regionale di maggiore importanza per i collegamenti tra Roma e l’impero, un ambito in cui ad una sostanziale fedeltà all’impero si accompagnava adesso un confuso, ma vivace fermento di vita comunale, dall’Emilia alla Romagna, due fattori suscettibili di risolversi tanto in una relativa copertura del papato a nord, quanto in una pericolosità potenziale notevolissima per la stessa esistenza del *Patrimonium*. Ebbene a Faenza, a Bologna, a Modena la solennità delle cerimonie presenziate dal papa nelle chiese cattedrali di quelle città deve essere riguardata come un primo segno di risposta alla lettera di Federico I del luglio del 1183, in cui in cambio della refuta dei

beni matildini all'impero, si assicurava la decima parte dei redditi degli stessi al papa e ai cardinali, ma un segno ancor più significativo veniva proprio dalla consacrazione di S. Maria di Carpi, perché in un punto che era stato un baluardo della resistenza di Matilde ad Enrico IV, donato dalla stessa Matilde alla Chiesa romana, dotato di privilegi e dell'esonazione da Gregorio VII, da Urbano II, da Pasquale II, da Callisto II, da Innocenzo II, e da tutti gli altri papi del secolo XII sino allo stesso Lucio III. Esce dall'ambito di questa panoramica ogni indagine di carattere particolare: ma due osservazioni – che ci sembra tornino pienamente nella linea che abbiamo tentato di individuare – vanno fatte. La prima concerne il fatto singolare che di tutti i papi del secolo XII sino a Gregorio VIII l'unico che non pare abbia mai concesso privilegi a S. Maria di Carpi è proprio Lucio III: il suo nome – come quello di Innocenzo III, del resto, a cavallo tra XII e XIII secolo – non compare nel minuzioso elenco che si legge nel privilegio di Innocenzo IV del 1250. Ci si può chiedere perché: e la risposta può ritrovarsi o per lo meno ricercarsi proprio nella circostanza che se per un verso il lungo viaggio attraverso la Romagna e parte dell'Emilia compiuto dal papa finiva col sottolineare una costante attenzione della Curia a quei territori, nella stessa linea che era stata di tutti i predecessori, la necessità di giungere ad un accordo sulle questioni matildine e di non turbare i rapporti tra l'episcopato di Modena, di Reggio e di Carpi proprio per la questione dell'esonazione della Pieve poteva aver suggerito di soprassedere all'iterazione di un atto che era abituale per i pontefici romani. Fatto nuovo, invece, – ed è il secondo elemento che vorremmo notare – è costituito dalla concessione dell'indulgenza di un anno ai fedeli pentiti e confessi che si fossero recati a visitare la Pieve nella ricorrenza della consacrazione ed in quella dell'assunzione: per quanto è dato di sapere dall'epigrafe commemorativa della consacrazione da parte di Lucio III e per quanto sia possibile, al di là della tradizione, trarne elementi di giudizio storico, attesi i rilievi fatti da tutta un'erudizione locale benemerita circa l'errore del mese indicato con giugno anziché luglio. In sé, la concessione di un'indulgenza per la consacrazione di una chiesa non era un fatto straordinario: più importante era la circostanza che fosse un papa a concederla e che si quantificasse in un anno. Se non possiamo individuare la complessa casistica indulgenziale già all'epoca elaboratasi in quell'indicazione «quam plurimas indulgentias» (non saprei risolvere diversamente l'abbreviazione), possiamo però affermare che la stessa concessione per un anno – pur registrata alla fine del secolo XII, ove si arriva ad un massimo di un anno e quaranta giorni – è fatto raro e solenne, ove si ricorri la decretale di Alessandro III del 1172, entrata a far parte del *Liber Extra*,

che conteneva una normativa assai ristretta con riferimento alle indulgenze concesse dai vescovi. Voleva Lucio III sottolineare, alla vigilia del suo incontro col Barbarossa, anche in questo modo la linea di politica ecclesiastica e religiosa che la prevedibile riconciliazione reale e completa tra papato ed impero non avrebbe potuto obliare? I precedenti che abbiamo cercato di analizzare e il clima, come oggi si direbbe, che doveva propiziare l'incontro autorizzerebbero almeno l'ipotesi.

Che poi quell'accordo a Verona trovasse soltanto alcuni, pur se importanti, punti di realizzazione (non si risolse la questione dei beni matildini, non si risolse la questione dell'*unio Regni et Imperii*, tanto per citare due elementi capitali di ogni ipotesi di accordo che vennero meno) poteva essere in parte motivato dal fatto che la linea di continuità, sul piano generale della concezione della *societas christiana* di cui si parlava all'inizio, perseguita da Lucio III scontava, come già detto, un certo periodo di assenza del papato dal coinvolgimento della turbinosa e magmatica vita comunale, in parte motivato dalle perduranti preoccupazioni romane, in parte motivato dall'atteggiamento pragmaticamente più remunerativo del Barbarossa, disposto piuttosto a batter le vie già perseguite da un Enrico V, che non quelle di un Enrico III, in fatto di rapporti tra papato ed impero: ma ciò non toglie che al momento della consacrazione di S. Maria di Carpi delle prospettive si erano consapevolmente intraviste. E sia pure riduttivamente rispetto ad esse, alcune di esse si sarebbero realizzate – come le più drammaticamente urgenti – anche per le vie ormai sempre più divergenti del papato e dell'impero.

### Nota del curatore

Di seguito sono riportate le indicazioni bibliografiche dei saggi e delle fonti citate o cui si fa cenno secondo l'ordine in cui compaiono nel testo:

*Guillaume de Tyr et ses continuateurs. Texte français du 13. siècle*, ed. M. Paulin, Paris 1879-1880.

*Storia della Chiesa. Dal primo Concilio lateranense all'avvento di Innocenzo III*, con saggi di A. Fliche, R. Foreville, J. Rousset de Pina, edizione italiana a cura di G. Picasso, con appendici di R. Manselli e P. Zerbi, Torino 1974.

ROMUALDI SALERNITANI *Chronicon*, ed. C. A. Garufi, *Rerum Italicarum Scriptores* II 7/I, Città di Castello-Bologna 1914-1935.

M. PACAUT, *Le traité de Constance et la Papauté*, in *Studi sulla Pace di Costanza*, Milano 1984, pp. 165-184.

- V. PFAFF, *Sieben Jahre päpstlicher Politik. Die Wirksamkeit der Päpste Lucius III, Urban III, Gregor VIII*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 67 (1981), pp. 148-212.
- Ad abolendam* in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. A. Friedberg, Graz 1959, vol. II coll. 780-782.
- ARNOLDI ABBATIS LUBECENSIS *Chronica*, ed. I. M. Lappenberg, MGH Scriptorum 21, Hannover 1869, pp. 100-250.
- RADULFI DE DICETO *Ymagines historiarum*, ed. R. Pauli, MGH Scriptorum 27, Hannover 1885, pp. 260-286.
- G. FASOLI, *Aspirazioni cittadine e volontà imperiale*, in *Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e Germania*, a cura di R. Manselli e J. Riedman, Bologna 1982, pp. 131-156.
- G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società italiana*, Firenze 1907 (e varie ristampe).
- MAGISTRI TOLOSANI *Chronicon Faventinum*, ed. G. Rossini, *Rerum Italicarum Scriptorum* II 28/I, Bologna 1936-1939.
- A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954.
- G.G. MERLO, s.v. *Lucio III*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 308-311.



# CROGIOLI DI NUOVE IDENTITÀ NELLE ÉLITES DELL'AUSTRASIA DELL'VIII SECOLO

FRANCESCO RASPANTI

Nel titolo e nell'introduzione sono compresi i frutti di un lavoro di analisi su una, poco frequentata, fonte agiografica dell'VIII-IX secolo: la *Vita* di Gregorio di Utrecht scritta dal suo allievo Ludgero di Münster.<sup>1</sup>

Ma ciò che il titolo non dice, non può dire, è la finalità della ricerca. Ogni cosa sotto il sole dovrebbe avere uno scopo; e uno scritto, basato su di una fonte, deve possedere una sua identità, una sua finalità. Una domanda si pone all'evidenza di colui che si accosti al mondo pre-carolingio: quali sono le origini delle fortune dei Carolingi, perché sono riusciti a conquistare l'Europa, perché sono riusciti a chiamare l'Occidente *Europa*?<sup>2</sup>

Alla luce di questa breve premessa la ricerca sulla vita di Gregorio deve inserirsi in una linea di pensiero che si stacca dalla ricerca puntiforme: non si cerca solo di gettare maggior luce sulla vita di un personaggio importante, seppur "minore", vissuto nel pieno dell'VIII secolo; si cerca anche di proporre una risposta al quesito di cui sopra. Si pongono quindi tre *proposizioni*: l'esistenza di una élite, l'esistenza di una spinta data da questa nobiltà alle fortune dei Carolingi (di conseguenza si pone l'esperienza storica del periodo come espressione di forze economiche e sociali, non tanto spirituali o legate alle singole capacità di un uomo fuori dall'ordinario), lo slittamento di questa forza dalla precedente dinastia ai Carolingi.

Queste sono *proposizioni*; come tali non vengono poste in dubbio.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> LUDGERI *Vita Gregorii abbatis Traiectensis*, ed. O. Holder - Egger, MGH Scriptores XV-I, Hannover 1887, pp. 63-79. Per una rapida informazione su Gregorio si veda W. LAMPEN, s.v. *Gregorio di Utrecht*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966, col. 222.

<sup>2</sup> Cfr. *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare*, Atti della XXVII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, Spoleto 1981.

<sup>3</sup> Il linguaggio logico utilizzato per lo svolgimento generale di questa ricerca deve molto alla matematica. Per questo motivo si utilizzano lemmi quali *proposizioni*, *teoremi*,

Non che non possano in linea di principio essere messe in dubbio: assolutamente no; ma per lo svolgersi del pensiero logico in questa ricerca è necessario che vengano poste come certe.

Il *teorema* che si vuole affermare è: l'evangelizzazione promossa dai Carolingi nelle terre a est dell'Austrasia, mediante l'utilizzo dei missionari insulari, è uno dei modi mercé i quali si giunge alla formazione di una nuova élite, che crea l'Europa conquistata dai Franchi: la nuova élite è coerente ad un modello di sviluppo del potere carolingio.<sup>4</sup>

La dimostrazione qui proposta è una vita di un personaggio vissuto a cavallo del secolo VIII in una zona di vitale interesse per i Carolingi e proveniente da una grande famiglia aristocratica con possibili legami con la dinastia merovingia.

### Vita di Gregorio di Utrecht (709 ca. - 776)

I rapporti tra cultura franca del VIII secolo e cultura insulare<sup>5</sup> del medesi-

*binomio, trinomio.* Ciò che più preme, ed è anche il motivo principale della terminologia, è assicurare alla ricerca una linea logica a un tempo scientifica e duttile. Scientifica dacché si crede sia possibile stabilire un *modello*: si cerca un modello di sviluppo, si crede possibile stabilire un meccanismo capace di imbrigliare un fenomeno: nel caso specifico nuove identità formate dalle élites franche nell'VIII secolo. Ma il *modello* deve avere i suoi limiti fisici, se così si può affermare, limiti oltre i quali non può giungere. Non può essere verificato il funzionamento nel presente, non può essere un arido esercizio di stile, non può prescindere dal concreto della contingenza storica, non può escludere la contaminazione del tempo. Può però applicare un sistema logico basato sull'induzione e questo gli conferisce scientificità. Duttile perché la dimostrazione del *teorema*, come detto prima, non ha – ma questo del resto è il limite e il potere della Storia – la possibilità della verifica.

<sup>4</sup> Cfr. K. F. WERNER, *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du Nord – Est de la Gaule*, «Revue d'histoire de l'église de France» 63 (1976), pp. 45-73, in particolare p. 67 per la dinamica di sviluppo politica nella prima età carolingia.

<sup>5</sup> Con insulare si vuole definire la cultura giunta sia dall'area irlandese che dal mondo anglosassone. Si veda in particolare l'opera fondamentale sulla circolazione della cultura in questo periodo: P. RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare VI-VIII siècles*, Paris 1962. Sull'aspetto del monachesimo e della massiccia presenza di monaci insulari in terra franca si rimanda a I. GOBRY, *Storia del monachesimo*, Roma 1991, vol. II; J. DECARREAUX, *Moines et monastères à l'époque de Charlemagne*, Paris 1980; J. BOUSSARD, *Les influences anglaises sur l'école Carolingienne des VIII et IX siècles*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Atti della XIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, Spoleto 1972, pp. 417-451; R. FLETCHER, *La con-*



mo periodo, cioè le strutture di interazione tra missionari insulari e il nascente potere carolingio;<sup>6</sup> l'evangelizzazione delle nuove terre di frontiera<sup>7</sup> e la conseguente organizzazione territoriale; i legami nascenti tra Roma e la dinastia carolingia; la percezione del monachesimo come coagulo di interessi da parte di un nuovo gruppo dirigente<sup>8</sup> formatosi – e cresciuto – con i Carolingi: questi sono i pilastri imprescindibili su cui l'analisi della vita si annoda e si dipana. Questi punti rilevanti sono stati utilizzati per selezionare i passi da presentare all'attenzione del lettore.

La vita fu scritta da Ludgero di Münster:<sup>9</sup> allievo in una prima fase, a

*versione dell'Europa. Dal paganesimo al cristianesimo 371-1386 d.C.*, Milano 2000, pp. 1-349. L'impatto che il monachesimo insulare ha avuto sul monachesimo franco è difficilmente valutabile in tutti i suoi risvolti: è certo tuttavia che si possa affermare che la rilevanza dei monaci insulari non sia priva di importanza anche dal punto di vista dell'organizzazione territoriale e politica. Per quanto riguarda l'altro quesito che la frase pone, quello relativo all'etnicità del concetto di anglosassone e la sua importanza nell'inquadramento eventuale della dinamica dell'arrivo presso i franchi dei monaci cfr. S. GASPARRI, *Prima delle nazioni*, Roma 1997 e W. POHL, *Le origini etniche dell'Europa*, Roma 2000 con particolare attenzione: *Introduzione. I processi etnici nell'Europa altomedievale*, pp. 1-38.

<sup>6</sup> Carolingio-pipinide visto sia nella sua novità rispetto al precedente potere merovingio sia nelle sue modalità di affermazione. In questo saggio si utilizzerà sempre il termine carolingio. Si è scelto di usare questo termine anche in riferimento a questo periodo per una maggiore chiarezza di questa definizione. Con questo non si vuole dimenticare che la famiglia da cui poi discenderà Carlo Magno può essere definita come pipinide o arnolfingia. Per gli aspetti della famiglia di Carlo Magno si veda P. RICHÉ, *I Carolingi, una famiglia che ha fatto l'Europa*, in traduzione italiana Firenze 1988. Sui rapporti tra le isole britanniche e il continente nell'VIII secolo rimane fondamentale W. LEVISON, *England and the continent in the eighth century*, Oxford 1946.

<sup>7</sup> Sull'affascinante questione della frontiera, oltre alle idee di C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano 1991, si veda anche: *The transformation of frontiers: from late antiquity to the Carolingians*, a cura di W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden 2001, pp. 189-260; *Medieval frontiers concepts and practices*, a cura di D. Abulafia, N. Berend, Badmin 2002.

<sup>8</sup> Per una discussione generale sul concetto di "gruppo dirigente" si veda G. MOSCA, *Storia delle dottrine politiche*, Roma 1933; M. BLOCH, *La société féodale*, Paris 1939; K. BOSL, *Modelli di società medievale*, Bologna 1979; R. LE JAN, *La société du haut Moyen Age*, Paris 2003; R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII-X siècle)*, Paris 1995; più specifico per questo ambito R. LE JAN, *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX aux environs de 920)*, Villeneuve d'Ascq 1998. Cfr anche *infra* nota 27.

<sup>9</sup> Per le vicende biografiche di Ludgero di Münster cfr: J. LIEBALL s.v. *Ludgero di Münster*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma 1966, coll. 290-292 e ALTFRIDI *Vita sancti Liudgeri*, ed. G. H. Pertz, MGH Scriptores II, Hannover 1929, pp. 403-425.

cavallo del secolo VIII, dello stesso Gregorio a Utrecht e, in una seconda fase, scolaro di Alcuino di York a Tours. Nel 795 fondò a Mimigernae-ford<sup>10</sup>, nel punto di raccordo tra le terre sassoni appena pacificate e la Frisia, un monastero (proprio dal termine *monasterium* il sito prese nell'XI secolo il nome odierno di Münster); nell'804 divenne primo vescovo della nuova città<sup>11</sup> per poi morire nell'809. Fu una figura legata intimamente al potere carolingio e ai maggiori rappresentanti della cultura unitaria del periodo a cavallo dell'VIII-IX secolo. Come considerazione iniziale, doverosa, si nota come in questa vita non siano presenti, di fatto, miracoli: il modello di santità proposto è legato alle opere del santo.<sup>12</sup> Altro fattore preliminare è la constatazione della presenza massiccia in questa vita della figura di Bonifacio<sup>13</sup> di Germania.

I passi scelti sono stati lasciati nell'ordine dato da Ludgero.

«Est enim mihi sermo iste de domno Gregorio abbate et praeceptore meo ab infantia, qui de nobili stirpe Francorum secundum carnem progenitus, nobilitate morum et sapientiae documentis nobilitatem seculi ornavit in omnibus et superavit.»<sup>14</sup>

Fin dalle prime righe della narrazione si insiste sulla nobiltà di sangue di Gregorio. Egli è di famiglia aristocratica: la sua ascendenza è un ramo di un'antica famiglia franca, dove la santità è fortemente presente,

<sup>10</sup> Il problema dell'organizzazione di diocesi in territori privi di tessuto cittadino era fortemente avvertito nell'VIII secolo, tanto che una delle obiezioni più diffuse da parte dei contemporanei Franchi all'ascesa di Bonifacio era proprio la mancanza di una sede fissa per il missionario. Certamente si può ravvisare una certa difficoltà nella percezione della città nelle zone di recente evangelizzazione: si veda a riguardo LEVISON, *England and the continent* cit. In vari punti della *Vita* si affronta il problema: tuttavia in questa ricerca il rapporto tra città e monasteri missionari nelle terre conquistate dei Franchi nell'VIII secolo rimane sullo sfondo.

<sup>11</sup> Potrebbe essere degno di nota lo sviluppo del monastero in vescovado. Estremamente interessante anche il fatto che l'estensore della vita di Ludgero, scritta intorno all'829, sia Alfrido nipote del santo.

<sup>12</sup> Sui modelli di santità cfr. P. BROWN, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983; S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari 1999.

<sup>13</sup> WILLIBALDI PRESBYTERI *Vita S. Bonifatii archiepiscopi*, ed. G. H. Pertz, MGH *Scriptores* II, Hannover 1829, pp. 331-353. Per un breve ma illuminante chiarimento sull'importanza vitale della parentela spirituale R. LE JAN, *Le royauté et les élites dans l'Europe Carolingienne (du debut du IX aux environs du 920)*, Lille 1998, pp. 7-16 in particolar modo pagina 10.

<sup>14</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 66, rr. 36-38.

tanto che il piccolo Gregorio può ricevere una seconda educazione nella casa della santa ava Adele.<sup>15</sup> Degno di nota è il fatto che l'abbazia controllata dalla nonna di Gregorio possieda beni e terre nella zona che si può definire come il cuore del potere carolingio.<sup>16</sup> I legami concreti del monastero – che non poteva prescindere dalla tutela dei maestri di palazzo di Austrasia – sono quindi coerenti con un sistema di controllo territoriale impiantato dai Carolingi. La provenienza dall'alta nobiltà di Gregorio non è, fin dalle origini, in contrasto con la nuova politica dei Carolingi.

<sup>15</sup> Cfr A. M. ZIMMERMANN, s.v. *Adele di Pfalzel*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma 1961, coll. 237-238. La complessa questione dell'ascendenza di Gregorio è troppo ampia per essere trattata in queste pagine, tuttavia questo è, brevemente e in modo incompleto, lo stato della questione. È certa la linea di santità e parentela che collega Irmina, Adele e Gregorio. Su Irmina le notizie sono contrastanti e da dimostrare come bene è riassunto in E. HLAWITSCHKA, *Die Vorfahren Karls des Grossen*, in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, I, a cura di H. Beumann, B. Bischoff, H. Schnitzler, P. E. Schramm, Düsseldorf 1965, p. 75 nota 12; Irmina secondo la tradizione (del resto ben documentata da F. CARAFFA, s.v. *Irminia di Treviri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966, coll. 905-906) fu creduta figlia di S. Dagoberto III (da notare l'ampiezza temporale della "linea" di santità di cui sopra), ma i testi su cui si basava questa identificazione si sono dimostrati falsi. Vero è lo stretto legame di parentela tra Irmina e Adele con Plectrude prima e Bertrada poi, mogli di Pipino di Herstal e Pipino il Breve. Invece è sconosciuta l'esatta provenienza degli avi di Irmina (HLAWITSCHKA, *Die Vorfahren Karls des Grossen* cit., p. 73 nota 4) e crea interrogativi l'onomastica – una serie di nomi che potrebbero fare pensare ad ascendenze merovingie – di quel ramo di famiglia, come ben mette in evidenza J. L. NELSON, *Bertrada*, in *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung* a cura di M. Becher e J. Jarnut, Münster 2004, pp. 93-108. La stessa nota di HLAWITSCHKA pone infine interrogativi riguardo a pietre tombali che attesterebbero, se non altro, la diffusa leggenda di appartenenza alla stirpe merovingia di Irmina. P. RICHÉ, *I Carolingi, una famiglia che ha fatto l'Europa*, in traduzione italiana Firenze 1988, cita Irmina a p. 30 e 35, e a pp. 329 e sgg. fornisce un rapido e utile gruppo di stemmi genealogici che ben mettono in evidenza i legami tra gli Ugonidi, di cui Irmina è la capostipite, e i Carolingi. Vitale sarebbe lo studio dei legami, anche micro-territoriali, tra Ugonidi e Pipinidi, basti pensare che Irmina è sicuramente tra le maggiori benefattrici di Echternach e badessa di Oeren. La zona di Treviri sembra quindi essere il punto nodale. In conclusione, non è azzardato affermare che per l'utilità di questa ricerca è possibile affermare che l'alta e antica nobiltà di Gregorio fosse ben conosciuta dai suoi contemporanei.

<sup>16</sup> Oltre alle informazioni contenute nelle voci su Gregorio e Adele nella *Bibliotheca Sanctorum* (cfr. nota 1 e 15) si veda anche LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 67, rr. 17-20. La nonna di Gregorio risulterebbe la fondatrice e la prima badessa del monastero di Pfalzel nei pressi di Treviri.

«Bonifatius (...), qui in diebus nobilissimi principis et senioris regis Francorum Karli de Britannia et gente Anglorum quasi lucifer Franciam veniens (...)»<sup>17</sup>

Ludgero afferma una prima volta – ritornerà sul concetto più avanti – la regalità dell'avo di Carlo Magno. Si può ragionevolmente pensare che questo sia un errore consapevole da parte del vescovo dotto e ben introdotto negli ambienti politici predominanti dell'VIII-IX secolo; c'è l'interesse a porre la regalità della famiglia di Carlo Magno come un dato acquisito da lungo tempo. Questo potrebbe essere un'ulteriore conferma che l'atto di assunzione della corona da parte dei Carolingi non solo non ebbe nessuna ripercussione politica, ma al contrario provocò seri problemi nella percezione comune: al punto da poter ritrovare un eco di questo problema negli scritti di Ludgero. Che a distanza di mezzo secolo il vescovo di un'importante diocesi creata dai Carolingi senta l'esigenza di un tale errore consapevole ne è una prova chiara sebbene non decisiva.

«Tunc quaesitus lector, et iuxta Dei providentiam inventus est electus puer Gregorius, qui per idem tempus nuper a scola et palatio reversus, sub laico adhuc habitu quasi quartum decimum aut decimum quintum aetatis suae agens annum (...)»<sup>18</sup>

Gregorio, ancora laico, sa già leggere.<sup>19</sup> Questo è di certo una riprova della nobiltà di Gregorio. Il giovane rampollo aristocratico non solo poteva permettersi l'onere di un'educazione come laico, ma poteva anche presentare tale educazione come titolo di merito agli occhi del monaco anglosassone, che era pur sempre un dotto proveniente dalla grande tradizione insulare.

<sup>17</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 66, rr. 39-41.

<sup>18</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 67, rr. 30-31.

<sup>19</sup> La domanda che rimane sospesa dalla lettura della vita è dove si sia formato culturalmente Gregorio: si afferma che lui era da poco giunto nelle terre del monastero controllato da Adele. Uno dei motivi che spingono Bonifacio ad accettare come figlio spirituale Gregorio è per l'appunto lo stupore che prende il monaco anglosassone sentendo leggere il fanciullo nobile. È evidente che era possibile un insegnamento primario ai rampolli di famiglie nobili. Il fatto è notevole se confrontato con lo stato dell'educazione di Carlo Magno. Cfr. P. RICÉ, *Ecoles et enseignement dans le haut Moyen Age*, Paris 1979; J. FONTAINE, *La letteratura latina cristiana*, Bologna 2000.

«(...) puer Gregorius in proposito suo permansit et dixit ad Addulam aviam suam: “Si non vis mihi donari equum, ut equitare possim cum eo, pedibus ambulando absque dubio vadam cum illo.”»<sup>20</sup>

La simbologia del cavallo<sup>21</sup> degli stati sociali più alti trova un riscontro in questo episodio della vita di Gregorio. Viene portato come esempio di forza d’animo il fatto che il ragazzo insista per avere un cavallo. Le implicazioni del gesto del piccolo Gregorio oltrepassano la sfera del semplice dato materiale. Il possesso di un cavallo è dato come *conditio sine qua non* perché il nobile fanciullo possa seguire Bonifacio definito precedentemente come «quasi lucifer Franciam».

«Tunc electi Dei iter desideratum peragentes, venerunt Thuringeam. Porro ad augmentum boni sui et ad comprobendam mentis eorum constantiam et longagimitatem in tanta paupertate invenerunt populum illum, ut vix ibi ullus haberet unde viveret, nisi de longiquo parum quid colligeret, ut ad modicum tempus sustentaret penuriam suam. Nam tota illa regione, in confinio paganorum rebellium posita, illo tempore incensa erat et hostili manu vastata. Quae tamen penuria nequaquam terrere potuit ministros Christi et praedicatores populi Dei, et ob id subterfugerent, quominus annuntiarent eis omne consilium Dei. Sed iuxta exemplum apostolicum coeperunt laborare manibus suis, quae opus erant sibi et eis qui cum illis erant, atque cum illo populo in temptationibus firmiter permanere et circumquaque predicare atque invitare ad caelestia regna. In his ergo studiis perseverantes, secundum formam primitivae ecclesiae erat eis cor unum et anima una, et augebat Deus cotidie multiplici numero, qui salvi fierent in id ipsum. Tunc fama sancti magistri et futuri martyris Bonifatii coepit dilatari per omnia orientalia regna Francorum.»<sup>22</sup>

È un’ampia parte dove si narra dell’opera di Bonifacio, e di conseguenza di Gregorio come suo specchio e discepolo in Turingia.<sup>23</sup> Una ter-

<sup>20</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 68, rr. 28-30.

<sup>21</sup> Sulle possibili interpretazioni riguardo alla simbologia, eminentemente legata alla fattualità, del possesso di un cavallo: R. LE JAN, *La société du haut moyen âge VI-IX siècle*, Parigi 2003, pp. 169-171; J. FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Parigi 1998.

<sup>22</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 69, rr. 17-30.

<sup>23</sup> K. F. WERNER, *Les principautés périphériques dans le monde franc du VIIIe siècle*, in *I problemi dell’Occidente nel secolo VIII*, Atti della XX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto medioevo, Spoleto 1973, pp. 483-514. Opere di carattere generale a cui si rimanda per questo specifico punto: F. PRINZ, *Da Costantino a Carlo Magno*, in traduzione italiana Roma 2004; H. FICHTENAU, *L’impero Carolingio*, in traduzione italiana Roma-Bari 1986.

ra di frontiera dove il potere dei Carolingi iniziava a imporsi. Lo schema di controllo viene brevemente tratteggiato in questo passo; è significativo che l'autore della *Vita* senta l'esigenza di porre una tale descrizione nell'agiografia di Gregorio. Il suo legame con Bonifacio, e di conseguenza con il potere carolingio<sup>24</sup> nel suo aspetto evangelizzatore, è continuamente messo in luce. D'altra parte rivivere l'opera di Bonifacio nello specchio, più rassicurante e comune per la nobiltà franca, di Gregorio – aristocratico di grande stirpe unito ai Carolingi – porta a un'interpretazione diversa l'intera esperienza vissuta da Bonifacio. Nell'ultima riga riportata c'è un piccolo, ma utile, accenno alla fama dilagante di Bonifacio: la zona di influenza è il regno orientale dei Franchi. Di fatto si può affermare che questa sia la zona dove il potere dei Carolingi ha avuto inizio e, di conseguenza, come sia il fulcro della diffusione della "nuova" élite. Comprendere la dinamica dello sviluppo nell'ottica della vita di un santo è di una certa importanza.

«Tunc priores et prudentiores Francorum, qui electum Dei martyrem Bonifatium eiusque discipulos, venerabilem Gregorium et socios eius, in tanta virtute operum et fortitudine constantiae nosse et intelligere poterunt, coeperunt eis et sua offerre diligentius de die in diem et laudem tantae beatitudinis et unitatis apud regem Francorum, seniore[m] videlicet Karlum, non celare. Coepitque et ipse rex virum Dei Bonifatium velle videre iussitque venire eum ad se. Qui cum venisset, non statim in initio honore sibi condigno receptus est a rege, sed sic competenter dilatus; quia fuerunt quidam pseudodoctores et adulatores, qui famam sancti viri et discipulorum eius obfuscare et impedire conati sunt apud regem. Verumtamen ex illo die crevit amor et honor hominis Dei et discipulorum eius apud omnes qui fidem illorum et vitam scire et investigare interius desiderabant, et iuxta dictum evangelii iustificata est sapientia a filiis suis.»<sup>25</sup>

Il concetto espresso nelle righe precedenti torna con maggior forza in questo ulteriore brano. La classe dominante appoggia il lavoro di Bonifacio (Gregorio); il potere carolingio agisce di conseguenza; un canale stretto si forma in questo modo tra ottimati, potere centrale, evangelizzatori. Si esplica sulle terre da cristianizzare-conquistare. A tal proposito in que-

<sup>24</sup> Su Bonifacio e Carlo Magno si veda il discorso d'apertura di G. ARNALDI, *Bonifacio e Carlo Magno*, in *I problemi dell'Occidente dell'VIII secolo*, Atti della XX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, Spoleto 1973, pp. 15-40.

<sup>25</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 70, rr. 17-27.

ste pagine la figura di Gregorio è ancora una volta in secondo piano; ciò che emerge è Bonifacio. L'intento della *Vita* non è solo la diffusione del modello di vita del santo di Utrecht, quanto anche una forte presa di posizione nei confronti del potere carolingio e del suo rappresentante principale in quelle terre nel periodo a metà dell'VIII secolo; pur restando valido il rapporto ambivalente Gregorio-Bonifacio evinto dai passi precedenti.

Emerge anche prepotentemente dall'opera di Ludgero il potere degli ottimati, di cui Gregorio è rappresentante principe, non fosse altro che per diritto di nascita.

La *Vita* di Gregorio assume il connotato di un possibile archetipo per studiare le dinamiche interne dell'affermazione carolingia, sia sui poteri locali che vengono coagulati e controllati, sia sul potere spirituale che viene corretto, purificato, e in ultima istanza controllato mediante un'operazione di modificazione che si traduce in un più vasto programma per il controllo dell'intera gerarchia ecclesiastica. I membri dell'aristocrazia sono uniti alle sorti della dinastia da legami di convenienza. Il riverbero di questi nuovi legami di alleanza tra famiglie e carolingi ha un suo sbocco anche nell'opera di conquista di nuove terre.

«Interea, dum haec ita geruntur ab electis Dei Bonifatius et discipulis eius, successerunt in regno patri Karolo religiosi filii Carlmannus et Pippinus, patre debitum universae carnis persolvente et transeunte de hoc mundo. Tunc pii filii patri succedentes in regnum, quia eis undique per gratiam Christi maior quies erat largita bellorum quam fuisset patri, coeperunt in regno suo, inspirante Deo, religionis officia intentius quaerere et meliorare. Coepit et hoc audire beatus Bonifatius, futurus martyr, et discipuli eius, coeperuntque frequentius approximare palatio quam fecissent et loqui cum regibus ac praedicare secundum datam sibi a Deo sapientiam populum Dei in ipso palatio. Et in tantam gratiam venerunt apud reges supradictos et omnem populorum Francorum, ut omnes una voce dicerent et concordarent, beatus Bonifatium dignissimus esse episcopatu et omni honore, exceptis illis pseudodoctoribus et adulatoribus, quos superius praedixi, qui et eum interficere aliquando moliti sunt; sed non dimisit illum Dominus protector eius pervenire in malivolas manus eorum, donec annuntiaret secundum dictum psalmistae brachium et potentiam Dei generationi omni quae ventura erat. Igitur ipsi soli coeperunt contradicere et eum blasphemare quantum potuerunt atque affirmare, non esse eum dignum episcopatu, quia peregrinus erat. In tantum plus erant sanioris consilii laici quam clerici, videntes sapientiam Dei et gratiam esse in homine illo, ut, quo amplius illi perversissimi, non dico

episcopi, quibus nomen illum dato est immerito, eum vituperare conati sunt, tanto amplius diligeretur ab omnibus et laudibus efferetur, quoadusque in certamen inde venirent coram regibus et coram universo senatu populi Francorum. Sed quid opus est dicere de illa disceptatione, quam habuerunt tunc ad invicem, illi scilicet perversissimi, quos nominare nolo, ex una parte, et sanctus Bonifatius ex altera cum discipulis suis Gregorio et sociis eius; dum confusi et refutati ab omni senatu et ab ipsis regibus inde discederent adversarii, et beatus Bonifatius, futurus martyr, ad hoc perveniret, ut absque ullius contradictione una omnium voce eligeretur in episcopatus sublimissimus gradum; et Maguntiae metropolitana sedes data est ei a regibus providenda et regenda. Ex eo die quantum claruerit sapientia ipsius omni regno Francorum, quantasque synodos cum religiosis regibus ad correctionem populi postea instituisset, non in isto opuscolo modo dicendum est, dum in modum solis effulserit in templo Dei ac praedicatione sua in exemplis omnes nebulas effugarit infidelitatis et hereticae pravitatis; quoniam et in ista omni libello de passione ipsius scripto plene et lucide manifestantur.»<sup>26</sup>

Una summa dei pensieri e delle situazioni concrete che come ultima istanza portavano all'aggancio tra missionari insulari e il nascente ordinamento carolingio è contenuta nel quarto paragrafo della *Vita* di Gregorio. Ancora una volta giova ricordare come in questo passo il protagonista sia san Bonifacio e il suo incontro-scontro con il regno dei Franchi; il legame ottimati, Carolingi ed evangelizzatori emerge una volta di più in tutta la sua vitalità concorrenziale con gli ordinamenti precedenti.<sup>27</sup> La *Vita* si scaglia contro membri conosciuti dell'élite, la questione deve essere ancora viva nel IX secolo; a tal punto che Ludgero ha la premura di affermare espressamente la sua precisa volontà nel tacere i nomi: con ogni probabilità lo scontro poteva creare problemi concreti ancora sullo scorcio del IX secolo, con almeno un sessantennio di distanza fra il momento della scrittura della *Vita* e il problema descritto.

<sup>26</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 71, rr. 1-31.

<sup>27</sup> La bibliografia sulle élites altomedievali è troppo vasta per poterne dare un resoconto esauriente in queste poche pagine: si cita solo come opera generale R. LE JAN, *La société du haut Moyen Age*, Parigi 2003 con la sua ricca e esauriente bibliografia nelle pagine finali, con obbligo di approfondimento dove essa cita le singole Settimane di studi di Spoleto. Tra i lavori specifici usati si vuole citare: WERNER, *Le rôle de l'aristocratie* cit., in particolare pp. 70-72 fondamentali per un orientamento sul ruolo delle élites; G. ALBERTONI, *L'Italia Carolingia*, Roma 1998; R. MCKITTERICK, *Carolingian culture. Emulation and innovation*, Cambridge 1994, in particolare pp. 52-87; R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII-X siècle)*, Parigi 1995, in particolare pp. 9-26 e p. 189.



«Ad haec autem universa non modice auditus est ab electis discipulis suis, post magistrum clarissimis praedicatoribus et columnis ecclesiae Dei, quorum unusquisque civitatem et regionem suam sicut lucifer mane oriens illuminavit, exemplis scilicet et doctrina sua. Beatus Gregorius Traiectum antiquam civitatem et vicum famosum Dorstad cum illa irradiavit parte Fresoniae, quae tunc temporis christianitatis nomine censebatur, id est usque in ripam occidentalem fluminis qui dicitur Lagbeki, ubi confinium erat christianorum Fresonum et paganorum cunctis diebus Pippini regis. Lullus Magontiam metropolitanam civitatem cum maxima parte orientalium Francorum, qui in parrochia urbis illius constituti sunt incoluit. Megingodus, venerabilem pater et pastor gregis sibi commissi, civitatem Wirzeburg cum suis adiacenciis in sua sorte sale sapientiae et doctrinae suae condivit et custodivit. Willibaldus, electus Dei antistes, episcopatum quod noncupatur in Hehstedi, in proxima nobis parte Baguariorum, id est Nordgoe, simili modo ut pius pater a fundamentis illis erigens, melioravit et custodivit. Necnon et germanus praedicti Willibaldi nomine Winnibaldus presbiter, magistro meo beato Gregorio valde carus, et ipselocum et regionem suam sanctae et feliciter illustravit; qui post obitum suum, quid vivens fecerit, magnis miraculis ostendit. Sturmi vero venerabilis abbas, unus ex numero illo electorum Dei, quantum profecerit in heremo sua post martyrium sancti magistri, Bocanna silva in testimonio est, quae prius omnimodis inculta erat ac deserta, nunc autem ab oriente usque ad occidentem, a septentrione usque ad meridiem ecclesiae Dei et electis palmitibus monachorum repleta est.»<sup>28</sup>

In questo passo, immediatamente successivo al precedente, si specifica con estrema concretezza l'organizzazione territoriale che si forma con la presa del potere dei Carolingi. Le terre sono di confine e di recente cristianizzazione. Le persone chiamate dal potere carolingio e dagli ottimati a dirigere queste zone sono tutte provenienti dalla cerchia di Bonifacio. Poche righe sopra si afferma chiaramente che i laici, riuniti nel *senato*, hanno permesso la vittoria di Gregorio. A sua volta il gruppo dirigente agisce in concomitanza con i Carolingi; la triade di controllo del modello d'espansione territoriale è ancora una volta messa in evidenza. Il collegamento con la maggiore autorità morale della chiesa, il vescovo di Roma, è testimoniato dal passo che segue. Del resto Gregorio, che compie vari viaggi a Roma, spesso al seguito di Bonifacio, nella sua veste di nobile di antica stirpe e di discepolo dell'apostolo di Germania ben riassume su di

<sup>28</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 71 rr. 32-39 e p. 72 rr. 1-12.

sé il ruolo di sintesi del nuovo modello carolingio che si sta formando nella parte orientale del regno dei Franchi.

«Tunc beatus Bonifatius, martyr futurus, iubentibus religiosis regibus, cum consensu omnis senatus populi Francorum missus est Romam ordinandus in gradum episcopatus ad Gregorium papam tertium a primo (...)»<sup>29</sup>

«Et non solum in hoc eodem itinere meritum humilitatis et obediendiae suae peregit, ut dignum est iunioribus subdi senioribus et maioribus suis in omnibus; sed etiam plura volumina sanctarum Scripturarum, largiente Deo, illic acquisivit et secum inde ad profectum proprium discipulorumque suorum non modico labore domum advexit.»<sup>30</sup>

«Tunc felix comitatus, magister videlicet sanctus et discipuli eius electi, et propriis meritis et intercessione omnis cleri atque familiae sancti Petri commendati Deo et sanctis eius, reversi sunt domum, crescentes et proficientes ex illo die in omni opere bono, docentes et istruentes in via Dei, qua ipsi ibant, non solum populum et proceres Francorum, sed etiam ipsos reges religiosos sale sapientiae divinae non mediocriter condierunt. Et sic in consensu et unanimitate doctorum et regum et cuncti populi per omne regnum Francorum coeperunt cotidie magis magisque detrimenta fieri diabolo et incrementa ecclesiae Dei, hereticae pravitates non apparere, et catholica fides in omnibus rutilare, ac religio munda et immaculata longe lateque clarescere.»<sup>31</sup>

Il legame di Bonifacio con Roma è testimoniato anche nella *Vita* di Gregorio: lo stesso rappresentante dell'alta aristocrazia franca accompagna nei suoi viaggi il santo anglosassone. Degno di nota ricordare come dal viaggio a Roma Bonifacio torni con dei libri.<sup>32</sup> La diffusione della cultura portata da Roma ha un riverbero in questa fonte.<sup>33</sup> La "vittoria" di Bonifacio e Gregorio è presentata come conseguenza della stretta collaborazione con il potere politico: nel terzo passo citato sopra si osserva come i fattori di successo dell'evangelizzazione siano diffusi a tutto il regno dei Franchi.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 72, rr. 30-32.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 73, rr. 29-33.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 73, rr. 36-44.

<sup>32</sup> Sull'argomento R. MCKITTERICK, *Script and book production*, in MCKITTERICK, *Carolingian culture* cit., pp. 221-247, e MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989; LEVISON, *England and the continent* cit., p. 143.

<sup>33</sup> Su Roma come centro di diffusione anche di reliquie si veda P. GEARY, *Furta Sacra*, Princeton 1978; in edizione italiana Roma 2000, pp. 13-14.

Un dato emerge da queste considerazioni. Oltre al *binomio* evangelizzatori-carolingi esiste un altro *trinomio* più esaustivo per la comprensione delle dinamiche di sviluppo: evangelizzatori-carolingi-ottimati. In questa visione la *Vita* di Gregorio assume una rilevanza maggiore.

### Gregorio di Utrecht e il suo mondo

Nel paragrafo nove della *Vita* viene narrata la storia edificante dei due fratelli di Gregorio.<sup>34</sup> Il dato importante che si estrapola da questo passo è il fatto che nella *Vita* di Gregorio non sono presenti miracoli: sono presenti episodi di vita di un grande nobile inserito nel linguaggio del suo tempo e capace di usare il mondo di concetti legati alla sua “casta”. Gregorio salva la vita ai predoni che hanno proditoriamente assassinato i suoi nobili fratelli. Ma era suo diritto di signore ucciderli, era suo legittimo diritto condannarli; il *senior* presso cui i fratelli erano al servizio non può tacere a Gregorio l'accaduto. In un mondo di nobili il gesto santificante di Gregorio assume il giusto rilievo. La sua figura è santa in quanto rappresentante ideale del legame tra la vecchia nobiltà che appoggiava i Merovingi e la nuova nobiltà carolingia; è il raccordo del nuovo potere che si esplica in un coordinato progetto di evangelizzazione di nuove terre e riforma dell'ordinamento episcopale da parte dei Carolingi. Ancora una volta giova ricordare come la vita di Gregorio sia stata scritta da Ludgero di Münster, anello di congiunzione tra l'eredità anglosassone e Alcuino di York.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 74, rr. 1-40.

<sup>35</sup> Per i legami tra la scuola di Alcuino e Roma rimane da studiare con dovizia di particolari la vita di Egberto di York. Potente vescovo di sangue reale della medesima città dal 732 alla morte nel 766, in contatto epistolare sia con Beda sia con Bonifacio; da R. VAN DOREN, s.v. *Egberto di York*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 953-954 giunge la notizia di suoi studi in gioventù a Roma. Per la *Vita* di Wilfrido si veda l'introduzione di W. LEVISON a STEPHANI *Vita Wilfridi I episcopi Eboracensis*, ed. B. Krusch e W. Levison, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* VI, Hannover-Leipzig 1913, pp. 163-192.

## Il progetto della “scuola” di Utrecht

«Quidam enim eorum erant de nobili stirpe Francorum, quidam autem et de religiosa gente Anglorum, quidam vero et de novella Dei plantatione diebus nostris inchoata Fresonum et Saxonum, quidam autem et Baguariis et Suevis praeditis eadem religione, vel de quacumque natione et gente misisset eos Deus; quorum minimus ego sum, modicus et infirmus alumnus».<sup>36</sup>

In queste righe si trova l'accento a una possibile fondazione scolastica per evangelizzatori a Utrecht.<sup>37</sup> La cultura, legata a Roma – si ricordi l'accento ai libri portati dalla città eterna –, si diffonde da questa zona di frontiera grazie all'opera di Gregorio. Oltre alla cultura si diffonde l'influenza del monastero diretto da Gregorio: è consequenziale osservare come il controllo del territorio sia ottenuto con il complesso di beni legati al monastero. Con Carlo Magno, vivente Gregorio, il monastero ottiene la conferma del complesso di diritti che aveva ottenuto con Pipino,<sup>38</sup> in

<sup>36</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 75, rr. 29-33.

<sup>37</sup> Per un breve accenno si veda LEVISON, *England and the continent* cit., p. 109.

<sup>38</sup> *Die Urkunden der Karolinger*, ed. A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, E. Mühlbacher, MGH Diplomata I, Berlin 1956. Alle pp. 6-8 vi sono due diplomi consecutivi del 753 concessi da Pipino a Bonifacio per la chiesa di S. Martino in Utrecht. A p. 82 vi è un diploma di Carlo Magno, datato al 1 marzo 769, nel quale si confermano tutti i privilegi alla chiesa di Utrecht e al suo rettore Gregorio. Ma alle rr. 28-35 del diploma si afferma: «Ideoque venerabilis vir Gregorius episcopus confirmationem bone memorie domni nostri genitoris Pippini quondam regis de rebus ecclesie sue sancti Martini, que est constructa in vico Traiecto supre fluvium Hreni, nobis protulit relegendam de rebus, quod antecessores nostri Pippinus anterior seu Carolus vel Karlomannus itemque et prefatus etiam genitor noster ad ipsam casam dei concesserunt vel ad illud episcopatum, ut omnem decimam de terris seu de mancipiis aut de theloneis vel de negotiis aut undecumque ad partes fisci census sperare videbatur, sicut diximus, omnem decimam partem ad ipsam casam dei (...)». Gregorio è di fatto il vescovo di Utrecht: certamente dalla sua posizione di abate riesce perfettamente a controllare la zona come se fosse il vescovo. Un monastero può tenere il territorio. Un abate può controllare una diocesi, vacante il vescovo, con i mezzi del monastero. I beni intorno al monastero e i suoi diritti sono sufficienti a garantire il controllo. Non va per altro dimenticato che Utrecht, nel 769, è un punto di altissimo interesse strategico nello scacchiere carolingio. Una zona dove la presa del potere doveva essere forte per supportare lo sforzo bellico. Il monastero chiave della zona garantisce a Carlo Magno il funzionamento e il controllo della sede episcopale vacante: il medesimo monastero che già suo padre aveva provveduto a fornire di forza e privilegi. Sulla situazione di Utrecht si veda anche l'introduzione di W. LEVISON a ALCUINI *Vita Willibrordi*, ed. B. Krusch W. Levison, M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingicarum VII*, Hannover 1920, pp. 81-113.

questo modo intorno al cenobio si viene formando una rete di clientele formata dalle famiglie nobili che hanno scelto di legarsi ai Carolingi. È estremamente significativo che Gregorio possa controllare la diocesi di Utrecht dal monastero: la sede vescovile, infatti, durante il periodo di abbaziate di Gregorio (752-775) è vacante. Evidentemente il potere del monastero immune poteva garantire un efficiente controllo.<sup>39</sup> Si raggiunge un duplice risultato: da un lato di legare tra loro in modo tangibile gli interessi di varie famiglie,<sup>40</sup> dall'altro di controllare una fetta di territorio di confine con un'istituzione che deve tutto ai Carolingi.

«Tunc coeperunt conqueri et contristari qui ibidem affuerunt utriusque sexus necessarij amici tam de eius transitu citius imminente quamque de tardatione electi filij eius Albrici, in quo totius domus spes magna incubuit; qui tunc temporis in Italia erat regali servitio occupatus, et nemini notum, quando venturus esset.»<sup>41</sup>

Il suo successore, oltre a confermare, nel suo legame di parentela con Gregorio, la visione aristocratica dell'intera *Vita*, è anche un personaggio di una certa rilevanza nello scacchiere del potere di Carlo Magno. La sua presenza in Italia in anni cruciali lo dimostra.<sup>42</sup>

Il modello ha il pregio della semplicità: il potere sostiene con le armi l'evangelizzazione del territorio; Bonifacio, la figura di grande dirittura morale, chiamata a dirigere la nuova zona di "conquista" dall'élite coagulata intorno ai Carolingi, proviene d'Oltremania (sia per una fama diffusa di eccellenza culturale e integrità morale, sia per l'alterità rispetto all'e-

<sup>39</sup> Fatto tanto più significativo se si consideri che Utrecht era un punto di forza dei Carolingi: come conferma la prigionia di Wado (abate di Fontanellesium dal 742 al 747), in contrasto con Pipino, negli anni dal 730 circa al 740. Si veda *Gesta abbatum Fontanellesium*, ed. G. H. Pertz, MGH Scriptores II, Hannover 1839, p. 286, rr. 25-28.

<sup>40</sup> Una prova tarda ma tangibile sugli interessi convergenti da parte delle élites locali intorno al monastero in Utrecht la si ha nell'anno 843 con una donazione a favore del monastero effettuata da Wiberto e da suo figlio Walberto: cfr. *Annales Xantenses*, ed. G. H. Pertz, MGH Scriptores II, Hannover 1839, in nota alle pp. 217-218 vi è la *Traditio Wiberti et filij eius Walberti de Ostarbeke*. Per l'interesse delle famiglie nobili riguardo ai monasteri e agli episcopati nel periodo carolingio si veda R. A. GERBERDING, *The rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, pp. 94-108.

<sup>41</sup> LUDGERI *Vita Gregorii* cit., p. 79, rr. 7-11.

<sup>42</sup> La successione di Albrico viene ricordata anche ALTFRIDI *Vita sancti Liudgeri* cit., p. 408, rr. 2930: «Sed et abbas Gregorius migravit ad dominum et suscepit curam pastorallem Albricus nepos eius».

piscopato dominante nelle terre merovingie, sia per le maggiori potenzialità di nuovi rapporti con il pontefice di Roma) e deve la sua fortuna e la sorte stessa della missione al potere carolingio; la fondazione di monasteri è il banco di prova del sistema. Nei fatti intorno ai beni del monastero si coagula il potere locale; la guida viene presa da un personaggio legato ai Carolingi e alla “scuola” di chierici legati ai grandi missionari insulari; il potere politico rende il monastero un’isola giurisdizionale. L’ente ecclesiastico è dotato di grandi beni (magari in altre zone più centrali del regno) concessi dalla élite locale legata al potere carolingio. Si crea una rete di clientele e di interessi comuni che ha un solo comune denominatore: i Carolingi e le famiglie di ottimati loro alleate. In questo modo si spiega la chiara organizzazione territoriale tracciata in questa vita:<sup>43</sup> un ruolo dei monasteri primariamente politico e territoriale, consapevolmente controllato e sviluppato dai Carolingi e dal potere da essi rappresentato e portato ai massimi termini. Tanto importante è la forza del monastero che a Gregorio è sufficiente essere abate per controllare Utrecht: l’onore dell’episcopio non gli sarà mai concesso. Non ci sarà vescovo di Utrecht fino alla sua morte.<sup>44</sup>

È chiaro che l’obbiettivo di tenuta del territorio era raggiunto sfruttando le reti del monastero.

Gregorio di Utrecht, di grande famiglia aristocratica, abate di un monastero cruciale per la sua posizione geografica in un periodo di snodo: ha il vantaggio dell’esemplificazione di un grande movimento visto da un’angolatura periferica, ha il pregio di essere un mattone nel tentativo di dimostrazione del *teorema* posto in apertura.

<sup>43</sup> Cfr. note 26 e 27.

<sup>44</sup> LEVISON, *England and the continent* cit., p. 63.

## MODELLI DI REGALITÀ A CONFRONTO

L'ordo coronationis regio di Magonza e l'incoronazione regia di Ottone I  
in Widukindo di Corvey

GIOVANNI ISABELLA

Liberiamoci subito da una possibile ambiguità: in che accezione usiamo l'espressione *modello di regalità*? La risposta è semplice e forse banale, ma speriamo non banalizzante: questa espressione è qui intesa come la raffigurazione ideologica del re scaturita dall'analisi dei meccanismi che fondano e legittimano la stessa autorità regia.

L'incoronazione costituiva indubbiamente l'atto fondante della legittimità del re e la cerimonia che le era costruita intorno, con la potenza evocatrice dei gesti rituali, delle orazioni e dei simboli del potere, nonché la partecipazione di tutti coloro che contavano o volevano contare nel regno, costituiva uno dei momenti ideologicamente più pregnanti nella vita di un re.

Se si vuole provare a decifrare il complesso mondo di significati rappresentato dalle cerimonie di incoronazione non ci si può esimere dall'analisi degli *ordines coronationis*. Che cos'è, infatti, un *ordo coronationis*? Certamente una fonte che descrive l'andamento di una cerimonia di incoronazione, sia essa regia sia essa imperiale, mostrando più o meno dettagliatamente chi vi dovrebbe prendere parte, quali gesti dovrebbero essere compiuti, quali preghiere dovrebbero essere pronunciate, nonché le vesti e le insegne che vi dovrebbero essere impiegate. E visto che un *ordo* è un testo composto da rubriche che descrivono le azioni da compiere e da formule che indicano le orazioni, i giuramenti e le frasi rituali da pronunciare lo si potrebbe definire una vera e propria "sceneggiatura" dell'evento che costruisce la legittimità del re. Il condizionale è d'obbligo perché gli *ordines coronationis* non possono essere collegati quasi mai in maniera diretta con cerimonie di incoronazione realmente avvenute, né tanto meno sono stati protocolli vincolanti per chi le organizzava, ma piuttosto debbono essere considerati come una sorta di canovaccio, linee guida per lo svolgimento della cerimonia.<sup>1</sup> Solo per il IX secolo, infatti, gli *ordines* ri-

<sup>1</sup> Si veda l'introduzione storico-metodologica di Reinhard Elze, *Ordines coronationis imperialis. Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin*, ed. R. Elze,

portano i nomi del re e degli altri dignitari presenti, mentre per i secoli successivi i protagonisti, dal re ai vescovi, dall'imperatore al papa e tutti gli altri partecipanti sono indicati semplicemente con il loro titolo o al massimo, i primi, con una *N.* o un *Ill.* che sono rispettivamente l'abbreviazione per *nomen* e *ille*. Se poi si prova a incrociare i racconti di queste cerimonie nelle opere narrative con l'andamento descritto negli *ordines* coevi è possibile riscontrare molti punti in comune, ma in nessun caso vi è una totale aderenza fra le due descrizioni.<sup>2</sup> Un confronto fra queste due tipologie di fonti non ci permette, dunque, di ricostruire l'andamento reale di una specifica incoronazione, ma è invece proficuo su un altro piano: quello ideologico. Tale confronto è possibile perché, a nostro avviso, anche gli *ordines coronationis* al pari delle fonti narrative posseggono un carattere di autorialità. Infatti, sebbene queste fonti siano costruite in gran parte con materiali testuali più antichi, riflesso di contesti culturali e ideologici precedenti, non si deve arrivare alla conclusione che siano testi sclerotizzati. La scelta dei singoli pezzi dall'ampio bacino della tradizione liturgica, il loro differente assemblaggio rispetto ai modelli scelti e l'inserimento di parti scritte *ex novo* (di solito le rubriche, ma in certi casi anche alcune formule) determinano un testo nuovo legato alla visione ideologica di un determinato redattore/autore. Siamo quindi convinti che l'importanza degli *ordines coronationis* risieda soprattutto nella capacità di indicarci come i loro compilatori – e i loro committenti – *avrebbero voluto che la cerimonia fosse*; in altre parole, la natura di queste fonti è fondamentalmente ideologica, cioè si determina nel dialogo con il contesto politico-culturale coevo, e proprio per questo gli *ordines* ci possono dire molto sulle concezioni della regalità diffuse in un determinato periodo.

Dopo questa breve premessa risulterà più facile capire l'utilità, per cercare di ricostruire i modelli di regalità diffusi nel X secolo, del confronto fra due fonti lontane per genere e forma ma vicine per contesto politico e cronologico: l'*ordo coronationis* regio di Magonza<sup>3</sup> e la descrizione dell'in-

MGH *Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum* IX, Hannover 1960, (d'ora in avanti ELZE, *Ordines coronationis*) in particolare pp. VIII e XXIII.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. XXIV; un esempio significativo si ricava dal raffronto fra l'*ordo coronationis* XV e il resoconto dell'incoronazione di Federico Barbarossa nella *vita Adriani IV* scritta dal cardinal Bosone; cfr. ELZE, *Ordines coronationis* cit., pp. 47-50, e *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1955-1957, (I ed. Paris 1886-1892), vol. II, p. 392.

<sup>3</sup> C. VOGEL, R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963, vol. I, pp. 246-259.



coronazione regia di Ottone I, avvenuta nel 936, presente nei *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres* di Widukindo di Corvey.<sup>4</sup> Il primo, inserito nel cosiddetto pontificale romano-germanico, che fu redatto nel monastero di Sant'Albano presso Magonza, è stato datato insieme con il pontificale agli anni fra il 950 e il 963/964,<sup>5</sup> mentre la *Storia dei Sassoni*, come viene comunemente chiamata l'opera di Widukindo, era in gran parte finita intorno al 967/968, per essere poi continuata con il breve resoconto degli avvenimenti fino alla morte di Ottone I (973).<sup>6</sup> Entrambe le fonti possono essere ricondotte alla cerchia più intima del potere ottoniano: infatti è probabile che l'*ordo* sia stato scritto sotto la stretta supervisione di Guglielmo, figlio illegittimo di Ottone I e arcivescovo di Magonza dal 955,<sup>7</sup> come altrettanto probabile è l'appartenenza di Widukindo a una famiglia dell'alta aristocrazia sassone, strettamente legata e forse imparentata con la dinastia regnante, tanto che tale vicinanza viene ripetutamente evidenziata nella lettera dedicatoria dell'opera indirizzata a Matilde, figlia di Ottone I e giovanissima badessa del monastero di Quedlinburg.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> WIDUKINDI MONACHI CORBEIENSIS *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, ed. P. Hirsch e H.-E. Lohmann, MGH *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi* 60, Hannover 1935, pp. 63-68.

<sup>5</sup> C. VOGEL, *Précisions sur la date et l'ordonnance primitive du pontifical romano-germanique*, «Ephemerides Liturgicae» 74 (1960), pp. 145-162; per una succinta presentazione degli elementi alla base della datazione cfr. VOGEL-ELZE, *Pontifical romano-germanique cit.*, vol. I, pp. XVI-XVII.

<sup>6</sup> Il primo studioso a proporre questa datazione è stato Edmund E. Stengel, cfr. E. E. STENDEL, *Die Entstehungszeit der "Res gestae Saxonicae" und der Kaisergedanke Widukinds von Korvei*, in *Corona querna. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht*, Leipzig 1941, pp. 136-158 (ripubblicato in E. E. STENDEL, *Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte*, Köln-Graz 1960, pp. 328-341). La datazione e la valutazione complessiva dell'opera di Widukindo sono stati – e sono ancora – al centro di un'ampia discussione nella medievistica tedesca. Per il punto della situazione si veda B. SCHEIDMÜLLER, *Am Ende der Anfänge. Schlussgedanken über ottonische Erfolge in Geschichte und Wissenschaft*, in *Ottonische Neuanfänge. Symposion zur Ausstellung "Otto der Große, Magdeburg und Europa"*, a cura di B. Schneidmüller e S. Weinfurter, Mainz 2001, pp. 345-374 (in particolare pp. 346-348 e nota 6) e in breve G. ALTHOFF, s.v. *Widukind von Corvey*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. IX, München 1998, coll. 76-78.

<sup>7</sup> Per una disamina puntuale degli elementi che supportano l'ipotesi di supervisione dell'*ordo* da parte di Guglielmo di Magonza si rimanda a G. ISABELLA, *I giorni del carisma. Incoronazioni regie e imperiali dei secoli X, XI e XII, in Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Negarine di S. Pietro in Cariano 2006, pp. 83-102.

<sup>8</sup> Per informazioni biografiche riguardo Widukindo cfr. P. HIRSCH, *Einleitung* in WI-

### *L'ordo coronationis di Magonza*<sup>9</sup>

Quali sono gli elementi legittimanti l'autorità del re secondo la rappresentazione che ci fornisce l'*ordo*? Innanzitutto, l'ereditarietà della carica regia in base al principio dinastico. Nella prima parte della cerimonia assistiamo a un breve interrogatorio in cui l'arcivescovo chiede al re di assumersi l'impegno di proteggere il regno, le sue chiese e i suoi vescovi. Nella domanda «vis regnum (...) secundum iustitiam patrum tuorum regere et defendere?»<sup>10</sup> è chiaramente ravvisabile un primo riferimento all'ereditarietà del regno. Inoltre, poco dopo, un vescovo prega affinché il re sia degno di salire «ad paternum solium». <sup>11</sup> Ma questo principio non si esplica solo in linea ascendente, bensì trova applicazione anche per i successori che nasceranno dal re: infatti, in una delle preghiere che accompagnano l'unzione del re, l'arcivescovo afferma: «Reges quoque de lumbis eius per succesiones temporum futurorum egrediantur regnum hoc regere totum». <sup>12</sup> Però è soprattutto nella preghiera dell'intronizzazione che il principio ereditario trova la sua formulazione più evidente, quando l'arcivescovo afferma che il re deve sedere sul trono che fino a quel momento lui stesso ha occupato grazie alla «paterna successione» e all'«hereditario iure». <sup>13</sup> Questi passaggi, ci sembra, debbono essere messi in relazione con

DUKINDI, *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., pp. V-XI; sui rapporti fra Widukindo e Matilde e in generale con la famiglia regia cfr. G. ALTHOFF, *Widukind von Corvei, Kronzeuge und Herausforderung*, «Frühmittelalterliche Studien» 27 (1993), pp. 253-272.

<sup>9</sup> Fondamentali punti di partenza per l'analisi dell'*ordo* rimangono C. ERDMANN, *Königs- und Kaiserkrönung im ottonischen Pontificale*, in *Forshungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, a cura di F. Baethgen, Berlin 1951, pp. 52-91 (in particolare pp. 54-70) e P. E. SCHRAMM, *Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem "Mainzer Ordo" (um 960)*, in P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1969, vol. III, pp. 59-103.

<sup>10</sup> VOGEL-ELZE, *Pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 249, rr. 9-12, cfr. «iuxta morem patrum suorum defendere ac regere» *ibidem*, vol. I, p. 248, rr. 22-23.

<sup>11</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 251, rr. 10-11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 253, rr. 30-32.

<sup>13</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 258, rr. 20-21. È importante notare che la preghiera per l'intronizzazione compare per la prima volta nell'*ordo* delle Undici Formule (noto anche come *ordo* delle Sette Formule), redatto nella prima metà del secolo X nel regno dei Franchi occidentali, per poi essere ripreso senza cambiamenti dal redattore dell'*ordo* di Magonza. Cfr. *Ordines coronationis Franciae. Texts and ordines for the coronation of frankish and french kings and queens in the middle ages*, ed. R. A. Jackson, Philadelphia 1995, vol. I, pp. 154-155 e p. 163.

uno dei principali tratti distintivi dell'azione politica degli Ottoni a partire da Enrico I: l'abbandono del meccanismo che permetteva il passaggio del potere all'interno della famiglia allargata, tipico dell'alta aristocrazia carolingia (e non solo), e il conseguente tentativo di affermazione del principio dinastico patrilineare.<sup>14</sup> Proprio la riaffermazione di questo principio fu una delle costanti sia durante il regno di Ottone I, che dovette fronteggiare prima i tentativi di usurpazione di suo fratello Enrico, duca di Baviera, e poi quelli del proprio figlio Liudolfo, sia del regno di Ottone II, la cui sovranità fu messa in discussione dal cugino Enrico, anch'egli duca di Baviera.<sup>15</sup>

Un secondo elemento di legittimità è costituito dall'acclamazione del popolo.<sup>16</sup> Finito l'interrogatorio del re, l'arcivescovo si rivolge al "popolo" e chiede: «vis tali principi ac rectori te subicere ipsiusque regnum firmare firma fide stabilire atque iussionibus illius obtemperare?» e all'unisono clero e popolo rispondono: «Fiat, Fiat. Amen».<sup>17</sup> Il binomio *clerus et populus* costituisce nell'*ordo* un'entità unica e specifica, come dimostra il fatto che nell'unico altro passo in cui ricorre viene indicato con il pronome relativo *qui* all'accusativo singolare,<sup>18</sup> e sembra rimandare direttamente alle procedure di elezione vescovile. Difatti, se leggiamo l'*ordo* di consacrazione episcopale contenuto nello stesso pontificale romano-germanico, all'inizio dello *scrutinum* del candidato troviamo presente in chiesa *cunctus clerus et populus* che corrisponde chiaramente ai *clerici et laici* che alla fine dell'interrogatorio danno il loro assenso all'ordinazione.<sup>19</sup> Ma se ci

<sup>14</sup> Cfr. H. KELLER, *Die Ottonen*, München 2006, pp. 13-17 e G. ALTHOFF, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart-Berlin-Köln 2005, pp. 45-68.

<sup>15</sup> KELLER, *Ottonen* cit., pp. 28-32, 37-44, 57-61 e ALTHOFF, *Ottonen* cit., pp. 69-88, 96-109, 138-141.

<sup>16</sup> Per la contestualizzazione dell'acclamazione del popolo alla metà del X secolo cfr. SCHRAMM, *Kaiser, Könige und Päpste* cit., vol. III, pp. 67-71.

<sup>17</sup> VOGEL-ELZE, *Pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 249, rr. 18-25 e p. 250, rr. 1-2.

<sup>18</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 258, rr. 3-4: «Clerum ac populum, quem sua voluit opitulatione in tua (del re) sanctione congregari».

<sup>19</sup> *Ibidem*, vol. I p. 205, rr. 14-16: «Episcopus cum ordinatur, primo progreditur dominus metropolitanus cum electo et cuncto clero et populo ad ecclesiam ubi ipsam fieri vult ordinationem» e p. 212, rr. 2-6: «Ita quoque examinatus et plene instructus cum consensu clericorum et laicorum ac conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani auctoritate aut praesentia ordinetur».

sembra innegabile la volontà di istituire un parallelismo fra vescovo e re, sul cui significato torneremo più avanti, in questo passo si può scorgere anche il riconoscimento di una capacità di legittimazione attribuita al popolo. Per il semplice fatto che la disponibilità del popolo a sottomettersi al re, a obbedire ai suoi comandi e a rendere saldo il suo regno ci viene presentata come parte costitutiva della cerimonia. Che poi la domanda sia retorica, che non ammetta altre risposte oltre il *fiat* riportato dal testo, poco importa, perché comunque testimonia la partecipazione del popolo alla “creazione” del re e quindi il riconoscimento di una sua funzione politica. Infatti, se allarghiamo la visuale d’indagine, ci rendiamo conto che in tutto l’*ordo* il termine *populus* indica sempre il soggetto politico su cui si estrinseca l’atto di governare (atto indicato nello specifico dai verbi *regere*, *subicere*, *dominari*, *gubernare*) da parte del re, e tale funzione rimane invariata anche quelle rare volte in cui il termine viene usato al plurale.<sup>20</sup> Si potrebbe anche ipotizzare che i *populi* dell’*ordo* (si badi, mai accompagnati da una specificazione etnica) costituiscano un riferimento al carattere sovranazionale dell’impero carolingio, di cui gli Ottoni si autorappresentano come eredi,<sup>21</sup> ma i pochi passaggi testuali non permettono di arrivare a conclusioni sicure in questa direzione.<sup>22</sup>

Ma la forma di legittimazione che sembra essere maggiormente pregnante nell’economia del testo, non fosse altro che per la pervasività con cui ricorre in quasi ogni formula e orazione, è rappresentata dalla *electio*. Con questo termine non vogliamo certo indicare un meccanismo reale di elezione del re, che infatti non compare mai durante la cerimonia, bensì cerchiamo di esprimere in forma sintetica quella serie di attestazioni che indicano l’origine divina del potere regio e di conseguenza la *scelta* di Dio in favore del “candidato” re. Prova ne è la preghiera immediatamente precedente l’interrogatorio in cui si chiede a

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, vol. I, p. 246, r. 2; p. 247, r. 7; p. 248, r. 20; p. 249, rr. 18-19; p. 250, rr. 1, 9, 12, 22; p. 251, rr. 9, 17-18; p. 252, r. 5; p. 253, rr. 2-3; p. 255, r. 10; p. 256, r. 17; p. 258, rr. 1, 3.

<sup>21</sup> Cfr. H. KELLER, *Die Ottonen und Karl der Große*, «Frühmittelalterliche Studien» 34 (2000), pp. 112-131 e l’ampia bibliografia citata in nota.

<sup>22</sup> Cfr. VOGEL-ELZE, *Pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 250, rr. 11-13: «Honorifica eum pre cunctis regibus gentium; felix populis dominetur et feliciter eum nationes adornent»; *ibidem*, vol. I, p. 251, r. 9: «horum populorum debita subiectione fultus»; *ibidem*, vol. I, p. 251, rr. 14-18: «per dominum nostrum (...) qui est gloria humilium et vita salusque populorum».

Dio: «ut hunc famulum tuum N. in regem eligere digneris. Te rogamus».<sup>23</sup> Poco più avanti troviamo la conferma della funzione legittimante della *electio* divina quando, nell'orazione che precede l'unzione regia, si afferma che ogni re è stato preordinato (*praeeligere*) da Dio fin dai tempi di Abramo e quindi si chiede a lui di porre sul trono l'attuale "candidato" re.<sup>24</sup> Ma chi è che si fa carico di queste insistite richieste presso Dio affinché compia la sua scelta in favore di questo specifico "candidato" re? La risposta è presto data: i vescovi. Sono loro che rivolgono queste domande a Dio e sono sempre loro gli unici che possono affermare rivolti al Signore: «respice ad preces humilitatis nostrae et super hunc famulum tuum N., quem supplicii devotione in regem *elegimus*, benedictionum tuarum dona multiplica»,<sup>25</sup> avocando a se la scelta che in tutto l'*ordo* è sempre affidata a Dio.

Ma per capire appieno il meccanismo che regola il rapporto fra Dio, i vescovi e il re è necessario delineare il percorso che all'interno dell'*ordo* porta alla sacralizzazione della figura regia. Ritorniamo quindi al breve interrogatorio fatto al re nella prima parte della cerimonia. In questo punto la tradizione manoscritta dell'*ordo* si divide in due versioni: una che riporta l'interrogatorio in forma di discorso indiretto e un'altra, parallela e di poco successiva, che lo esplicita in domande e risposte dirette, collegandosi, come abbiamo già visto, alla forma dello *scrutinium* previsto per il vescovo nell'*ordo* di consacrazione episcopale. Nel primo caso gli viene chiesto se vuole «defendere ac regere (...) sanctas Dei aecclesias», nonché i rettori delle chiese e tutto il popolo a lui soggetto, e il re ovviamente risponde di sì.<sup>26</sup> La raffigurazione di quest'ultimo come *rector ecclesiarum* subisce una trasformazione nella seconda versione. Qui, infatti, il re accetta di essere *tutor ac defensor* delle sante chiese e dei loro ministri, mentre il verbo *regere* viene riferito solamente alla sua attività di governo del

<sup>23</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 248, rr. 6-8.

<sup>24</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 251, rr. 20-25: «Deus (...) qui ex utero fidelis amici tui patriarchoe nostri Habrahe praelegisti reges seculis profuturos, tu presentem regem hunc (...) in solium regni firma stabilitate conecte».

<sup>25</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 250, rr. 24-27, il corsivo è ovviamente nostro.

<sup>26</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 248, rr. 16-24: «Sublatus autem princeps interrogetur ab episcopo metropolitano si sanctas Dei aecclesias ac rectores ecclesiarum necnon et cunctum populum sibi subiectum iuste ac religiose regali providentia iuxta morem patrum suorum defendere ac regere velit.»

*regnum* e non al suo legame con le *ecclesiae*.<sup>27</sup> Più evidente è il valore sacrale che il re acquista grazie all'unzione. Da un lato, infatti, la discesa dello Spirito Santo sul capo del re viene attribuita proprio a questo atto: «Iesus Christus (...) per praesentem sacri unguinis infusionem spiritus paracliti super caput tuum infundat benedictionem»;<sup>28</sup> dall'altro l'unzione regia viene a occupare uno spazio maggiore, si complica e si arricchisce di nuovi elementi, essendo impartita sulla testa, sul petto, sulla schiena e su entrambe le braccia, e subito dopo sulle mani; in tale unzione si combinano così per la prima volta indicazioni derivanti dal rito battesimale (testa, petto e schiena) e dalla consacrazione episcopale (testa e mani), con quelle riprese dai precedenti e coevi *ordines coronationis* (testa, braccia e schiena).<sup>29</sup> L'unica differenza sostanziale rispetto all'unzione episcopale rimane l'uso del *chrisma* per il vescovo e dell'*oleo sanctificato* per il re, che può essere identificato con l'olio destinato ai catecumeni.<sup>30</sup> Ma è soprattutto nella preghiera che accompagna l'imposizione della corona che il carattere sacro del re si esplica appieno: non solo vi si afferma che il diadema simboleggia la gloria della santità concessa al sovrano con l'incoronazione, che tramite quest'ultima il re partecipa del ministero episcopale «*in exterioribus*» (che ricorda la famosa denominazione di Costantino come *epískopos tôn ektôs*),<sup>31</sup> ma anche che egli agisce in terra come rappresentante di Cristo: «cum redemptore ac salvatore Iesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis».<sup>32</sup> Se poi prendiamo in considerazione il passo dell'orazione per la consegna della spada in cui riferendosi alla figura regia si afferma: «cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine»<sup>33</sup> e la

<sup>27</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 249, rr. 6-12: «Vis sactis aecclisiis aeccliesiarumque ministris tutor ac defensor esse?» «Volo» «Vis regnum tibi a Deo concessum secundum iustitiam patrum quorum regere et difendere?» «Volo».

<sup>28</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 255, rr. 13-16.

<sup>29</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 252 e 254. Per una precisa disamina dei rapporti di dipendenza dell'unzione regia da quella battesimale e postbattesimale (cresima), che scardina per i secc. VIII e IX l'idea tradizionale della consacrazione episcopale come modello per l'unzione dei re, cfr. A. ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, in *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, a cura di N. Kamp e J. Wollasch, Berlin-New York 1982, pp. 100-118.

<sup>30</sup> SCHRAMM, *Kaiser, Könige und Päpste* cit., vol. III, p. 73-74.

<sup>31</sup> EUSEBIUS CAESARIENSIS *De vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, Berlin 1991, libro IV, cap. 24, p. 128.

<sup>32</sup> VOGEL-ELZE, *Le pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 257, rr. 22-23.

<sup>33</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 256, rr. 11-12.

parte finale della preghiera per l'intronizzazione dove si dice che il re è «mediator cleri et plebis» così come Cristo è «mediator Dei et hominum»<sup>34</sup> allora il collegamento è davvero compiuto, il re cioè viene raffigurato come *typus Christi*, come colui che agisce sulla terra in nome del salvatore del mondo. Quindi, l'impressione generale che se ne ricava è che l'*ordo* di Magonza costituisca il tentativo di formalizzare la vicinanza del re a Cristo attraverso il suo collegamento con la dignità vescovile, e allo stesso tempo che l'esaltazione degli aspetti sacrali del re sia anche funzionale all'esaltazione della vicinanza dei vescovi al re, della loro compartecipazione al potere regale. D'altronde se il re viene raffigurato come *typus Christi*, i vescovi, in quanto consacrati, agiscono come rappresentanti degli apostoli, come è detto chiaramente nella preghiera per l'imposizione della corona: «regni tibi a Deo dati per officium nostrae (dei vescovi) benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum».<sup>35</sup> Però il punto chiave del rapporto re-vescovi-Dio ci sembra debba essere individuato nell'orazione che accompagna l'intronizzazione del re:

«Sta et retine amodo locum quem hucusque paterna successione tenuisti, hereditario iure tibi delegatum per auctoritatem Dei omnipotentis et presentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum ceterorumque Dei servorum. Et quanto clerum sacris altaribus propinquiores perspicias, tanto ei potiores in locis congruis honorem impendere memineris, quatinus, mediator Dei et hominum, te mediatorem cleri et plebis (...) in hoc regni solio confirmet et in regno aeterno secum regnare faciat Iesus Christus dominus noster, rex regum et dominus dominantium.»<sup>36</sup>

In questa orazione, come abbiamo già visto, si afferma a chiare lettere l'importanza del principio dinastico patrilineare come elemento fondante della legittimità regia. Ma solo ora possiamo capire in che luce va collocato tale principio, cioè come derivazione dell'autorità divina, di cui i vescovi vengono espressamente riconosciuti come unico tramite. Sono i vescovi a intercedere con le loro preghiere presso Dio affinché scelga proprio quel

<sup>34</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 258, rr. 25-26 e p. 259, rr. 3-4: «mediator Dei et hominum, te mediatorem cleri et plebis (...) in hoc regni solio confirmet et in regno aeterno secum regnare faciat Iesus Christus dominus noster».

<sup>35</sup> VOGEL-ELZE, *Le pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 257, rr. 18-19; cfr. anche l'inizio della preghiera per la consegna della spada: *ibidem*, vol. I, p. 255, r. 24 - p. 256, r. 1: «Accipe gladium per manus episcoporum licet indignas, vice tamen et actoritate sanctorum apostolorum consecratas».

<sup>36</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 258, rr. 20-26 - p. 259, rr. 3-4.

candidato come re. Sono sempre i vescovi ad attuare la “consegna” del regno, cioè a sovrintendere a tutte le fasi salienti della cerimonia, dall’accolta all’esterno della chiesa all’interrogatorio, dall’unzione alla consegna dei simboli del potere, fino all’intronizzazione e alla messa che chiude il rito.<sup>37</sup> Nella seconda parte della preghiera, poi, proprio per la loro funzione di garanti e detentori del sacro i vescovi chiedono al re di ricordarsi, nei luoghi congrui, di concedere loro maggiore *honorem* (difficile chiarire se in questo contesto il termine indichi solo le prerogative pubbliche concesse dal re, come in epoca carolingia, o implicasse già i diritti e i beni materiali collegati a tali prerogative).<sup>38</sup> Siamo quindi di fronte non solo alla rivendicazione di un ruolo di primo piano dei vescovi nel processo di legittimazione rappresentato dalla cerimonia di incoronazione, bensì anche alla richiesta espressa a chiare lettere di prerogative e diritti quale riconoscimento della loro funzione di consacratori, di trasmettitori della grazia divina.<sup>39</sup>

### La narrazione di Widukindo di Corvey<sup>40</sup>

Nell’analisi della cerimonia di incoronazione di Ottone I, così come ci viene raccontata nelle pagine di Widukindo, la prima cosa che salta agli occhi è la presenza di elementi di legittimità simili a quelli che avevamo

<sup>37</sup> Per un’analisi recente del rapporto fra episcopato e regalità sotto gli Ottoni cfr. R. SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums*, in *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, a cura di G. Althoff e E. Schubert, Sigmaringen 1998, pp. 345-361.

<sup>38</sup> Per un’analisi generale di questa dinamica dal punto di vista delle strutture del potere cfr. G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1974, pp. 189-206; per una disamina di lungo periodo del termine *honor* inteso come ufficio pubblico cfr. K. F. WERNER, *Naissance de la noblesse. L’essor des élites politiques en Europe*, pp. 179-186, per due esempi concreti di *honor* inteso come prerogative pubbliche cfr. P. CAMMAROSANO, *Nobili e re. L’Italia politica dell’altomedioevo*, Roma-Bari 1999, pp. 203 e 298.

<sup>39</sup> Percy E. Schramm delinea lo stesso percorso interpretativo, ma non arriva alle stesse conclusioni circa il rapporto fra vescovi e re, cfr. SCHRAMM, *Kaiser, Könige und Päpste* cit., vol. III, pp. 81-87 e le nostre riflessioni a riguardo in G. ISABELLA, *I giorni del carisma* cit., pp. 91-93.

<sup>40</sup> Sull’incoronazione di Ottone I in Widukindo e più in generale sull’interpretazione dell’intera opera è di fondamentale importanza il lungo saggio di H. KELLER, *Widukinds Bericht über die Aachener Wahl und Krönung Ottos I*, «Frühmittelalterliche Studien» 29 (1995), pp. 390-453, con abbondante bibliografia citata in nota.



individuato nell'*ordo*, anche se come vedremo subito con caratteristiche e sfumature significativamente diverse.

L'idea della ereditarietà della carica regia in base al principio dinastico potrebbe essere collegata alla designazione al trono di Ottone I da parte di suo padre, Enrico I, ma non coincide affatto con essa.<sup>41</sup> Siamo ad Aquisgrana, la processione con in testa il re è appena entrata nella cappella palatina e l'arcivescovo Ildeberto, condotto Ottone al centro della chiesa, lo presenta agli astanti come: «a domino rerum Heinrico olim designatum (...) Oddonem».<sup>42</sup> D'altronde Widukindo ci aveva descritto poco prima come Enrico, aggravatasi la sua malattia e sentendo prossima la fine, «designavit filium suum Oddonem regem».<sup>43</sup> Però la designazione non implica in sé l'ereditarietà, perché si può indicare come proprio successore anche qualcuno che non appartiene alla propria famiglia. Da un punto di vista logico proprio la necessità della designazione escluderebbe la trasmissione ereditaria del regno, ma per comprendere appieno la questione dobbiamo allargare la visuale all'intera *Storia dei Sassoni*. Il verbo *designare* vi ricorre quasi sempre riferito ai termini *rex* o *imperator*, quindi è usato chiaramente per indicare colui che è stato scelto per governare.<sup>44</sup> Ma chi effettua la designazione? Il *populus Francorum* nel caso dell'elevazione al trono di Teodorico I, re dei Franchi,<sup>45</sup> il *populus Constantinopolitanus* quando si racconta della rivolta

<sup>41</sup> Per uno sguardo d'insieme sull'ampia discussione storiografica che ha animato la medievistica tedesca riguardo i problemi della designazione, dell'elezione e dell'ereditarietà della dignità regia nel secolo X cfr. E. BOSHOFF, *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, München 1993, pp. 55-73.

<sup>42</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., p. 65, rr. 7-9.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 60, rr. 1-2. Cfr. KELLER, *Widukinds Bericht* cit., pp. 419-412, 433-436, 442-444.

<sup>44</sup> Solo in una su dieci occorrenze *designare* assume il significato di "indicare, stabilire" un luogo; *ibidem*, p. 110, rr. 10-13: «interea rex (Ottone I) regem alloquitur, in gratiamque regis ac reginae susceptus sponsonem dat foederisque spontanei diem locumque apud urbem Augustanam designas».

<sup>45</sup> Widukindo, forse rifacendosi al racconto della *Iringlied*, una saga germanica oggi perduta, ci presenta Teodorico come unico figlio maschio, ma illegittimo in quanto nato da una concubina del re, di Clodoveo, elevato al trono dal popolo dei Franchi come ringraziamento per il governo umano e clemente del padre; WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., p. 10, rr. 15-17 e p. 11, rr. 1-2: «Populus autem Francorum a seniore suo (Clodoveo I) humane clementerque tractatus, pro gratiarum catione rependenda filium quem ex concubina genuit nomine Thiadricum unguent sibi in regem. Thiadricus autem designatus rex mittere curavit legationem ad Irminfridum propace atque concordia».

contro Niceforo II Foca e della conseguente nomina a imperatore di Giovanni Zimisce.<sup>46</sup> Nel racconto dell'acquisizione della dignità regia da parte di Enrico I è invece il duca Everardo a compiere la designazione su indicazione dell'appena defunto re Corrado I,<sup>47</sup> mentre nelle ultime righe dell'opera si ricorda che è stato il papa a designare imperatore Ottone II.<sup>48</sup> Solo nel caso del passaggio di potere da Enrico I a Ottone I assistiamo alla designazione fatta da un padre in favore del proprio figlio, ma a parte questa novità essa rientra nella prassi tradizionale descritta da Widukindo. L'affiorare dell'idea della trasmissione ereditaria della dignità regia potrebbe essere invece adombrata, da un lato, nel silenzio riguardo l'incoronazione regia di Ottone II, avvenuta nel 961, che di fatto evita anche il racconto di una sua designazione, dall'altro, nell'uso ambiguo del termine *designatus* nel capitolo in cui Widukindo presenta i figli nati dall'unione di Ottone I con Adelaide: «Nati sunt autem regi filii ex serenissima regina primogenitus Henricus, secundus Brun, tertius paterni nominis maiestate designatus, quem iam post patrem dominum ac imperatorem universus sperat orbis».<sup>49</sup> Ottone II, sembra volerci dire Widukindo, è denominato secondo la maestà del nome paterno, ma allo stesso tempo è designato dalla maestà del padre a succedergli come *dominus et imperator*. E solo in questo caso ci sembra di poter dire che il verbo *designare* possa essere collegato al tentativo di affermazione del principio dinastico patrilineare da parte degli Ottoni che abbiamo riscontrato nell'*ordo* di Magonza.<sup>50</sup>

Invece, l'acclamazione del popolo viene descritta da Widukindo in termini molto chiari. Dopo aver presentato Ottone come nuovo re, l'arcivescovo Ildeberto chiede al "popolo" di esprimere la sua approvazione per la scelta operata e «*omnis populus dextras in excelsum levans cum clamore valido*» augura ogni fortuna al nuovo re.<sup>51</sup> La presenza dell'acclamazio-

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 149, rr. 8-12: «Populus autem Constantinopolitanus audiens a suis male pugnatum, consurrexerunt adversus imperatorem suum (Niceforo II Foca) et machinatione coniugis propriae cuiusdam militis insidiis occiderunt, locoque domini militem (Giovanni Zimisce) imperio designantes»

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 39, rr. 1-7: «Evrhardus adiit Henricum (...) congregatis principibus et natu maioribus exercitus Francorum in loco qui dicitur Fridisleri, designavit eum regem».

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 153, rr. 16-17: «a beato apostolico designatus in imperatorem».

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 110, rr. 22-23 - p. 111, rr. 1-2.

<sup>50</sup> Cfr. *supra* pp. 42-43.

<sup>51</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., p. 65, rr. 9-12: «(...) si vobis ista electio placeat, dextris in caelum levatis significate. Ad haec omnis populus dextras in excelsum levans cum clamore valido imprecati sunt prospera novo duci».

ne del popolo nell'elevazione al trono di Enrico I, descritta in termini molto simili,<sup>52</sup> ci indica che questo atto è parte irrinunciabile del rito secondo la concezione di Widukindo. Ma per capirne appieno il valore è fondamentale comprendere cosa si intende qui con il termine *populus*. Dall'analisi testuale della *Storia dei Sassoni* emerge che tale termine, declinato al singolare, indica prevalentemente un soggetto politico, che in alcune occasioni ricopre il ruolo di protagonista dell'azione decisionale, in altre viene interpellato per confermare direttamente o tramite la sua presenza le scelte politiche del re/imperatore.<sup>53</sup> Anche nelle tre occorrenze in cui *populus* può essere considerato sinonimo di esercito, esso svolge una funzione latamente o dichiaratamente politica.<sup>54</sup> *Populus* viene usato anche, con molta meno frequenza, come sinonimo di gente, moltitudine, indicando quindi un generico insieme di persone,<sup>55</sup> mentre in pochissimi casi sembra assumere un significato etnico, nel senso di popolazione, stirpe, per il quale viene impiegato molto più spesso il termine *gens*.<sup>56</sup> È evidente che nell'ambito della cerimonia di incoronazione il *populus* sia pre-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 39, rr. 12-15: «Placuit itaque sermo iste coram universa multitudine, et dextris in caelum levatis novi regis cum clamore valido salutantes frequentabant». L'*universa multitudo* corrisponde in questo caso all'*omnis populus* citato subito prima alle rr. 6-7.

<sup>53</sup> Delle 54 occorrenze di *populus* ben 36 possono essere ricondotte a questo significato: *Ibidem*, p. 8, r. 5; p. 10, r. 15; p. 11, rr. 8 e 12; p. 15, r. 11; p. 26, r. 9; p. 38, r. 11; p. 39, r. 6; p. 40, r. 3; p. 55, rr. 3, 19, 25; p. 60, r. 2; p. 61, r. 17; p. 63, r. 9; p. 65, rr. 4, 6, 10; p. 67, r. 2; p. 74, rr. 2, 5; p. 81, r. 5; p. 85, r. 8; p. 101, r. 30; p. 103, r. 35; p. 104, r. 5; p. 112, r. 14; p. 118, r. 13; p. 119, r. 17; p. 122, r. 12; p. 147, r. 14; p. 149, r. 8; p. 151, r. 4; p. 153, rr. 7, 8, 20. Ancora fondamentale su *populus* come corpo politico J. O. PLASSMANN, *Princeps und Populus. Die Gefolgschaft im ottonischen Staatsaufbau nach den sächsischen Geschichtsschreibern des 10. Jahrhunderts*, Göttingen 1954.

<sup>54</sup> Nei primi due casi *populus* indica l'esercito, inviato da Enrico I contro gli slavi in rivolta, che da credito alla notizia espressa da alcuni sull'avvicinarsi del nemico e che subito dopo si raccoglie in assemblea per ascoltare la decisione del suo comandante: WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., p. 52, rr. 10, 11; nel terzo caso *populus* compare nel titolo XI del sommario del libro III: «De conventu populi apud urbem Augustanam et miraculo quod ibi accidit», ma quando poi andiamo a leggere il testo del capitolo corrispondente troviamo che Berengario II e il figlio Adalberto giurano fedeltà a Ottone «coram omni exercitu»; *ibidem*, p. 101, r. 24 e p. 110, rr. 14-18.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 33, r. 3-4 (versione B); p. 47, r. 7; p. 54, r. 18; p. 92, r. 19; p. 99, r. 16, 17-18; p. 119, r. 4; p. 135, r. 29; p. 143, r. 19; p. 151, r. 14.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 23, r. 18; p. 115, r. 8; p. 129, r. 4.

sente nella sua accezione di soggetto politico visto che è chiamato a esprimere la sua approvazione alla scelta di Ottone come re.<sup>57</sup>

Ma da chi è composto questo particolare tipo di *populus*? Illuminante a riguardo è il passo in cui Widukindo ci racconta di una lettera inviata nel 968 da Ottone I ai duchi Ermanno e Tiadrico e di cui viene data lettura pubblica «in conventu populi» cioè «coram principibus et frequentia plebis».<sup>58</sup> Il *populus* risulta quindi essere composto dai grandi del regno e dalla *plebs*, termine che in questo contesto rimanda con ogni probabilità a tutti quei soggetti non annoverabili fra i *potentes* ma che comunque avevano il diritto di partecipare alle assemblee del regno.<sup>59</sup> Una conferma per questa analisi sembra fornirla l'ultimo passo in cui *populus* compare nella cerimonia: «Divina deinde laude dicta sacrificioque sollempniter celebrato descendebat rex ad palatium, et accedens ad mensam marmoream regio apparatu ornatam resedit cum pontificibus et omni populo; duces vero ministrabant».<sup>60</sup> Forse il carattere aversativo di *vero* può essere interpretato come la specificazione che *in realtà* non tutto il popolo sedeva a tavola, perché i maggiori duchi del regno, cioè una componente del *populus*, servivano personalmente Ottone e quindi da un punto di vista logico non potevano essere seduti alla mensa regia.

Questa interpretazione di *populus* ci permette di leggere meglio la sua funzione nell'incoronazione di Ottone I. Subito prima l'inizio della cerimonia Widukindo ci racconta che «omnis populus Francorum atque Saxonum» sceglie Ottone come *princeps*. Poi il *populus* si divide nelle due componenti che abbiamo individuato. Come primo atto della cerimonia vediamo infatti i «duces ac prefectorum principes cum caetera principum militum» porre Ottone sul trono costruito nell'atrio antistante la cappella

<sup>57</sup> Per un'analisi di *populus*, che arriva a risultati simili, in una fonte narrativa coeva a Widukindo cfr. G. GANDINO, *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando da Cremona*, Roma 1995, pp. 272-278. Sul concetto di "popolo" nei suoi molteplici aspetti durante l'intero medioevo cfr. K. F. WERNER, *Volk, Nation, Nationalismus, Masse. Mittelalter*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Konze, R. Kosellek, Stuttgart 1992, vol. 7, pp. 171-281 e l'ampia bibliografia citata in nota.

<sup>58</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxonicarum* cit., p. 147, rr. 14-15.

<sup>59</sup> Sulle assemblee politiche nel regno teutonico del secolo X cfr. S. AIRLIE, *Talking Heads: assemblies in early medieval Germany*, in *Political assemblies in the earlier middle ages*, a cura di P. S. Barnwell e M. Mostert, Turnhout 2003, pp. 29-46.

<sup>60</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxonicarum* cit., p. 66, rr. 24-25 e p. 67, rr. 1-2.

palatina, mentre la «*omnis plebs*» insieme con l'arcivescovo e tutto il clero aspetta in chiesa. Solo quando il re fa il suo ingresso alla testa della processione, composta con ogni probabilità dai grandi, si ricostituisce il *populus* che infatti ricompare immediatamente nel racconto: l'arcivescovo «*reversus ad populum*» presenta Ottone come re e chiede la sua conferma per acclamazione che, come abbiamo già visto, l'*omnis populus* concede immediatamente.<sup>61</sup>

Ma l'analisi del ruolo svolto dal “popolo” ci conduce anche al terzo elemento di legittimità: quello che abbiamo scelto di denominare con il termine *electio*. Widukindo, in una sorta di preambolo alla cerimonia, ci racconta che l'«*omnis populus Francorum atque Saxonum* (...) Oddonem elegit sibi in principem». <sup>62</sup> Tale espressione, che ricorre solo tre volte in tutta l'opera, indica con ogni evidenza l'assemblea dei grandi che ha il potere di decidere le massime questioni politiche nel regno. È infatti l'*omnis populus Francorum atque Saxonum* a offrire la corona del regno al duca Ottone, nonno di Ottone I, che la rifiuta a favore di Corrado I,<sup>63</sup> e quando Enrico I viene scelto come re la designazione avviene «*coram omni populo Francorum atque Saxonum*»<sup>64</sup> e infine ritroviamo sempre la stessa assemblea a operare la scelta in favore di Ottone I. Con una sola differenza: nell'ultimo caso Ottone viene scelto come *princeps* e non come *rex*. Chi compie quindi la vera *electio*, chi sceglie Ottone come re? Per dare una risposta dobbiamo tornare nella cappella palatina, quando l'arcivescovo Ildeberto presenta Ottone al popolo dicendo: «*adduco vobis a Deo electum et a domino rerum Heinrico olim designatum, nunc vero a cunctis principibus regem factum Oddonem*». <sup>65</sup> Quindi anche per Widukindo è Dio che opera la scelta del re. D'altronde tale concetto viene ri-

<sup>61</sup> Per le singole citazioni cfr. *ibidem*, p. 63, rr. 9-11, p. 64, rr. 1-4 e 7-8, p. 65 rr. 4, 6, 10.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 63, rr. 9-11.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 26, rr. 8-10, p. 27, rr. 1-4: «*Regi autem Hluthowico non erat filius, omnisque populus Francorum atque Saxonum quaerebat Oddoni diadema inponere regni. Ipse vero quasi iam gravior recusabat imperii onus; eius tamen consultu Cuonradus quondam dux Francorum ungitur in regem*».

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 39, rr. 1-7: «*Ut ergo rex imperarat, Evurhardus adiit Heinricum seque cum omnibus thesauris illi tradidit, pacem fecit, amicitiam promeruit; quam fideliter familiariterque usque in finem obtinuit. Deinde congregatis principibus et natu maioribus exercitus Francorum in loco qui dicitur Fridisleri, designavit eum regem coram omni populo Francorum atque Saxonum*».

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 65, rr. 7-9.

badito, poco dopo, quando l'arcivescovo Ildeberto investe Ottone dei simboli del potere e consegnando la spada aggiunge: «auctoritate divina tibi tradita omni protestate totius imperii Francorum». <sup>66</sup>

L'analisi della cerimonia d'incoronazione di Ottone I ci offre quindi un modello di regalità basato su tutti e tre gli elementi di legittimità qui delineati. Ottone, come abbiamo appena visto, è stato scelto da Dio, designato dal padre e fatto re dai *principes*, che sono parte costitutiva del *populus*. Ma se seguiamo l'ordine logico del racconto è l'azione di questi ultimi, che apre la cerimonia, a svolgere il ruolo decisivo:

«Cumque illo (Ottone) ventum esset, duces ac prefectorum principes cum caetera principum militum manu congregati in sexto basilicae Magni Karoli cohaerenti collocarunt novum duces in solio ibidem constructo, manus ei dantes ac fidem pollicentes operamque suam contra omnes inimicos spondentes, more suo fecerunt eum regem». <sup>67</sup>

Sono i grandi del regno che tramite l'intronizzazione, l'*immixtio manuum* e il giuramento di fedeltà, <sup>68</sup> nonché la promessa di sostegno militare contro i nemici del regno, trasformano il *designatus princeps* in vero e proprio re, è il rinnovamento del legame vassallatico fra gli esponenti dell'alta aristocrazia e il figlio del defunto re a sostanziare la regalità di Ottone. Quest'ultimo è re a tutti gli effetti già prima del suo ingresso in chiesa, e quindi l'acclamazione, l'unzione e la stessa imposizione della corona, tutti atti gestiti dal potere ecclesiastico, sono riconosciuti come necessari e legittimanti, ma solo in quanto conferma di una dignità regia già ottenuta attraverso il patto rituale stretto con i grandi. <sup>69</sup>

\* \* \*

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 66, rr. 7-8. Per l'analisi della funzione degli attributi sacrali e dell'intervento divino nella costruzione della regalità ottoniana cfr. L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001.

<sup>67</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxonicarum* cit., p. 64, rr. 1-6.

<sup>68</sup> Sull'interpretazione dell'*immixtio manuum* e del giuramento di fedeltà nel rituale di vassallaggio cfr. J. LE GOFF, *Les gestes symboliques dans la vie sociale. Les gestes de la vassalite*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Atti della XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1976, pp. 679-779 (ora tradotto in italiano in LE GOFF, *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari 2001, pp. 21-111).

<sup>69</sup> Cfr. KELLER, *Widukinds Bericht* cit., pp. 410-421 e ALTHOFF, *Ottonen* cit., pp. 234-247.

Proviamo ora a tirare le somme. Lette in parallelo, le due fonti presentano alcuni punti in comune: la funzione legittimante del *populus* e soprattutto il riconoscimento che è Dio in prima istanza a operare la scelta del nuovo re. E questo certamente non ci sorprende visto che per tutto l'alto medioevo, e oltre, il passo paolino «non est enim potestas nisi a Deo»<sup>70</sup> ha mantenuto sempre un posto centrale nella riflessione sul potere. Ma al di là degli elementi comuni dobbiamo ravvisare una sostanziale differenza. Nell'*ordo* sono i vescovi, nel ruolo di trasmettitori del sacro, a rendere effettiva la scelta operata da Dio. E ulteriore prova ne è il fatto che all'inizio della cerimonia il re viene indicato come *designatus princeps* o semplicemente come *princeps*,<sup>71</sup> mentre è solo con l'imposizione della corona da parte dell'arcivescovo che il termine *rex* compare e indica così l'avvenuto passaggio del candidato al pieno *status* di re.<sup>72</sup> Nel racconto di Widukindo, invece, è l'aristocrazia del regno che trasforma Ottone da *designatus* a *rex*, mentre all'arcivescovo di Magonza è riservata una parte importante ma non quella di protagonista. La conferma ci arriva proprio dalla lettura della seconda parte del rito, quella di esclusiva pertinenza ecclesiastica. Dopo l'acclamazione assistiamo alla consegna dei simboli del potere regio da parte dell'arcivescovo, ma mentre gli atti di porgere la spada, il mantello e i bracciali, infine lo scettro e il bastone, sono sempre accompagnati da formule che ne spiegano il significato e ne mettono in evidenza l'importanza,<sup>73</sup> sia per l'unzione sia per l'imposizione della corona manca una preghiera specifica. Al contrario, le uniche parole sull'unzione pronunciate nella cerimonia sono inserite nella formula per la consegna dello scettro e del bastone e non appaiono fornire all'atto l'importanza che è lecito aspettarsi.<sup>74</sup> D'altronde che questi due elementi di legit-

<sup>70</sup> *Ad Romanos*, 13, 1.

<sup>71</sup> VOGEL-ELZE, *Le pontifical romano-germanique* cit., vol. I, p. 247, r. 19, e p. 248, r. 16.

<sup>72</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 257, rr. 10-11: «metropolitanus verenter coronam capito regis imponat». In realtà il termine *rex* ricorre anche in precedenza, ma solo nel testo delle orazioni, mentre è la sua comparsa nella rubrica che accompagna l'imposizione della corona a decretare questo atto come quello che realmente «crea» il re.

<sup>73</sup> WIDUKINDI *Rerum gestarum Saxoniarum* cit., p. 66, rr. 4-17.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 66, rr. 12-19: «Exinde sumpto sceptro baculoque: "His signis", inquit, "monitus paterna castigatione subiectos corripas, primumque Dei ministris, viduis ac pupillis manum misericordiae porrigas; numquamque de capite tuo oleum miserationis deficiat, ut in presenti et in futuro sempiterno premio coroneris". Perfususque ilico oleo sancto et coronatus diademate aureo ab ipsis pontificibus Hildiberhto et Wichfrido».

timità, di esclusiva pertinenza episcopale, non appaiano irrinunciabili agli occhi di Widukindo, lo dimostra il precedente resoconto dell'elevazione a re di Enrico I. Quando l'arcivescovo Irigerio gli offre l'«unctio cum diademate» Enrico rifiuta entrambe con gentilezza e afferma: «Satis michi est, ut pre maioribus meis rex dicar et designer, divina annuente gratia ac vestra pietate».<sup>75</sup> Quale espressione migliore del tentativo di svincolarsi dalla “tutela” dell'episcopato attraverso il collegamento con i grandi del regno e con la grazia divina che abbiamo già visto operare nell'incoronazione di Ottone I?

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 39, rr. 7-12: «Cumque ei (Enrico I) offerretur unctio cum diademate a summo pontifice, qui eo tempore Hirigerus erat, non spreuit, nec tamen suscepit: “Satis”, inquiens, “michi est, ut pre maioribus meis rex dicar et designer, divina annuente gratia ac vestra pietate; penes meliores vero nobis unctio et diadema sit: tanto honore nos indignos arbitramur”». Sull'elevazione al trono di Enrico I cfr. KELLER, *Widukinds Bericht* cit., pp. 399 e J. FRIED, *Königserhebung Heinrichs I. Erinnerung, Mündlichkeit und Traditionsbildung in 10 Jahrhundert*, in *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*, a cura di M. Borgolte, München 1995, pp. 267-318.



## MINIATURE E VERSI: MIMESI DELLA REGALITÀ IN DONIZONE\*

TIZIANA LAZZARI

«Que cette église était française! Au-dessus  
de la porte, les Saints, les rois-chevaliers une  
fleur de lys à la main...»

Marcel Proust, *Du côté chez Swann*

Il poema di Donizone, che racconta la storia dei *principes* canusini e di Matilde contenuto nel Codice Vaticano Latino 4922,<sup>1</sup> è inframmezzato da alcune miniature, poche – sono sette in tutto – ma concepite sicuramente insieme con i versi, come la stessa struttura compositiva del codice testimonia con chiarezza. Tutte le miniature infatti precedono esattamente il brano del poema che vanno a illustrare e ciò significa che in fase compositiva furono lasciati appositamente gli spazi atti a ospitarle:<sup>2</sup> unità

\* Questo lavoro deve veramente moltissimo alla collaborazione che con grande gentilezza mi ha prestato Giovanni Isabella e alla sua entusiastica competenza in materia di simbologia regia e di storiografia tedesca sul tema. Devo molto a lui, che ringrazio qui con tutto il cuore, e anche a Glauco Maria Cantarella che, oltre ad avermi consentito di presentarne ampie parti durante le lezioni seminariali con i suoi studenti, ha avuto spesso la pazienza di ascoltarmi e di discuterne insieme.

<sup>1</sup> Il codice è originale, di sole due mani, una con ogni probabilità dello stesso Donizone, fu scritto e conservato a lungo nel monastero di S. Apollonio a Canossa, almeno fino al 1391: su questo cfr. P. GOLINELLI, *Descrizione del Codice Vaticano Latino 4922, suo contenuto, sua storia*, in DONIZONE, *Vita di Matilde di Canossa*, a cura di P. Golinelli, con *Introduzione* di V. Fumagalli, Milano-Zurigo 1984 (Jaca Book Codici), pp. 17-20 e GOLINELLI, *Le origini del mito di Matilde e la fortuna di Donizone*, in *Matilde di Canossa nelle culture europee del secondo millennio. Dalla storia al mito*, Atti del convegno internazionale di studi (Reggio Emilia – Canossa – Quattro Castella, 25-27 settembre 1997), a cura di P. Golinelli, Bologna 1999 (Il mondo medievale. Sezione di Storia medievale dell'Italia Padana, 8), pp. 29-52.

<sup>2</sup> La miniatura dedicatoria, la prima, si trova a c. 7v e affianca pertanto i primi 16 versi del *Prologo* (c. 8r). La c. 7r è bianca ed è la prima del secondo fascicolo del codice, il primo a essere concepito e composto: il fascicolo precedente che consta di sole sei carte contiene la descrizione del tesoro di Canossa, l'epistola dedicatoria a Matilde e gli indici di entrambi i libri che compongono il poema.

di concezione dunque, fra testo e immagini, che impone una lettura integrata. La comprensione complessiva del progetto narrativo e insieme di rappresentazione ideologica voluta dall'autore non può prescindere dall'interpretazione di entrambi i codici linguistici che vengono impiegati: testo e immagini, quando concepiti insieme, non possono essere disgiunti nella ricezione, pena la perdita o talvolta persino il fraintendimento del significato.<sup>3</sup>

### Il poema come giustificazione del principato?

Già nel 1978 Mario Nobili<sup>4</sup> analizzando il contenuto ideologico del poema di Donizone auspicava «un'analisi iconografica delle miniature» del codice, ritenendo potesse essere di «sommo interesse» proprio nel contesto dell'interpretazione che proponeva, ossia una lettura dell'opera quale “giustificazione ideologica” del tentativo di costruzione da parte dei Canossa di un principato: un principato che, per legittimarsi, doveva attingere al patrimonio di simboli, immagini e riferimenti propri della regalità. E di rappresentazioni e simboli che richiamano alla sfera simbolica del potere regio le miniature, vedremo più avanti, sono senz'altro generose.

La seconda miniatura a c. 19r, che rappresenta in due quadri Atto che si procura le reliquie dei santi Corona e Vittore e di sant'Apollonio, precede la narrazione delle stesse due vicende a c. 19v.

La rappresentazione grafica della famiglia di Atto a c. 20v introduce il capitolo «Chi fu e quali furono le doti della sposa di Attone ...» (cc. 20v-21r) così come quella della famiglia di Tedaldo a c. 21v affianca il capitolo «La moglie di Tedaldo e i suoi tre figli» (c. 22r).

La miniatura che ritrae Bonifacio in trono a c. 28v fronteggia la descrizione delle «statura morale e virtù di Bonifacio» (c. 29r) e quella analoga di Beatrice di Lorena a c. 30v introduce al capitolo che racconta «Con quanta gloria e onore il duca e marchese Bonifacio» la sposò (c. 31r). Infine, anche la miniatura che ritrae Enrico IV in ginocchio davanti a Matilde e all'abate di Cluny a c. 49r precede la narrazione dell'episodio specifico (c. 49v).

<sup>3</sup> Su quest'ordine di problemi si vedano *Testo e immagine nell'alto Medioevo*, XLI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (15-21 aprile 1993), Spoleto 1994; *Testo e immagine nel Medioevo germanico*, Atti del XXVI Convegno dell'Associazione italiana di filologia germanica (Venezia, 26-28 maggio 1999), a cura di M. G. Sabinone e M. Buzzoni, Milano 2001 e *Il codice miniato laico: rapporto tra testo e immagine*, Atti del IV Congresso di storia della miniatura, a cura di M. Ceccanti, Firenze 1997.

<sup>4</sup> M. NOBILI, *L'ideologia politica in Donizone*, in *Studi Matildici*, Atti e memorie del III convegno (Reggio Emilia 7-9 ottobre 1977), Modena 1978 (Deputazione di storia patria per le antiche province modenesi, Biblioteca, n.s., 44), pp. 263-279, a p. 270, nota 29.

Più che di un'analisi iconografica allora, che è stata più volte fatta<sup>5</sup> e che è riuscita a inserire pienamente nel contesto storico artistico della fine del secolo XI la cultura del miniatore, o dei miniatori,<sup>6</sup> del codice,<sup>7</sup> le immagini del poema di Donizone necessitano di una lettura iconologia:<sup>8</sup> quale quella operata sull'intero insieme delle rappresentazioni da Volkard Huth<sup>9</sup> che ha proposto una lettura simbolica delle miniature che ne sottolinea l'apporto significante al testo, o quella proposta – ma solo per le due immagini con Matilde in trono<sup>10</sup> – da Daniel Russo<sup>11</sup> in relazione alle forme coeve della rappresentazione della Madonna: «vivante image de Marie-Église, réplique du pape dans la plénitude du pouvoir, Mathilde domine l'empereur humilié et défait».<sup>12</sup>

Ma andiamo con ordine. Nobili per interpretare ideologicamente il poema di Donizone propone di inserirlo in quella serie di testi prodotti in diverse parti d'Europa che, attraverso la legittimazione dinastica, in una sorta di mimesi regia, contribuiva a conferire autorevolezza ai nascenti principati.<sup>13</sup> Nella cronologia dei testi che sono arrivati fino a noi,

<sup>5</sup> Si veda a proposito di questo taglio d'analisi E. CECCHI, *Miniature e disegni nei codici donizoniani*, in *Studi matildici*, Atti e memorie del II Convegno di studi matildici (Modena-Reggio Emilia, 1-3 maggio 1970), Modena 1971 (Deputazione di storia patria per le antiche province modenesi, Biblioteca, n.s., 16), pp. 43-57.

<sup>6</sup> È l'ipotesi di CECCHI, *Miniature e disegni* cit., pp. 50-55.

<sup>7</sup> Così da ultima C. FRUGONI, *Per la gloria di Matilde: il contributo delle immagini. Le miniature medievali*, in *I mille volti di Matilde. Immagini di un mito nei secoli*, a cura di P. Golinelli, Reggio Emilia-Milano 2003, pp. 41-55.

<sup>8</sup> Sulla differenza metodologica fra i due approcci cfr. M. A. HOLLY, *Iconografia e iconologia: saggio sulla storia intellettuale*, Milano 1993.

<sup>9</sup> V. HUTH, *Bildliche Darstellungen von Adligen in liturgischen und historiographischen Handschriften des hohen Mittelalters*, in *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, a cura di O. G. Oexle e W. Paravicini, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max Planck Instituts für Geschichte, 133), pp. 101-176.

<sup>10</sup> Qui riprodotte alle tavole n. 1 e 2.

<sup>11</sup> D. RUSSO, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique*, in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat, E. Palazzo e D. Russo, Paris 1996, pp. 173-291, per l'analisi delle due miniature cfr. pp. 246-249.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 246-247: «immagine vivente di Maria-Chiesa, replica del papa nella pienezza dei poteri, Matilde domina l'imperatore, umiliato e vinto».

<sup>13</sup> NOBILI, *L'ideologia politica* cit., ma anche NOBILI, *La cultura politica alla corte di Matilde*, in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna. L'Alto Medioevo*, Milano 1983, pp. 217-236. Sulla letteratura genealogica contemporanea all'opera di Donizone in Francia

anzi, il poema di Donizone sarebbe quasi un anticipatore di questo tipo di produzione:<sup>14</sup> solo che, nel momento in cui fu concepito e redatto, non pare avesse alcun senso legittimare la costruzione di un principato dinastico che stava finendo, inevitabilmente, come è noto, dato che Matilde, ormai anziana,<sup>15</sup> sarebbe morta senza lasciare eredi.<sup>16</sup>

L'analisi dei versi del poema condotta insieme con quella delle miniature permette di proporre un'interpretazione leggermente diversa: forse Donizone intendeva giustificare grazie alla mimesi con le forme del potere regio e alla loro capacità di legittimazione non il principato dei Canossa in sé, ma la specifica forma di relazione fra territorio e poteri in esso costituiti con il regno che il principato costituiva. L'ideologia che esprime non sarebbe tesa allora a legittimare la discendenza dinastica e il suo spe-

cfr. G. DUBY, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XIe et XIIe siècles*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres». Comptes rendus des séances de l'année 1967, ora in DUBY, *Hommes et structures du Moyen Age. Recueil d'articles*, Paris-La Haye 1973, pp. 287-298. Per le compilazioni analoghe in Lotaringia cfr. L. GENICOT, *Études sur les principautés lotharingiennes*, Louvain 1975.

<sup>14</sup> NOBILI, *L'ideologia politica* cit., pp. 264-265 e E. RIVERSI, *Note sulla rappresentazione del lignaggio dei Canossa nella "Vita Mathildis" di Donizone*, «Geschichte und region / Storia e regione», anno XI (2002), n. 2: *Adelige Familienformen im Mittelalter / Strutture di famiglie nobiliari nel Medioevo*, a cura di G. Albertoni e G. Pfeifer, pp. 101-133.

<sup>15</sup> Si ritiene che la stesura del poema e la compilazione del manoscritto non siano antecedenti al 1111; il lavoro non era ancora terminato quando giunse a Canossa la notizia della morte di Matilde (luglio 1115): cfr. GOLINELLI, *Descrizione del Codice Vaticano Latino* cit., p. 17.

<sup>16</sup> Sulla supposta adozione del conte Guido Guerra della famiglia dei conti Guidi a ere personale e delle giurisdizioni canossane cfr. P. GOLINELLI, *Matilde e i Canossa nel cuore del medioevo*, Milano 1991, pp. 281-288; tale ipotesi non è a parere di chi scrive assolutamente convincente: attestata da un solo documento del 1099 che ci è pervenuto però soltanto in una copia autentica del 1319 (GOLINELLI, *Matilde e i Canossa* cit., p. 283) non è suffragata da alcun'altra attestazione: Donizone stesso non ne fa parola e gli unici documenti autentici in cui il conte Guido appaia vicino a Matilde sono la conferma di una donazione in favore del monastero di San Michele di Marturi (Poggibonsi) del 20 giugno 1099 in cui il conte è solo un testimone in un'area, per di più, largamente soggetta alla sua giurisdizione signorile e una donazione del 19 novembre 1103 in favore dei vallombrosani (*Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien*, a cura di E. e W. Goez, M.G.H. Laienfürsten und dynasten-urkunden der Kaiserzeit, II, Hannover 1998, n. 76, pp. 222-225) operata sì insieme con Guido Guerra presso Badia a Tega, nel comitato di Arezzo – ancora area signorile dei Guidi – ma dove, invece della prevedibile attestazione del mundoaldo del figlio adottivo, si trova una delle più esplicite dichiarazioni di autonomia femminile mai espresse nella documentazione privata di quest'epoca: «Ego iam dicta Matilda marchionissa vivente lege Saliga per meam bonam voluntatem sine alicuius hominis virtute».

cifico potere principesco, ma sarebbe invece una costruzione volta a sottolineare gli stretti rapporti fra i dinasti che avevano costruito il principato e i re, per contribuire dunque a difendere il principato in sé, non i dinasti ormai estinti:<sup>17</sup> un esplicito rifiuto delle nuove forme di poteri che si andavano affermando nello stato «incoativo» canossano,<sup>18</sup> fra l'altro più volte e diversamente espresso nei contrasti fra Canossa e Mantova personificate,<sup>19</sup> e, insieme, una palese richiesta di protezione e aiuto rivolta a Enrico V e alla moglie, Matilde.

### Le immagini e la rappresentazione della parentela

Nel poema di Donizone la rappresentazione della dinastia che nasce con Adalberto Atto è senza dubbio un elemento centrale, al punto che è stato possibile attribuire legittimamente al testo la funzione precipua di “creazione” dell'identità familiare dei Canossa.<sup>20</sup> Una creazione dell'identità che nasce da un'accurata e finalistica selezione della memoria – dai silenzi così come dalle parole – e che ha un punto di arrivo univoco nella figura di Matilde. Le miniature costituiscono un contrappunto preciso ai versi del poema in questa operazione: delle sette immagini solo due sono estranee alla rappresentazione della dinastia. Il capostipite biologico della discendenza, Sigefredo,<sup>21</sup> pur essendo già detto *princeps*<sup>22</sup> non è protagonista di alcuna azione

<sup>17</sup> Donizone, come si è detto, non accenna all'adozione di Guido Guerra e neppure ai due matrimoni di Matilde, non esprime rimpianti di estinzione dinastica. Anzi, con precisa intenzione, fa di Matilde «la prima regina vergine della storia della cultura occidentale»: G. M. CANTARELLA, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, alle pp. 87-91, p. 90 per la citazione.

<sup>18</sup> Per la definizione cfr. O. CAPITANI, *Canossa: una lezione da meditare*, in *Studi matildici* III cit., pp. 3-27.

<sup>19</sup> Sul contrasto e i contenuti “ideologici” espressi da Mantova e Canossa cfr. da ultimo con completa bibliografia precedente L. PROVERO, *I luoghi di Donizone*, in *Uno storico e un territorio: Vito Fumagalli e l'Emilia occidentale nel Medioevo*, a cura di R. Greci e D. Romagnoli, Bologna 2005 (Itinerari Medievali 8), pp. 161-173.

<sup>20</sup> In tale prospettiva RIVERSI, *Note sulla rappresentazione del lignaggio dei Canossa* cit., pp. 101-133.

<sup>21</sup> Cfr. V. FUMAGALLI, *Da Sigifredo “de comitatu Lucensi” ad Adalberto Atto di Canossa*, in *Studi matildici* II cit., pp. 59-67.

<sup>22</sup> Esistono due edizioni principali del poema: DONIZONIS *Vita Mathildis*, ed. L. Bethmann, MGH *Scriptores* XII, Hannover 1866, pp. 348-409, e DONIZONIS *PRESBYTE-*

concreta nella narrazione, Donizone non racconta neppure chi fosse la moglie, e non viene pertanto rappresentato in alcuna immagine. È Adalberto, detto Atto<sup>23</sup> il *primus princeps*, colui che viene scelto come vero capostipite, colui di cui vengono descritte le gesta militari, che costruisce Canossa, che diventa conte e che riesce ad accumulare un grande patrimonio fondiario.<sup>24</sup> Ed è allora proprio con l'immagine sua e della sua famiglia mononucleare<sup>25</sup> che iniziano le miniature "dinastiche": i versi raccontano che Atto sposò una donna di nome Ildegarda «docta, gubernatrix, prudens, proba, consiliatrix» che, appunto, con le doti proprie della compagna ideale sapeva *suadere* il marito alle azioni migliori<sup>26</sup> e che insieme con lui aveva generato tre figli, il primo Rodolfo «valde iuvenis pulcherrimus» era però morto prima del padre, il secondo, il grande vescovo Goffredo e infine Tedaldo<sup>27</sup> «qui post Attonem totum servavit honorem» e che avrebbe arricchito ulteriormente il patrimonio familiare e la dotazione di incarichi pubblici. La mi-

RIS *Vita Mathildis celeberrimae principis Italiae*, a cura di L. Simeoni, RIS 2, V2, Bologna 1930, da cui d'ora in avanti citeremo; DONIZONIS *Vita Mathildis*, I. I, vv. 96-98: «Ato fuit primus princeps astutus ut hidrus, / nobiliter vero fuit ortus de Sigefredo / principe praeclaro Lucensi de comitatu».

<sup>23</sup> Su Adalberto Atto resta fondamentale la monografia di V. FUMAGALLI, *Le origini di una grande dinastia feudale. Adalberto Atto di Canossa*, Tübingen 1971; cfr. anche la voce di M. G. BERTOLINI, *Adalberto Azzo di Canossa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, Roma 1960, pp. 221-223, ora anche in BERTOLINI, *Studi canossiani*, a cura di O. Capitani e P. Golinelli, Bologna 2004, pp. 165-168.

<sup>24</sup> Anche se egli non fu mai un possessore fondiario «veramente grande» come sottolinea, ricordando una specifica osservazione di Vito Fumagalli, Rossella Rinaldi, *Un'abbazia di famiglia. La fondazione di Polirone e i Canossa*, in *Storia di San Benedetto Polirone. Le origini (961-1125)*, a cura di P. Golinelli, Bologna 1998, pp. 35-54, ora anche in RINALDI, *Tra le carte di famiglia. Studi e testi canossiani*, Bologna 2003 (Mosaici, 13), pp. 99-124, si deve comunque ad Atto il primo accumulo considerevole del patrimonio allodiale della discendenza, ancora, durante la sua attività, disperso però e multiforme.

<sup>25</sup> Cfr. la tavola n. 3.

<sup>26</sup> DONIZONIS *Vita Mathildis*, I. I, vv. 430-434: «Coniugis Attonis non fiat oblivio nobis, / Ildegarda quidem fuit huius nomen amicae, / docta, gubernatrix, prudens, proba, consiliatrix / ad meliora virum suadebat saepius ipsum, / cum quo Birsellum monachis fabricavit habendum».

<sup>27</sup> Su Tedaldo manca a tutt'oggi una monografia specifica: per questo si rimanda allo studio complessivo di M. G. BERTOLINI, *Note di genealogia e di storia canossiana*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Atti del I Convegno del Comitato di studi sulla storia dei ceti dirigenti in Toscana (Firenze, 2 dicembre 1978), Pisa 1981, pp. 111-149 ora anche in BERTOLINI, *Studi canossiani* cit., pp. 1-30.

niatura<sup>28</sup> rappresenta il nucleo familiare con ciascun personaggio inquadrato singolarmente in una struttura architettonica ad archi a tutto sesto: due in alto che accolgono Atto e a fianco, a destra, Ildegarda, e tre in basso che, nell'ordine stesso di presentazione nei versi, forse però non proprio l'ordine di genitura<sup>29</sup>, accolgono i figli. Appena dodici versi raccontano le gesta del marchese Tedaldo e, così come era accaduto per Atto, si chiude la parte a lui dedicata con la rappresentazione del suo nucleo familiare: prima la miniatura<sup>30</sup> poi i versi. La moglie Guillia «dicta ducatrix»<sup>31</sup> è rappresentata esaltandone doti di natura “pubblica”, non solo privata come l'ava Ildegarda: sarà stata anch'essa donna di grandi qualità domestiche ma a Donizone piace solo ricordare che fosse detta «ducatrix» e che «haec placuit parvis pietate, placebat et altis»: *ducatrix* nei versi, solo *comitissa* nella didascalia della miniatura, Guillia siede su uno scranno con una colonna, appoggiando i piedi insieme con il marito su un poggiatesta comune, e al di sotto della coppia i tre figli, Tedaldo, vescovo di Arezzo, Bonifacio «ducis celsi» e «sapientis militis» e Corrado, «doctus ceu leo fortis». Anche in questo caso l'ordine di rappresentazione è il medesimo nei versi e nell'immagine ma in questo caso sappiamo trattarsi di una scelta, non della riproposizione dell'ordine di genitura: Bonifacio, al centro, era probabilmente il fratello più piccolo, ma fu lui a proseguire la discendenza e a succedere al padre nella gestione del patrimonio e delle cariche pubbliche. Sono solo due i quadri di famiglia: Bonifacio<sup>32</sup> che diventa marchese di Tuscia e che così, “alla pari”,<sup>33</sup> potrà sposare una donna «genita stirpe regali», Beatrice di Lorena,<sup>34</sup> non

<sup>28</sup> Nel codice a c. 20v.

<sup>29</sup> Esprime condivisibili dubbi in proposito BERTOLINI, *Note di genealogia* cit., p. 5, nota 12.

<sup>30</sup> Cfr. la tavola n. 4.

<sup>31</sup> I versi dedicati a Guillia e ai suoi figli sono i nn. 452-457 del libro I.

<sup>32</sup> Si veda la voce di M. G. BERTOLINI, *Bonifacio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 12, Roma 1970, pp. 96-113 ora anche in BERTOLINI, *Studi canossiani* cit., pp. 184-208.

<sup>33</sup> Sull'artificiosa ricostruzione di Donizone che forza con «un gioco retorico sulle B iniziali che i due sposi hanno in comune» la descrizione di una pretesa parità di condizione sociale fra i due cfr. CANTARELLA, *Principi e corti* cit., alle pp. 81-82.

<sup>34</sup> Oltre alla voce di M. G. BERTOLINI, *Beatrice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 7, Roma 1965, pp. 352-363 ora anche in BERTOLINI, *Studi canossiani* cit., pp. 169-183, a Beatrice di Lorena è dedicata la monografia di E. GOETZ, *Beatrix von Tuszien und Canossa*, Sigmaringen 1995.

viene rappresentato insieme con la moglie e i figli, che pure i versi ricordano.<sup>35</sup> Sarà invece rappresentato solo, in trono,<sup>36</sup> così come la moglie.

Le quattro miniature così come i versi mostrano nella scelta dei colori, della mobilia, degli abiti una sorta di scalata sociale, vorticosamente ascendente, al culmine della quale si trova Matilde, colei che diventerà «domina in vice regis» dei «Ligures»<sup>37</sup> e che come una regina, lo vedremo più avanti, è rappresentata nella prima immagine del codice, la miniatura dedicatoria.<sup>38</sup> La scelta dei colori, soprattutto, rende le miniature così diverse al punto da aver fatto supporre che la prima, quella che ritrae la famiglia di Atto, non sia stata terminata. Volkard Huth, invece, ha messo in relazione in modo pienamente condivisibile il progressivo affermarsi di colori pieni nella campitura delle miniature con il climax ascendente dell'affermazione della dinastia.<sup>39</sup> Ma non solo la maggiore pienezza della colorazione illustra l'ascesa sociale della famiglia: la stessa scelta dei colori può essere letta in questa direzione: nella miniatura che ritrae la famiglia di Atto, così come mancano i titoli funzionali vicini ai nomi del conte e della moglie, così gli abiti, semplici di foggia, sono gli unici elementi colorati del disegno, e sono blu e verdi, i due colori più in uso, insieme con il rosso, ma anche più generici, utilizzati per rappresentare l'abbigliamento degli aristocratici in questo periodo.<sup>40</sup> Nella miniatura che ritrae la famiglia di Tedaldo, insieme con i titoli funzionali di rango marchionale compaiono colori nuovi, simbolicamente di grande significato: il giallo, l'oro, la porpora.<sup>41</sup> Quando poi si arriva alla rappresentazione di Bonifacio e Beatrice, entrambi assisi su un trono monumentale, non c'è più parte del disegno che resti priva di copertura cromatica e l'intera gamma dei colori che stanno a segnalare un'eminentissima preminenza

<sup>35</sup> DONIZONIS *Vita Mathildis*, l. I, vv. 833-835: «Nobilis et coniunx puerum peperit Fredericum, / inde Beatricem, Mathildim vero deinde, / quae similis matri, color illi maxime patris».

<sup>36</sup> La miniatura che ritrae Bonifacio si trova nel codice alla c. 28v e quella che ritrae Beatrice alla c. 30v e sono qui riprodotte rispettivamente alle tavole 5 e 6.

<sup>37</sup> DONIZONIS *Vita Mathildis*, l. II, v. 1255.

<sup>38</sup> Cfr. tavola n. 1.

<sup>39</sup> HUTH, *Bildliche Darstellungen von Adligen* cit., p. 113.

<sup>40</sup> M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil 2004, p. 131.

<sup>41</sup> A. CARILE, *Produzione e usi della porpora nell'impero bizantino*, in *La porpora. Realtà e immaginario di un colore simbolico*, Atti del convegno di studio (Venezia, 24 e 25 ottobre 1996), a cura di O. Longo, Venezia 1998, pp. 243-269.



sociale – blu, verde, giallo, oro e porpora – viene impiegata per gli abiti, i mantelli, le stoffe dei cuscini, le decorazioni dei troni.

La rappresentazione delle immagini così come dei versi di questa continua e progressiva affermazione della dinastia non trova un pieno riscontro però con quello che le fonti documentarie ci permettono di sapere sulla famiglia.<sup>42</sup> Adalberto Atto riuscì effettivamente con l'appoggio regio a costruire solide basi per l'affermazione propria e della sua discendenza, sia ottenendo incarichi funzionariali, sia, e contestualmente<sup>43</sup>, con l'acquisizione di beni allodiali, corti e castelli che gli garantivano, di fatto, un potere signorile sulle stesse aree: non fu il primo, sbiadito – come nelle miniature che lo rappresentano – fondatore della discendenza, ma l'uomo che costruì le basi del principato. La stessa donna che sposò, Ildegarda, che nel poema e nella miniatura non ha risalto politico, diciamo così, apparteneva probabilmente alla discendenza dei Supponidi<sup>44</sup> e le sue relazioni così come il suo patrimonio non dovettero certo essere estranei alla proiezione fino a Brescia dell'autorità di Atto e dei suoi figli: Modena e Reggio, Mantova e le grandi corti regie sul Po, Brescia infine costituiscono l'area geografica di prima affermazione di Atto e, insieme, la traccia territoriale di quello che era stato il cuore dei possedi e delle giurisdizioni

<sup>42</sup> Se la prima edizione del poema di Donizone si deve già a Ludovico Antonio Muratori, la disponibilità per gli studiosi di edizioni critiche affidabili dell'ampia serie di fonti documentarie che attestano l'attività dei Canossa è ancor'oggi assai limitata: sono stati pubblicati da pochissimi anni *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien* cit., mentre manca un'edizione complessiva dei documenti relativi ai suoi antecessori: cfr a tale proposito R. RINALDI, *Da Adalberto Atto a Bonifacio. Note e riflessioni per l'edizione di un Codice Diplomatico prematildico*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 101 (1997-1998), pp. 13-91, ora anche in Rinaldi, *Tra le carte di famiglia* cit., alle pp. 27-97.

<sup>43</sup> Sulla costruzione fin dalle origini ambigua fra potere di delega regia e potere signorile del dominato canossano cfr. G. SERGI, *I poteri dei Canossa: poteri delegati, poteri feudali, poteri signorili*, in *I poteri dei Canossa. Da Reggio Emilia all'Europa*, Atti del convegno internazionale di studi (Reggio Emilia - Carpineti, 29-31 ottobre 1992), a cura di P. Golinelli, Bologna 1994, pp. 29-39.

<sup>44</sup> L'ipotesi formulata già a metà dell'Ottocento e ripresa più volte in seguito trova credito nello studio di V. FUMAGALLI, *I Canossiani. Ipotesi di lavoro sui loro antecedenti in Toscana*, in *I ceti dirigenti in Toscana in età precomunale*, Atti del I convegno del Comitato di studi sulla storia dei ceti dirigenti in Toscana (Firenze, 2 dicembre 1978), Pisa 1981, pp. 107-110, mentre non convince pienamente BERTOLINI, *Note di genealogia* cit., pp. 17-18 e note 57-61.

della parentela Supponide.<sup>45</sup> Di Tedaldo poi Donizone non dice quasi nulla, condannandolo così a un silenzio storiografico che pesa ancora nelle conoscenze contemporanee, ma Tedaldo invece consolidò i rapporti con le famiglie di rango marchionale del *regnum* sposando Guilla, ottenne il controllo di Ferrara e del suo territorio grazie alle buone relazioni con il papato, e, soprattutto, fondò il monastero di S. Benedetto Po, strumento di affermazione signorile della discendenza di grande efficacia: molto attivo dunque, importantissimo per la discendenza, ma quasi dimenticato da Donizone perché non aveva mirato alla costruzione del principato in relazione col potere regio, bensì al consolidamento di un dominato squisitamente signorile. Anche la prima parte della vita di Bonifacio ha poco rilievo per Donizone: il matrimonio con una donna della famiglia dei Gisalbertingi consolidava i rapporti della famiglia con l'alta aristocrazia del *regnum* in una logica di spartizione locale del potere reale sul territorio che nulla aveva a che fare con l'ideologia del principato: la seconda parte della vita di Bonifacio con il rapporto privilegiato con Corrado II, l'acquisizione del titolo marchionale di Tuscia nel 1028 e il matrimonio con Beatrice di Lorena è invece il centro forte della costruzione del principato come lo intende Donizone: il fatto poi che il matrimonio con Beatrice di fatto avesse segnato la stessa fine biologica della discendenza a Donizone pare importare poco. È che con Bonifacio, Beatrice, Matilde infine, lo stato canossano si era staccato dalla uniformità con i poteri delle altre famiglie marchionali e comitali del regno per assumere una connotazione "regia" che Donizone ama proporre con forza come ideale forma di regime politico e di organizzazione del territorio.

### Matilde in trono: mimesi della regalità

Questa rappresentazione fortemente selettiva e rigidamente connotata in senso ideologico della scalata sociale, patrimoniale e politica dei *principes*

<sup>45</sup> Sui Supponidi cfr. ora F. BOUGARD, *Les Supponides: échec à la reine*, in *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, a cura di F. Bougard, L. Feller e R. le Jan, Turnhout 2006, pp. 381-401 e anche T. LAZZARI, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno Italico*, in «C'era una volta un re...». *Aspetti e momenti della regalità*, a cura di G. Isabella, Dpm quaderni – Dottorato 3, Bologna 2005, pp. 41-57.

canusini ha un preciso contrappunto nelle immagini: i primi dinasti ritratti insieme con le mogli e i discendenti, poi Bonifacio e Beatrice, soli, in trono e infine, al vertice di questo climax, la rappresentazione di Matilde in trono nell'immagine dedicatoria.

Un modello, forse, ma sicuramente una forte somiglianza nella composizione e nei contenuti, si trovano in un'immagine coeva<sup>46</sup> tratta da un evangelario prodotto a Reichenau (ora conservato a Berlino) attribuibile alla metà del secolo XI, esausta forma, secondo Percy Ernst Schramm, di quella scuola ormai in crisi mentre iniziava a fiorire la nuova scuola del monastero di Echternach, nella diocesi di Treviri. Si tratta anche in questo caso di un'immagine dedicatoria posta sulla copertina del codice dove al centro è rappresentato un re – o meglio un imperatore – che è stato identificato sia con Enrico III sia con Enrico IV, ma che Schramm propone senz'altro di riconoscere nel primo.<sup>47</sup> Il re seduto sopra uno scranno e con i piedi appoggiati su un suppedaneo riceve dall'abate di Reichenau, in piedi, al fianco destro del sovrano, l'evangelario, mentre alla sinistra del re un cavaliere con scudo e spada assiste alla scena. L'analogia con l'immagine dedicatoria a Matilde è vistosa, sia nei contenuti sia nella composizione: ma alcuni dettagli dimostrano che nel caso del codice donizoniano la rappresentazione ha bisogno di sottolineare con più insistita attenzione la "regalità", mimetica, non reale, di Matilde. Le proporzioni fra i personaggi delle due scene sono infatti vistosamente diverse: mentre nell'evangelario il re, l'abate e il cavaliere hanno più o meno la medesima grandezza – fatto salvo che Enrico III è rappresentato seduto e quindi è, di fatto, più grande – nel codice donizoniano invece Matilde è assisa su un trono altissimo e le due figure alla base appaiono assai minute nei suoi confronti. È noto che la proporzione fra le figure è uno dei sistemi primari per rappresentare una gerarchia di importanza nelle immagini di quest'epoca:<sup>48</sup> la sproporzione vistosa fra la figura di Matilde e le altre ne sottolinea allora, con troppa insistita forza, la preminenza. Matilde non indossa la corona ma un alto cappello a cono: veste però con porpora e

<sup>46</sup> P. E. SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1190*, München 1983, fig. n. 159; scheda relativa all'immagine alle pp. 233-234 e qui riprodotta alla tavola n. 7.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>48</sup> FRUGONI, *Per la gloria di Matilde* cit. p. 51.

oro, i colori riservati ai re.<sup>49</sup> Enrico, che è davvero re, e imperatore, porta corona e globo ma può essere invece, data l'esclusività di questi elementi, abbigliato più semplicemente con una tunica blu cobalto e un mantello blu-verde: l'associazione dei colori blu e verde era secondo Pastoureau tipica dell'abbigliamento dell'aristocrazia. I colori degli abiti indossati dagli altri personaggi rappresentati nelle miniature, invece, corrispondono: l'abate indossa una sopratunica bluastro-violetta come l'abito del monaco Donizone mentre entrambi i *militēs*, pur vestiti diversamente, associano capi blu e rossi, come se, effettivamente, esistesse un codice specifico che associava, figure e colori a ruoli e funzioni sociali.<sup>50</sup> Che questa forma di rappresentazione – a un tempo stesso manifesta ma non esplicita – di Matilde con attributi propri della regalità fosse ben comprensibile nel codice iconologico dell'epoca, trova un riscontro nell'immagine che fu realizzata nel manoscritto cosiddetto “Reggiano”,<sup>51</sup> copia attribuibile al XIV secolo e prodotta sull'originale nel monastero di S. Apollonio a Canossa, dove<sup>52</sup> Matilde porta una corona decorata da tre gigli e nella mano destra eleva uno scettro anch'esso con un giglio al vertice. Sul significato del giglio nella rappresentazione degli attributi regali avremo modo di tornare più avanti.

Peraltro la rappresentazione simbolica di Matilde come regina nelle aree soggette al suo dominio non fu, probabilmente, prerogativa unica di Donizone: e in queste altre raffigurazioni tale rappresentazione non è certamente connessa alla celebrazione dinastica ma alla qualità e alla forma che si volevano attribuire al potere da lei esercitato. Chiara Frugoni,<sup>53</sup> per esempio, ha proposto di vedere un «accenno discreto» a Matilde nella figura della moglie dell'imperatore Gioviano, rappresentata due volte nell'architrave della Porta dei principi del duomo di Modena, entrambe le volte con la corona in testa e con i piedi appoggiati su di un suppedaneo che potrebbe sottolinearne l'importanza nei confronti del marito.

<sup>49</sup> E, soprattutto, agli imperatori orientali: CARILE, *Produzione e usi della porpora* cit., pp. 246-248.

<sup>50</sup> M. PASTOUREAU, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris 1986, pp. 7-10.

<sup>51</sup> Per un'analisi completa di tutte le copie del codice vaticano latino 4922 cfr. *Matilde e Canossa. Il poema di Donizone*, a cura di U. Bellocchi e G. Marzi, Modena-Reggio Emilia 1984, alle pp. 13-24.

<sup>52</sup> A c. 5r: cfr. la riproduzione in *Matilde e Canossa* cit., p. 45, e qui, tavola n. 8.

<sup>53</sup> FRUGONI, *Per la gloria di Matilde* cit., p. 44.

In questo caso Chiara Frugoni riconosce un richiamo a Matilde nella rappresentazione di forme di regalità al femminile ma comunque laica. Diversamente invece Daniel Russo,<sup>54</sup> analizzando le due miniature donizoniane che ritraggono Matilde in trono, l'immagine dedicatoria e la scena del perdono di Enrico IV a Canossa, interpreta gli attributi di regalità assegnati a Matilde come una mimesi della rappresentazione mariana: «Matilde de Canossa se glisse à l'interieur de cette veine de représentation seulement parce qu'elle est devenue l'image de Marie en raison de sa dévotion privée et des différents attributs directement repris à la Mère de Dieu».<sup>55</sup> Russo inoltre non collega l'immagine dedicatoria ad altre analoghe coeve, come quella che abbiamo analizzato sopra, ma la riconduce piuttosto a uno schema che definisce atteso e largamente diffuso a Roma nell'ambiente papale, sia nella pittura monumentale sia nei manoscritti, di solito associato alla *traditio legis*. Lo schema prevede al centro l'immagine di Cristo in maestà o dell'apostolo Pietro che consegna a due personaggi situati dall'una parte e dall'altra dei montanti del trono le insegne delle loro funzioni: in entrambi i casi, che si tratti del Cristo in maestà o di san Pietro, lo schema è teso a designare i due principi del governo, lo spirituale e il temporale, ma soprattutto a esaltare la gloria del personaggio centrale, metafora visibile del papa. La miniatura matildica si conformerebbe allora all'esempio proposto dagli stessi papi a partire dal VI secolo e, più tardi, nel corso dell'VIII: «Par la représentation mariale s'affirme une souveraineté territoriale et spirituelle».<sup>56</sup> Con la differenza però che, mentre a Roma in queste raffigurazioni si incontravano il livello del potere ecclesiale e il livello della definizione di un concreto controllo politico sul territorio, la rappresentazione di Matilde di Canossa vide un irraggiamento circoscritto all'esercizio della sua giurisdizione sul suo *dominium*.

In realtà l'analisi di Russo non appare completamente convincente perché lo schema della *traditio legis* con il Cristo al centro, attestato – e non solo a Roma – ancora nel corso del secolo XI, appare compositivamente assai diverso dallo schema della miniatura donizoniana e dell'ana-

<sup>54</sup> RUSSO, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident* cit., pp. 247-248.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 247: «Matilde di Canossa si insinua all'interno di questa vena di rappresentazione soltanto perché è diventata l'immagine di Maria in ragione della sua devozione privata e dei diversi attributi direttamente tratti dalla Madre di Dio».

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 248: «Attraverso la rappresentazione mariale si afferma una sovranità territoriale e spirituale».

loga, compositivamente, miniatura dell'evangelario della scuola di Reichenau: non fosse altro per il fatto che, nel primo caso, il personaggio al centro è colui che dà ai personaggi a lato, nell'altro caso invece è colui che riceve. Ne deriva che nello schema della *traditio legis* il dono viene fatto da chi è più importante a chi lo è meno, mentre nell'altro sono i personaggi minori a donare al re. Del modello "romano", che non è solo romano ma è usato anche in ambito imperiale, si trova attestazione, per esempio, nell'immagine dedicatoria dell'Evangelario di Goslar, prodotto nello scriptorio di Echtenar intorno al 1051 e attualmente conservato a Upsala.<sup>57</sup> L'immagine riproduce Cristo in trono con le mani che appoggiano sulle teste dei due sovrani, alla destra l'imperatore Enrico III e alla sinistra l'imperatrice Agnese. Lo schema rappresentativo della miniatura donizioniana è invece di tipo diverso: deriva da un modello che prevede al centro dell'immagine la presenza di un re che riceve doni e non una divinità che li distribuisce. È assai più probabile allora, visto proprio lo schema compositivo, che si intendesse rappresentare Matilde come una regina laica, piuttosto che si volesse farla oggetto di una mimesi "mariale" o *communue sacra*.

D'altronde anche i versi, senza dichiararla esplicitamente, suggeriscono la regalità di Matilde: nel proemio<sup>58</sup> ma ancor di più nella lettera dedicatoria iniziale. Si dice non sia opportuno, afferma Donizone, tessere le lodi di chi è ancora in vita. Ma anche i più grandi poeti dell'Antichità hanno elevato versi splendidi ai potenti, e allora perché non io, si giustifica implicitamente l'autore?<sup>59</sup> Ed è nell'accostamento con questi legittimi

<sup>57</sup> SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige* cit., immagine n. 158 e relativa scheda a p. 233, riprodotta qui alla tavola n. 10.

<sup>58</sup> Una raffinata analisi del proemio che dimostra l'intenzione di attribuire a Matilde tutte le qualità proprie della regalità si trova in CANTARELLA, *Principi e corti* cit., alle pp. 84-87, dove, fra l'altro, si nota che tali qualità non sono quelle proprie di un ritratto "femminile", non sono insomma le doti di una regina, bensì quelle di un «re vero e proprio»: *ibidem*, a p. 86.

<sup>59</sup> DONIZONIS *Vita Mathildis*, Lettera dedicatoria: «Et quia largiente superno opifice vos eis imparem in nulla esse nulla gratia ad totius regni pervenit notitiam, quamvis rex sapiens dicat, ne laudes quemquam in sua vita, tamen quia in nullo deteriorari inde arbitramur vestram auream dignitatem seu scientiam, reperiamusque a precipuis poetis antiquis potestatibus exhibita carmina laude dignissima, utpote Horatius Octaviano Augusto scribit: "Presenti tibi maturos largimur honores", id est, "te vivente scribimus de te carmina", et ut doctissimus poetarum eidem Augusto detulit gratissima ex ipso carmina, a quo libertate accepta iterum exultans in laude eiusdem cesaris metra protulit talia: "Ante leves

manti predecessori che emerge il parallelismo sotteso fra Matilde e i re: lodato in vita prima di Matilde era stato infatti Ottaviano Augusto da Orazio e da Virgilio.

### Scettri vegetali

Un poema dinastico, quello di Donizone o un pamphlet politico di esaltazione del principato come forma di governo in sé, in cui la mimesi della regalità operata su Matilde serve al solo fine di legittimare il “regno” di cui era stata al vertice e richiedere con ciò al nuovo imperatore, Enrico V, un’assicurazione di continuità in tale direzione? Un elemento a prima vista secondario delle miniature può aiutarci a proporre una chiave di lettura in questo senso: si tratta dei simboli vegetali, rami o verghe fiorite e fiori, presenti e abbondanti in tutte le miniature che rappresentano i membri della parentela.

Il poema secondo Huth merita l’etichetta di letteratura genealogica, ma la finalità dinastica della rappresentazione emerge a suo parere in modo più forte nelle miniature piuttosto che nei versi. In questo senso egli attribuisce grande importanza alla lettura dei simboli floreali/arbori che i diversi membri della discendenza hanno nelle mani: per Huth il fiore è il simbolo allo stesso tempo della continuità biologica e dinastica del gruppo. Il punto di forza della sua affermazione appoggia proprio sulle eccezioni alla “regola” degli elementi vegetali e fioriti nelle mani dei *principes* canusini: sono presenti soltanto nelle miniature dinastiche, per così dire, quelle cioè che rappresentano le famiglie e i marchesi in trono, nelle miniature d’azione, invece, quelle relative alle reliquie e quella che rappresenta Enrico IV penitente, Atto nel primo caso e Matilde nel secondo hanno le mani vuote.

Rispetto al ramo fiorito che hanno nelle mani Atto prima, e poi Tedaldo, Bonifacio e infine Matilde, Huth abbandona l’interpretazione dinastica e riprende quella di Werner Goetz che lo assimila a uno scettro a forma di pianta, reminiscenza di un simbolo di potere già usato dai re longobardi, detto anche *ramus arboris*, un simbolo che richiama a un po-

ego pascentur in ethere cervi / et freta destituent nudos in littore pisces / ante pererratis  
amborum finibus exul / aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim / quam nostro il-  
lius labatur pectore vultus”».

tere di ambito giuridico, effetto dell'originaria coscienza che lì dove governa un vero re mandato da Dio germoglia una nuova vita dal duro legno.<sup>60</sup> La verga fiorita che Bonifacio e Matilde tengono nelle mani, reggendola stringendo fra le dita l'anello d'oro posto al centro del ramoscello che ne sottolinea il carattere di insegna del potere,<sup>61</sup> diventa allora per Goetz come per Huth, il simbolo del potere per così dire funzionariale della discendenza, mentre gli altri elementi floreali sono stati invece considerati dallo stesso Huth così come da Chiara Frugoni quali simboli della fertilità e della continuità dinastica della stirpe.<sup>62</sup> Soltanto Rodolfo, il primo figlio di Atto, premorto al padre, e i due vescovi della famiglia infatti non hanno fiori nelle mani: Rodolfo è l'unico personaggio rappresentato a mani vuote e i vescovi hanno il pastorale proprio della loro funzione;<sup>63</sup> ma un'incrinatura di questa interpretazione si può riscontrare nell'immagine di Corrado, il fratello di Bonifacio che muore senza lasciare eredi e che pure porta un lungo fiore stretto nella mano destra.

### E il *fleur de lys*

Forse però, guardando con attenzione alcuni di quei simboli vegetali si può provare a identificare qualche ulteriore elemento per chiarirne la simbologia, non necessariamente e non univocamente, a mio parere, dinastica.

È infatti vistosamente presente nelle mani di alcuni canossani un fiore particolare, il giglio. Il giglio, o *fleur de lys*, in base alle ricerche di Anne Lombard-Jourdan,<sup>64</sup> è un simbolo che, nato in epoca tardoantica dall'unione della croce con il *chrismon*, la «christianisation d'un signe solaire»,<sup>65</sup>

<sup>60</sup> W. GOEZ, *Markgräfin Mathilde von Canossa (\*1046-1115)*, in GOEZ, *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemein-historischen Kontext*, Darmstadt 1983, pp. 175-201, in particolare p. 176.

<sup>61</sup> HUTH, *Bildliche Darstellungen von Adligen* cit., p. 103.

<sup>62</sup> HUTH, *Bildliche Darstellungen von Adligen* cit., p. 112 e FRUGONI, *Per la gloria di Matilde* cit., pp. 50-51.

<sup>63</sup> HUTH, *Bildliche Darstellungen von Adligen* cit., pp. 111-112.

<sup>64</sup> A. LOMBARD-JOURDAN, *Fleur de lis et Oriflamme: signes celestes du royaume de France*, Paris 1991.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 49-94.



prima di diventare, dal secolo XII in avanti, emblema e simbolo della dinastia regia francese,<sup>66</sup> caratterizza e segna la legittimità del potere regio in generale: ancora nel pieno XIII secolo in una miniatura celeberrima Federico II di Svevia viene rappresentato con una corona gigliata e *fleur de lys* nella mano destra.<sup>67</sup> Il giglio infatti è simbolo antichissimo di regalità<sup>68</sup> che viene usato nella maggior parte dei regni medievali.<sup>69</sup> Schramm segnala a tale proposito che nel patrimonio del monastero di S. Denis esistono o sono esistite almeno tre corone decorate con i gigli attribuibili alla piena età carolingia; una corona gigliata si trova anche in alcune miniature che rappresentano Carlo il Calvo. Così come già in età carolingia si trova la prima attestazione dell'uso del giglio sopra gli scettri: Sedulio Scoto a metà del IX secolo compose un *certamen* nel quale la rosa e il giglio si contendono la palma di simbolo della regalità:<sup>70</sup> la rosa orgogliosa sostiene che «Purpura dat regnum, fit purpura gloria regni: / regibus ingrato vilescunt alba colore», mentre il giglio risponde «Me decus auricomum telluris pulcher Apollo / diligit ac niveo faciem vestivit honore» rivendicando così oltre alla porpora, un diverso colore della divinità solare, metafora prima della regalità, il bianco. Il poeta risolve il conflitto alla pari: mentre lo splendore della rosa «claret in orbe», i gigli «regia sed nitidis dominantur sceptris».

Nel secolo XI il giglio è una presenza costante al vertice dei piccoli scettri che, nei sigilli, gli imperatori salici in trono tengono nella mano destra.<sup>71</sup> Giglio che è raffigurato ancora, oltre che nei sigilli, nell'immagine dedicatoria dell'Evangelionario di Goslar,<sup>72</sup> l'immagine che, come si è già detto, riproduce Cristo in trono con le mani che appoggiano sulle teste dei due sovrani, alla destra l'imperatore Enrico III e alla sinistra l'imperatrice Agnese. È

<sup>66</sup> P. E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, Weimar 1939, pp. 204-215.

<sup>67</sup> Si tratta della miniatura che raffigura Federico II in trono con un falcone a lato del *De arte venandi cum avibus*, di cui si veda la recentissima edizione a cura di A. L. Trombetti, Roma-Bari 2002.

<sup>68</sup> PASTOUREAU, *Une histoire symbolique* cit., p. 103.

<sup>69</sup> SCHRAMM, *Der König von Frankreich* cit., pp. 204-215.

<sup>70</sup> SEDULII SCOTTI *De rosa liliique certamine idem Sedulius cecinit*, in MGH *Poetae Latini aevi Carolini* III, ed. L. Traube, Berlin 1896, n. LXXXI, pp. 230-231.

<sup>71</sup> Si vedano per esempio i sigilli di Corrado II e di Enrico IV riprodotti in SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige* cit., rispettivamente ai nn. 132 e 169, e qui alla tavola 11.

<sup>72</sup> *Ibidem*, immagine n. 158 e relativa scheda a p. 233.

una rappresentazione che mette sullo stesso piano entrambi i membri della coppia regnante – e già si tratta di un'anomalia – e inoltre, secondo Percy Ernst Schramm, si tratta del primo e unico caso di regina che porta uno scettro.<sup>73</sup> Al vertice del piccolo scettro si trova appunto il giglio.<sup>74</sup>

Giglio che compare pure al vertice del lungo scettro che un re biblico, Davide o Salomone, stringe nella mano destra in una delle miniature che decorano la cosiddetta Bibbia di Enrico IV prodotta in Italia centrale nel terzo quarto del secolo XI e donato al monastero di Hirsau dall'imperatore<sup>75</sup>.

Nelle nostre miniature, compare per la prima volta, nella sua forma più stilizzata, nelle mani del giovane Tedaldo<sup>76</sup> nel quadro che illustra la discendenza di Atto e di Ildegarda. Nella miniatura successiva, Tedaldo non ha più nelle mani il giglio ma una palma fiorita mentre il *lys* si trova nelle mani della moglie Guillia, donna che proveniva da una discendenza di rango marchionale.<sup>77</sup> Solo Tedaldo e Guillia hanno nelle mani il *fleur de lys* nella forma stilizzata che si può riscontrare nei sigilli regi e nell'evangelario di Goslar: si può pensare allora che esso intenda esprimere simbolicamente il raggiungimento da parte della dinastia di un rango principesco, connesso con l'esercizio di poteri di rango marchionale – tradizionalmente riservati ai *principes* –, che facevano entrare i Canossa nell'ambito dell'aristocrazia più strettamente legata, anche attraverso legami

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>74</sup> Cfr. il particolare alla tavola n. 12.

<sup>75</sup> L'immagine del re biblico è riprodotta in *Das Reich der Salier 1024-1125*, Katalog zur Ausstellung des Landes Rheinland-Pfalz, Sigmaringen 1992, p. 305 e relativa scheda a p. 304, e qui alla tavola n. 9. Il re è identificato con Davide o Salomone da SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige* cit., p. 245 e la scheda più completa del manoscritto si deve allo stesso P. E. SCHRAMM, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser: ein Beitrag zur Herrscher-geschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich 2. (768-1250)*, München 1962, pp. 176-177.

<sup>76</sup> Nel codice alla c. 20r.

<sup>77</sup> Willa è detta «ducatrix» da Donizone nel testo del poema (v. 452) e «comitissa» nella didascalia della miniatura: il nome e l'attributo marchionale hanno fatto pensare a una sua appartenenza alla famiglia marchionale di Spoleto e di Toscana: BERTOLINI, *Bonifacio* cit. p. 96. La comproprietà di beni indivisi a metà del secolo XI dei Canossa con discendenti degli Ucpoldingi induce a ritenere assai probabile l'appartenenza della donna alla discendenza: A. PALLAVICINO, *Le parentele del marchese Almerico II (945-954)*, in *Formazione e strutture dei ceti dominanti nel Medioevo: marchesi, conti e visconti nel regno italico (secc. IX-XII)*, a cura di A. Spiccianni, Atti del III convegno (Pisa 18-20 marzo 1999), Roma 2003 (Nuovi Studi Storici 56), pp. 233-319.

parentali, al re. Un giglio stilizzato, che ha perso le sue caratteristiche concrete – è disegnato in rosso – che ridiventa però carnoso e realistico nelle mani di Beatrice, anche se resta di colore rosso: un *fleur de lys* anche questo? Non si può dire con certezza: certo è che Beatrice «genita stirpe regali» è forse la più legittimata a portarlo, se lo si vuole interpretare come simbolo di regalità piuttosto che di fertilità. E la miniatura, che vede Beatrice sola in trono senza altri simboli d'autorità, e certo non in veste di madre, induce a pensarlo. E indusse a interpretare il simbolo come *fleur de lys* anche il miniatore del codice "Reggiano"<sup>78</sup> che pone in mano a Beatrice un giglio stilizzato<sup>79</sup> analogo a quello posto anche nelle mani di Tedaldo giovane<sup>80</sup> e di Guillia.<sup>81</sup> E del tutto simile a quello che si trova sopra al piccolo scettro che sostituisce, nel codice "Reggiano"<sup>82</sup> così come nel "Lucchese",<sup>83</sup> la vega fiorita nella mano destra di Matilde in trono nella miniatura dedicatoria.

Il che ci pare autorizzare, almeno in via di ipotesi, anche noi a farlo.

<sup>78</sup> Cfr. *supra*, nota 51.

<sup>79</sup> La miniatura, a c. 26v del codice, è riprodotta in *Matilde e Canossa* cit., p. 59 e qui alla tavola n. 13.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 51, a c. 16v del codice e qui alla tavola n. 14.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 55, a c. 17v del codice e qui alla tavola n. 15.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 45, a c. 5r del codice e qui alla tavola n. 8.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 45, a c. 3r del codice e qui alla tavola n. 16.





Tavola 1 – Matilde in trono riceve il poema da Donizone (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 7v).



Tavola 2 – Matilde, l'abate di Cluny ed Enrico IV (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 49r).



Tavola 3 – La famiglia di Atto (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 20v).



Tavola 4 – La famiglia di Tedaldo (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 21v).





Tavola 5 – Il marchese Bonifacio (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 28v).



*Tavola 6* – Beatrice di Lorena (Cod. Vat. Lat. n. 4922, c. 30v).



*Tavola 7* – Enrico III riceve un evangelario dall'abate di Reichenau (Berlino, Staatliche Museen, ms. 78 A 2, c. 1v).



*Tavola 8 – Matilde in trono riceve il poema da Donizone (codice “Reggiano”, Bibl. Com. Reggio Emilia, ms. Turri E 52, c. 5r).*



*Tavola 9* – Re biblico (Davide o Salomone) con in mano uno scettro gigliato (Bibbia di Enrico IV, Monaco di Baviera, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm. 13001, c. 24v).



*Tavola 10* – Enrico III e l'imperatrice Agnese (Evangeliario di Goslar, Uppsala, Universitetsbibliotek, Cod. C. 93, c. 3v).



*Tavola 11* – I sigilli di Corrado II e di Enrico IV.



*Tavola 12* – L'imperatrice Agnese regge nella mano un piccolo scettro con il giglio al vertice (Evangelario di Goslar, Uppsala, Universitetsbibliotek, Cod. C. 93, c. 3v) particolare.



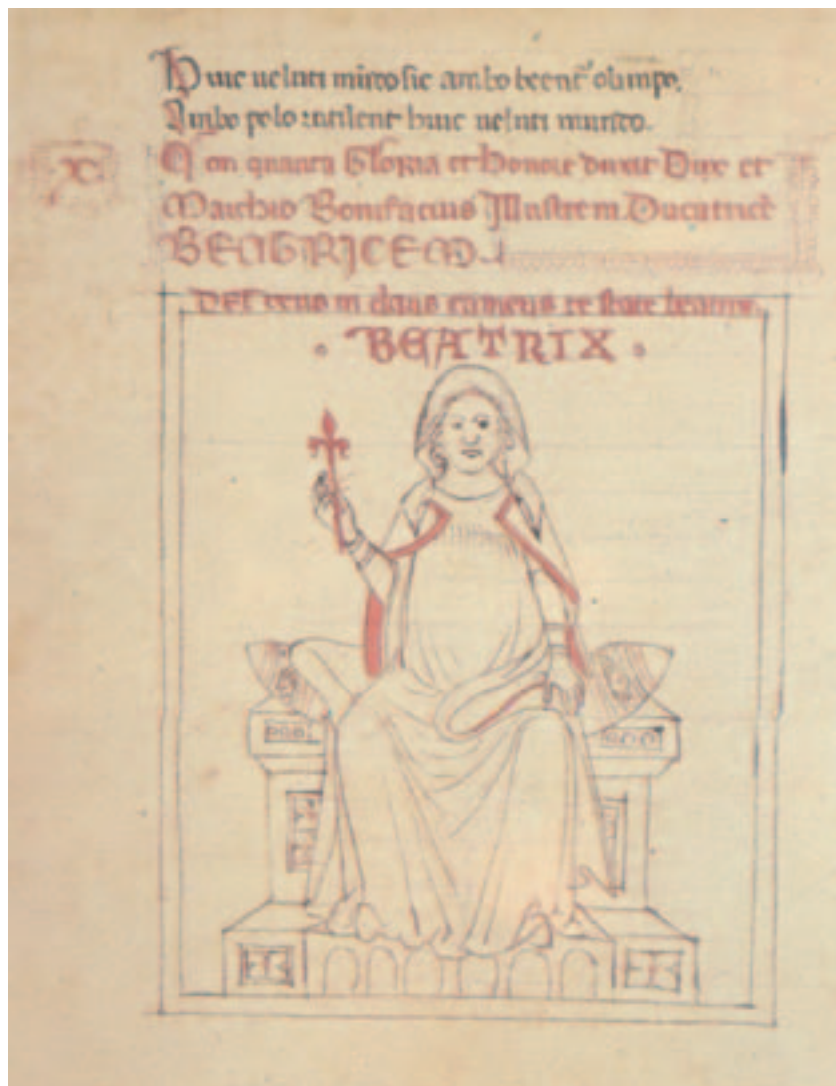


Tavola 13 – Beatrice di Lorena (codice “Reggiano”, Bibl. Com. Reggio Emilia, ms. Turri E 52, c. 26v).



*Tavola 14* – La famiglia di Atto (codice “Reggiano”, Bibl. Com. Reggio Emilia, ms. Turri E 52, c. 16r-v).

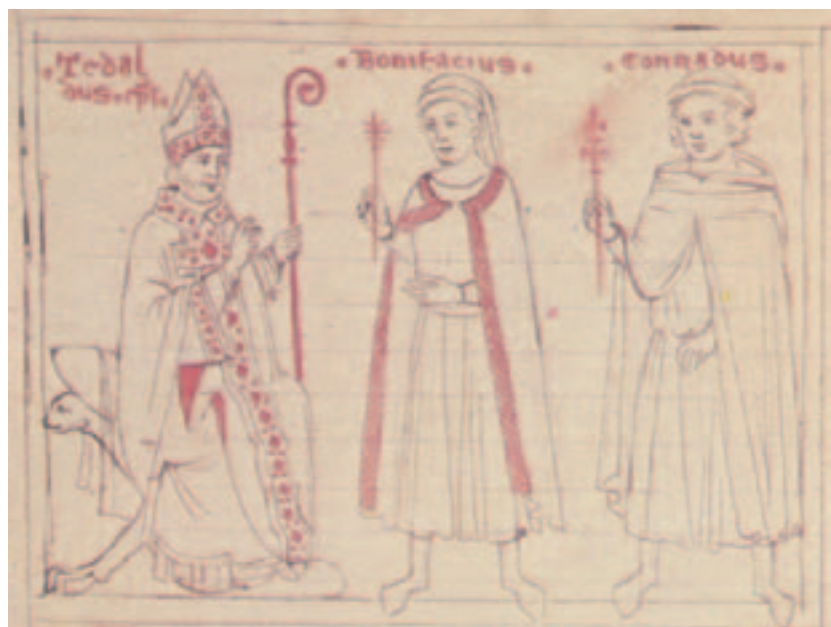


Tavola 15 – La famiglia di Tedaldo (codice “Reggiano”, Bibl. Com. Reggio Emilia, ms. Turri E 52, c. 17r-v).



*Tavola 16* – Matilde in trono riceve il poema da Donizone (codice “Lucchese”, Biblioteca Governativa di Lucca, ms. 2508, c. 3r).

## DUE NOTERELLE CLUNIACENSI\*

GLAUCO MARIA CANTARELLA

### Cluny, la morte e Roma all'inizio del XII secolo

A volte ci sono piccole precisazioni che è bene fare non soltanto per una questione di puntualità scientifica, ma anche perché attraverso di esse si possono aprire prospettive nuove, o almeno spiragli. Questo sembra il caso di cui faremo cenno qui.

Parecchi anni fa, raccontando di Ugo di Semur, abbiamo scritto: «Nel 1058, a Firenze, assisté all'agonia e alla morte di Stefano IX, contribuendo in modo determinante, dicono gli agiografi, a liberarlo dalle incursioni del Maligno». Di recente abbiamo dovuto precisare, *en passant*, che si tratta di una notizia che, ovviamente, risale al secolo XII; di più, agli anni dell'abbaziate di Ponzio di Melgueil (1109-1122/26), anzi al 1120 visto che essa si trova nella *Vita* scritta da Egidio di Tuscolo, cardinale cluniacense; meglio, *uno dei pochi* cardinali cluniacensi.<sup>1</sup> Ma vediamo il passo in questione:

«Per ipsum Spiritu sancto cooperante diuersae professionis et potentiae magnates, quasi ex aliqua turbida tempestate in portum, sic ex seditiosa et tumultuosa uita ad quietem monastici otii se conferebant. Eius gratia Stephanum papam non fugit, qui cum in ciuitate Florentiae ualeitudine constrictus decumberet, adueniente sancto Hugone inimicum recedere, exeunte eodem adcedere circumstantibus protestatus est. Quare ne infederabilis infestationibus hostis urgeretur, sedulitatem ipsius iugiter

\* Dato il carattere di *serie di spigolature*, più che di *mesa a punto*, delle pagine che seguono speriamo che ci si vorrà perdonare l'autoreferenzialità più ridondante del solito, che mira soltanto a semplificare l'apparato di note per evitare di renderlo eccessivo rispetto al corpo del testo.

<sup>1</sup> Cfr. i nostri *I monaci di Cluny*, Torino 2005<sup>4</sup> (ma 1993<sup>1</sup>), p. 187; *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Roma-Bari 2005, pp. 63-64. *Cluny tra passato e futuro nelle «Vite» di sant'Ugo*, in *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico*, Milano-Novara 1983, pp. 19-20.

exorabat, cuius presentia insidiator confundebatur. Iamque malignos incursus lacrimae patris longe remouerant, cum uir apostolicus in sinu presidentis animam exalauit; cuius manibus digne compositus traditus est sepulturae». <sup>2</sup>

Stefano IX, cioè, avrebbe rischiato di avviarsi per lo stesso dubbio percorso di Benedetto VII, riscattato dal Tartaro per le preghiere di Odilone come aveva testimoniato Jotsaldo e certificato un altro cardinale (e che cardinale!), Pier Damiani? Ora, è normale che il diavolo tenti i moribondi, se è vero che a Cluny si dice che ha tentato perfino quell'uomo santo che era Odilone: ma un papa può davvero aver bisogno della presenza dell'abate di Cluny per sfuggire alle insidie demoniache?

La domanda è mal posta. Meglio: *nel 1120* un papa ne ha davvero bisogno?

L'attenzione alla datazione sposta tutto e rende necessario porsi qualche problema. L'aneddoto può apparire interessante, o curioso, o soltanto e pienamente *cluniacense*, e tuttavia: dopo le acquisizioni della Chiesa romana con Gregorio VII e con i suoi successori una notizia come quella di Egidio suscita almeno qualche interrogativo, ma in realtà dovrebbe provocare (avrebbe già dovuto farlo) non poco stupore. A Cluny, dunque, si continuava a pensare e a sostenere che i papi potessero essere soggetti alla tentazione della dannazione, come tutti? Questo, anzi, era sostenuto proprio da un cardinale della Chiesa romana? Evidentemente ciò poneva Cluny, e a maggior ragione Egidio di Tuscolo, fuori dell'ortodossia *romana*, cioè *cattolica*. Il papa avrebbe dovuto essere al riparo, se non altro perché garantito dalle preghiere di Cristo (secondo Luca 22.32, che aveva se-

<sup>2</sup> GILONIS *Vita sancti Hugonis abbatis*, ed. H.E.J. COWDREY, *Two Studies on Cluniac History, 1049-1109*, «Studi Gregoriani» XI (1978), I.VII, pp. 56-57. Riportiamo anche la fedele traduzione di D. TUNIZ, in *Cluny e il suo abate Ugo* cit., p. 60: «Per mezzo suo, con l'aiuto dello Spirito Santo, uomini nobili di diversa condizione e di diverso grado di potere da un'esistenza tumultuosa e violenta giungevano alla pace della vita monastica, quasi approdassero al porto salvandosi da una tremenda tempesta. La sua grazia soccorse anche papa Stefano IX. Quando, colpito da un'infermità, giaceva ammalato a Firenze, egli dichiarò a coloro che gli stavano intorno che all'arrivo di Ugo il diavolo fuggiva, per ritornare quando l'abate si allontanava. Perciò, per non essere sottoposto alle tentazioni dello sleale nemico, richiedeva continuamente la sua assidua presenza, poiché essa vinceva l'insidiatore. Già le lacrime dell'abate avevano respinto lontano gli assalti del maligno quando il pontefice rese lo spirito tra le braccia di Ugo, suo difensore. Fu sepolto dopo che l'abate lo ebbe degnamente composto sul letto di morte».

gnato come una specie di filo rosso il sec. XI dal *Frammento A* a Gregorio VII, e poi aveva salvaguardato lo scandalosissimo Pasquale II),<sup>3</sup> e come pensare che Cristo non lo tutelasse proprio nell'ora più importante, quella del *transitus*? e che essere l'epifania dell'ortodossia non valesse nulla nell'ora della morte? che per garantire un papa fossero necessarie le «lacrimae patris»? e che il passaggio verso la vita eterna dovesse essere monopolio esclusivo dei cluniacensi? Sembrerebbe una strana manifestazione dell'orgoglio cluniacense. Il fatto è che si inserisce in un contesto, in realtà, omogeneo.

Un contesto che si avvia da lontano, dalle tensioni ricorrenti fra Ugo e lo stesso Gregorio VII e di cui la prima frase del brano che abbiamo citato («Per ipsum Spiritu sancto cooperante diuersae professionis et potentiae magnates, quasi ex aliqua turbida tempestate in portum, sic ex seditiosa et tumultuosa uita ad quietem monastici otii se conferebant») sembrano serbare un qualche ricordo se si pensa al fatto che il 2 gennaio 1079 il papa aveva dettato una lettera di insolita durezza nella quale accusava l'abate di Cluny di aver badato soltanto agli interessi della propria abbazia perché vi aveva accolto il duca di Borgogna lasciando nelle peste la Chiesa romana, di aver scelto la pace della codardia rispetto alla lotta per la fede...<sup>4</sup> E poi c'erano state le tensioni persino con il papa proveniente da Cluny, Urbano II,<sup>5</sup> e la freddezza chiaramente percepibile (e fermamente ricambiata) dei cluniacensi di fronte all'elezione di Pasquale II.<sup>6</sup> Per non dire dell'atteggiamento irrituale di Ponzio di Melgueil immediatamente dopo la sua elezione, e della sua (verisimile) opposizione contro il papa nel 1111. E, naturalmente, del fatto che Ponzio sembra essersi trovato più al fianco di Enrico V che di Pasquale II.<sup>7</sup> Uno stato, vale a dire, di tensione latente e di lunga durata.

(Ma ci si potrebbe anche chiedere: non può essere che la sintonia con i papi sia stata perfetta, perché improntata al reciproco interesse, soprattutto negli anni di Leone IX e di Alessandro II? Quando cioè il primo legittimava

<sup>3</sup> Cfr. *Il sole e la luna* cit., p. 38 e sgg.; *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997, pp. 63 e sgg., 131 e sgg., 148-153.

<sup>4</sup> Cfr. *Il sole e la luna*, pp. 6-7, 32, 130, 205-208, 244.

<sup>5</sup> Solo perché è molto riassuntivo rinviamo al nostro *Urbano II*, in *Il grande libro dei Santi*, III, Cinisello Balsamo 1998, pp. 1908-1912.

<sup>6</sup> *Pasquale II e il suo tempo* cit., pp. 29-31.

<sup>7</sup> *Pasquale II e il suo tempo* cit., pp. 127-129, 167-168.

la perlomeno imperfetta successione di Ugo ad Odilone, e il secondo otteneva il sostegno di Cluny nello scisma con Cadalo grazie all'intervento di Pier Damiani sul vescovo di Mâcon e con l'inserimento della grande festa cluniacense, quella dei defunti, nel calendario liturgico della Chiesa romana...)<sup>8</sup>

In questo quadro ci sarebbe stata solo una stonatura, ma molto profonda: quella rappresentata dalla legazione di cui sarebbe stato incaricato proprio Ponzio nel 1112, e proprio nella Spagna che era stata oggetto delle attenzioni (e delle contraddizioni) di Pasquale II; salvo il fatto che si trattava di un errore della storiografia, dovuto alla profondità della suggestione che Cluny è capace di esercitare sugli studiosi, e che è stato inevitabile correggere sia pure in ritardo: l'abate di Cluny non aveva proprio nulla a che fare con la legazione spagnola del 1112-1113 come aveva ipotizzato il Bishko nel 1957 e da allora avevamo ripetuto tutti.<sup>9</sup>

Ritorniamo alla data di composizione della *Vita* di Egidio di Tuscolo. Come si può evitare di pensare alle frizioni in occasione dell'elezione di Callisto II e allo schiaffo che una Cluny apparentemente trionfante aveva dovuto subire? È vero che non possiamo avere certezza sulla candidatura di Ponzio alla Sede Apostolica, perché è riferita soltanto da una fonte abbastanza periferica, anche se non per questo necessariamente peggio informata, come la *Historia Compostelana* (anzi, forse con ottime informazioni proprio per la frequenza delle relazioni con la Curia romana cui era obbligata, come è ben noto, la sede di san Giacomo...)<sup>10</sup> Comunque non è tanto questo l'importante, quanto il fatto che una candidatura dell'abate di Cluny potesse essere ritenuta *verosimile* benché estranea a tutta la storia cluniacense. Davvero si riteneva che Cluny pensasse di poter aspirare a conquistare il culmine della cristianità? Davvero si pensava che nell'età di Ponzio a Cluny dovesse essere riconosciuto il vertice della gloria? Il che, del resto, non stonerebbe con il tenore trionfante delle opere scritte nell'abbazia proprio sotto il suo abbaziate, e nemmeno con il profumo di santità che quell'abate controverso continuò ad emanare nonostante fosse morto nello scandalo della scomunica, parola di Pietro il Venerabile.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Rinviamo alla seconda di queste noterelle; cfr. *Il sole e la luna* cit., p. 59.

<sup>9</sup> *Per un riesame della legazione papale in Spagna nel 1112*, «Hispania Sacra» XLVIII (1996), pp. 561-567. Cfr. invece *I monaci* cit., pp. 239-240 (ma anche 319-322!).

<sup>10</sup> *I monaci* cit., p. 241 e sgg.; *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, pp. 143-145.

<sup>11</sup> *I monaci* cit., p. 251.



Ma allora a Cluny si riteneva forse che qualcosa del corso del papato e della Chiesa degli ultimi cinquant'anni dovesse essere sottoposto a verifica e a ripensamento? Naturalmente è ovvio e immediato pensare alle innovative interpretazioni di Cinzio Violante (1960, 1981), sulla progressiva emarginazione del monachesimo, e in special modo di quello cluniacense, dai disegni della Sede Apostolica.<sup>12</sup> Del resto le ricerche posteriori dovrebbero avere ormai reso abbastanza chiaro che le convergenze fra Cluny e la Sede Apostolica furono assai meno sistematiche di quanto si poteva ritenere prima del rinnovamento degli studi sulla Riforma romana del secolo XI. Dunque, potrebbe essere legittimo pensare ad un'abbastanza trasparente tentativo della *cultura politica* cluniacense di ribadire l'unicità e l'insostituibilità della propria istituzione: Stefano IX, in fondo, era stato un monaco, anzi: l'abate di Montecassino... Quella Montecassino che aveva patito il gravissimo scandalo di nove anni prima, con le dimissioni forzate del suo abate (cardinale vescovo anche lui, Bruno di Segni), con la basilica violata dalle armi dei sostenitori del suo successore imposto dalla Sede Apostolica... Quella Montecassino, insomma, per la quale il recente passato non avrebbe potuto testimoniare come di un porto di pace monastica...<sup>13</sup> E di ribadire altresì l'autonomia di pensiero di Cluny rispetto ad una superiore ortodossia mai veramente condivisa, e caso mai *subita*, come dimostravano proprio i casi di Ponzio con Pasquale II.

Forse c'è anche un'altra possibilità, che non esclude la precedente. La notizia potrebbe essere inquadrata in un tentativo di comporre, nel fulgore della gloria mai più grande (e celebrata contemporaneamente dall'*Epistola* scritta dal monaco Ugo: sotto il segno di quella stessa trinità che, se vogliamo prestar fede a Orderico Vitale, Ponzio avrebbe invocato l'anno precedente durante il concilio di Reims), le tensioni già emerse all'in-

<sup>12</sup> C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI)*, in *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, pp. 153-242; VIOLANTE, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, Atti del Convegno storico celebrativo del IX centenario della fondazione del priorado cluniacense di Pontida (22-25 aprile 1977), I-II, Cesena 1979-1981, II, pp. 521-664.

<sup>13</sup> Cfr. *Bruno di Montecassino o il disagio del primato romano*, in *L'età dell'abate Desiderio*, III, 1: *Storia, arte e cultura*, Montecassino 1992 [ma 1995], pp. 483-491; *Pasquale II e il suo tempo* cit., p. 122 e sgg. Certo appare abbastanza arduo sottoscrivere l'opinione del Cowdrey a proposito del successore di Bruno: «Gerard was canonically and freely elected by the monks» (H.E.J. COWDREY, *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford 1983, p. 221).

terno dell'organizzazione cluniacense, che si stava rivelando zoppicante e (che scandalo!) imperfetta.<sup>14</sup> Potremmo trovarci di fronte al tentativo di temperare e affogare le tensioni in un codice retorico, nella creazione di un tessuto di comunicazione, sovraccarico, ridondante, stupefacente, barocco, abbagliante del fulgore di una gloria passata, presente e futura, al riparo della quale porre tanto la struttura complessa e disorganica e frantumata lasciata da Ugo quanto il suo potentissimo abate, successore e soprattutto *erede* di Ugo e dei suoi problemi. Cluny è *perfetta*, è inimmaginabile toccarla! dicono le *Vitae* fatte scrivere da Ponzio, alla vigilia (noi lo sappiamo) degli anni di crisi più fosca e profonda ma forse (noi non lo sappiamo) non più imprevedibile o imprevedibile...<sup>15</sup> Una manifestazione dell'orgoglio cluniacense, allora, più disperata che strana...

Si tratterebbe (*si potrebbe trattare*) di una pista interpretativa diversa e nuova, e per la quale sarebbe necessario cercare verifiche.

Ecco perché può bastare una piccola precisazione, a volte, per dare esiti impensati...

### Qualche idea su Ugo di Semur e i suoi tempi

Quanto segue non sarà niente di più che un bilancio, in forma schematica, delle indicazioni che stanno emergendo sull'abbaziale di Ugo (1049-1109) e che meriterebbero, naturalmente, una verifica approfondita. Che chi scrive sarebbe ben lieto di affrontare se soltanto i crescenti impegni istituzionali e didattici connessi con lo stato di «rivoluzione permanente» dell'università italiana glielo consentissero. Più che di bilancio, in verità, sarebbe forse preferibile parlare di aggiornamento, o se si vuole di messa in linea seriale di alcuni aspetti e temi. O, meglio, di puro e semplice elenco.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Cfr. le osservazioni di ordine generale nel nostro *Polirone cluniacense*, in *Storia di San Benedetto di Polirone*, I: *Le origini (961-1125)*, Bologna 1998, pp. 71-89; e rinviamo a due lavori ormai vecchissimi: *Per l'analisi di una fonte cluniacense: l'Epistola ad domnum Pontium Cluniacensem abbatem*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 87 (1978), pp. 55-87; *Cluny, Lione, Roma (1119-1142)*, «Revue Bénédictine» XC (1980), pp. 267-271; *I monaci* cit., pp. 242-244.

<sup>15</sup> Cfr. ancora le osservazioni in *Cluny e il suo abate Ugo* cit., p. 19 e sgg.; *I monaci* cit., pp. 217-220.

<sup>16</sup> Cfr. *I monaci* cit., pp. 319-322.

L'elezione. Le recenti e recentissime ricerche di Umberto Longo hanno confermato l'impressione di chi scrive che nell'elezione di Ugo si possano rinvenire molti punti oscuri. Un colpo di mano? E se colpo di mano fu, in qual misura Ugo di Semur ne fu l'artefice o l'esecutore? Vale a dire: quanti conti in sospenso si erano accumulati durante il lungo abbaziato di Odilone? Quanti dei *seniores* di Cluny possono aver preferito vedere sul seggio abbaziale un giovane «nuovo» piuttosto che uno di loro?

Il concilio di Reims. Ugo accetta di sottoporsi a quanto richiesto da Leone IX, il giuramento di non essere stato eletto con simonia. Quante ricadute ha questa notizia? Innanzitutto c'è da osservare che se la sua elezione non era stata troppo limpida un qualche sospetto di simonia poteva anche non essere così peregrino... Ma c'è pure da notare che così facendo Ugo adottava un atteggiamento che poteva esser visto come aperta sfida nei confronti di quell'episcopato del regno di Francia che aveva visto i cluniacensi come il fumo negli occhi (pensiamo ovviamente ad Adalberone di Laon) e che, anche se non sappiamo come, perché la questione non appare ancora studiata, difficilmente potrebbe essere considerato estraneo alla politica regia di inibire l'ingresso nel regno ai monaci di Odilone, aprendolo piuttosto a quelli, tanto simili ma paralleli, di Guglielmo da Volpiano;<sup>17</sup> e questo, naturalmente, non doveva accrescere le simpatie generalizzate nei confronti del giovane nuovo abate e dell'istituzione che egli aveva appena iniziato a guidare. Ma tanto meno esse potevano essere accresciute per il fatto che Ugo, dichiarandosi disponibile alla procedura richiesta dal papa, oggettivamente si schierava al fianco di quest'ultimo e dunque di quanto i vescovi del regno potevano sentire come sue pretese: è vero che Leone IX era il papa, ma era anche pur sempre vescovo di Toul (e continuò ad esserlo), vale a dire un membro di un'altra oligarchia, quella del regno di Germania, che aveva avviato la radicale riforma (o, se si preferisce, restaurazione) delle istituzioni ecclesiastiche; una riforma

<sup>17</sup> La questione non è affrontata non tanto e non solo dalla storiografia francese, che non appare interessata a questo tipo di bagattelle (si veda, per fare un solo esempio, il recente dibattito in «Early Medieval Europe» 13 [2005], pp. 387-418) quanto piuttosto ad affermare contro ogni verosimiglianza la propria centralità ad ogni costo (cfr. ad es. il recente *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherches et documents*, a cura di A. VAUCHEZ-C. CABY, Turnhout 2003, che semplicemente, salvo errore, non fa menzione dei fruttuariensi), e che comunque si interroga su altro tipo di problemi, ma neppure nel recente e pregevole *Guglielmo da Volpiano. La persona e l'opera*, a cura di A. LUCIONI, Cantalupa 2005.

episcopale tedesca, non una riforma papale romana: aveva iniziato a diventarlo, papale e romana, solo dopo la triplice deposizione del 1046. La lotta contro la simonia era una delle linee di quella riforma, come si sa, ma nella sede che deteneva il privilegio dell'unzione del re di Francia essa poteva essere intesa come un'ingerenza indebita, ancorché giustificata dalla tradizione e dalla cultura. Dunque a Reims si forma un fronte Cluny-papato, o meglio Ugo-Leone IX: l'abate di Cluny esibisce l'appoggio della potente congregazione che presiede all'azione del nuovo intraprendente papa, cosa di cui quest'ultimo non potrà che essere soddisfatto e anche grato, e contemporaneamente si pone al riparo sotto l'ombra del sostegno fornito all'Apostolico e alla Sede Apostolica. Reims, insomma, potrebbe essere stato un capitolo «esterno» dell'elezione di Ugo?<sup>18</sup>

In forme inverse qualcosa di simile sembrerebbe essere accaduto quattordici anni più tardi.

Scisma di Cadalo. O di Alessandro II. Pier Damiani, uomo che fa parte del gruppo di riformatori costituitosi intorno a Leone IX (o che Leone IX ha costituito intorno a sé), va a Cluny per sostenerla nei confronti del vescovo di Mâcon. Ne risulta un privilegio papale (10 maggio 1063), l'inserimento della grande festa cluniacense dei defunti nel calendario liturgico romano, la riscrittura della *Vita* di Odilone a forse appena una decina d'anni dalla sua elaborazione, e un impegno da parte dei cluniacensi a inserire Pier Damiani nei loro libri di celebrazioni liturgiche; un impegno che Pier Damiani ci attesta non verrà rispettato con la prontezza che ci si sarebbe attesi. Le sue proteste saranno tanto più indicative in quanto non soltanto ci lasciano intendere quanto si potesse essere convinti dell'efficacia delle formidabili preghiere dei cluniacensi, ma anche quanto potesse contare essere inclusi nella rete di relazioni e alleanze di cui quei libri erano attestazione in sé: vale a dire, essere riconosciuti fra gli amici e benefattori di Cluny. Come, reclama Pier Damiani, io ho reso tali e tanti servigi a Cluny, e non lo si vuole riconoscere? Il fatto è, naturalmente, che quei servigi sono stati resi in quanto cardinale di santa romana Chiesa, e anzi di papa Alessandro II. Tale quadro non farebbe pensare

<sup>18</sup> Cfr. *Il sole e la luna* cit., pp. 58-59. Rinviamo anche al nostro *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Negarine di S. Pietro in Cariano 2005, pp. 32-41. Cfr. ora G. BETTINI, *Sinodalità e Leone IX. Bilancio storiografico e prospettive di un problema pre-gregoriano*, «Cristianesimo nella storia» 27 (2005), pp. 499-526.

alla ricerca di alleanze da parte del papa? e al fatto che Ugo, stavolta, è certo disponibile all'alleanza e alla dimostrazione che riconosce come garante e protettore dell'abbazia proprio quel papa e non il suo antagonista, ma contemporaneamente si preferisce non lasciarne troppo in fretta traccia scritta in ciò che costituisce il cuore della cultura cluniacense (e dunque della sua memoria), i *Libri memoriales*?<sup>19</sup> Pier Damiani non trova altro strumento di pressione che ricorrere ad una larvata minaccia di comunicare quei monaci fedifraghi. Ma non lo farà.

Con Ugo, come si sa, si assiste alla grande espansione di Cluny. La congregazione assume dimensioni gigantesche e in poco tempo; le sue strutture istituzionali non verranno adeguate alla crescita, il che nel XII secolo provocherà la sua esplosione. Visto *ex post*, questo è certamente un difetto di direzione. Ma d'altro canto la politica di espansione sembrerebbe coinvolgere molti aspetti se (come indicano certe intuizioni di Riccardo Cristiani, purtroppo non presenti in questa sede e che rappresentano lo sviluppo di certe indicazioni fornite dall'eccellente repertorio di fonti presentato anni fa dalla Cochelin)<sup>20</sup> negli anni '80 del sec. XI si riteneva che la preparazione dei monaci non fosse più adeguata alla tradizione cluniacense, insomma che il reclutamento era stato insoddisfacente: il che sembrerebbe dar ragione a Gregorio VII (1081) quando si opponeva alla designazione di Bernardo di Sahagún come futuro arcivescovo di Toledo perché lo giudicava troppo incolto; che, se da un lato ovviamente deve far pensare a Gregorio VII e ai suoi tentativi di politiche iberiche, dall'altro non può che farci ricordare che Bernardo era stato «cluniacensizzato» solo quando Alfonso VI aveva donato l'abbazia a Cluny perché fosse trasformata in priorato, nel 1080.<sup>21</sup> Insomma, appartenere al sistema cluniacense ed essere affidabile culturalmente non si identificavano più.

<sup>19</sup> U. LONGO, *Riti e agiografia. L'istituzione della «commemoratio omnium defunctorum» nelle «Vitae» di Odilone di Cluny*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano» 103 (2000-2001), pp. 163-200. D. MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Lyon 2001, pp. 216-217. Cfr. *I monaci* cit., pp. 166-169; *Il sole e la luna* cit., p. 64.

<sup>20</sup> I. COCHELIN, *Étude sur les hiérarchies monastiques: le prestige de l'ancienneté et son éclipse à Cluny au XI<sup>e</sup> siècle*, «Revue Mabillon» n.s. 11 [=72] (2000), pp. 5-37.

<sup>21</sup> Sul problema della presenza cluniacense nella penisola iberica, e soprattutto nella storiografia spagnola, è da notare P. HENRIET, *Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, ivi, pp. 135-159. Cfr. *Il sole e la luna* cit., pp. 94-96, 243-244.

Il caso di Bernardo ci porta alle questioni spagnole. Vale a dire alla famosa politica iberica di Ugo di Semur. La grande impresa, il grande investimento del suo abbaziate. Anzi, uno dei suoi grandi investimenti: perché l'altro, di cui normalmente si parla un po' meno, è quello dell'Inghilterra normanna. Non potendo, ovviamente, considerare un investimento quell'almeno ambiguo presente costituito dalla forzata acquisizione di San Benedetto di Polirone.<sup>22</sup>

Ugo, com'è noto, ha rapporti molto stretti e anzi sempre più intimi con un ramo della dinastia pamplonese che con Ferdinando I si era insediata in Castiglia, León, Galizia, e precisamente con Alfonso VI; secondo gli agiografi-storici cluniacensi è stato Ugo a intervenire su Sancio, prima attraverso un certo vescovo di cui non viene fatto il nome, poi, grazie alle prodigiose preghiere dell'abate di Cluny, con l'intervento diretto di san Pietro sul «tiranno» che teneva prigioniero Alfonso.<sup>23</sup> Fino a quando non si cercherà di capire fino in fondo, analizzando e *spreme*ndo tutte le fonti disponibili come e perché Cluny potesse avere tante relazioni, e tanto significative, con la penisola iberica sicuramente non si arriverà a formulare un'interpretazione soddisfacente: si può solo prendere atto del fatto che a partire dal 1073 molti monasteri sono trasferiti a Cluny e tra essi due di particolare rilevanza politica e simbolica: nel 1076 San Zoil di Carrión de los Condes, fondato verso la metà degli anni '60 da doña Mayor, vedova di Sancio Garcés III el Mayor (nonno di Alfonso VI), lungo il cammino che porta a Compostella, fra Burgos e León, e nel 1079 Santa María de Nájera (fondata da uno zio di Alfonso VI, García Sanchez III, morto nel 1054): un classico caso di *Eigenkloster* il primo, insomma, come il secondo. Vale a dire che Cluny è chiamata a presidiare precisamente la memoria della dinastia pamplonese che è all'origine dell'avvento del figlio superstite di Ferdinando I. Non rimane che prendere atto di tutto questo, come del fatto che si potrebbe anche sospettare che le fonti non siano tanto oscure solo per caso e che si dovrebbe forse investigare sulle reti di relazioni che rendevano i Pirenei soltanto una particolarità orografica di non decisiva importanza di una regione che dalla Borgogna si estendeva fino ai regni iberici; il fatto che gli agiografi cluniacensi evocano un vescovo senza nome prima dell'intervento diretto di san Pietro si potrebbe anche interpretare come il suggerimento che Cluny (o il suo abate: ma in

<sup>22</sup> Cfr. *Il sole e la luna* cit., p. 173.

<sup>23</sup> Cfr. GILONIS *Vita sancti Hugonis abbatis* cit., I, 9, p. 59.

quanto Ugo di Semur o in quanto erede della politica dei tempi di Odilone?) aveva la capacità di coinvolgere almeno membri dell'episcopato; e san Pietro, non potrebbe essere la *figura* di una pressione dello stesso abate di Cluny? che potrebbe essere meglio non menzionare direttamente perché in questo modo: 1. si dimostrerebbe una volta di più la provata efficacia delle preghiere cluniacensi 2. si allontanerebbe Ugo dalla circostanza che, poco dopo la liberazione di Alfonso, Sancio fu assassinato...

Comunque, indubbiamente quel che si trova al di là dei Pirenei è considerato di stretta pertinenza cluniacense: deve prenderne atto persino Gregorio VII, costretto a rinunciare all'idea di entrare a partecipare direttamente ai giochi politici della penisola iberica. E rimarrà di pertinenza cluniacense: i matrimoni di Alfonso e delle due figlie suggelleranno l'alleanza con Ugo e con la Borgogna; e l'abate di Cluny, come si sa, avrà abbastanza peso da riuscire a ottenere il pagamento del censo cui si era impegnato Alfonso, cinque anni di arretrati tutti insieme e in un momento molto difficile per il regno...<sup>24</sup> Sarà il caso di notare che nemmeno Urbano II, già maggior priore a Cluny, cercherà di ripercorrere le orme di Gregorio VII? e che colui che succederà a Urbano II, Raniero di San Clemente (poi Pasquale II), troverà un momento significativo della sua formazione politica proprio in una legazione in Spagna che eviterà, come aveva già fatto Urbano II, di contrastare esplicitamente l'operato di Alfonso VI, sancendo così (implicitamente, s'intende!) ancora una volta una sorta di marginalità accettata della Sede Apostolica?<sup>25</sup>

In tutto questo, l'Inghilterra che cosa può entrarci? Forse bisognerebbe chiedersi meglio come mai i duchi di Normandia, che non avevano mai fatto entrare i cluniacensi nel loro ducato diversamente da quanto avevano fatto con i fruttuariensi, all'improvviso li reclamano nel loro nuovo regno: e subito, nel 1066 o poco dopo. Ugo declina con un fare tra lo sdegnoso e l'imperioso l'invito che il Conquistatore gli avrebbe fatto di fornire monaci per impiegarli come membri della rinnovata aristocrazia ecclesiastica del regno,<sup>26</sup> ma a partire dal 1077 Cluny si insedia nell'isola con St. Pancrace di Lewes e inizia una presenza, tutta monastica, destinata a durare. Ugo potrebbe aver voluto evitare che i suoi monaci, e dunque la sua abbazia, si trovassero coinvolti nei complicati giochi

<sup>24</sup> *I monaci* cit., pp. 192-198.

<sup>25</sup> *Pasquale II e il suo tempo* cit., pp. 20-25.

<sup>26</sup> *Letters of Abbot Hugh*, ed. COWDREY, *Two Studies* cit., ep. 1, p. 143.

che videro protagonisti gli uomini-simbolo, Lanfranco di Canterbury, Tommaso di York, Odone, conte del Kent e vescovo di Bayeux, e che dovevano essere abbastanza prevedibili per un uomo avvertito come l'abate di Cluny; ma non ebbe alcun timore di implicare l'abbazia nelle faccende inglesi proprio negli anni in cui Gregorio VII dichiarava la sua affezione per il regno e si appellava al suo re, mentre in compenso cercava di compromettere Cluny nella propria politica (l'affare di Polirone, appunto) e condannava l'operato del suo abate (senza però osar giungere alle estreme conseguenze) perché questi non si adattava a farlo.<sup>27</sup> Ugo, come si sa, rimase sempre piuttosto, se non del tutto, indipendente rispetto alla politica romana: e continuò ad esserlo anche con Urbano II, se è vero che verso la fine del 1096 non era ancora andato a fargli visita (dopo aver praticamente subito quella del suo ex monaco nel 1095) e si piccava di sottolineare il carattere particolare del legame fra Cluny e il papa («aliqui... ad nos ueniunt, quasi ad domesticos uestros, si quomodo eis consulatur uel subueniatur illorum necessitatibus»),<sup>28</sup> proprio negli anni in cui in Lombardia Cluny si era accresciuta con importanti donazioni (strategiche, perché situate in zone di valico e di giacimenti di minerali ferrosi) ad opera di uomini «arciscomunicati» dallo stesso Urbano...<sup>29</sup> Insomma, Ugo appare davvero come venne rappresentato nella miniatura di Donizone: grande, potentissimo, al punto di poter essere il *patronus* politico (oltreché il padrino di battesimo) di Enrico IV, autonomo e *autosufficiente* rispetto ad ogni altra autorità (è ben vero che negli anni in cui venne eseguita quella miniatura probabilmente a Canossa si poteva ritenere preferibile non lasciare tracce di una presenza apostolica...). E allora, sarebbe alla fine tanto azzardato pensare che l'intervento di Cluny in Inghilterra possa essere stato richiesto in ragione delle comprovate capacità di Ugo di fungere da schermo (da schermo supplementare, certo, in quel caso) rispetto alle crescenti pressioni romane? Non

<sup>27</sup> *I monaci* cit., pp. 191-192; F.P. TERLIZZI, *Il primato nell'Inghilterra normanna: i motivi di un conflitto*, in Dpm quaderni - Dottorato 1, Bologna 2003, pp. 47-53. Cfr. *Il sole e la luna* cit., pp. 9-11, 202 e sgg.

<sup>28</sup> *Letters of Abbot Hugh* cit., ep. 5, p. 150. Ci è difficile sottrarci all'impressione che l'atteggiamento di Ugo rassomigli a quello di Bernardo di Clairvaux nei confronti di Eugenio III (cfr. *Principi e corti* cit., pp. 280-285): niente più che un'impressione, sia ben chiaro.

<sup>29</sup> *I monaci* cit., pp. 199-200, 204-205.



dimentichiamo il fatto che proprio nell'area normanna vengono elaborati i trattati del cosiddetto Anonimo Normanno, che quanto meno rappresentano un forte disagio nei confronti del primato romano: meglio, del suo esercizio.

Lo ripetiamo: sono soltanto spigolature. Ma potrebbero contribuire a riconsiderare alcuni aspetti della storia della vicenda cluniacense, oltreché della riforma del secolo XI.

Si apre il tempo della verifica, se si vuole.

La caccia è aperta.



## TRA ODILONE E UGO. NOTE SU UN PASSAGGIO DELLA STORIA CLUNIACENSE<sup>1</sup>

UMBERTO LONGO

La metà dell'XI secolo è un *tournant* altamente significativo per Cluny. Nella notte tra il 31 dicembre 1048 e il primo gennaio 1049 spira l'abate Odilone di Mercoeur, quinto abate dell'abbazia borgognona e protagonista di un lunghissimo regno abbaziale durato più di un cinquantennio nel corso del quale il monachesimo cluniacense si è definitivamente affermato come potenza spirituale, religiosa e politica nell'Occidente cristiano.

Il transito tra Odilone e Ugo di Semur nella carica abbaziale si rivela una tappa essenziale per l'elaborazione della memoria storica e la definizione dell'identità monastica peculiare cluniacense, attraverso la ri/costruzione delle figure abbaziali, – con il recupero della memoria storica e culturale del terzo abate Oddone –, la risistemazione del patrimonio documentario e i nuovi indirizzi dati alla riflessione storiografica cluniacense con una nuova “invenzione” del proprio passato.<sup>2</sup>

In questa prospettiva mi propongo di articolare le pagine che seguono intorno a tre nuclei tematici: la morte dell'abate Odilone; l'elezione dell'abate Ugo di Semur e la ri/scrittura della storia cluniacense nel corso dell'abbaziato di quest'ultimo.

### La morte di Odilone

Sul finire dell'anno 1048 l'abate Odilone ha ormai 87 anni e nell'ultimo periodo del suo abbaziato è stato molto male; il priore claustrale, Adel-

<sup>1</sup> Desidero ringraziare sentitamente Glauco Maria Cantarella per essere all'origine di queste pagine attraverso i suoi studi e l'organizzazione di due seminari del dottorato di Storia Medievale dell'Università di Bologna, nel corso dei quali ho avuto modo di chiarire alcuni aspetti di questo studio grazie anche alla partecipazione attiva e stimolante dei dottorandi. Va da sé che tutto ciò che qui non è chiaro è da imputarsi solo all'autore.

<sup>2</sup> Cfr. G. M. CANTARELLA, *La verginità e Cluny*, in *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI-XII*, (Parma, 19-20 maggio 2000), a cura di C. M. Piastra - F. Santi, Firenze 2004, pp. 45-60, p. 60.

manno, è un suo coetaneo, appartiene alla sua stessa generazione, è anch'egli malandato ed è ormai cieco. Il priore maggiore, Ugo di Semur, è invece giovanissimo, ha appena ventiquattro anni, proviene da una famiglia «consolare» imparentata con i duchi di Borgogna ed è capace e ambizioso.<sup>3</sup> È lontano, o è tenuto lontano da Odilone morente. La morte di Odilone è un evento che scuote in profondità l'universo cluniacense e a Cluny provoca scrittura. La portata dell'avvenimento è testimoniata con ampiezza ed eloquenza dalla imponente produzione letteraria che si sviluppa specificamente intorno al tema della morte dell'abate. Almeno una mezza dozzina di testi, composti immediatamente dopo la morte di Odilone, riflettono l'ideologia cluniacense riguardo il valore della sua esperienza esistenziale, della sua pratica religiosa e la promozione del culto relativo al grande abate. Questi testi documentano anche il peso e l'importanza centrale che viene connessa al tema della morte in ambito cluniacense. Nel corso dell'abbaziato di Odilone, infatti, quella che è stata definita la vocazione funeraria cluniacense si era venuta precisando e si era affermata sul piano delle pratiche religiose e sociali così come nei testi liturgici e normativi.<sup>4</sup>

In particolare è Jotsald di Saint-Claude il grande tedeforo dell'ideologia cluniacense sulla morte e sul ruolo avuto da Odilone.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Il termine «consolare» è impiegato dall'agiografo di Ugo Egidio; sul senso di questo termine nel caso dell'abate cluniacense così come sulla nobiltà della famiglia di Ugo si veda G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 2005<sup>4</sup> (ma 1993<sup>1</sup>), pp. 180-185. Cfr. anche: A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny. (1049-1109)*, Sigmaringen 1993 (Beihefte der Francia, 32), p. 20. Sulla famiglia di Ugo cfr.: F. CUCHERAT, *Semur en Brionnais. Ses barons, ses établissements civils, judiciaires et ecclésiastiques depuis l'an 860 jusqu'à nos jours*, «Mémoires de la société Eduenne» 15 (1887), pp. 251-313; 16 (1888), pp. 95-174; J. RICHARD, *Autour du nom de Semur*, «Annales de Bourgogne» 29 (1957), pp. 145 e sgg.; RICHARD, *Chateaux, chatelains et vassaux en bourgogne aux XIe et XIIe siècles*, «Cahiers de civilisation médiévale» 3 (1960), pp. 433-447; RICHARD, *Les origines d'un grand lignage: les Semur*, «Annales de Bourgogne» 45b (1973), pp. 61 e sgg.

<sup>4</sup> Una testimonianza lampante in tal senso è offerta dal *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*. Cfr. U. LONGO, *Agiografia e riti. L'istituzione della festa dei defunti nelle Vitae di Odilone di Cluny*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 103 (2000-2001), pp. 163-200; cfr. anche: LONGO, *Dialettiche agiografiche, influssi culturali e pratiche liturgiche in ambito monastico. Farfa, Sant'Eutizio e Cluny (XI-XII sec.)*, in *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni*, Atti del Convegno della Società Romana di Storia Patria (Roma 2-4 maggio 1996), Roma 2000, pp. 101-126.

<sup>5</sup> Sulla figura e l'opera di Jotsald si veda anche per la bibliografia precedente: JOTSALD VON SAINT CLAUDE, *Vita des Abtes Odilo von Cluny*, ed. J. Staub, MGH *Scriptores rerum*

Il monaco dedica ben cinque opere al tema specifico della morte di Odilone. L'opera di Jotsald testimonia e al contempo esalta un momento rilevante del processo di elaborazione che si va compiendo nell'ideologia cluniacense con il rilievo attribuito alla rappresentazione della morte e l'affermazione del potere connesso alla preghiera monastica e alla stessa santificazione dell'*ordo cluniacensis* attraverso la figura e l'operato del santo abate Odilone.

Jotsald, che era stato *nutritus* di Odilone come lui stesso dichiara,<sup>6</sup> compone pochissimi anni dopo la morte dell'abate, nei primi anni Cinquanta, la *Vita Odilonis*.<sup>7</sup> Oltre a quest'opera dedica altri quattro testi alla morte di Odilone. Si tratta di due lamenti funebri, il *Planctus de transitu sancti Odilonis*, composto in 141 esametri datilici rimati e il testo ritmico *Ritmus de eodem patre*.<sup>8</sup> Il monaco cluniacense compone anche due

germanicarum in usum scholarum separatim editi 68, Hannover 1999, pp. 11-30; J. STAUB, *Studien zu Jotsalds Vita des Abtes Odilo von Cluny*, (MGH, Studien und Texte, 24) Hannover 1999.

<sup>6</sup> «Ad horum formam ego, quantilluscumque homuncio, nutritus magni Odilonis magisterio, informatusque beneficio, quemadmodum Hieronymus de Blaesilla et Nepotiano, epitaphium quoddam volui de morte virtutibusque ejus inscribere». *Patrologiae cursus completus, series latina*, ed. J-P Migne (d'ora in poi PL) vol. 142, coll. 897-898. La presenza di Jotsald a Cluny è attestabile sin dal 1016; egli ebbe modo di accompagnare Odilone in occasione di viaggi, cosa che fece anche con il successore Ugo. Cfr. HOURLIER, *Saint Odilon abbé de Cluny*, Louvain 1964, pp. 2-3; P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles 2000, pp. 327-328.

<sup>7</sup> Per la discussione sulle date di composizione della *Vita* si veda: LONGO, *Agiografia e riti* cit., p. 176, e note 30, 31; JOTSALD, *Vita des Abtes Odilo* cit., pp. 31-38.

<sup>8</sup> L'edizione del *Planctus de transitu sancti Odilonis* è stata curata da F. ERMINI, *Il piano di Jotsald per la morte di Odilone*, «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> s. 2 (1928), pp. 401-405. L'editore ha ipotizzato a proposito di quest'opera una rappresentazione funebre messa in scena all'interno della vasta cripta di Cluny II, ma a questo proposito D. Iogna-Prat ha giustamente osservato che: «Malheureusement, les Coutumes de Cluny sont absolument muettes sur ce type de para-liturgie». Cfr. D. IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne, (v. 940-v. 1140)*, in *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, a cura di M. Heinzelmann, Sigmaringen 1991, (Beihefte der Francia, 24), pp. 77-118, p. 93. Il *Ritmus de eodem patre* è stato edito completando l'edizione di Mabillon ripresa dal Migne da E. SACKUR, *Handschriftliches auf Frankreich. Zu Jotsalds Vita Odilonis und Verse auf Odilo*, «Neues Archiv» 15 (1890), pp. 117-119. Entrambi i testi sono stati nuovamente editi da M. GOULLET, *Planctum describere. Les deux lamentations funèbres de Jotsald en l'honneur d'Odilon de Cluny*, «Cahiers de Civilisation Médiévale» 39 (1996), pp. 187-208. Nonostante la notazione neumatica presente in uno dei manoscritti che riportano le due opere, M. Gouillet ha posto in dubbio la natura liturgica dei testi rispetto all'ipotesi di F.

poemi, *Ad villam Silviniacam* ed *Epithaphium ad sepulchrum domini Odilonis* nei quali viene celebrato il priorato di Souvigny dove riposano gli abati Maiolo e Odilone.<sup>9</sup>

Peter von Moos, nel suo studio sulla *consolatio* nella letteratura cristiana, ha giustamente notato come Jotsald nel *Planctus* tralasci sistematicamente il tema della sofferenza per porre in evidenza il carattere trionfante della morte. In una rappresentazione drammatica in forma dialogica sono messi in scena quattro attori, la Ragione, Odilone, un coro, le figlie di Gerusalemme. Il defunto abate è assimilato alla sposa del *Cantico dei Cantici* e rappresentato in un quadro paradisiaco.<sup>10</sup>

Di ambiente cluniacense, oltre alle opere di Jotsald, è anche la *Epistula monachorum Silviniacensium*, (BHL 6280). Si tratta di una lettera composta a Souvigny pochissimo tempo dopo il trapasso dell'abate, nella quale vengono riportati gli ultimi momenti di Odilone e i suoi primi miracoli *post mortem*.<sup>11</sup>

Oltre a questi testi di ambito cluniacense la morte di Odilone è ricordata anche nella *Vita* di Odilone composta da Pier Damiani in occasione del suo viaggio in Gallia nel 1063; nelle Consuetudini cluniacensi copiate dal monaco tedesco Udalrico tra 1083 e 1086 e nel *Chronicon Sancti Maxentii Pictaviensis*. L'abbondante produzione scrittoria riflette anche, in controtuce, una situazione di crisi – teniamo pure il senso eti-

Ermini circa la possibile utilizzazione dei *Planctus* in una para-liturgia. Cfr. P. HENRIET, *Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au XIe siècle*, «Le Moyen Âge» 5 s. 96 (1990), pp. 227-244; HENRIET, *La prière au Moyen Âge* cit., pp. 328-329.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, p. 328; IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne* cit., p. 93; SACKUR, *Handschriftliches auf Frankreich* cit., pp. 122-126.

<sup>10</sup> P. VON MOOS, «*Consolatio*». *Studien zur mittelateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlicher Trauer*, 4 voll. (Münstersche Mittelalterschriften, 3/3), München 1971-72. Cfr. anche IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne* cit., pp. 92-93.

<sup>11</sup> PL vol. 142, *Epistula monachorum Silviniacensium De obitu Odilonis abbatis et notitia De electione Hugonis abbatis*, coll. 888-891 (ora anche in IOTSALD, *Vita des Abtes Odilo* cit., pp. 285-290). Il testo è segnalato e riportato da D. Iogna-Prat nel dossier relativo a Odilone. Cfr. IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne* cit., p. 90. Lo studioso ricorda che la lettera ha avuto una circolazione ristretta testimoniata dal numero esiguo di manoscritti che la conservano e nota che: «Ce récit n'apporte, sur le fond, rien d'essentiel par rapport aux *Vitae sancti Odilonis*». *ibidem*. Cfr. anche HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., pp. 327-328, 344-348.

mologico del termine – generata dalla fine di un abbaziano durato più di mezzo secolo.

Patrick Henriët ha notato come l'agiografia cluniacense non abbia mai accordato prima della *Vita Odilonis* di Jotsald una importanza così rilevante alla morte di un abate, anche dal punto di vista quantitativo, nel rapporto tra lo spazio dedicato al racconto del transito e il resto del testo.<sup>12</sup>

Il racconto lungo e particolareggiato del *transitus* nel quale si estrinseca l'identità monastica e religiosa cluniacense riveste un peso e un ruolo non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente, formidabile nella narrazione di Jotsald. Nel poderoso capitolo l'agiografo insiste doviziosamente nella menzione delle preghiere di Odilone che: «in quantum infirmitas concessit, jejuniis, orationibus et vigiliis vehementer afflixi».<sup>13</sup>

In tutto il racconto, nel quale l'avvicinarsi del santo alla morte è descritto in un tono trionfale, il santo diviene un paradigma della liturgia di Cluny, nell'adempimento delle pratiche spirituali e religiose descritte minuziosamente e trovanti precise corrispondenze nel *Liber Tramitis*.<sup>14</sup>

L'itinerario di Odilone verso la morte è scandito dalle feste liturgiche e lo stesso abate, dimentico della grave infermità del suo corpo, gioiosamente dirige e scandisce le pratiche liturgiche: «Psalmos et antiphonas imponebat, benedictiones dabat, et quaequa officia tantae festivitati con-

<sup>12</sup> HENRIËT, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., pp. 330-331.

<sup>13</sup> PL 142, col. 912 A.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, col. 909 D-910A: «oratio fidei super eum celebratur, mysterium vivifici corporis et sanguinis sumitur, pax fratribus praebetur». Cfr. *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, ed. P. Dinter, in *Corpus Consuetudinum monasticarum* X, Siegburg 1980. Sulle consuetudini monastiche e l'importanza delle edizioni del *Corpus Consuetudinum monasticarum* come nuova materia che si comincia solo ora ad esplorare per le ricerche sulle relazioni tra i monasteri cfr. L. DONNAT, *Les coutumiers monastiques, une nouvelle entreprise et un territoire nouveau*, «Revue Mabillon» 64 (1992), pp. 5-21, 16-17 e *passim*. Sul *Liber Tramitis* e il manoscritto *Vat. Lat. 6808* che lo conserva cfr.: B. ALBERS, *Consuetudines farfenses*, in *Consuetudines monasticae*, 1, Stuttgart-Wien 1900; V. FEDERICI, Recensione di Albers, *Consuetudines*, «Archivio della Società romana di storia patria» 23 (1900) 590-594; A. WILMART, *Le convent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XIe siècle*, «Revue Mabillon» 11 (1921), pp. 90-124; G. GARRISON, *Studies in the History of Medieval Italian Painting*, I-IV, Firenze 1953-1962, vol. II, p. 23; P. SUPINO, *Roma e l'area grafica della romanesca*, Alessandria 1987, pp. 245-247; LONGO, *Dialettiche agiografiche* cit., *passim*; LONGO, *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, «Cristianesimo nella Storia» 21 (2000), pp. 311-341, *passim*.

gruentia, oblitus corporae infirmitatis, laetus persolvebat». <sup>15</sup> In una cornice commovente e trionfale Odilone assolve le sue funzioni direttive nella pratica orazionale cluniacense che costituiva un esercizio fisico che anni dopo impressionerà anche un *athleta* del calibro di Pier Damiani. <sup>16</sup> Le preghiere dell'abate sono rivolte ai cardini della pietà cluniacense: la Croce, il Salvatore e "Maria la Madre", alla quale Odilone aveva dedicato numerosi sermoni. <sup>17</sup> Nella rappresentazione di Jotsald l'abate, dopo aver continuato sino agli ultimi istanti ad esercitare il suo ruolo abbaziale verso i suoi monaci, «deinde si infantes et conventus fratrum adessent sollicitus interrogat», finalmente dopo aver rivolto lo sguardo verso la croce, muovendo le labbra in un'ultima impercettibile preghiera, «sine ulla concussione corporis, et sine aliqua habitudine inpositae affectionis, clausis oculis in pacem quievit». <sup>18</sup>

Il rilievo nell'economia dell'opera e la funzione ideologica del racconto del *transitus* di Odilone in Jotsald è di palese evidenza e non trova esempi paragonabili nell'agiografia cluniacense precedente. Lo stesso Odilone nella *Vita* che aveva composta sul suo predecessore Maiolo liquida la narrazione del *transitus* in poche righe. <sup>19</sup>

<sup>15</sup> PL 142, col. 910 C-D.

<sup>16</sup> Perlomeno questo è quello che viene riferito in quella che si può considerare la versione cluniacense del soggiorno di Pier Damiani in Gallia e nel monastero, riportata nei *Miracula Hugonis*, in *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 462 A. Cfr. sull'argomento: *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico*, a cura di G. M. Cantarella-D. Tuniz, Milano-Novara 1985, pp. 139-140; CH. LOHMER, *Heremi conversatio. Studien zu den monastichen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 39), p. 47, nota 75; HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., pp. 337-338, nota 127.

<sup>17</sup> Sull'importanza del culto del Salvatore a Cluny nell'XI secolo cfr.: D. IOGNA-PRAT, *La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an Mil*, in *Haut Moyen Âge*, pp. 449-475; R. G. HEATH, *Crux imperatorum philosophia: Imperial Horizons of Cluniac Confraternitas, 904-1109*, Pittsburg 1976. Riguardo all'espressione riferita alla Vergine come madre, cfr.: PL 142, col. 910 A: «Astabat tibi totus suspensus cum Maria Matre». A Maria Odilone aveva dedicato quattro sermoni e un inno, cfr. PL 142, coll. 999 D-1001 C; coll. 1023 A-1028 D; coll. 1029 D-1031 A; coll. 1035 C-1036 C. Sul culto alla Vergine cfr. anche per la bibliografia il recente: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat - E. Palazzo - D. Russo, Paris 1996.

<sup>18</sup> PL 142, col. 912.

<sup>19</sup> *Ibidem*, col. 958.



È interessante a questo punto rivolgersi al secondo agiografo di Odilone, Pier Damiani, per vedere come egli tratti l'argomento della morte di Odilone.

Ho scritto in altra sede su questa opera spesso sottovalutata dalla storiografia, che l'ha forse troppo sbrigativamente etichettata come un semplice riassunto di quella di Jotsald.<sup>20</sup> È invece evidente che tale testo sia assai interessante per le selezioni, le aggiunte, i tagli e i silenzi rispetto all'opera di Jotsald. La redazione di questo testo è altresì significativa per almeno tre motivi. Innanzitutto per il committente: il successore di Odilone, Ugo di Semur, poi per l'agiografo cui viene richiesta l'opera, Pier Damiani, autore di chiara fama e prestigio e – fatto insolito nella tradizione agiografica di Cluny – esterno al mondo cluniacense. Va notato inoltre che Pier Damiani allorché si reca in Gallia nel 1063 su richiesta di Ugo di Semur ha la funzione di rappresentante ufficiale del pontefice; egli è infatti presentato da Alessandro II ai vescovi della regione come «nimirum et noster est oculus et apostolicae sedis immobile firmamentum», dotato dunque di un'autorità e un'autonomia straordinarie esplicitamente affermate dalla sede romana.<sup>21</sup> Il fatto che la riscrittura damiana non possa essere considerata come un semplice e più o meno casuale riassunto dell'opera di Jotsald è inoltre corroborato dalla valutazione dei tempi e dei motivi della composizione. Si deve osservare, infatti, che Ugo richiede precocemente a Pier Damiani la riscrittura della *Vita Odilonis*, neanche una decina d'anni dopo la monumentale opera agiografica di Jotsald, che non era stata certo affrettata, ma al contrario era stata concepita come una meditata e elaborata operazione storiografica di grande respiro e impegno ideologico, sia per la tradizione nella quale si era inserita, con un richiamo esplicito all'*Epithaphium Adelaidis* composto da Odilone, sia per la struttura e i contenuti. Per questa serie di fattori non è dunque, a mio avviso, da trascurare la comparazione tra i due testi e la registrazione di scarti, aggiunte o silenzi che possono essere frutto di mutati atteggiamenti, priorità, sensibilità ed equilibri tra il clima e l'ambiente che Jotsald riflette, all'indomani dell'evento traumatico della fine del lunghissimo abbaziale di Odilone, e la situazione posteriore di una decina d'anni nel corso dei quali Ugo di Semur si è insediato saldamente alla testa della congregazione cluniacense.

<sup>20</sup> Mi permetto di rinviare a LONGO, *Agiografia e riti* cit., e LONGO, *Pier Damiani e l'agiografia. Scrittura, spiritualità e riforma*, tesi di dottorato in corso di stampa.

<sup>21</sup> PL 146, col. 1295.

Anche se molto meno esteso, – una trentina di righe rispetto alle centosettantacinque impiegate dal monaco cluniacense –<sup>22</sup> il racconto relativo alla morte di Odilone da parte di Pier Damiani presenta differenze rispetto a quello di Jotsald ed è diverso nel tono e nella presentazione meno ideologica e trionfalistica.

Nel racconto di Pier Damiani emerge una certa inquietudine dell'anziano abate di fronte alla morte che, nella narrazione di Jotsald, non compare assolutamente; anzi, in Jotsald tutto il racconto è orientato a una rappresentazione liturgica esemplare, quasi trionfale, del passaggio dalla vita alla morte dell'abate.<sup>23</sup> Inoltre Pier Damiani non dedica alcun accenno all'elezione del successore di Odilone, mentre Jotsald riporta la circostanza in un modo che peraltro non collima perfettamente con altre coeve testimonianze cluniacensi.

Rispetto a Jotsald Pier Damiani aggiunge la testimonianza diretta di Adraldo che era stato suo compagno nel periglioso viaggio verso Cluny.<sup>24</sup> Pier Damiani riferisce chiaramente che Adraldo era presente a Souvigny durante i momenti che precedettero la morte di Odilone, del quale peraltro Adraldo era stato discepolo. Questi riferì direttamente a Pier Damiani, «nobis aliquando retulit», una circostanza avvenuta durante il *transitus*. Odilone, morente, chiese ad Adraldo di calcolare su un abaco il numero di messe da lui celebrate durante i cinquantasei anni del suo abbaziate.<sup>25</sup> Dall'episodio traspare una nota di angoscia degli ultimi istanti da parte di Odilone che il racconto di Jotsald, improntato a una plastica e apollinea rappresentazione, non fa assolutamente trapelare. L'episodio non è riportato nel testo di Jotsald, che non si sa se fu presente a Souvigny nel corso degli ultimi giorni di Odilone, ma esso è passato sotto silenzio anche dall'autore del testo dell'*Epistula monachorum Silvinacensium* che, invece, era stato sicuramente presente.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Il calcolo è stato fatto da P. Henriët sulla edizione della PL, la percentuale occupata dal racconto del *transitus* di Odilone rappresenta circa il 3,5 % rispetto al totale del testo. Cfr. HENRIËT, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., p. 347, nota 180.

<sup>23</sup> Cfr. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., pp. 156-159.

<sup>24</sup> Nell'*Iter Gallicum* è ricordata la presenza tra i compagni di viaggio di Pier Damiani di Adraldo, cui è dedicato un ampio ritratto che occupa un capitolo della narrazione tutto inteso di lodi. Cfr. PL 145, coll. 872-387.

<sup>25</sup> PL 144, coll. 928 C- 929 A.

<sup>26</sup> L'*Epistula* era diretta a un abate A. cluniacense, identificato in maniera dubbia dal Mabillon con Adalberto di Moyenmoutier che era vivente alla fine del X secolo.

Rispetto a questo fatto è stato notato che in ambito cluniacense «on ait perçu la question d'Odilon comme gênante, dans la mesure peut-être où elle pouvait passer pour une perversion du système de l'accumulation liturgique, en tout cas comme un trait d'inquiétude indigne d'une mort totalement sereine». <sup>27</sup> Sicuramente l'episodio poteva aver attirato l'attenzione di Pier Damiani la cui sensibilità era più avveza a complicati computi di angosciate pratiche penitenziali – si pensi ai suoi racconti sul calcolo delle recite dei salmi e dei colpi di flagello da parte di Domenico Loricato!

Tuttavia va notato che, sempre in riferimento agli ultimi momenti di Odilone, in un altro passo di Pier Damiani sembra emergere un turbamento da parte di Odilone, che questa volta affiora e trova conferma anche nel racconto dell'*Epistula*, anche se è assente dalla pagina di Jotsald votata a una rappresentazione serena e rassicurante dell'agonia di Odilone.

Proprio la comparazione sinottica tra i tre testi permette di cogliere uno scarto nella ricostruzione dei fatti, mediante cui possono essere riconosciuti gli apporti ideologici nella narrazione di Jotsald. A proposito delle differenze nelle versioni del *transitus* da parte di Jotsald e dell'*Epistula*, Patrick Henriet ha significativamente parlato delle «deux morts d'Odilon». <sup>28</sup>

Pier Damiani inserisce nella narrazione dei momenti che precedono la morte, la notizia che Odilone, mentre: «iam in agonis esset angustia constitutus, diabolum astare conspexit, eumque per nomem tremendi Iudicis, ut abscederet, terribiliter increpavit». <sup>29</sup>

Quindi riferisce che dopo aver preso i «sacramenta eucharistiae» l'abate spirò <sup>30</sup>. L'annotazione dell'*angustia* di Odilone è taciuta da Jotsald, che presenta anche un quadro diverso rispetto all'apparizione del diavolo. Anche Jotsald ricorda che Odilone prese l'eucarestia: «Mysterium corporis et sanguinis Domini cum festinatione requirit, fideliter agnoscit, devotus sumit». Ma l'episodio del diavolo è presentato in una luce differente; il tono del moribondo è tutt'altro che fiaccato dall'*angustia*, infatti, viene riferito che l'abate:

Cfr. IOGNA-PRAT, *Panorama de l'hagiographie abbatiale* cit., p. 90; HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., p. 344, nota 160.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 347-348.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>29</sup> PL 144, col. 943 B.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

«iterum crux adoratur, iterum diabolus repellitur, et ne ad se funestus propinquare audeat, imperialibus verbis iteratis prohibetur. Succedente vero die, contra malignorum spirituum illusiones cogitationumque pessimaram incursions, pro scuto fidei symbolum coram omnibus legitur; Augustinus exponens introducit, intente auditur, in sermone etiam cum astantibus replicatur. In longum diem lectio prolongatur, atque in ultimo certamine positus animus, in virtute fidei solidatur, morsque inter haec paulatim claustra carnis irrumpens ingreditur».<sup>31</sup>

Il resoconto della morte di Odilone contenuto nella *Epistula* dei monaci di Souvigny, sebbene non contraddica il racconto di Jotsald, offre, però, una esplicita conferma delle annotazioni di Pier Damiani. Con uno stile conciso il testo dell'*Epistula* fornisce ragguagli precisi sullo stato di salute di Odilone, che negli ultimi giorni fu straziato da un persistente dolore al ventre.<sup>32</sup> Sebbene l'*Epistula* collimi con Jotsald riguardo alla maggior parte delle tappe del *transitus*, essa lascia trasparire assai più che la narrazione di Jotsald le angosce del moribondo. Sono ricordati i lamenti dell'abate: «Seipsum valde coepit judicare, dicens se nihil boni unquam egisse, attamen Dei gratia virginem corpore esse».<sup>33</sup>

Il racconto relativo agli ultimi momenti di Odilone sembra addirittura suggerire che il santo non fosse più completamente in sé. Odilone, infatti, non sembra rendersi conto di essere stato disteso sopra il cilicio e la cenere e domanda ai monaci di essere trascinato verso di loro, con ogni probabilità per sfuggire al demonio. L'esortazione – «trahite» – di Odilone

<sup>31</sup> PL 142, col. 911 C. Jotsald racconta anche in precedenza una apparizione del diavolo a Odilone, mentre questi era assorto nella contemplazione di Maria Madre il giorno della vigilia della natività di Cristo. In quest'occasione l'abate si scaglia con veemenza contro il diavolo ordinandogli di allontanarsi «imperialibus verbis» e con un'appassionata esaltazione della Croce: «Quia crux Domini mei vita mihi, mors tibi [diavolo]. Crux Domini mei mecum est, quem semper adoro, semper benedico et nunc in manibus ejus spiritum meum commendo.» *ibidem*, col. 910 B. Odilone aveva dedicato una *oratio* e un sermone alla Croce e in entrambe le opere emerge che essa era ritenuta un simbolo imperiale. Sulla «dimensione imperiale» di Cluny inaugurata da Odilone e propagata da Jotsald cfr., CANTARELLA, *La verginità e Cluny* cit., pp. 45-60. Sul culto della Croce, rispetto al quale il *Liber Tramitis* menziona la reliquia della vera Croce posseduta dal monastero, cfr.: IOGNA-PRAT, *La croix, le moine et l'empereur* cit., pp. 449-475. Cfr. anche: *Liber Tramitis* cit., 189, p. 260.

<sup>32</sup> «Solitus dolor ventri eum invasit, et invadendo per sex continuos dies torquere non destitit». PL 142, col. 889 A.

<sup>33</sup> *Ibidem*, col. 889 B.

ne pronunciata con una voce flebile e irriconoscibile viene fraintesa dai monaci che comprendono «radite» e domandano all'abate se davvero egli voglia essere rasato: «Dominus, dicitis ut vos radamus?». Alla domanda Odilone replica: «Valde aperta voce: Numquam hoc dixi quod dicitis!».<sup>34</sup> I discorsi di Odilone non hanno un tono trionfante, così come la lotta con il demonio, che è ricordata in un'atmosfera tutt'altro che vittoriosa e sicura, nella quale Odilone si agita e parla in modo incomprensibile: «Deinde respiciens terribiliter contra orientem quasi cum aliquo loqueretur, coepit alternatim silere et fari».<sup>35</sup>

Completamente diverso il tono del discorso di Jotsald e il contesto che rappresenta: nel suo racconto Odilone non farfuglia, ma prega ininterrottamente, a testimonianza concreta del valore assoluto della preghiera nella concezione cluniacense. L'azione di rivogersi atterrito verso oriente come se si fosse rivolto contro qualcuno davanti a lui («respicere terribiliter contra orientem quasi cum aliquo loqueretur»), descritta dall'autore dell'*Epistola*, è resa nel testo di Jotsald con lo spostarsi verso la croce e fissarla intensamente: «tandem respiciens crucem astantem, visus oculorum in illam dirigit». Il bisbiglio agitato, confuso e intermittente rivolto verso qualcuno che gli altri non scorgono, reso dall'autore dell'*Epistola* con un generico e imbarazzato: «quasi cum aliquo loqueretur», viene invece reso da Jotsald come un'ultima preghiera silenziosa e continua: «et motu labiorum quaedam ultimae orationis verba sub silentio profert». La reiterata insistenza con la quale Jotsald pone al centro del suo discorso l'attenzione assoluta dedicata dall'abate alla preghiera e al suo ruolo nella prassi liturgica, sembra suggerire il proposito di una vera e propria liturgizzazione della morte di Odilone, che può essere palesemente colta nell'insieme del brano che si riporta in nota per la sua lunghezza e nel quale non si coglie nulla di drammatico, bensì la ieraticità di una rappresentazione scandita da gesti liturgici.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*, col. 890 A. Cfr. HENRIET, *La parole et la prière*, pp. 344-345.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> «Post haec ad vesperum dies trahitur, vespertina officia a fratribus persolvuntur, et ipse bajulorum manibus ante sanctum altare Dei genitricis Mariae cum lecto defertur. Rem miram! Psalmos imponit, cum psallentibus moriens psallit; et sicut ad tale spectaculum doloris, cum a fratribus in tristitia mortis ejus positus aliqua psallendo negliguntur, ab illo emendatur, et quod ab illis obliviscitur ab illo recordatur. His expletis, ut fratres exirent inuit, et ipse aliquandiu in oratione mansit. Postmodum quando voluit, ad domum repor-

Come le due *Vitae*, l'*Epistola* riporta il racconto di una apparizione di Odilone successiva alla sua morte a un monaco al quale il santo abate confida – secondo il racconto dell'*Epistola* – di aver respinto un demone con le sembianze di un uomo abominevole: «Instar tetri hominis [...] ostendens illi in quam partem, ostium videlicet latrinarum, confusus abscesserit».<sup>37</sup> La visione del monaco è riportata anche da Jotsald che omette, tuttavia, i particolari presenti nel racconto dell'*Epistola*.<sup>38</sup>

Nella presentazione delle inquietudini di Odilone l'*Epistula* collima con la narrazione di Pier Damiani, nella quale si può scorgere una ricostruzione dei fatti che sembra più aderente al dato storico rispetto a quella di Jotsald preoccupata di stemperare l'agonia del vecchio abate sublimandola in una rappresentazione/glorificazione della preghiera cluniacense attraverso le *performances* dell'abate.

Tutti e tre i testi citano un'azione disturbatrice diabolica negli ultimi giorni dell'abate e questo è un fatto insolito nella tradizione agiografica cluniacense, da mettere probabilmente in relazione con effettivi turbamenti del vecchio abate.

Secondo Patrick Henriët la presenza diabolica potrebbe essere messa in relazione anche con le preoccupazioni della *ecclesia cluniacensis* di fronte alle manifestazioni eretiche, che proprio in questo periodo erano attive e contestavano tra l'altro alcuni dei punti fondamentali dell'ideologia religiosa cluniacense, quali il valore della preghiera per i defunti e la nozione stessa di intercessione.<sup>39</sup>

tatur. Quidnam ageret conventus fratrum sollicitus requirit. Erat enim Sabbatum. Nox jam interveniebat, et ipse de mandato abluendorum pedum, ne hora prolongaretur a fratribus, sollicitus erat. Cum inter ista spiritus ejus in mortem resolvitur, subito pene exanimis redditur, inter manus tenetur; cilicium a fratribus festinanter in terra sternitur, cineres sparguntur, et sanctus corpus superponitur. Tandem resumpto spiritu, ubi esset quemdam fratrum suae senectutis bajulum, nomine Bernardum, requirit. Quo dicente, domine in cinere et cilicio, Deo gratias respondit. Deinde si infantes et conventus fratrum adessent sollicitus interrogat. Cui cum responsum esset omnes praesto adesse: tandem respiciens crucem asantem, visus oculorum in illam dirigit, et motu labiorum quaedam ultimae orationis verba sub silentio profert. Et ita sine ulla concussione corporis, et sine aliqua habitudine incompositae affectionis, clausis oculis in pace quievit». PL 142, coll. 911-912.

<sup>37</sup> *Ibidem*, col. 890 B.

<sup>38</sup> Così descrive la scena Jotsald: «Sed in hora meae discessionis ibi in angulo, ostendebat autem quasi digito locum, vidi trucem et valde terribilem figuram». PL 142, col. 913 A-B.

<sup>39</sup> Cfr.: HENRIËT, *La parole et la prière au Moyen Âge* cit., pp. 338-342. Una testimonianza delle preoccupazioni cluniacensi riguardo alle presenze eretiche a Vertus, Orléans

Ma l'azione disturbatrice diabolica potrebbe essere messa in collegamento anche con lo stato di salute mentale e fisica dell'anziano abate che non riesce o non è in grado di stabilire/designare il suo successore dinanzi a una comunità trepidante e preoccupata e, forse, tutt'altro che concorde.

Il lungo periodo di malattia dell'abate cluniacense e il suo mancato pronunciamento sulla designazione del successore possono aver avuto un'incidenza diretta sul clima di palpitazione, incertezza e tensione che la narrazione di Jotsald riflette implicitamente e non riesce a stemperare nella sublimazione agiografica. In questa prospettiva le reiterate e inquietanti presenze diaboliche che aleggiano nel crepuscolo di Odilone possono essere messe in collegamento con i tentennamenti e l'insicurezza del moribondo abate. Gli *imperialia verba* che Jotsald fa pronunciare ad Odilone contro il diavolo non stemperano la sensazione di debolezza che il testo di Pier Damiani conferma e corrobora con il ricordo della richiesta angosciata da parte del vecchio abate – singolare in ambito cluniacense – del calcolo delle messe pronunciate; episodio che mostra una debolezza dell'abate che va forse al di là della topica dimostrazione di umiltà monastica dei moduli consueti della rappresentazione agiografica.

La scrittura agiografica *a contrario* nel caso di Jotsald e più esplicitamente nel caso di Pier Damiani e della *Epistola* dei monaci di Souvigny evidenzia un quadro non perfettamente consono alla concordia monastica, un interno poco agiografico. Questo sentore diventa ancora più palpabile a proposito di un problema strettamente legato alla morte di Odilone: la sua successione e l'elezione di Ugo di Semur.

e Monfort si trova nella Cronaca di Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989. Sull'argomento cfr.: A. VAUCHEZ, *Diabls et hérétiques: les réactions de l'église et de la société en Occident face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du Xe au début du XIIe siècle*, in *Santi e demoni nell'Altomedioevo occidentale*, Spoleto, 1989, II, pp. 573-607; G. G. MERLO, *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, Milano 1989; MERLO, *Membra diaboli: demoni e eretici medievali*, «Nuova rivista storica» 72 (1988), pp. 583-598; *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, Atti del XXXII Convegno di Studi sulla riforma e i movimenti religiosi in Italia, a cura di G. G. Merlo, Torre Pelice 1994. Cfr. inoltre: D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1050*, Paris 1998; J. P. POLY - E. BOURNAZEL, *La mutation féodale. Xe-XIIe siècle*, Paris 1991<sup>2</sup>, pp. 382-451.

## L'elezione di Ugo di Semur

Ugo di Semur fu eletto abate di Cluny a 24 anni il 22 febbraio 1049 al culmine di una carriera folgorante. Entrato a Cluny nel 1039, dopo un breve periodo di esperienza monastica, Odilone lo scelse come priore maggiore nel 1047 o 1048, facendo di questo rampollo dell'aristocrazia borgognona il più naturale candidato alla sua successione e scalzando senza dubbio un nutrito numero di aspiranti alla carica tra i *seniores* cluniacensi.

Il percorso che condusse Ugo di Semur a divenire nel giro di una decina d'anni da adolescente novizio ad abate di Cluny non sembra essere stato così lineare come si potrebbe ritenere. L'esito finale dell'elezione di Ugo non avvenne *de plano*, ma i meccanismi della successione ebbero un inceppamento che le fonti lasciano intravedere o direttamente o implicitamente *ex silentio*.

Partiamo innanzitutto dalle testimonianze offerte dalle due *Vitae* di Odilone.

L'intento di sublimare i fatti attraverso una rappresentazione costantemente giocata in chiave spirituale da parte di Jotsald si riscontra anche a proposito del racconto relativo alle modalità della successione di Odilone. L'agiografo narra che l'abate fu consultato a proposito della sua successione la notte della morte, ma evitò di imporre una scelta preferendo affidare la questione alla volontà di Dio e alla elezione dei fratelli. Nel racconto lapidario dell'episodio Jotsald ammantava la vicenda in un'aura spirituale, nella quale Odilone rifiuta di intervenire per dedicarsi alla preghiera: «et ipse baiulorum manibus ante sanctum altare Dei genitricis Mariae cum lecto defertur. Rem miram! psalmos imponit, cum psallentibus moriens psallit». Egli non abdica dai suoi doveri e dalle sue funzioni abbaziali, anzi, pur moribondo, riprende e corregge prontamente i monaci che «in tristitia mortis ejus aliqua psallendo negliguntur»; semplicemente – secondo Jotsald – riguardo alla scelta del suo successore decide di non designarlo direttamente, ma affida il compito ai diritti della comunità monastica: «Consultus de successore: Hoc, inquit, in Dei dispositione et electione fratrum committo».<sup>40</sup>

Odilone, dunque, non designò Ugo prima di morire anzi, interrogato sul nome del suo successore, tacque e si rimise all'elezione dei fratelli.

<sup>40</sup> PL 142, col. 911 C-D.



Sembra di poter scorgere nella narrazione una certa vaghezza da parte di Jotsald, che si rifugia nel sicuro porto della tradizione benedettina, peraltro largamente disattesa nelle elezioni precedenti. L'atteggiamento da parte dell'anziano abate non trova riscontro immediato nella consuetudine cluniacense precedente. Nelle *Vitae* dei predecessori di Ugo è normalmente ricordata la designazione del successore da parte dell'abate morente. Lo stesso Jotsald nella *Vita Odilonis* riporta esplicitamente la designazione di Odilone da parte di Maiolo: «Instante vero mortis articulo dominum Odilonem sibi successorem eligit atque proprias oves domino et sibi reliquit». <sup>41</sup> Segue la professione di umiltà di Odilone che «invitus communi omnium voto, communi omnium sententia», è riluttante «ultra quam credi possit», ma la sostanza è che Odilone è stato designato dal suo predecessore, come Oddone da Bernone e come lo stesso Maiolo da Aimardo. Addirittura Jotsald prende dalla *Vita* di Oddone di Giovanni di Salerno la frase che introduce il ricordo della designazione: «Instante vero articulo mortis». <sup>42</sup> Lo stesso Odilone allorché aveva composto – riscritto per sostituire la prima testimonianza di Eldrico – la *Vita* del suo predecessore Maiolo, si era soffermato assai meno sbrigativamente di Jotsald sul racconto delle modalità della successione abbaziale tra Aimardo e Maiolo indicando chiaramente che Aimardo prima di morire si era preoccupato personalmente della sua successione: «Et cum jam se [Haymardus] ad occasum vergere praesciret et cognosceret se non posse diu tanti coenobii tantarumque spiritualium ovium curam gerere, de ordinatione coepit monasterii sui que successoris electione cum spiritualibus et religiosis fratribus spiritualiter tractare, et cum tranquillitate animi patienter disporre. Facta est autem ab omnibus inquisitio, et ad quem omnium fratrum tendebat, ad dominum scilicet Maiolum, pervenit electio». <sup>43</sup> Al contrario di quanto farà come abate – secondo il racconto di Jotsald – Odilone agiografo riporta chiaramente che Aimardo consapevole di stare per morire con tranquillità d'animo e pazienza si mise a disporre la sua successione.

La laconica annotazione di Jotsald a proposito della singolare risposta dell'abate morente rispetto alla richiesta da parte della comunità di pronunciarsi sul suo successore non poteva, peraltro, nascere certamente da

<sup>41</sup> *Vita Odilonis, auctore Jotsaldo*, p. 151, rr. 2-4.

<sup>42</sup> IOHANNES ITALUS, *Vita s. Odonis*, II, 12, PL 133, col. 83.

<sup>43</sup> PL 142, coll. 950-951.

manca di conoscenza di fatti e notizie; anche se non sappiamo se egli fu direttamente presente a Souvigny durante il *transitus* di Odilone, egli apparteneva comunque alla cerchia dei discepoli stretti dell'abate ed era vicino al potente priore claustrale Adelmano coetaneo di Odilone.<sup>44</sup>

Rispetto alla questione della successione abbaziale di Odilone la testimonianza della seconda *Vita* di Odilone è per certi versi ancora più esplicita di quella di Jotsald. Pier Damiani, infatti, glissa sull'argomento e nella sua narrazione non dedica alcun accenno alla successione abbaziale di Odilone. Il silenzio di Pier Damiani risuona ancora più rumoroso se si considera il ruolo avuto da Ugo nella redazione dell'opera.

Ugo, infatti, non ebbe solo il ruolo di committente dell'opera, ma anche di testimone e referente privilegiato e diretto. Lo stesso Pier Damiani indica chiaramente questo fatto. Egli, infatti, racconta in una lettera scritta del 1064 al vescovo Mainardo che fu lo stesso Ugo a raccontargli l'episodio relativo all'istituzione della *commemoratio omnium fidelium defunctorum* che poi egli inserì nella sua narrazione: «Idem mihi sanctus abbas [Hugo] iterum retulit, quia vir quidam dum orationis studio diversa mundi loca percurreret, impegit in heremum, ubi sanctus quidam frater in cellula morabatur». Si riporta il resto dell'interessante brano in nota.<sup>45</sup> Il ricordo evocato da Pier Damiani, se mette implicitamente in risalto come la sua collaborazione con Ugo fu alla base della raffinatissima operazione di politica religiosa condotta da Cluny e dalla sede romana che condusse all'affermazione della commemorazione dei defunti nel pantheon delle feste dell'Occidente cristiano, esplicitamente evidenzia il ruolo

<sup>44</sup> CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., pp. 183-185.

<sup>45</sup> «Qui post aliqua peregrinum suptiliter inquisivit, utrum Cluniacense monasterium nosset. Cui subsequenter et hoc intulit: Quaeso te, inquit, per caritatem Dei, frater mi, ut si locum illum venerabilem te fortassis adire contigerit, denunties fratribus et abbati, quatenus ab elemosinarum studio non tepescant, sed pietatis operibus, sicut assueti sunt, perseveranti constantia vigilanter inferveant. Hic enim geenna flammis vaporantibus aestuat, et hinc animae damnatorum me frequenter audiente cum magnis eiulatibus fletuumque stridoribus malignis spiritibus valenter obsistunt, et tamquam praedam ex eorum manibus multos eripiunt. Peregrinus itaque longo post tempore ad monasterium venit, et quae sibi mandata fuerant, fratribus per ordinem nuntiavit». *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, parte 3, nr. 91-150, München 1989; ep. 110, pp. 242-243. Sulla questione della *commemoratio omnium fidelium defunctorum* e sul ruolo avuto da Pier Damiani nel lancio di tale celebrazione mi permetto di rinviare a LONGO, *Agiografia e riti* cit., *passim*, ma in particolare pp. 188-200.

lo di “coeditore” avuto da Ugo nella concezione e nella stesura della seconda *Vita* di Odilone.

Il silenzio di Pier Damiani – e del suo committente Ugo – si somma al tono di indifferenza di Jotsald come indizio di un’elezione non perfettamente inserita nei canoni procedurali consueti.

Ugo il giovane e potente priore eletto come successore di Odilone, ma non designato da Odilone, era sicuramente meno immediatamente coinvolto rispetto a Jotsald nel ricordo e nella rappresentazione di Odilone e, soprattutto, non aveva certamente un interesse specifico perché venissero ricordate le circostanze della sua elezione che sembra sempre più tutt’altro che pacifica e scontata. Egli voleva un testo sulla vita del predecessore che scritto da un’indiscussa autorità, contribuisse sicuramente alla diffusione dell’ideologia cluniacense religiosa, liturgica e spirituale, e naturalmente anche alla diffusione del culto del suo predecessore, ma che al contempo fosse meno direttamente intriso e coinvolto nelle vicende interne del monastero, che la scrittura di Jotsald rifletteva e testimoniava.

Oltre alle indicazioni generiche della *Vita Odilonis* di Jotsald si hanno altre due versioni della successione abbaziale di Odilone: la prima del monaco tedesco Udalrico e la seconda del biografo di Ugo di Semur, Egidio nel 1120.<sup>46</sup> Entrambe riportano il ruolo fondamentale svolto dal priore claustrale Adelmano nella scelta del priore maggiore Ugo. Ma sebbene le due versioni non possano considerarsi discordanti o completamente dissimili, «attraverso le pieghe che non coincidono sembra di riuscire a intravedere un interno monastico per nulla agiografico, ma molto umano e

<sup>46</sup> Il testo di Udalrico è edito nella PL: UDALRICI CLUN. MONACHI *Antiquiores Consuetudines Cluniacensi monasterii*, PL 149, coll. 635A-778B; il passo relativo al racconto dell’elezione di Ugo è alla col. 732BC; la testimonianza di Egidio si trova in GILONIS *Vita sancti Hugoni abbatis*, ed. H. E. J. COWDREY, *Two studies in Cluniac History (1049-1126)*, «Studi Gregoriani» XI (1978), pp. 45-109, p. 52. Cfr. IOGNA-PRAT, *Panorama de l’hagiographie abbatiale* cit. pp. 97-102, in particolare p. 98. Esiste anche un’altra versione nella *Chronica* del monastero di Saint-Maixent che riporta come Ugo sia stato eletto abate su indicazione di Odilone e con l’elezione da parte di tutti i fratelli: «Jussu suo et electione omnium fratrum, ordinatus est Hugo». *Chronique de Saint-Maixent (751-1140)*, ed. J. Verdon, Paris 1979, p. 126. Sull’elezione di Ugo cfr. anche: M. HILLEBRANDT, *Abt und Gemeinschaft in Cluny (10.-11. Jahrhundert)*, in *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, a cura di H. Keller e F. Neiske, Munich 1997, pp. 153-154; A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny* cit. pp. 28-29; HENRIET, *La parole et la prière* cit., pp. 346-347.

credibile». <sup>47</sup> Udalrico si era recato a Cluny per copiarne le consuetudini e nel capitolo riguardante l'elezione dell'abate presenta una ricostruzione dei fatti che si erano svolti nel 1049. Come già Jotsald anche Udalrico riferisce che Odilone non si pronunciò sulla sua successione nonostante gli fosse stato espressamente richiesto secondo la consuetudine cluniacense: «Beatus autem pater Odilo rogatus in extremis suis, quid sibi de successore videretur, non acquievit ad hoc quemquam nominare». <sup>48</sup> Fin qui la narrazione di Udalrico coincide perfettamente con quanto riportato da Jotsald. Quello che in Jotsald non è assolutamente detto è però il seguito del racconto di Udalrico che narra espressamente che la situazione fu gestita da un gruppo ristretto e preciso di *seniores*, «aliquot personarum majorum et probabiliorum», all'interno del quale doveva uscire il nome del candidato e forse – molto probabilmente – il candidato stesso. Udalrico dichiara esplicitamente che da questo gruppo era escluso il priore maggiore: «excepto priore». <sup>49</sup> Quello che sembra il frutto di una mediazione viene in seguito – narra Udalrico – riportato in capitolo: «Quod cum relatum esse eadem vice in capitulo a quodam fratre, qui ad finem S. Patris interfuit». <sup>50</sup> Ancora una volta è espressamente ricordato che il priore maggiore, Ugo, non è coinvolto direttamente, ma è tenuto ai margini dei giochi per la successione di Odilone: «per hanc occasionem priore dissimulato compulsus est claustralis prior a caeteris majoribus, ut primus ediceret quid ipse de gerenda electione sentiret». Emerge il ruolo svolto dal priore claustrale Adelmanno, vecchio e cieco, ma evidentemente ancora in grado di essere decisamente influente sull'elezione, anche se con ogni probabilità escluso dalla candidatura. <sup>51</sup> È Adelmanno pressato («compulsus») dagli altri *maiores* a dire l'ultima parola sull'elezione. Adelmanno «haesitans» (è sotto pressione? non c'è concordia?) alla fine si pronuncia a favore di Ugo e – scrive Udalrico – «priorem nominavit et elegit». Del resto, aggiunge subito dopo Udalrico, «nullus erat qui contra hanc sententiam vel aliquantulum mutiret, sed omnes pariter laudaverunt». Il vecchissimo priore claustrale opta per il giovanissimo priore maggiore tenuto fuori dai

<sup>47</sup> Cfr. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., pp. 183-184.

<sup>48</sup> PL 149, col. 732B.

<sup>49</sup> «Tantum cum aliquot personarum majorum et probabiliorum, excepto priore, meminisset, probavit ut, quisquis per illas eligeretur, caeteri omnes consentirent». *ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., pp. 184-185.

conciliaboli sull'elezione anche se per la carica che ricopriva avrebbe dovuto esserne al centro. Alla fine prevale quella che sembrava la scelta più logica, visto che Odilone stesso l'anno prima della sua morte aveva nominato Ugo priore maggiore; ma rimane il dubbio del perché Odilone non si sia pronunciato direttamente a favore di Ugo quando richiesto (incontrò resistenze?) e del perché Ugo venga espressamente ricordato essere rimasto fuori dai giochi sull'elezione. Certo è che il giovane abate, figlio di quel Dalmazzo che «perseguiva ciò che l'ambizione mondana chiama fama e successo», ben presto dopo la sua elezione, al concilio di Reims nell'autunno del 1049, dovette dichiarare di non essere stato eletto simoniamente, fatto ricordato anche nella sua prima *Vita*.<sup>52</sup>

La partecipazione al concilio di Reims, peraltro, sancisce anche la stretta alleanza tra Ugo e Leone IX, che avrà profondi sviluppi nella politica cluniacense assai finemente rilevati da Glauco Maria Cantarella.<sup>53</sup>

Tornando però all'episodio dell'elezione di Ugo disponiamo anche di una seconda versione che è quella agiografica di Egidio. Si tratta di una versione interna a Cluny e posteriore di settant'anni, presentata dopo il lunghissimo abbaziale di Ugo e i suoi risultati.

Rispetto al racconto di Egidio, che sarà poi seguito dagli altri agiografi di Ugo, si possono fare una serie di osservazioni. Egidio come già aveva fatto Pier Damiani nella *Vita Odilonis*, non fa alcun accenno al mancato pronunciamento di Odilone sulla sua successione. L'agiografo comincia la narrazione relativa all'elezione di Ugo ricordando che egli compì un viaggio presso Enrico III riguardante i diritti relativi al monastero di Payerne. In effetti Ugo effettuò questa missione da abate, nel dicembre del 1049 e non nel 1048. Egidio, dunque, anticipa di un anno la missione di Ugo nell'imminenza della morte di Odilone.<sup>54</sup> A questo proposito l'agio-

<sup>52</sup> La citazione relativa al padre di Ugo è tratta dalla traduzione della *Vita Hugonis* di Egidio, in *Cluny e il suo abate Ugo* cit., p. 51. Il ricordo della partecipazione di Ugo al concilio di Reims: «Interrogato sulla sua elezione ad abate Ugo rispose: «La carne lo volle, ma lo spirito si opponeva». Così fattosi accusatore di se stesso all'inizio della sua risposta, si mostrò uomo giusto e in breve rese manifesto il morbo che accomunava quegli animi ingannati», *ibidem*, p. 61.

<sup>53</sup> Cfr. G. M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Roma-Bari 2005, pp. 58-59; CANTARELLA, *Due noterelle cluniacensi*, in questo stesso volume, pp. 77-89.

<sup>54</sup> *Vita Hugonis* di Egidio, in *Cluny e il suo abate Ugo* cit., p. 55. Cfr. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., p. 184.

grafo non dice nulla riguardo ai quasi due mesi intercorsi tra la morte di Odilone e l'elezione di Ugo e all'assenza di Ugo – sottolineata due volte da Udalrico – dal gruppo di *seniores* nelle cui mani sembra riposare la decisione sul successore di Odilone.

Il periodo tra la morte di Odilone e l'elezione del 22 febbraio 1049 è narrato in chiave molto agiografica: «Il priore Ugo, pur soffrendo egli stesso, cercava di mitigare la sofferenza degli altri; si adoperava a dar conforto, pur riuscendo a stento a trattenere il suo pianto, e consolava i confratelli afflitti pur provando la stessa afflizione. Infine, perché la congregazione non vacillasse priva di guida, si prese la decisione di procedere all'elezione del nuovo abate, dopo l'abituale periodo di digiuni e preghiere».

Dunque il lasso di tempo di vacanza del seggio abbaziale è spiegato da Egidio con un periodo di digiuni e preghiere.

Egidio presenta la comunità monastica come «unita e forte nelle virtù». La schiera dei monaci riunitasi nella sala del capitolo è guidata «come decano» – ma dovrebbe essere Ugo! – da Adelmanno «che per circa quarant'anni era stato priore claustrale, uomo autorevolissimo per saggezza, influenza personale e ricchezza di pensiero». Il vecchio priore «con la sua grande autorevolezza attirò su di sé l'attenzione e tra il silenzio generale fece il nome del priore Ugo. Risuonò l'acclamazione di assenso dell'assemblea unanime». Egidio sottolinea poi che l'elezione di Ugo avvenne nella ricorrenza dell'elevazione di san Pietro alla cattedra di Antiochia, fatto non irrilevante – noto *en passant* – rispetto all'ideologia della Cluny post Ugo.

Anche Egidio conferma, dunque, il ruolo fondamentale giocato dal priore Adelmanno nell'elezione di Ugo. Il priore claustrale con la scelta di Ugo avallò un salto generazionale notevolissimo che mise fuori gioco una serie «*personarum majorum et probabiliorum*», per usare le parole di Udalrico. A questo proposito si può notare che Egidio prima del racconto di come Ugo divenne abate fa un cenno riguardo alla precocità della carriera di Ugo e alla possibile dialettica tra i *seniores* e il giovane Ugo: «La saggezza di sant'Odilone lo nominò priore ed i confratelli concordi approvarono la scelta. Egli ancora giovane, assunse gli incarichi degli anziani, e ciò avvenne per volere del cielo, perché le sue doti non ancora manifeste non si perdessero prima di essere state messe alla prova».<sup>55</sup> La concordia degli anziani a favore del giovanissimo Ugo è ribadita anche poche righe prima in occasione del racconto dell'entrata del giovane a Cluny: «presen-

<sup>55</sup> *Vita Hugonis* di Egidio, in *Cluny e il suo abate Ugo* cit., p. 55.

atosi, secondo l'uso, nella sala del capitolo davanti ai senatori di quel celestino senato e pronunciata la sua richiesta, uno degli anziani, mosso, come pensiamo da una ispirazione divina, proruppe in questa esclamazione: «Beato il monastero di Cluny, che oggi riceve un tesoro più prezioso dell'oro!».<sup>56</sup> Non sappiamo, però, se questo *senior* abbia ribadito l'esclamazione in occasione del capitolo in cui Adelmanno decise l'elezione ad abate di Ugo...

### La ri/scrittura della storia cluniacense al tempo dell'abate Ugo di Semur

L'elezione di Ugo sembra porsi fuori dai binari della tradizione cluniacense, tradizione che, peraltro, nell'universo monastico è regola e che l'agiografia solitamente si sforza di ricomporre e normalizzare.

A questo proposito, circa la successione di Odilone, altre interessanti testimonianze che si sommano a quelle agiografiche sono offerte dai cartulari di Cluny.<sup>57</sup> Se, infatti, ci rivolgiamo alle fonti più propriamente

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>57</sup> Paris, BNF, nouv. acq. lat. 1497 (A)-1498 (B). Non si dispone ancora di un'edizione critica per questi cartulari. Edizioni parziali si trovano nella *Bibliotheca Cluniacensis* e una serie di documenti in essi contenuti sono editi in *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, ed. A. Bernard e A. Bruel, I-VI, Paris 1876-1903. Nel I volume del 1876 sono presentati i cartulari alle pp. XIV-XXXIX. Hartmut Atsma e Jean Vezin hanno annunciato un'edizione per i *Monumenta Medii Aevi*. I cartulari sono oggetto di studi da parte di Maria Hillebrandt; Dominique Iogna-Prat e Veronika von Büren. Cfr. D. IOGNA-PRAT, *La geste d'origines*, «Revue Bénédictine» 102 (1992); IOGNA-PRAT, *La confection des cartulaires et l'historiographie à Cluny (XIe-XIIe siècles)*, in *Les Cartulaires: Actes de la table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S.*, (Paris, 5-7 décembre 1991), a cura di O. Guyotjeannin, L. Morelle e M. Parisse, (Mémoires et documents de l'École des Chartes 39), Paris 1993, pp. 27-44; M. HILLEBRANDT, *Les cartulaires de l'abbaye de Cluny*, «Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands» 50 (1993), pp. 7-18; HILLEBRANDT, *The cluniac charters: remarks on a quantitative approach for prosopographical studies*, «Medieval Prosopography» 3 (1982), pp. 3-25; *Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny*, pubblicati da H. Atsma e J. Vezin, con la collaborazione di S. Barret, I-III, (Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Gallica), Turnhout 1997-2002, pp. 13-14; H. AT SMA - J. VEZIN, *Gestion de la mémoire à l'époque de saint Hugues (1049-1109): la genèse paleographique et codicologique du plus ancien cartulaire de l'abbaye de Cluny*, «Histoire et Archives» 7 (2000), pp. 5-29. Cfr. anche: J. VEZIN, *Une importante contribution à l'étude du scriptorium de Cluny à la limite des XIe-XIIe siècles*, «Scriptorium» 21 (1967), pp. 312-320.

storiografiche, anche se in questo tipo di cultura e di periodo è assai pericoloso, per non dire inutile, fare distinzioni nette, possiamo scorgere convergenze significative nella direzione suggerita dalle *Vitae* sulla morte di Odilone e l'elezione di Ugo.<sup>58</sup>

L'elezione di Ugo, come si è visto, non avvenne su designazione diretta da parte del predecessore, fatto che registra uno scarto procedurale rispetto alle elezioni dei suoi predecessori.

Una conferma della stravaganza procedurale dell'elezione di Ugo e forse anche della consapevolezza di ciò da parte dell'abate è offerta dal testo della *Chronologia abbatum* posto all'inizio del cartulario A di Cluny che menziona tutti i predecessori di Ugo come designati e Ugo di Semur come eletto.<sup>59</sup>

Veronica von Büren ha proposto di spostare la data di composizione del catalogo della biblioteca di Cluny dal XII secolo, ai tempi di Ugo III (1158-1161), come sosteneva Léopold Delisle, all'XI secolo al tempo dell'abbaziato di Ugo di Semur.<sup>60</sup> La notizia n. 237 di questo catalogo sembra corrispondere al contenuto del cartulario-cronica A: «Volumen in quo continentur qui fuerit huius loci fundator, quive abbas primus extitit; et qui post eum, quamdiu vixerit, et carte earum rerum que singularum temporibus eidem loco date sunt, et hymnarius cum canticis et psalterio, quedam consuetudines et quaedam orationes martyrologii».

Dominique Iogna-Prat ha notato come la prima parte di questa notizia corrisponda bene all'inizio del cartulario A, che si apre con una cronologia abbaziale, una prefazione agli atti dell'abbaziato di Bernone seguita dai testamenti di Guglielmo e Bernone, pezzi consacranti la memoria del fondatore del luogo e del suo primo abate.

All'inizio del cartulario si trova la *Venerabilium abbatum cluniacensium Chronologia* con ogni probabilità cominciata durante l'abbaziato di Ugo

<sup>58</sup> Rispetto ai problemi di identità dei testi e criteri editoriali nella confezione dei manoscritti in cui vengono inseriti i testi fondamentali per la memoria e l'identità monastica in questo periodo, mi sia permesso rinviare a: LONGO, *Agiografia e identità monastica* cit.; LONGO, «*Inter scripturas mereretur autenticas reservari*». *Identità del testo e tradizione manoscritta delle opere di Pier Damiani*, «Sanctorum» 1 (2004), pp. 97-112.

<sup>59</sup> *Chronologia abbatum*, in *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 1621 A. Cfr. M. HILLEBRANDT, *Abt und Gemeinschaft in Cluny* cit., p. 154, nota 39.

<sup>60</sup> V. VON BÜREN, *Le grand catalogue de la bibliothèque de Cluny* in *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny*, Actes du colloque scientifique international, septembre 1988, Cluny 1990, pp. 245-263.



di Semur (1049-1109). L'ipotesi è confermata dal fatto che Ugo è il solo abate della serie di cui si segnala la data di nascita (1024) e, soprattutto, per i termini con cui viene riportata la sua elezione: «Subsequente vero ipso eodemque anno, quadragesimali tempore, pater Hugo electus [...] abbas ordinatus, nunc in presenti ut decet sui ministerium adimplet».<sup>61</sup>

L'insieme dei testi attesta lo sforzo di organizzazione della memoria cluniacense che ha presieduto la redazione del cartulario A che, come ha acutamente osservato Donique Iogna-Prat, costituisce «le premier document de gestion du patrimoine du monastère qui mêle diplomatique et historiographie pour constituer une manière de geste des origines du monastère».<sup>62</sup>

In esso trova più volte spazio il ricordo delle successioni abbaziali di cui vengono specificate con chiarezza le due modalità in uso a Cluny; designazione da parte del predecessore: Bernone per Oddone; Aimardo per Maiolo; Maiolo per Odilone; e elezione per Ugo, Ponzio di Melgueil e Pietro il Venerabile. Nella *Chronologia abbatum* alla notizia del 944 relativa alla morte di Oddone (non viene collocata nel 942) viene raccontato che i fratelli si recano a San Martino di Tours per conoscere le decisioni di Oddone riguardo ai monasteri a lui sottoposti. Ma Oddone non si pronuncia sul nome del successore: «sed fratribus super hac re eum percontantibus respondit: «Cluniacum suae dispositioni reservavit Deus, nec nostrae ordinationi hac in re subditur ille locus. Capella solummodo mea retenta ad missae celebrationem causa animae meae simpliciter queque necessaria sunt illuc mittantur».<sup>63</sup> A partire dalla *Chronologia* si registra in altre parti del cartulario A un'attenzione – molto curata – al ricordo delle modalità con cui avvenne la successione di Oddone. Nella prefazione al cartulario relativo a Oddone si ricorda infatti espressamente che questi la-

<sup>61</sup> La *Chronologia* è edita nella *Bibliotheca cluniacensis, in qua ss. patrum abbatum Cluniacensium vitae, miracula, scripta, statuta, privilegia chronologia duplex, item catalogus abbatiarum, prioratum, decanatum, cellarum, et ecclesiarum a cluniaco coenobio dependentium una cum chartis et diplomatis donationum eorundem. omnia nunc primum ex. mss. codd. collegerunt domnus Martinus Marrier et Andreas Quercetanus Turo, qui eadem disposuit ac notis illustravit*, Lutetiae Parisiorum, officina Nivelliana, 1614, coll. 1617-1628. Cfr.: F. NEISKE, *Catalogus abbatum Cluniacensium*, [http://www.uni-muenster.de/Fruehmittelalter/Projekte/Cluny/abbates\\_cluny.htm](http://www.uni-muenster.de/Fruehmittelalter/Projekte/Cluny/abbates_cluny.htm).

<sup>62</sup> D. IOGNA-PRAT, *La confection des cartulaires* cit., p.32.

<sup>63</sup> *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 1618. Cfr. D. IOGNA-PRAT, *La confection des cartulaires* cit., p. 32 e nota 21.

sciò libertà di scelta riguardo al suo successore. Alla domanda dei monaci che gli chiedono chi sia stato prescelto per succedergli, Oddone, «alto flamine afflatus», risponde genericamente che sarà l'infinita saggezza di Cristo a provvedere: «Nostra in hoc, filii, vacillante censura, Christi domini larga non deerit prudentia, he et domui sue sanctum providebit pastorem et vobis rogitantibus famulis dignum non denegabit pastorem». <sup>64</sup>

Le parti del cartulario A in cui più specificatamente si insiste sulle modalità delle successioni abbaziali secondo le nuove proposte di datazione risalgono ai tempi di Ugo di Semur. Poiché il problema dell'elezione abbaziale diventa di attualità alla morte di Odilone che lascia la libertà di scelta ai suoi fratelli è davvero interessante e sintomatico registrare che la ri/scrittura della storiografia cluniacense e la ri/sistemazione del patrimonio documentario sulla storia e le origini del monastero comportano anche la ri/scrittura delle successioni abbaziali. In questa prospettiva il lancio del culto di Oddone, evidentissimo sotto l'abbaziato di Ugo, come attesta tra l'altro la ri/scrittura della *Vita Odonis* da parte dell'Humillimus e come hanno dimostrato gli studi di Adriaan H. Bredero, trova un'ulteriore giustificazione. <sup>65</sup> La consacrazione di Oddone e la conseguente proposizione della sua figura come vero fondatore della fortuna di Cluny si abbinano al fatto che questo abate aveva lasciato ai suoi monaci la libera scelta del suo successore, come l'Odilone di Jotsald che: «Consultus de successore: Hoc, inquit, in Dei dispositione et electione fratrum committo». In questo modo la decisione di Oddone riportata nel cartulario A crea un precedente illustre rispetto alle modalità non perfette dell'elezione di un abate dalla carriera perfetta come Ugo, provvisto di una sensibilità eccezionale per la ri/costruzione della memoria e la promozione dell'istituzione di cui resse le sorti per più di mezzo secolo.

La figura di Oddone con Ugo esce dall'ombra e ottiene la definitiva consacrazione nel pantheon maggiore di Cluny. Oddone, che era morto e inumato a Tours così come Maiolo e Odilone a Souvigny. Ugo, quando morirà, lo farà a Cluny davanti alle reliquie di un pontefice suo protetto-

<sup>64</sup> E. SACKUR, *Die Cluniacenser und ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, Halle 1892, I, p. 378. Sulla annotazione cfr. D. IOGNA-PRAT, *La confection des cartulaires* cit., p. 36 che segnala come la notazione dovette sembrare importante perché nel manoscritto un lettore ha segnalato le parole di Oddone mediante un colophon inserito nel margine.

<sup>65</sup> A. H. BREDERO *La canonisation d'Hugues et celle de ces devanciers*, in *Le gouvernement d'Hugues de Semur* cit., pp. 149-171.

re, Marcello, a indicare chiaramente come Cluny sia in qualche misura equiparabile a Roma.<sup>66</sup> I tempi sono cambiati e tra la morte di Odilone a Souvigny (e quelle di Maiolo sempre a Souvigny, e Oddone a Tours) e quella di Ugo a Cluny c'è lo spazio dell'affermazione definitiva dell'abbazia borgognona secondo la concezione di Ugo come potenza che può arrivare a considerarsi come paritaria con la stessa Roma. La scrittura della storia cluniacense nel corso dell'abbaziato di Ugo mette in luce chiaramente l'ideologia di Cluny che si pone sempre di più come polo di riferimento dell'Occidente cristiano e come Nuova Roma. Ma questa, rispetto ai tempi di Odilone, è ormai un'altra storia.

<sup>66</sup> Cfr. P. HENRIET, *Les villes et la ville (Rome) dans l'hagiographie clunisienne*, in *Les moines dans la ville. Actes du colloque de Lille* (1995), «Histoire et archeologie» 7 (1996), pp. 47-57.

