

La società monastica nei secoli VI-XII.
Sentieri di ricerca

Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval

Roma, 12-13 giugno 2014

ATTI 10
CEF 515

CERM
École française de Rome



EDIZIONI CERM

COLLANA ATTI 10

Collection de l'École française de Rome 515

La società monastica nei secoli VI-XII.
Sentieri di ricerca

Atelier jeunes chercheurs
sur le monachisme médiéval

Roma, 12-13 giugno 2014

a cura di

M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi,
L. Furbetta, Th. Granier



CERM



Autori M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi, L. Furbetta, Th. Granier

Titolo *La società monastica nei secoli VI-XII.*
Sentieri di ricerca

Atelier jeunes chercheurs
sur le monachisme médiéval

1ª edizione, febbraio 2016
© 2016, CERM

Editore *Centro Europeo Ricerche Medievali*
Viale Miramare, 317/2 – 34136 Trieste
www.cerm-ts.org

Co-Editore *École française de Rome*
Palais Farnèse - Piazza Farnese, 67 - 00186 Roma
www.ecole-francaise.it

Impaginazione
e stampa *Luce - Udine*

ISBN 978-88-95368-25-2

Sommario

- 9 1 *Monaci e società nella visione di Cassiodoro e di Gregorio Magno.*
Luciana Furbetta
- 45 2 *Le origini di Conques (800 ca.): una fondazione monastica
plasmata in fonti regie.*
Thomas Granier
- 59 3 *Interiora et exteriora, ou la construction monastique d'un espace
social en Occident entre le V^e et le XII^e siècle.*
Michel Lauwers
- 89 4 *La tradizione di memoria nella cultura monastica.*
Marialuisa Bottazzi
- 113 5 *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani a Bernardo
di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale.*
Umberto Longo
- 133 6 *Forme di contestazione della scelta monastica fra oriente bizantino e
occidente fra VIII e XII secolo.*
Paolo Cammarosano
- 143 7 *Anacoreti e cenobiti in Egitto e Palestina tra IV e VII secolo:
l'imprescindibile "far di conto" monetario.*
Bruno Callegher
- 165 8 *Il Monachesimo femminile nell'Alto Medioevo.
Ambiti di indagine e casi italiani.*
Cristina Sereno
- 183 9 *Il momento carolingio. Orientamenti politici e culturali di fronte alla
Regula Benedicti.*
Alberto Ricciardi

- 207 *10 Vescovi e monaci tra i secoli X e XI: interventi conciliari.*
Caterina Ciccopiedi
- 219 *11 Cistercensi, aristocrazie, heredes e milites: reti sociali
e conflittualità nella Galizia dei secoli XII e XIII.*
Francesco Renzi
- 245 *12 Pratiche dello scambio epistolare nel mondo monastico.*
Germana Gandino
- 261 *13 Il monastero di Lorvão e l'introduzione della regola benedettina
nella diocesi di Coimbra.*
Marcello Moscone
- 299 *14 La produzione documentaria di monasteri e canoniche regolari nelle
Alpi occidentali: nuove luci sulle scritture extranotarili.*
Paolo Buffo
- 321 *15 Écriture hagiographique et commémoration des saints dans les
monastères eustathéens du nord de l'Éthiopie (XV^e siècle).*
Olivia Adankpo Labadie
- 335 *16 A Monastic Foundation in Ninth-Century Northern Greece:
The Case of Peristerai. Architecture and Patronage in a Rural Context.*
Alessandro Taddei
- 359 *17 Lo spazio dell'architettura monastica tra Regula e consuetudines.
Percorsi di indagine nel romanico del nord Italia.*
Luigi Carlo Schiavi
- 401 *18 L'economia monastica dei secoli X e XI tra agricoltura e credito.*
Miriam Davide
- 415 *19 Tavola e "scriptorium": cultura materiale nel monastero di San
Silvestro a Nonantola.*
Alessandra Cianciosi, Cecilia Moine, Lara Sabbionesi
- 447 *Indici*
Paolo Buffo

Presentazione progetto

Atelier jeunes chercheurs

Marialuisa Bottazzi

Con il primo “Atelier jeunes chercheurs” organizzato dal Cerm con il sostegno e la partecipazione dell’École française de Rome lo scorso giugno 2014 si è inaugurata per noi tutti una nuova stagione dedicata alla ricerca.

Durante parte del 2013 e del 2014 abbiamo elaborato, e ha preso avvio, un progetto dedicato soprattutto a studiosi non-strutturati, cioè alla parte più giovane della ricerca italiana, nel nostro caso dell’ambito storico medievale, che fa fatica a trovare uno spazio consono pur avendo la voce per farlo.

Sono, infatti, molti i bravi e giovani studiosi italiani che raramente vengono coinvolti in progetti, in giornate di convegno e di studio assieme ai più “vecchi” talenti, e in modo speciale se il loro stato di fronte all’Accademia è quello di non-strutturati. E ciò accade nonostante il livello della produzione scientifica di molti di essi, che sovente non ha nulla da invidiare rispetto a quello di persone che hanno, e magari da tempo, la loro sistemazione accademica.

Una riforma nata male e cresciuta peggio ha bloccato, invece di aiutare, il sano avvicinarsi degli incarichi e ancora non riesce a garantire ai giovani studiosi l’accesso accademico.

In questa situazione il CERM, proseguendo nella sua strategia intesa a dare voce alla ricerca e alla buona produzione scientifica indipendentemente dallo *status* accademico delle persone, ha avviato l’iniziativa di una serie di convegni largamente aperti ai non-strutturati.

Su questa linea è stato quindi fondamentale l’importante e convinto appoggio dell’École Française de Rome, che si è fatta *partner* di questa grande esperienza.

Sotto questo punto di vista non potevamo che iniziare trattando un tema

già molto caro all'École per poter fruire di tutta l'esperienza già da essa maturata.

Il nostro fine inoltre, in chiusura delle giornate di studio che si sono tenute tra il 12 e il 13 giugno 2014, è stato fin dall'inizio anche quello di offrire a chi ci segue, e speriamo ci seguirà in futuro, un buon volume di atti, sapientemente esaminato da *referees* esterni proposti dall'École, che resti; che diventi un punto fermo per i vari settori della storiografia medievale. Mentre la nostra speranza continua ad essere quella di diventare nei prossimi anni un punto di riferimento importante per i giovani storici facendoci carico di riunire periodicamente, attorno ad alcuni grandi temi, la ricerca più nuova e talentuosa d'Europa.

Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval. La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca, Roma 12-13 giugno 2014.

1. Introduzione

Lo studio della società monastica ha da sempre suscitato una grande attenzione tra gli studiosi d'ambito medievale dal momento che essa si costituì, ben presto, come un elemento portante dell'intero sistema sociale di quell'epoca; è notevole, infatti, la funzione organizzatrice, economica e culturale che essa svolse quasi da subito facendosi "modello" ideologico di perfezione di vita cristiana interessante anche per ceti più elevati, che vi parteciparono largamente assecondandone la diffusione.

Le pagine di Rodolfo il Glabro ci raccontano della larga presenza "nel mondo" di chiese e monasteri, all'interno dei quali la vita cristiana appariva attuabile nella sua interezza, nell'accoglimento della regola benedettina che da Subiaco e da Montecassino, si diffuse in ogni angolo d'Europa e lungo il bacino del Mediterraneo con caratterizzazioni anche intense riguardo alla preghiera e alla penitenza.

Non sbaglieremmo se dicessimo che il cristianesimo, non solo altomedievale, ma anche quello riformato, fu a tutti gli effetti "monastico"; e altrettanto lo fu il dominio sull'intera vita religiosa dei chierici e dei laici, attestata in via preponderante da testimonianze provenienti da quello stesso ambiente, di fatto terreno di cultura non solo di opere teologiche e di rappresentazione, ma anche dei migliori "quadri" della gerarchia ecclesiastica; come monastico fu il vettore di una più ricca cultura europea avviata con le conquiste saracene e normanne e con le prime crociate.

E non sbaglieremmo nemmeno se guardassimo verso il monachesimo per capire i tumultuosi anni legati alle dure contestazioni religiose e popolari delle città italiane sostenute da un monachesimo, che si voleva riformato, contro

un clero simoniaco e concubinario, come alle correnti ereticali del secolo XI. Monastiche furono infatti le costruzioni teoriche per un cristianesimo rigenerato nel quale Chiesa e società si confondevano, ma monastica fu anche una sua illuminata opposizione ancora persuasa di incarnare sempre l'autentica perfezione cristiana svolgendo quella funzione esemplare e profetica che si voleva propria del monachesimo.

Un rinnovato e crescente interesse su questi temi ci spinge a riprendere il lungo discorso sul monachesimo, dalle sue origini disciplinate da Gregorio Magno agli insegnamenti romualdini, fino alle formule elaborate tra XI e XII secolo. Come sempre più pressante per la "nuova ricerca", a nostro avviso, si fa un'analisi delle diverse realtà monastiche dei paesi del Mediterraneo dove culture diverse – l'araba, la greca, la romana e la longobarda e la normanna – spesso s'incrociarono nel Mezzogiorno d'Italia come in Spagna; non mancano esempi sotto questo aspetto guardando, per esempio, ai monasteri dell'alto e medio Adriatico, al solo S. Vincenzo al Volturno, al territorio del Beneventano, ai monasteri della Sicilia come a quelli della Galizia. Già profonde trasformazioni metodologiche avevano segnato nel secondo Novecento lo studio, le tematiche e le interpretazioni più tradizionali sulla società monastica; ritornare oggi su questi temi che caratterizzarono i suoi diversi ambiti con visioni ed esperienze nuove è il nostro obiettivo primario e per il quale allora non vorremmo prescindere da una ricerca, anche comparativa, per quelle tematiche per cui può diventare un obbligo, attraverso una ripresa dell'esplorazione archivistica, dei dati archeologici come degli studi d'ambito storico e artistico editi, ma poco o per nulla conosciuti.

Il consiglio scientifico
Marialuisa Bottazzi
Paolo Buffo
Caterina Ciccopiedi
Luciana Furbetta
Thomas Granier

12 *Pratiche dello scambio epistolare nel mondo monastico.*

Germana Gandino

1. Vorrei in primo luogo definire il perimetro concettuale entro il quale mi muoverò, usando alcuni studi di Michel Foucault, di Emanuele Coccia, di Giles Constable. Nel 1981, a Lovanio, Foucault tenne un corso intitolato *Mal faire dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*¹. Davanti a un pubblico di giuristi, criminologi e penalisti, Foucault individuava nel monachesimo cenobitico il luogo della rottura del modello pedagogico antico, incentrato, quest'ultimo, sulla temporanea sottomissione a un maestro per diventare a propria volta maestri e acquisire così il dominio – la *maitrise* – di sé ed eventualmente di altri. Nel suo “rapporto ambiguo con l'ascetismo”² il monachesimo si era infatti dato “un corpo istituzionale, per poter evitare gli sconfinamenti, gli eccessi individuali, le divergenze sia comportamentali sia dottrinali”³ e in tale corpo a forte struttura gerarchica aveva calato “la lama forse fatale dell'obbedienza”⁴ che a sua volta immetteva tre caratteristiche nel rapporto dominante-dominato.

L'obbedienza era in primo luogo permanente: per i novizi, così come per gli anziani, era sempre possibile la caduta, e proprio nei momenti di maggiore sicurezza; nella consapevolezza che lo stato di perfezione era irraggiungibile, dipendenza e sottomissione nei confronti di un altro erano da considerarsi condizione perenne⁵. In secondo luogo l'obbedienza non aveva contenuti di sostanza ma si risolveva nella forma: al di là cioè della natura dell'ordine o del-

1 L'edizione francese del corso, la cui ricomposizione è stata difficile, è uscita nel 2012. Si dispone anche della traduzione italiana, da cui citerò: M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. BRION, B. E. HARCOURT, Torino, 2013.

2 *Ivi*, p. 120 (Lezione del 6 maggio 1981).

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 128.

5 *Ivi*, pp. 128-130.

la qualità del maestro, si doveva obbedire. Anche a un ordine sballato, anche a un cattivo maestro⁶. In terzo e ultimo luogo l'obbedienza era autoreferenziale, nel senso che l'obbedienza non aveva altro scopo se non quello di condurre il discepolo a essere obbediente, come detto con forza da san Basilio: "ogni atto che si compia senza l'ordine o il permesso di un superiore è un furto e un sacrilegio che dà morte e non utilità, anche se a te sembra buono"⁷. Da questa situazione di obbedienza perenne, formale, autoreferenziale procedevano le virtù della *humilitas*, della *patientia*, della *subditio*. La *subditio*, in particolare, fondava la necessità di essere in uno stato di confessione potenzialmente costante, di verbalizzazione obbligata nei confronti del superiore: questo dire il vero su di sé senza nascondere, dice Cassiano, "nullas cogitationes"⁸ invertiva l'"asse di verbalizzazione nel rapporto di dominio"⁹, che si trovava così a essere non più nella direzione maestro-allievo, come nella pedagogia antica, ma nella direzione allievo-maestro¹⁰.

La recente pubblicazione delle lezioni di Lovanio arricchisce quanto è venuto via via definendo Emanuele Coccia¹¹, vale a dire che il monachismo poco ha a che fare con la "equivoca nozione di 'spiritualità'"¹² ma è piuttosto una forma particolare di vita politica (la *politeia* che diventa in latino *conversatio*) governata da una forma particolare di diritto¹³. Nell'esperienza

6 *Ivi*, pp. 130-132.

7 *Ivi*, pp. 132-135. Basilii Magni *Sermo de renuntiatione saeculi*, in PG, XXXI, col. 633B. Così la traduzione latina: "quidquid enim sine ipso efficitur, furtum est et sacrilegium, quod mortem infert, non utilitatem, tametsi tibi videtur esse bonum".

8 Iohannis Cassiani *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, in Cassiani *Opera*, I, ed. M. PETSCHENIG, Wien, 1888 (CSEL, XVII), l. IV, cap. 9, p. 53: "His igitur institutis eos quos initiavit velut elementis quibusdam ac syllabis inbuere ad perfectionem atque informare festinant, per haec ad liquidum discernentes, utrum ficta et imaginaria an vera sint humilitate fundati. Ad quod ut facile valeant pervenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori, nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere, sed illum credere malum esse vel bonum, quod discussit ac pronuntiaverit senioris examen".

9 M. FOUCAULT, *Mal fare*, cit., p. 135.

10 Sulla linea di Foucault è G. JEANMART, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, 2007, in particolare pp. 93-248, dove è esaminata, in una prospettiva di filosofia dell'educazione, la costruzione della nozione di docilità all'interno dei monasteri altomedievali.

11 Si vedano in particolare E. COCCIA, *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, in "Medioevo e Rinascimento", 20/n.s., 17 (2006), pp. 97-147; E. COCCIA, *La legge della salvezza. Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in "Viator. Medieval and Renaissance Studies", 41 (2010), pp. 127-146.

12 E. COCCIA, *Regula et vita*, cit., p. 142.

13 *Ivi*, p. 144. COCCIA, *La legge della salvezza*, cit., p. 144: "Nella filigrana dell'esperienza monastica, bisognerebbe allora imparare a cogliere anche l'invenzione di una *forma di esistenza politica*, inconsueta ma estremamente precisa. Proviamo a evocare con gli occhi di un giurista questa forma di esistenza (...) al di fuori degli stereotipi religiosi e spiritualistici con cui viene di solito presentata:

monastica infatti, a essere normata attraverso le *regulae* non è, come nel diritto classico, una sequela di singoli casi che muovono per lo più da qualche contenzioso, ma “l’esistenza integrale dell’individuo (...), dunque qualsiasi operazione compiuta da questi ogni sua giornata” lungo tutto il corso della vita: “questa caratteristica si esprime chiaramente nella formula, così spesso ripetuta, dell’obbedienza *usque ad mortem*”¹⁴. È in tale contesto, richiamato attraverso Foucault e Coccia, che l’uso del discorso umano è strettamente regolamentato, come mostra con evidenza la contiguità, all’inizio della regola di Benedetto, dei capitoli “De oboedientia” e “De taciturnitate”¹⁵: se la confessione al superiore è sempre dovuta¹⁶, la disciplina del silenzio domina invece le relazioni interpersonali. La parola deve essere infatti riservata a luoghi, occasioni, momenti specifici e in ogni caso non deve mai essere inutile o dannosa, mai essere di carattere privato¹⁷.

Mi sembra che qui si possa profilare un primo paradosso relativo al mondo monastico, quello della concezione della lettera come *sermo absentium* innervato da *amicitia*, in assenza di un corrispettivo *sermo presentium* in virtù della sua proibizione¹⁸. Il secondo paradosso è quello individuato da Giles Constable il quale, in uno scritto meno noto del fondamentale *Letters and*

vedremo un gruppo di individui soli e rigorosamente celibi che decidono di abbandonare il centro della vita associata, la *polis*, per realizzare una nuova *politeia* (questo è il nome tecnico della forma di vita monastica), una comunità in cui alla norma (la *regula*) è affidata la definizione di ogni aspetto della vita dei suoi membri. In questo dunque la spontaneità così come la *natura* e tutte le sue necessità devono essere integralmente estromesse”.

14 *Ivi*, p. 138.

15 *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. PRICOCO, Milano, 1995: cap. V, “De oboedientia discipulorum qualis sit”, pp. 148-152; cap. VI, “De taciturnitate”, p. 152.

16 *Ivi*, cap. IV, “Quae sunt instrumenta bonorum operum”, p. 146: “cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere”. È qui evidente la dipendenza da Cassiano (v. sopra, n. 8).

17 *Ivi*, cap. VI, “De taciturnitate”, p. 152: “quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia (...). Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur. Scurritates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus”. Sul silenzio e sul tema connesso della *locutio per signa*, come pure per la bibliografia, rimando a S. G. BRUCE, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition c. 900-1200*, Cambridge, 2007, pp. 28-45. Si veda inoltre, in particolare per l’uso e le occorrenze dei termini, A. G. WATHEN OSB, *Silence. The Meaning of Silence in the Rule of St Benedict*, Washington D.C., 1973 (Cistercian Studies Series, 22).

18 Come del resto già notato per Cluny da G. M. CANTARELLA, *Amicizie vere e presunte. Qualche eco dal pieno Medioevo*, in *Parole e realtà dell’amicizia medievale*. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della XXII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, a cura di I. LORI SANFILIPPO, A. RIGON, Roma, 2012 (Atti del Premio internazionale Ascoli Piceno, 22), pp. 73-90, a cui rimando anche per le importanti considerazioni più generali in tema di approccio all’amicizia medievale.

*Letter-collections*¹⁹, faceva notare che, a fronte della quantità di lettere di monaci sopravvissute, numerose sono anche le testimonianze e le norme tese a proibire o quantomeno a controllare rigidamente lo scambio epistolare che coinvolgesse un monaco²⁰. Fin dalle origini del monachesimo, a Oriente come a Occidente, troviamo attestazioni di tale indirizzo: Pacomio, Basilio, Girolamo, Agostino, Cassiano, Cesario di Arles, Benedetto avevano diversamente declinato il tema, che poteva essere inteso in senso assoluto (distruggere, senza aprirle, le lettere ricevute) ovvero in senso relativo (sottoporre all'abate ogni contatto con l'esterno). La *ratio* iniziale di questo disciplinamento appare essere connessa con la volontà di far interrompere i rapporti con l'ambiente di provenienza: spesso infatti *epistulae* e *litterae* sono equiparate a *eulogiae* e *munuscula*, i piccoli doni occasionali che parenti e amici facevano giungere al monaco.

Insieme, tuttavia, il tema appare collegato per un verso con la proibizione di ogni proprietà individuale e per altro verso con la piena facoltà di arbitrio dell'abate. Nel capitolo LIV della regola di Benedetto, quello che appunto vieta di accettare "litteras, eulogias vel (...) munuscula" senza il permesso dell'abate, è potestà di quest'ultimo consegnare a chi vuole quanto ricevuto, mentre il mancato destinatario non si dovrà adirare "per non dare occasione al diavolo"²¹. E nel capitolo XXXIII, dove il legislatore si domanda se i monaci debbano possedere qualcosa di proprio, colpisce la durezza del dettato: posto che bisogna eradicare questo "vizio tristissimo" dal monastero, "nessuno osi dare o ricevere qualcosa senza il comando dell'abate, né avere qualcosa di proprio, assolutamente nessuna cosa, né libro, né tavolette, né stilo, ma proprio nulla, poiché ad essi non è consentito disporre in proprio né dei loro corpi né delle loro volontà" – "quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate"²².

19 G. CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17).

20 G. CONSTABLE, *Monastic Letter Writing in the Middle Ages*, in "Filologia mediolatina. Studies in Medieval Latin Texts and Transmission", 11 (2004), pp. 1-24.

21 *La Regola di san Benedetto*, cit., cap. LIV, "Si debeat monachus litteras vel aliquid suscipere", pp. 234-236: "Nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi invicem litteras, eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare sine praecepto abbatis. Quod si etiam a parentibus suis ei quicquam directum fuerit, non praesumat suscipere illud, nisi prius indicatum fuerit abbati. Quod si iusserat suscipi, in abbatis sit potestate cui illud iubeat dari et non contristetur frater cui forte directum fuerat, ut non detur occasio diabulo".

22 *Ivi*, cap. XXXIII, "Si quid debeant monachi proprium habere", p. 200: "Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem neque tabulas neque graphium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate; omnia vero necessaria a patre sperare monasterii nec quicquam habere quod abbas non

Come si vede, l'affollarsi delle ingiunzioni negative ossessivamente ripetute culmina – à la Foucault, potremmo dire – nel fatto che l'esercizio del potere sui corpi e sui comportamenti è sottratto ai monaci e consegnato integralmente all'abate: da quest'ultimo i monaci devono dipendere totalmente sperando appunto "omnia (...) necessaria a patre (...) monasterii". Con icastica chiarezza quest'ultimo passaggio rende esplicita la sostituzione di una gerarchia con un'altra, alternativa alla prima ma a essa analoga: obliterata la *familia* di provenienza, esiste soltanto la *familia* monastica in cui il *pater monasterii* sembra fare sue le antiche prerogative di dominio assoluto del *paterfamilias*, naturalmente temperato nei suoi aspetti più crudeli, come il discusso *ius vitae necisque*²³.

2. Il parallelismo tuttavia sussiste²⁴ e occorre tenerlo in conto per andare oltre i due paradossi cui accennavo prima: se infatti guardiamo alla produzione epistolare monastica a noi giunta dall'alto medioevo il dato che balza agli occhi è la preponderanza numerica di lettere in cui sono implicati, come

dederit aut permiserit. (...) Quod si quisquam huic nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correptioni subiaceat".

23 R. P. SALLER, *Familia, domus, and the Roman Conception of the Family*, in "Phoenix", 38 (1984), pp. 336-355; Y. THOMAS, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984 (Collection de l'École française de Rome, 79), pp. 499-548; W. V. HARRIS, *The Roman Father's Power of Life and Death*, in *Studies in Roman Law. In Memory of A. A. Schiller*, Leiden, 1986, pp. 81-95; A. ARJAVA, *Paternal Power in Late Antiquity*, in "The Journal of Roman Studies", 88 (1998), pp. 147-165; R. WESTBROOK, *Vitae necisque potestas*, in "Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte", 48 (1999), pp. 203-223; K. COOPER, *Closely Watched Households: Visibility, Exposure and Private Power in the Roman domus*, in "Past and Present. A Journal of Historical Studies", 197 (2007), pp. 3-33. Un'analisi delle interazioni tra famiglia biologica e famiglia monastica è fatta da R. ALCIATI, M. C. GIORDA, *Legami carnali e spirituali nel monachesimo cristiano antico (IV-VII secolo)*, in *Famiglia monastica. Prassi aggregative di isolamento*, a cura di M. C. GIORDA, F. SBARDELLA, pref. di D. HERVIEU-LÉGER, Bologna, 2012 (Collana di antropologia delle religioni, 1), pp. 69-97.

24 Ed è anzi reso esplicito nella regola di Benedetto, così come è reso esplicito il contenuto anche duro di tale paternità. *La Regola di san Benedetto*, cit., cap. II, "Qualis debeat abbas esse", pp. 136, 140: "Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine dicente apostolo: 'Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba pater'. (...) Et honestiores quidem atque intelligibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripit, improbos autem et duros ac superbos vel inoboedientes verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coherceat sciens scriptum: (...) 'Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte'". Una prospettiva psicologica, che legge la funzione paterna come strutturale e strutturante l'esperienza religiosa monastica, è di V. SAROGLOU, *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle: étude de cas dans le monachisme ancien*, Paris-Montréal, 1997. Circa, più in generale, la vitalità e le trasformazioni del concetto di *paterfamilias* in età altomedievale rimando a G. GANDINO, *Il palatium e l'immagine della casa del padre: l'evoluzione di un modello nel mondo franco*, in "Studi medievali", 3ª serie, 50 (2009), pp. 75-104.

emittenti o destinatari o intermediari, degli abati. Guardiani della parola orale, essi lo sono anche della parola scritta e costituiscono lo snodo attraverso il quale passa gran parte del flusso epistolare. Innanzitutto in senso verticale, vale a dire quello diretto a monaci sottoposti o proveniente da essi, ma pure in senso orizzontale, vale a dire nel rapporto con il papato, con i vescovi, con altri abati, con i laici delle élites aristocratiche e politiche²⁵. Prendendo atto di ciò, il paradosso proibizione/abbondanza esce ridimensionato, così come assume contorni meno irenici il tema della devozione e degli affetti²⁶: posto che ogni comunicazione ha uno o più aspetti di contenuto e uno o più aspetti di relazione, si deve di volta in volta verificare se esistano pratiche di potere che passano sotto traccia e che magari confliggono con l'apparenza del testo.

Cercherò di spiegarmi con due esempi. Il primo si riferisce al fatto, già più volte esaminato dagli studiosi²⁷, che nelle lettere di ambiente anglosassone della fine del secolo VII – metà del secolo VIII sono presenti numerose lettere di badesse e monache. In particolare Aldelmo e Wynfrith-Bonifacio hanno tra i loro corrispondenti delle donne a cui scrivono e da cui ricevono scritti: carattere speciale di tale scambio epistolare è la tonalità affettiva, particolarmente evidente quando emittenti sono badesse e monache. Sappiamo che Aldelmo è abate di Malmesbury, Wynfrith è un semplice monaco, seppure molto particolare. Interessante è allora che nello scrivergli verso il 716-720, la badessa Egburg lo apostrofi nella *salutatio* come “abbate sancto veroque amico”²⁸: il testo della lettera chiarisce il senso etimologico di quell'*abbate*, confermando

25 Senza contare i molteplici casi di monaci che diventano vescovi (o papi, come Gregorio Magno) e che continuano a rivolgersi agli antichi maestri. Circa le implicazioni a volte notevoli di tali carriere si veda il caso esaminato da S. GIOANNI, *Moines et évêques en Gaule aux V^e et VI^e siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux*, in “Médiévales”, 38 (2000), pp. 149-161.

26 A partire da J. LECLERCQ, *L'amitié dans les lettres au Moyen Âge*, in “Revue du Moyen Âge latin”, 1 (1945), pp. 391-410, e *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957, p. 174 sgg., il tema è stato variamente declinato. Fondamentale è B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250 with a new Introduction*, Ithaca-New York, 2010. Cfr. anche R. HYATTE, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, 1994, pp. 43-86.

27 Anche per la bibliografia rimando a L. M. C. WESTON, *Where Textual Bodies Meet: Anglo-Saxon Women's Epistolary Friendship*, in *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, eds. A. CLASSEN, M. SANDIDGE, Berlin-New York, 2010, pp. 231-246, da integrare con D. P. WALLACE, *Feminine Rhetoric and the Epistolary Tradition: the Boniface Correspondence*, in “Women's Studies”, 24 (1995), pp. 229-246, che sottolinea in particolare l'uso consapevole e accorto delle tradizionali convenzioni del genere da parte delle corrispondenti di Bonifacio.

28 Bonifatii et Lulli *Epistolae*, in *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, Berolini, 1892 (MGH, *Epistolae*, III), n. 13, p. 259: “Abbate sancto veroque amico, iure ac merito honorando, divinae scientiae ac reigionis gratia repleto Wynfrido Egburg ultima discipulorum seu discipularum tuarum aeternam in Domino ospitatis salutem”.

che il modello paternale funziona anche qui e che in teoria il destinatario è su un piano di superiorità. Egburg si rivolge infatti a Wynfrith chiamandolo “mi amande” e precisando che egli ora è per lei “abba atque frater”, da lei preferito, dopo che le è morto il fratello, sopra “ceteris omnibus masculini sexus”²⁹. La lettera procede in toni accorati, che disegnano per immagini lo sconforto per la lontananza di Wynfrith e il desiderio di lui³⁰.

Ora, è stato notato che una lettera analoga indirizzata sempre a Wynfrith da donne, quella della badessa Eangyth e della figlia monaca Heaburg³¹, ha affinità profonde con un testo elegiaco anglosassone che si intitola *Il lamento di una moglie*³². A sua volta tale lamento è stato di recente interpretato non più come pianto di una vittima sofferente per la lontananza dell’amato e la miseria della propria vita ma come atto illocutorio autoritario nel quale le parole sono usate come armi³³. Siamo nell’ambito del “fare cose con le parole”, teorizzato

29 *Ibidem*: “Karitatis tuae copulam fateor; ast dum per interio rem hominem gustavi, quasi quiddam mellitae dulcedinis meis visceribus hic sapor insidet. Et licet interim, ut nacta sum, ab aspectu corporali visualiter defraudata sim, sororis tamen semper amplexibus collum tuum constrinxero. Quam ob rem, mi amande, iam olim frater, nunc autem ambo pariter in Domino dominorum: abba atque frater appellaris, quia, postquam a me separavit amara mors et crudelis illum, quem supra omnes alios amare consueveram, germanum meum Osherem, te poene ceteris omnibus masculini sexus caritatis amore praeferebam”.

30 *Ivi*, p. 260: “Ego autem adhuc in valle lacrimarum, ut emeritum est, lugeo propria peccata, eo quod talibus me indignam fecisset Deus adherere comitibus. Quapropter, crede mihi, non sic tempestate iactatus portum nauta desiderat, non sic sitientia imbres arva desiderant, non sic curvo litore anxia filium mater expectat, quam ut ego visibus vestris frui cupio. Sed quia, peccatis meis exigentibus et innumeris delictis adgravata, ut hoc evenire queat, ut ab imminentibus periculis absoluta sim, in desperationem deducta sum; idcirco ego peccatrix vestigiis celsitudinis tuae provoluta, ex intimis precordiorum penetralibus inplorans, a finibus terrae ad te clamavi, o beatissime domine, dum anxie requirit cor meum, ut in petra orationum tuarum exaltabis me; quia factus es spes mea, turris fortitudinis a facie visibilis et invisibilis inimici. Et ad consolationem inmensi doloris, ad sedandam meroris undam obsecro, ut tuo suffragio mea fragilitas quasi quibusdam sustentaculis, ut non prorsus corruat, fulciatur. Similiter supplex rogo, ut mihi aliquod solacium vel in reliquiis sanctis vel paucula saltem per scripta beatitudinis tuae verba distinare digneris, ut in illis tuam praesentiam semper habeam”. È da notare l’eco del salmo 130 (“de profundis clamavi ad te, Domine”) adattato alla situazione di lontananza e al destinatario (“a finibus terris ad te clamavi, o beatissime domine”): l’effetto è una sorta di divinizzazione di Wynfrith, amplificata dalle espressioni (*spes mea, turris fortitudinis*) e dai passaggi successivi.

31 *Ivi*, n. 14, pp. 260-264. La lettera è datata al 719-722.

32 U. SCHAEFER, *Two Women in Need of a Friend: A Comparison of The Wife’s Lament and Eangyth’s Letter to Boniface, in Germanic Dialects. Linguistic and Philological Investigations*, ed. B. BROGYANYI, T. KRÖMMELBEIN, Amsterdam-Philadelphia, 1986 (Current Issues in Linguistic Theory, 38), pp. 491-524. *The Wife’s Lament* è contenuto nel cosiddetto Exeter Book, datato al secolo X: insieme con il Cotton MS Vitellius A XV, il MS Junius 11 e il Vercelli Book (unico, quest’ultimo, a trovarsi sul continente) è antica testimonianza della lingua anglosassone.

33 B. R. STRAUS, *Women’s Words as Weapons: Speech in Action in “The Wife’s Lament”*, in “Texas Studies in Literature and Language”, 23 (1981), pp. 268-285. Sulla stessa linea interpretativa è J. D. NILES, *The problem of the Ending of the Wife’s “Lament”*, in “Speculum. A Journal of Medieval Stu-

dal linguista John Austin³⁴, ambito nel quale potrebbero rientrare pure le lettere femminili a Wynfrith, che hanno molti dei caratteri del *Frauenlied*, cioè del lamento per un amante perduto o lontano, e che insieme costituiscono un esercizio di potere per certi versi aggressivo: chi scrive si pone innanzitutto nella posizione di poter chiedere e obbliga il ricevente a dare una risposta adeguata alle aspettative. I discorsi di queste donne, in altri termini, pretendono, ingiungono, esigono. E minacciano. Come nella strana formula di chiusura della lettera di Eangyth e della figlia: “vale, frater spiritalis fidelissime atque amantissime et sincera at pura dilectione dilectissime; et prosperis successibus polle in Domino dilecto. Amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur. Ora pro nobis, ut non noceant nobis noxarum crimina amara”³⁵.

“L'amico si cerca a lungo, si trova a fatica, si conserva difficilmente”: come si vede, intercalata tra un'affettuosa formula di augurio e la richiesta di pregare, compare, del tutto incongrua, tale frase apodittica. Si tratta di una citazione di san Girolamo, il quale la usa in due contesti: in una versione non identica, in una lettera a Rufino, quando ancora i rapporti tra i due sono ottimi³⁶; nel commento al passo del profeta Michea che recita “non credete all'amico, non fidatevi del compagno”³⁷ e questa volta la forma usata da Girolamo è precisamente quella della lettera di Eangyth e figlia³⁸. Il commento a Michea

dies”, 78 (2003), pp. 1107-1150, che ripercorre pure la discussione intorno a questo problematico testo: la possibilità che la voce parlante sia non una donna ma “a man, a revenant, or a displaced pagan deity”, p. 1108, è da Niles esaminata e rifiutata. Soprattutto, Niles dimostra arcaicità e carattere del testo (p. 1150): “in sum, although some readers are likely to continue to regard *The Wife's Lament* as a tender lament that tells of the sorrows of separated lovers, I believe I have shown grounds for reading it, on the contrary, as an imagined cri de coeur that wells up from the depths of loneliness and pain and finds eventual expression in a curse directed against the speaker's estranged husband”.

34 J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, 1962, in particolare *Lecture VIII*, p. 98 sg., per la definizione di *illocutionary act*.

35 Bonifatii et Lulli *Epistolae*, cit., n. 14, p. 264.

36 Sancti Eusebii Hieronymi *Epistolae*, pars I: *Epistolae I-LXX*, rec. I. HILBERG, Vindobona-Lipsia, 1910 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, LIV), n. 3, p. 18: “Obsecro te, ne amicum, qui diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur, pariter cum oculis mens amittat. (...) Amicitia, quae desinere potest, vera numquam fuit”.

37 Mic, 7, 5: “nolite credere amico, et nolite confidere in duce”.

38 S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri *Commentariorum in Michaeam prophetam libri duo*, in PL, XXV, l. II, c. 7, col. 1219B: “Tunc enim tradet frater fratrem, et pater filium, et mater filiam, et inimici hominis domestici eius. Sed et nunc rara fides est: cum aliud in labiis, aliud in corde versatur: venenum animi, linguae mella tegunt. Amici divitum multi, a pauperibus autem etiam qui videntur esse, discedunt. Unde dicitur: ‘Si habes amicum, in tentatione posside eum’. Legi in cuiusdam Controversia: ‘Amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur’”. Circa la non identificazione di tale *controversia* con uno scritto di Seneca, ipotesi che era stata da alcuni avanzata, si veda N. АДЖИН, *Jerome, Seneca, Juvenal*, in “Revue belge de philologie et d'histoire”, 78 (2000), pp. 119-128, e in particolare p. 122 sg.

è dedicato da Girolamo alla patrizia romana Paola e alla figlia Eustochio mentre tale passo in particolare si sofferma sul valore fallace ed effimero dell'amicizia: è possibile che proprio questa sia la fonte per la lettera a Wynfrith e che Eangyth e figlia mostrino in tal modo al loro interlocutore una sorta di disillusione preventiva, naturalmente con l'implicita richiesta di essere smentita.

L'epistola infatti non soltanto descrive le difficoltà delle due donne in patria³⁹ ma contiene anche la richiesta di poter raggiungere lo stesso Wynfrith sul continente; in alternativa madre e figlia chiedono di poter andare in pellegrinaggio a Roma, consapevoli di infrangere in tal modo i canoni sinodali che impongono di rimanere là dove si è preso l'abito monastico⁴⁰. Non possediamo la risposta di Wynfrith, anche se da altre sue lettere, indirizzate forse alla figlia di Eangyth, la sua posizione è di valutare attentamente rischi e benefici di tale viaggio⁴¹. Soprattutto sappiamo quale è, circa vent'anni dopo,

39 Bonifatii et Lulli *Epistolae*, cit., n. 14, p. 261 sg.: "Amantissime frater, spiritalis magis quam carnalis et spiritalium gratiarum munificentia magnificatus, tibi soli indicare volumus et Deus solus testis est nobis, quas cernis interlitas lacrimis: quod multis miseriarum molibus, velud gravissima sarcina aut pressura premente, depressi sumus et saecularium rerum tumultibus. (...) Et additis animabus nostris additur interea domesticae rei difficultas et disputatio diversarum discordiarum, quas seminat omnium bonorum invisor, qui rancida corda virorum inficit malitia et inter omnes homines spargit, maxime per monasticos et monachorum contubernia, et scit, quia potentes potenter tormenta patiuntur. Angit praeterea paupertas et penuria rerum temporalium et angustia cespitis ruris nostri; et infestatio regalis, quia accusamur apud eum ab his, nobis qui invident, ut quidam sapiens ait: 'Fascinatio et invidia obscurat multa bona'; similiter servitium regis et reginae, episcopi et praefecti et potestatum et comitum; quae omnia enumerare longum est, et facilius possunt mente tractari quam sermone. Additur his omnibus miseriis amissio amicorum et contribulium caterva propinquorum et consanguineorum turba. Non habemus filium neque fratrem, patrem aut patrum, nisi tantum unicum filiam penitus destitutam omnibus caris in hoc saeculo, praeter unam tantum sororem eius et matrem valde vetulam et filium fratris earum, et illum valde infelicem propter ipsius mentis et quia rex noster eius gentem multum exosam habet. Et nullus est alius, qui noster sit necessarius; sed diversis casibus transtulit illos Deus".

40 *Ivi*, n. 14, p. 262 sg.: "Et si nobis Deus dedisset, ut (...) in illas terras et in illam peregrinationem possemus pervenire, ubi habitas; et si licuisset nobis viva verba ex ore tuo audire, quam dulcia faucibus meis eloquia tua, domine, super mel et favum ori nostro! Sed quia hoc nostris meritis non meruimus, sed longo intervallo terrae marisque et multarum provinciarum terminis dividimur, tamen pro hac fiducia supra memorata notum tibi facere volumus, frater Bonifatius: quia multum temporis fluxit, ex quo desiderium habuimus, sicut plurimi ex necessariis nostris et cognatis sive alienis, dominam quondam orbis Romam peteremus et ibi peccatorum nostrorum veniam impetremus, sicut alii multi fecerunt et adhuc faciunt, et ego maxime, quae aetate provecior sum et multa pluriora in vita mea commisi et perpetravi. Et huius meae voluntatis atque propositi mihi conscia fuit Wale, abbatissa quondam mea et mater spiritalis. Et unica filia adhuc in annis juvenilibus fuit, et huius rei desiderium querere nescivit. Sed quia scimus, quod multi sunt, qui hanc voluntatem vituperant et hunc amorem derogant et eorum sententiam his adstipulantibus adfirmant: quod canones synodales praecipiant, ut unusquisque in eo loco, ubi constitutus fuerit et ubi votum suum voverit, ibi maneat et ibi Deo reddat vota sua".

41 *Ivi*, n. 27, p. 277 sg.: "Notum sit tibi, soror carissima, de illo consilio, quo me indignum per litteras interrogasti, quod ego tibi iter peregrinum nec interdicere per me nec audenter suadere praesu-

la posizione maturata: scrivendo all'arcivescovo di Canterbury, Bonifacio lo invita a proibire a donne e monache il pellegrinaggio a Roma, durante il quale molte perdono la vita, poche rimangono vergini. Non vi sono quasi città, egli aggiunge, "in Longobardia, vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum": da ciò deriva grande scandalo per la chiesa insulare⁴². Evidentemente, su quelle lontane ed esigenti amicizie femminili, era infine prevalso un più pratico criterio di opportunità confortato dalla stretta osservanza dei canoni.

3. Il secondo esempio su cui mi soffermerò per verificare la presenza di pratiche nascoste è rappresentato dall'epistolario di Colombano⁴³, che costituisce un buon modello di varietà di interlocutori e di tonalità espressive pur nella esiguità dell'insieme: tramandate da due trascrizioni di età moderna e da nessun manoscritto medievale, di Colombano si conservano cinque lettere a lui sicuramente riconducibili, anche se altre gli sono attribuite, altre sono andate perdute ed è inoltre probabile, stante la testimonianza di Giona, che avesse scritto pure ai re merovingi Teoderico II e Clotario II⁴⁴. Quelle rimaste, sgrunate tra gli anni 596-613, sono indirizzate la prima a papa Gregorio Magno⁴⁵, la seconda ai vescovi congregati a Chalon-sur-Saône⁴⁶, la terza a un altro papa anonimo⁴⁷, la quarta ai "dolcissimi suoi figli e carissimi scolari, ai

mo. Sed, quod visum est, dicam. Si enim sollicitudinem, quam erga servos Dei et ancillas et monasterialem vitam habuisti, propter acquirendam quietem et contemplationem Dei dimisisti, quomodo debes nunc saecularium hominum verbis et voluntatibus servire cum labore et tediosa sollicitudine? Melius enim mihi videtur, si propter saeculares in patria libertatem quiete mentis habere nullatenus possis, ut per peregrinationem libertatem contemplationis, si volueris et possis, adquiras".

42 *Ivi*, n. 78, p. 354 sg. (la lettera è del 747): "Preterea non taceo caritati vestrae, quia omnibus servis Dei (...) videtur quod bonum esset et honestas et pudicitia vestrae ecclesiae et aliquod velamentum turpitudinis, si prohiberet synodus et principes vestri mulieribus et velatis feminis illud iter et frequentiam, quam ad Romanam civitatem veniendo et redeundo faciunt. Quia magna ex parte pereunt, paucis remanentibus integris. Perpaucis enim sunt civitates in Longobardia, vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum. Quod scandalum est et turpitudine totius ecclesiae vestrae".

43 *Sancti Columbanus Opera*, ed. G. S. M. WALKER, Dublin, 1957 (*Scriptores Latini Hiberniae*, II).

44 N. WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, in *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, ed. M. LAPIDGE, Woodbridge, 1997 (*Studies in Celtic History*, 17), pp. 29-92, e in particolare p. 29 sg.

45 *Sancti Columbanus Opera*, cit., ep. I, pp. 2-12, con questa formula di saluto (ep. I.1, p. 2): "Domino sancto et in Christo Patri, Romanae pulcherrimo Ecclesiae Decori, totius Europae flaccantis augustissimo quasi cuidam Flori, egregio Speculatori, Theoria utpote divinae Castalitatatis potito, ego, Bar-iona (vilis Columba), in Christo mitto Salutem".

46 *Ivi*, ep. II, pp. 12-22, con questa formula di saluto (ep. II.1, p. 12): "Dominis sanctis et in Christo Patribus vel Fratribus, Episcopis, Presbyteris caeterisque sanctae Ecclesiae Ordinibus Columba peccator Salutem in Christo praemitto".

47 *Ivi*, ep. III, pp. 22-24, con questa formula di saluto (ep. III.1, p. 22): "Domino sancto et in Christo

fratelli austeri, a tutti i suoi monaci⁴⁸, la quinta ancora a un papa, Bonifacio IV⁴⁹. Di queste cinque lettere, le prime quattro sono state redatte durante il ventennio che Colombano trascorse nel regno dei Franchi e soprattutto in Burgundia: elemento comune a queste epistole è la rivendicazione dell'ortodossia rispetto alla datazione della Pasqua secondo l'uso irlandese, derivato da san Girolamo, che confliggeva con quello dominante in Gallia e derivato da Vittorio di Aquitania. L'ultima epistola è invece da ascrivere al periodo trascorso in Italia e forse venne scritta a Bobbio: in tale epistola Colombano prendeva invece posizione sulla questione dei tre capitoli. Di recente un giovane studioso, Tommaso Leso, ha riconsiderato questo corpus epistolare notando in primo luogo come, a fronte della diffusione e dell'influenza della *Vita Columbani* di Giona, i suoi successori scelsero di oscurare le opere del santo e in particolare le lettere, che non erano più in armonia con quanto i monasteri colombaniani, riallineati sulla datazione della Pasqua, andavano sperimentando nel rapporto con episcopato, potere regio e aristocrazie⁵⁰. Vediamo allora in breve questo epistolario.

Dal punto di vista formale Colombano usa sapientemente le regole del genere così come interpretate tra tarda antichità e alto medioevo⁵¹: vi abbondano, tra molti altri, i *topoi* dell'inadeguatezza colpevole (*vilis Columba, Columba peccator* si definisce fin dalla *salutatio*), dell'incapacità di esprimersi con le parole (e intanto usa il raro termine *micrologus* nel rivolgersi all'*eloquentissimo* papa Bonifacio), del rammarico per la distanza dagli interlocutori, della superiorità del destinatario. A quest'ultimo proposito, se funzione religiosa e dignità dei destinatari richiedono appunto che già nel protocollo siano nomi-

apostolico Patri, N. Papae, Columba peccator in Christo Salutem”.

48 *Ivi*, ep. IV, pp. 26-36, con questa formula di saluto (ep. IV.1, p. 26): “Dulcissimis suis Filiis discentibusque carissimis, Fratibus frugalibus, cunctis simul Monachis suis Columba Peccator in Christo Salutem mittit”.

49 *Ivi*, ep. V, pp. 36-56, con questa formula di saluto (ep. V.1, p. 36): “Pulcherrimo omnium totius Europae Ecclesiarum capiti, Papae praedulci, praeclso Praesuli, Pastorum Pastori, reverendissimo Speculatori; humillimus celsissimo, minimus maximo, agrestis urbano, micrologus eloquentissimo, extremus primo, peregrinus indigenae, pauperculus praepotenti, – mirum dictu, nova res, rara avis – scribere audet Bonifatius Patri Palumbus”.

50 T. LESO, *Columbanus in Europe: the Evidence from the Epistulae*, in “Early Medieval Europe”, 21 (2013), pp. 358-389, che mette in luce gli elementi fondanti la posizione di Colombano, vale a dire “Irishness, orthodoxy, and his condition of *peregrinus*” (p. 368). Una lettura particolarmente raffinata della *Vita Columbani*, come variante specifica e complessa di quella “routinizzazione” del carisma teorizzata da Max Weber, è di A. DIEM, *Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in “Speculum. A Journal of Medieval Studies”, 82 (2007), pp. 521-559. Cfr. anche A. O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in “Early Medieval Europe”, 17 (2009), pp. 126-153.

51 Circa l'uso di parole ricercate, figure retoriche, iperbato, anastrofe e prosa ritmica cfr. N. WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, cit., pp. 39-58.

nati per primi i tre papi e il consesso dei vescovi, ciò non impedisce tuttavia a Colombano di far filtrare una sorta di preminenza addirittura nei confronti di papa Gregorio Magno muovendo da un sottile gioco onomastico⁵². Il nome aramaico-ebraico che Colombano usa nella *salutatio* e che traduce come *vilis Columba* è infatti *Bar-iona*, che vuol dire sì “pulcino della colomba” (*jonah* in ebraico vuol dire colomba), ma anche “figlio di Giona”, vale a dire l’epiteto che Gesù dà a Pietro in un passaggio cruciale, o meglio *nel* passaggio cruciale del Vangelo di Matteo (Mt 16, 17-18): “Beatus es Simon bar Iona quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est. Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam”.

Ciò permette a Colombano di condurre la lettera in modo da sortire due effetti tra loro combinati. In quanto portatore del nome di Pietro, Colombano è una specie di *kagemusha*, di guerriero-ombra del papa, di cui riconosce prestigio e autorità morale a patto che siano osservati i fondamenti scritturali, la retta dottrina, le autorità patristiche, i deliberati conciliari. E in quanto figlio di Giona egli può farsi voce profetica che, obbligata da Dio a parlare, intima a Gregorio Magno l’intransigenza a proposito del calcolo della Pasqua avvertendolo minacciosamente del pericolo che corre il papa stesso: “La tua attenzione consideri quindi che (...) non vi sia alcuna dissonanza tra te e Girolamo nella sentenza che pronuncerai (...). Infatti ti confesso semplicemente che chi si leva contro l’autorità di Girolamo sarà considerato presso le chiese d’Occidente un eretico e uno da allontanare, chiunque egli sia”⁵³.

Dunque, al di là dell’apparenza testuale, Colombano costruisce sotto traccia un diverso rapporto di potere, e questo fa pure nella lettera inviata ai monaci tutti, dove i destinatari precedono nella *salutatio* il mittente, *Columba peccator*, e risultano quindi su lui preminenti: e in effetti qui Colombano parla al corpo monastico nella sua interezza, corpo che, da lui derivato, lo trascende e lo supera anche gerarchicamente. Così, del resto, è anche nei fatti, dal momento che la lettera è inviata allorché Colombano, non più abate di Luxeuil ed espulso dalla Burgundia, è a Nantes in attesa di essere reimbarcato per l’Irlanda (cosa che poi, in virtù di un miracolo, non avverrà): da anni Colombano è catalizzatore di tensioni con l’episcopato e da ultimo è anche divenuto personaggio non gradito al potere regio; come non bastasse, all’interno della

52 Su quanto segue si veda J. W. SMIT, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)*, Amsterdam, 1971, pp. 141-159.

53 Sancti Columbani *Opera*, cit., ep. I.5, p. 8: “Tua itaque consideret vigilantia, ut (...) nulla sit inter te et Hieronymum in sententia promenda dissonantia (...). Simpliciter enim ego tibi confiteor, quod contra sancti Hieronymi auctoritatem veniens apud occidentis ecclesias hereticus seu respuendus erit, quicumque ille fuerit”.

comunità vi sono dissidi trasversali con quanto avviene all'esterno. Il momento è dunque di massimo pericolo per la tenuta dei monasteri da lui fondati e il vuoto di potere può rivelarsi fatale: Colombano aveva retto con carisma e pugno di ferro i suoi monaci ai quali, secondo la sua regola, si comminavano bastonate in abbondanza per infrazioni anche minime, come non rispondere amen alla preghiera della mensa, non segnare con una croce il cucchiaino o la lucerna, non parlare a bassa voce⁵⁴. Per questo l'epistola serve soprattutto a colmare quel vuoto di potere.

Fin dai primi passaggi infatti Colombano insiste sul tema dell'*unanimitas*, finalizzata tuttavia all'elezione del suo "vero seguace" Attala: coloro che su questa scelta dissentono dovranno andarsene; coloro che rimangono dovranno obbedirgli in quanto Attala conosce "animarum vestrarum periculum". Non solo: nel caso Attala scelga di seguire Colombano, deve essere un altro fedelissimo, Valdeleno, a guidare la comunità⁵⁵. Delineato in tal modo l'organigramma futuro, è appunto ad Attala che, per tutta la parte centrale della lettera, si rivolge direttamente Colombano virando sensibilmente registro

54 La sua *Regula coenobialis*, in Sancti Columbanus *Opera*, cit., pp. 142-168, incomincia in modo significativo così (cap. I-II, pp. 144-146): "Statutum est, fratres carissimi, a sanctis patribus, ut demus confessionem ante mensam sive ante lectorum introitum aut quodcumque fuerit facile [de omnibus non solum capitalibus criminibus sed etiam de minoribus neglegentiis] quia confessio et paenitentia de morte liberant. Ergo nec ipsa parva a confessione sunt neglegenda peccata, quia ut scriptum est, *Qui parva neglegit paulatim defluit* (...). Ergo qui non custodierit ad mensam benedictionem et non responderit Amen, sex percussionebus emendare statuimus. Simili modo qui locutus fuerit comedens non necessitate alterius fratris, VI emendare statuitur. (...) Et qui non signaverit coclear quo lambit [sex percussionebus] et qui locutus fuerit in plausu, id est altiore sono solito sonaverit, VI percussionebus. Si non signaverit lucernam, hoc est accensa fuerit a iunioribus fratre et non exhibeatur ad seniore ad signandum, VI percussionebus. Si dixerit suum proprium aliquid, VI percussionebus. [Si aliquod opus vanum fecerit, sex percussionebus] Qui pertunderit cultello mensam, X percussionebus emendetur". Come si vede, sono sanzionati con battiture anche il rivendicare la proprietà di qualcosa, il dedicarsi a un'occupazione che non sia stata ordinata (e sia dunque inutile e 'oziosa') e il colpire il tavolo con il coltello. Una contestazione di norme della *Regula* – in primo luogo quella del segnare il cucchiaino con la croce – fu fatta da Agrestio, un esponente dell'aristocrazia burgunda entrato a Luxeuil, il quale ottenne fosse convocato un concilio a Mâcon nel 626: una lettura importante di tale episodio, che disvela anche tensioni tra autonomismo burgundo e orientamenti filoneustriani, è di B. DUMÉZIL, *L'affaire Agrestius de Luxeuil: hérésie et régionalisme dans la Bourgogne du VII^e siècle*, in "Médiévales", 52 (2007), pp. 135-152.

55 Sancti Columbanus *Opera*, cit., ep. IV.2, p. 26: "Quidquid enim cum fide et unanimitate oraveritis, dabitur vobis; sed videte ut 'unum cor et anima una' sitis (...). Alioquin si non unum velle et unum nolle habetis, melius est ut non simul habitetis. Ideo mando ego vobis ut omnes, qui mihi ex corde volunt consentire et sensum agnoscunt meum et amant, sint cum vero sequace meo Attala, qui aut sit ibi aut post me velit venire, suae sit electionis; suo enim sensui animarum vestrarum periculum; vos illi obedite. Sed si ille venire voluerit, Valdolenus sit praepositus, quia cito, Deo auxiliante, poterit intellegere certum; sed interim cavete, ne sit inter vos qui unum votum non habeat inter vos, quicumque ille fuerit; plus enim nocuerunt qui apud nos unanimes non fuerunt". Si veda anche la parte finale della lettera (ep. IV.9, p. 36): "nolite me quaerere per amorem, sed per necessitatem tantum. (...) Meus est, qui amat unitatem; non est meus, qui separat".

verso il pathos tragico, che egli stesso si premura di negare, rendendolo così evidente: “volevo scriverti una lettera tutta di lacrime, ma poiché conosco il tuo cuore (...) ho usato un altro stile preferendo bloccare le lacrime piuttosto che provarle. Ne è venuto così fuori un *sermo mitis*, mentre dentro è chiuso il dolore. Ecco, le lacrime sgorgano ma è meglio bloccare la fonte; non si addice infatti a un forte soldato piangere in guerra”⁵⁶. Più che di “emotional communities” qui si tratta di discorso retorico e metaretorico, dal momento che termini tecnici lo definiscono: *altero stilo usus sum*, scrive Colombano, mentre il *sermo mitis* che ne esce sembra corrispondere al *sermo humilis* della dottrina degli stili. Se pensiamo che l’epistola ha dichiaratamente carattere collettivo e pubblico⁵⁷, il risultato è che quelli che in chiusura Colombano saluta come suoi figli – “viscera mea”⁵⁸ – sono, attraverso il lungo inserto rivolto ad Attala, coinvolti come spettatori di questa mise-en-scène dei sentimenti.

Già, perché quelle che appaiono essere indicazioni di un padre-abate sollecito nei confronti della comunità che deve abbandonare costituiscono pure un messaggio profondamente sovversivo: come ha dimostrato Ian Wood attraverso una serie di indizi, Luxeuil era un monastero regio che, come quello di S. Martino di Autun, poteva godere degli stessi privilegi concessi a suo tempo da papa Gregorio Magno a Brunehilde e al nipote Teoderico, gli stessi re responsabili dell’esilio di Colombano⁵⁹. Fra tali privilegi spiccava addirittura l’elezione dell’abate da parte del “rex eiusdem provinciae cum consensu monachorum”⁶⁰: se, come è possibile, Colombano temeva l’intervento regio

56 *Ivi*, ep. IV.6, p. 30: “Lacrimosam tibi volui scribere epistolam; sed quia scio cor tuum, (...) altero stilo usus sum, malens obturare quam provocare lacrimas. Foris itaque actus est sermo mitis, intus inclusus est dolor. En prouunt lacrimae, sed melius est obturare fontem; non enim fortis militis est in bello plorare”.

57 Sul binomio pubblico-privato in relazione a missive indirizzate da Eginardo ai monaci di Seligenstad e a due conflitti epistolari che coinvolgono rispettivamente Gregorio Magno e Incmaro di Reims cfr. A. RICCIARDI, *Public et privé dans la polémique chez les épistoliers du haut Moyen Âge: deux exemples*, in *Conflits et polémiques dans l’épistolaire. Actes du VIIIe Colloque International “Épistolaire antique et prolongements européens”*, Tours, 28-30 novembre 2012, ed. E. GAVOILLE, F. GUILLAUMONT, Tours, 2015, pp. 239-255.

58 Sancti Columbani *Opera*, cit., ep. IV.9, p. 36: “Orate pro me, viscera mea, ut Deo vivam”.

59 I. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, in “Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland”, 1 (1982), pp. 63-80, e in particolare pp. 76-78; I. WOOD, *Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius: Diplomata and the Vita Columbani*, in *After Rome’s Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, ed. A. CALLANDER MURRAY, Toronto, 1998, pp. 99-120, e in particolare pp. 105-115.

60 Gregorii I papae *Registrum epistolarum*, II: *Libri VIII-XIV*, Berolini, 1899 (MGH, *Epistolae*, II), l. XIII, n. 11, p. 377: “Item constituimus, ut obeunte abbate atque presbytero suprascripti xenodochii atque monasterii non alius ibi quacumque obreptionis astutia ordinetur, nisi quem rex eiusdem provinciae cum consensu monachorum secundum Dei timorem elegerit ac praverit ordinandum”. Su questo passaggio cfr. WOOD, *Jonas*, cit., p. 114: “These immunities may give an indication of the

nella scelta del suo successore, disegnare un quadro di possibili abati a lui fedelissimi e rivolgersi nella lettera a uno di loro significava sfidare anche da lontano i re merovingi di Burgundia, esponendo i monasteri colombaniani a drammatiche lacerazioni. Di ciò Colombano sembra essere consapevole, visto il richiamo all'*unanimitas* da raggiungere sui successori da lui designati e a prezzo di prevedibili secessioni. Per Colombano, anche nelle sue lettere, sembra insomma valere quanto ebbe a scrivere Giorgio Levi Della Vida a proposito dei profeti di Israele: le loro figure “si ergono gigantesche” proprio perché “predicano l’intransigenza e proclamano *fiat iustitia, pereat mundus*; e risplendono di luce sfolgorante, imponendosi alla nostra ammirazione. Senonché noi li ammiriamo tanto più volentieri in quanto più essi sono lontani da noi nel tempo e nello spazio: nostri contemporanei e nostri concittadini, li giudicheremmo forse diversamente”⁶¹.

rights which were originally granted to Luxeuil, especially since Columbanus’ monastery seems to have been a foundation of Brunhild’s son. The appointment of the abbot of Autun by king and community seems particularly significant in the light of Theuderic’s treatment of Columbanus: was Columbanus any less of a royal abbot than his counterpart in Autun?”

61 G. LEVI DELLA VIDA, *Arabi ed Ebrei nella storia*, a cura di F. GABRIELI, F. TESSITORE, Napoli, 2005, p. 104, che così prosegue: “Essi servivano a un ideale altissimo, ma che trascendeva le circostanze e le esigenze attuali; lavoravano per l’eternità, ma non giovavano alla salvezza della patria. Se a chi è tocco dell’ispirazione divina è consentito dimenticare il secolo per l’eterno, e assicurare la vittoria del proprio ideale a prezzo della rovina dell’ora presente, non serve efficacemente il proprio paese se non colui che sa mantenere il desiderabile nei limiti del possibile, che adegua in ogni momento l’ideale al reale”.

Questo volume raccoglie gli atti del primo "Atelier jeunes chercheurs" organizzato dal Cerm con il sostegno e la partecipazione dell'École française de Rome, dove il convegno si è svolto il 12 e 13 giugno 2014.

Il tema monastico nelle sue molteplici declinazioni è al centro delle riflessioni dei diciannove contributi che lo indagano da differenti angolazioni. I termini cronologici entro cui si muovono le analisi vanno dalle origini del monachesimo, nel secolo IV, fino ai suoi sviluppi tardomedievali (secolo XV): all'interno di questo ampio arco temporale ci si sofferma sulle principali tappe dell'evoluzione monastica, come gli albori anacoretici, la fase carolingia, quella della riforma del secolo XI e la diffusione delle nuove reti monastiche cistercensi. I limiti geografici sono anch'essi estesi e non limitati né alle esperienze italiane né a quelle dell'Europa franca: sono prese in esame situazioni assai poco note al pubblico italiano come quella greca o etiopica, in zone meno vicine all'influenza del cristianesimo romano. Ci si muove sia su scala locale, con analisi puntuali di singole sedi religiose (i monasteri di Conques, Lorvão, Peristerai, San Silvestro di Nonantola) sia su ambiti territoriali più ampi (Regni, Imperi) spesso attraverso accertamenti comparativi che pongono in relazione diverse realtà e geografiche e culturali. All'interno del volume possono essere individuate macro aree tematiche - come quelle dell'economia, della memoria, della produzione scritta, degli spazi, del rapporto con i ceti dominanti - trattate con il ricorso a nuovi metodi dell'antropologia e della storia culturale, intesa in senso tecnico, e arricchite da spunti che provengono da discipline diverse, come la sociologia, la storia dell'arte e del diritto.



CERM



CENTRO EUROPEO RICERCHE MEDIEVALI

VIALE MIRAMARE, 317/2
34136 TRIESTE
INFO@CERM-TS.ORG
CERM-TS.ORG

€ 34,00 IVA incl.

ISBN 978-88-95368-25-2



9 788895 368252